

Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg?

Pod tytułem, że teologia moralna szuka nowych dróg, zamieścił wydawany u Herdera w Wiedniu *Orbis catholicus* w siódmym zeszycie 1951 r. artykuł o zagadnieniach teologii i życia religijnego. Jest to raczej krótkie sprawozdanie z dzieła znanego profesora Lowańskiego Jakuba Leclercq'a wydawanego w zbiorze książki dla kapłanów (*Les livres du prêtre*) pt. *Nauczanie moralności chrześcijańskiej* (*L'Enseignement de la morale chrétienne*). Ponieważ wymienione dzieło Leclercq'a jak i jego czterotomowe Wykłady „prawa natury“ zasługują na szczególniejsze wyróżnienie, warto się oryginałowi pierwszego dzieła o nauczaniu moralności chrześcijańskiej przypatrzeć i w konkluzji zgodzić się lub nie na zdanie autora o kryzysie w teologii moralnej. Pisze wyraźnie: „Problem nauczania teologii moralnej jest może dziś najdrażliwszym w Kościele“ (s. 9). Wszak już O. Sertillanges w swym dziele *Les études du prêtre d'aujourd'hui* twierdził, że w nauce moralnej jest najsłabszy punkt dzisiejszego katolicyzmu. Autor ten zajmował się pół wieku podstawowymi zagadnieniami wiary i tradycji chrześcijańskiej i przy końcu życia skonstatował, że zagadnienia moralne stanowią dziś centrum zainteresowań światopoglądowych. Cały numer czasopisma wydawanego przez dominikanów *La vie spirituelle* (Supplément nr 17 Mai 1951) a głównie artykuł O. Petit pt. „Upadek moralnej“ (*La décadence de la morale*) zajmuje się tym zagadnieniem. W Polsce najgłośniejszym był bez wątpienia O. Woroniecki, który już w r. 1922 w dziełku *Metoda i program nauczania teologii moralnej* nie wahał się za niektórymi autorami Zachodu twierdzić, że czasy potrydenckie sprowadziły upadek teologii

moralnej, że należy wrócić do sposobu podawania prawd teol. moralnych, jaki jest u św. Tomasza z A., i przytaczał zresztą jednostronnie zdanie słynnego moralisty M a u s b a c h a przeciw kazuistyce, jednostronnie, gdyż przemilczał, co Mausbach powiedział pozytywnego i ku pochwalę tej właśnie kazuistyki. Jeśli do tych głosów dodamy to, co się pisze o tzw. maksymalizmie w teol. moralnej w przeciwieństwie do dotychczasowego minimalizmu, będziemy mieli krótki przegląd samego zagadnienia.

Zdajemy sobie sprawę, jaki jest, rzec już można, arsenał zarzutów pod adresem dotychczasowej w ostatnich setkach lat teologii moralnej; a najpierw — cytujemy L e c l e r c q'a: „gdy się przejdzie wykład teologii moralnej od początku do końca, nie można opędzić się przed wrażeniem, że ma inny ton niż ewangelia“ i że nawet studenci teologii widzą to pozorne przeciwieństwo między teologiczną a ewangeliczną nauką. Młodzież ma wrażenie, że ta moralność jest zawadą, która powściąga a nie zachęca (*morale barrière*, jak się wyraża Leclercq s. 10). Kurs teologii, który służy jako podstawa dla katechizmu, ma być mało dynamiczny i nie jest moralnością wysiłku i walki, lecz kontroli i rezerwy. Mówi o pokorze, ubóstwie, czystości, skromności, posłuszeństwie, ale mniej tam jest entuzjazmu i zdobywczości (s. 11). Podobno Vermeersch w wykładach wpadał w pasję, mówiąc o niektórych podręcznikach teologii moralnej, które się czyta jak recepty lekarskie i marzył o podręczniku „moralności ewangelicznej“, a w rzeczywistości dał podręcznik należący do najbardziej nudnych i pisanych językiem twardym i zawiłym. Jest on przykładem, gdyż wykłady jego miały być bardzo żywe i interesujące, że co innego jest żywe słowo a co innego drukowany podręcznik, który ma dać skondensowany materiał konieczny do pamięciowego i rozumowego opanowania. Gdyby bowiem chciał być zajmującą, entuzjastyczną lekturą, musiałby najpierw być co najmniej trzy razy obszerniejszy i piękne słowa przyćmiłyby treść, która z natury swej w moralności chrześcijańskiej jest trzeźwa, życiowa, a równocześnie z natury swej podnosząca do najwyższych szczytów czyli entuzjastyczna. O tej ewangeliczności

teologii moralnej napisano już dużo, ale dotąd nikt jej jeszcze nie pokazał, jak ona w podręczniku ma wyglądać. Próbowali tego Hirschera i Linsenmanna, układając treść z punktu widzenia królestwa Bożego, ale poza oryginalnym ujęciem nie ma u nich więcej „ewangeliczności” niż u innych. W najnowszych czasach Fritz Tillmann dał *Katholische Sittenlehre* jako urzeczywistnienie naśladownictwa Chrystusa: weźmy jednak traktat najbardziej ewangeliczny o miłości (t. IV, 1 od s. 143) i porównajmy go z jakimkolwiek innym podręcznikiem „nieewangelicznym”, a zobaczymy wszystko to samo z tą różnicą, że brak u Tillmanna jasnych definicji i przejrzystości w układzie, tak że student z trudnością tylko będzie mógł sobie wykład przyswoić i wynieść z niego nieulegającą ustawicznemu wahaniu treść wyrażoną słowami czy zwrotami fascynującymi.

Jeśli Leclercq domaga się, by nie separowano filozofii moralnej od teologii moralnej, gdyż student nie umie potem powiązać wielu kwestii, to Tillmann dał osobno wstęp psychologiczny przez Münckera i filozoficzny przez Steinbüchla napisany, ale tak strasznie zawiłym i trudnym językiem, że można go strawić dopiero po kilkakrotnym powolnym „żuciu”.

To co podaje Leclercq o niepowiązaniu tożsamości bytu i dobra w metafizyce a zasadniczego odróżnienia aktów wewnętrznie i zewnętrznie złych w teol. moralnej, polega na jakimś nieporozumieniu, gdyż co innego jest powiedzieć, że byty są wewnętrznie złe, a co innego, że jest działanie wewnętrznie złe, i to teol. moralna chyba jasno w każdym podręczniku podaje i uzasadnia (por. Leclercq, s. 12 n.).

Dalszy zarzut L. jest już poważniejszy: dzieła ascetyczne i wychowanie mówią, że kto się w życiu duchownym nie posuwa naprzód, ten się cofa, czyli że należy iść naprzód, jeśli się nie chce wpaść z powrotem w grzech. Wedle zaś teologii moralnej wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone, czyli mamy moralność negatywną. Czy to jednak prawda, że podręczniki teol. moralnej ściśle odgraniczając grzech od niegrzechu i grzech ciężki od lekkiego, co jest konieczne dla zbawienia

duszy czy jej potępienia, *eo ipso* nie są drogowskazami do coraz wyższej doskonałości chrześcijańskiej? Należy jednak wyraźnie rozróżnić rady, które wedle słów Zbawiciela nie są dla wszystkich, jak np. dziewictwo, ubóstwo, zostawione do woli bogatemu młodzieńcowi, którego Chrystus najpierw spytał o spełnianie przykazań a potem otworzył drogę do wyższej doskonałości, jeśli zechce. Jednym słowem, jakkolwiek nie ma linii demarkacyjnej między moralnością przykazań i rad, spełnienia woli Bożej i wezwania wyżej, to jednak to, co się mówi o etyce elitarniej i dla wszystkich, ma w ewangeliach uzasadnienie, ale w tym znaczeniu, że jedni staną z dala od błota grzechu, ale nie zechcą czy nie będą mieli sił iść na szczyty, a inni piąć się będą na te wyżyny: między różnymi wysokościami tej samej góry nie ma przecież istotnej różnicy, lecz jest tylko gradualna. Tak samo ma się sprawa z etyką dla wszystkich i elitarną. Do tego ta etyka dla wszystkich nie jest tą samą niziną, lecz równią pochyłą, po której każdy iść musi w górę, ale nie każdy zostaje alpinistą o wysokogórskich aspiracjach. Tak musi się tłumaczyć słowa Zbawiciela, że mamy być doskonałymi jako Ojciec w niebiesiech jest doskonały, to jest w ustawicznej tendencji postępu moralnego, ale nie w osiągnięciu tej samej czy najwyższej doskonałości. Nigdzie teol. moralna u najzagorzalszych przykazaniowców nie twierdziła i nie twierdzi, że należy wykonać wszystko, co nie jest zabronione. Oddzieliwszy światło od ciemności, przepaść od ścieżki bezpiecznej, ale bliskiej tej przepaści, co się uczynić musi dla zbawienia lub potępienia dusz, nie stawia twierdzenia, że wolno bez narażania się na upadek chodzić stale nad przepaścią i uprawiać zonglerkę moralną. Traktat o sprawiedliwości jest dopełniony traktatem o miłości i choć się je ze względów metodycznych stawia po sobie, nie wynika z tego, że się te sprawy nie przenikają wzajemnie i że wolno je także w życiu oddzielać. Wszak mówimy osobno o ciele i duszy, o władzach zmysłowych i duchowych, a wiemy, że w rzeczywistości akt woli idzie wraz z aktami pożądania zmysłowego, akt poznania rozumowego wraz z wrażeniami i wyobrażeniami, a oddzielało się te rzeczy, gdyż człowiek nie ma możliwości jak czyste duchy prze-

nikać całości od razu. To samo należy powiedzieć o traktatach o grzechu i o cnocie uzupełnionych traktatem o darach Ducha świętego. Każdy traktat o poszczególnych przykazaniach Bożych czy kościelnych zawiera nie tylko same nakazy i zakazy, ale możliwości ich wypełnienia w tak różny i bogaty sposób, jak różne i bogate jest życie ludzkie w różnych sytuacjach nieraz niepowtarzalnych. W etyce katolickiej nie jest konieczne, choć jest pożądane, entuzjastyczne jej przedstawianie, gdyż ciągnie ona sama swą treścią dusze wzwyż, jeśli tylko spróbują rzetelnie ją wykonywać a nie tylko pięknie o niej mówić. Ewangelisci mówią o najbardziej wzniosłych a nieraz najtragiczniejszych sprawach jak o szczegółach Męki Chrystusa w kilku zdaniach prostych i bez patosu, prawie opisowo tylko, a wiemy, że to właśnie największy wzlot prostoty Bożej i wzniosłości.

Weźmy typowe dla moralności chrześcijańskiej przykazanie miłości nieprzyjaciół z kilkoma regułami, które podaje każdy podręcznik teol. moralnej, czy reguły obowiązku dawania jałmużny i pomocy duchowej i cielesnej bliźniemu: nie są to frazesy deklamatorskie, ani poezja od święta, lecz najściślejsze przykazania, jakże w życiu niełatwe i nie tak często wypełniane. Jeśli kto nie zdobędzie się na zapal miłości Boga nade wszystko, stopniowo realizowanej w coraz trudniejszych sprawach, to ani samego przykazania nie wypełni i chrześcijaninem prawdziwym nie będzie. Jakież tu jeszcze inny entuzjazm jest potrzebny prócz rzetelnej i konsekwentnej woli wypełnienia wszystkich przykazań Bożych?

Zdaje się, że mówiący o nowych drogach w teol. moralnej nie rozróżniają żywego wykładu profesora od podręcznika. Od każdego podręcznika nie tylko teologicznego, ale i w naukach świeckich wymaga się, by jasno, przejrzysto, z dowodami ściśle naukowymi i możliwie treściwie a nie rozwleknie przedstawił w stylu poprawnym treść danej nauki. W teol. moralnej konieczne tu są dobre definicje, jasny podział, trafne i przekonujące dowody, tak z rozumu jak i z Objawienia oraz takie podejście do życia i jego różnorodnych obowiązków, kolizji, możliwości, by inteligentny czytelnik mógł sobie podane prawdy

przyswoić, zrozumieć i zasady udowodnione wcielić potem w życie i radzić sobie w rozwiązywaniu wypadków w myśl tych zasad i to w ciągle zmieniającej się rzeczywistości życiowej a niezmiennych się samych zasad. Więcej podręcznik dać nie może, gdyż, gdyby chciał prócz tego być materiałem dla kaznodziejów, ascetycznym dla czytania duchownego, lekturą pociągającą, musiałby być, jak wyżej była mowa, co najmniej trzy razy tak obszerny niż zwykle jest, a uczyć się z takiego podręcznika i odróżnić, co ważne i konieczne a co nie, to chyba rzecz nie do zrealizowania. Natomiast żywy wykład profesora, jak każde żywe słowo, może i powinno być pociągające, budzące samym sposobem wykładu zapał i entuzjazm, ale to sprawa inna, tj. przygotowania właściwego i doboru wykładowców. Profesor, który by w wykładach nie wychodził poza swój czy inny podręcznik, nie byłby godny miana profesora. Dlatego zarzut Leclercq'a, że słuchacze teologii wychodzą z wykładów tak uformowani, jakim jest podręcznik teol. moralnej, jest niesłuszny i nieprawdziwy w przeważnej większości wypadków.

Jeden z najczęściej powtarzających się zarzutów przeciw dotychczasowemu ujęciu teol. moralnej jest postawiony przez Leclercq'a zarzut w rozdz. IX, któremu dał tytuł: „teologia moralna czy moralna grzechu“ i że wskutek tego studium teol. moralnej zacieśniło się do użytku w Sakramencie Pokuty, a to znów prowadzi do traktowania jej z punktu widzenia grzechu a nie cnoty, a w konsekwencji do tzw. minimalizmu moralnego. Leclercq nazywa taką teol. moralną geometryczną i psychologiczną, ale mało metafizyczną (s. 223), skierowaną prawie wyłącznie ku konfesjonałowi. W praktyce pierwszym problemem jest, by wiedzieć, które akty są złe moralnie, a nie które dobre (s. 226). Uwaga ta jest choćby z tego tytułu nieprawdziwa, że zło moralne jako brak należytego dobra poznaje się tak istotowo jak i gatunkowo z dobra. Leclercq ironizuje, że wszyscy biegną za owieczką zgubioną, gdyż ci, którzy czynią dobrze, mniej są interesujący (s. 227). Toteż we Francji masy stały się tą owcą zgubioną, gdyż się dbało i starało o elitę i dlatego ironia L. zwraca się przeciw niemu. Widocznie L.

nie miał praktyki życiowej, że bardzo wielki procent chrześcijan lata a nieraz całe życie walczy o to, by oczyścić się z grzechu ciężkiego, a faktowi temu chyba nie są winne podręczniki teol. moralnej.

Czy to prawda, że podręczniki teol. moralnej, przeciw którym zwraca się Leclercq i jemu podobni, są podręcznikami o grzechach, a więc że ze strony negatywnej traktują teol. moralną? Ten sam zarzut jest w przytoczonym wyżej numerze *La vie spirituelle*. Czy nie byłoby uczciwiej zamiast stawiać ten zarzut i powtarzać go uporczywie, zliczyć stronę za stroną w podręcznikach św. Alfonsa, Noldina i innych, co tam jest o grzechu i ze stanowiska grzechu traktowane, a co materialem pozytywnym czy on będzie ujęty w cnotach czy przykazaniach — to już rzecz drugorzędna. Można o cnotach rozprawiać bardzo górnolotnie i abstrakcyjnie, co w rezultacie jest zazwyczaj nudne i rzadko umiejętnie i pociągająco przedstawione i można np. cnotę sprawiedliwości w szczegółowych zagadnieniach tak skonkretyzować, że wyjdzie ona żywo, jasno, a co najważniejsze życiowo, a o to przecież w moralnej chodzi. Chrystus Pan w ewangeliiach nie tylko w Kazaniu na górze dał zasadnicze drogi moralności i doskonałości chrześcijańskiej, ale nadto w dziesiątkach przypowieści rozwiązywał konkretne wypadki, czy długu u nielitościwego sługi, czy chytrego zarządcy majątku, czy płacenia podatku w ogóle a na świątynię w szczególności. Ewangelie nie są podręcznikami, które istotę zagadnień życia moralnego ujmują rozumowo, systematycznie, wyłączając co jest obrazowe, lecz są katechezami i naukami. Podręcznik systematycznie ujętej nauki moralności musi z natury rzeczy wyglądać inaczej. Jakże tedy procentowo wypadnie opracowanie: czyń dobrze a unikaj złego w podręcznikach teol. moralnej dyskryminowanych przez Leclercq'a i tutti quanti? W teologii moralnej św. Alfonsa wydanej przez Gaude'go w Rzymie w 4 tomach folio na 3554 szpalt nie traktujących o grzechu, ale oczywiście mówiących nieraz zdania za i przeciw liceitas, jest 473 szpalt o grzechu, ale i w tym częste są zdania o czym innym: mamy tedy 1/7.5 część z całości czyli niecałych 10%. U Noldina sprawa ta jest wyraźniejsza, gdyż

traktaty o grzechu przy każdym przykazaniu są bardziej oddzielone od pozytywnych: na 2272 stron z trzech tomów pozytywnego materiału jest 463 stron o grzechu, ale i w tym co najmniej czwarta część jako pozytywna odpadnie przy rachunku. Jest tedy piąta część o grzechach czyli niecałych 20%. Przy ściślejszych obliczeniach, gdzie brało by się zdanie za zdaniem, procent ten byłby przy grzechach o wiele niższy. Jakże tedy można twierdzić, że podręczniki teologii moralnej są traktatami o tym, co nie wolno, a nie pozytywnym wykładem przykazań i cnót? Uwzględniając zaś tę okoliczność, że są pisane dla przyszłych spowiedników, to traktaty „negatywne“ są rzeczywiście na masę biorąc niewielkie w całości.

Ponieważ Vermeersch postawił zagadnienie zasługi w akcie, gdyż przezeń zasługujemy lub grzeszymy, wyprawdza stąd L. wniosek (s. 227), że pierwszy problem moralny jest w takim ujęciu problemem negatywnym, tj. mamy wiedzieć, czego nie mamy czynić. Stawia zarzut, że moralna nie bada istoty dobra i zła, zostawia to metafizyce, a jeśli bada, to ze strony prawa. Przykłady kazuistyczne w sprawie miłości bliźniego przytoczone przez L. (s. 230 n.) są naiwne i są dowodem, jak L. i jemu podobni zadówoliliby się patosem ogólników, powołując się przy tym na ewangelię, gdy tymczasem życie moralne jest konkretne, składa się z tysięcy wypadków często niepowtarzalnych, które muszą być rozwiązane w myśl zasad ewangelii. Nie wystarczy tu frazes i „namaszczenie“ protestanckie. Wypadki podane przez Vermeerscha i krytykowane przez L. są dowodem, jak mało L. zna życie i jak nie zdaje sobie sprawy z tego, że co innego jest znać i rozumieć *principia*, a co innego umieć się z nimi obchodzić *in casu concreto* i to nie tylko w konfesjonale, jak mniema L., ale jeszcze częściej poza konfesjonalem, kiedy przychodzą wierni z konkretnymi wypadkami i żądają konkretnej odpowiedzi. Czasem ma się wrażenie, że L. jest rygorystą, który nie zdaje sobie sprawy z tego, jakie ten rygoryzm wyrządził w jansenizmie nieobliczalne szkody.

By ośmieszyć obecną teologię moralną, przytacza z Vermeerscha wypadki dozwolonego współdziałania służby,

współdziałania materialnego w czynności złej chlebowodawcy, zwąco to hipokryzją, albo przytacza z innego francuskiego moralisty pytanie, czy ojciec może godziwie życzyć śmierci synowi, by nie zszedł na drogę występku. Śmieszne jest i zupełnie nierealne postawienie tego wypadku, który uchodzi za *casus fictus* a może go ów nieszczęsny moralista, zresztą poza Francją nieznanym, postawił (chodzi o Alb. Bayet'a w dziele *La casuistique chrétienne contemporaine*).

Najwięcej niezyciowa jest teza L., że kto jest doskonale religijny, miłosierny, roztropny, sprawiedliwy, odważny, ten nie potrzebuje dyskusji kazuistycznej, gdyż np. w sprawach sprawiedliwości niejasność sprowadza egoizm, zmysłowość, przywiązanie do dóbr doczesnych (s. 236). Dziwić się trzeba tak naiwnemu załatwieniu się z kazuistyką i sumieniem wątpliwym: najpierw twierdzenie było by może zbliżone do prawdy, gdyby dotyczący miał choć jedną cnotę w stopniu heroicznym, gdyż musiałby mieć wtedy i inne cnoty. Mówimy może, gdyż tylko heroiczna cnota roztropności dała by tę zdolność a nie inne cnoty, ale jakże rzadko jest ta cnota w takim stopniu i co mają czynić masy chrześcijan tak doskonałych cnót nie posiadających? Powtóre wątpliwe sumienie jest nie tylko ze strony subiektywnej (*dubium iuris et facti*); wreszcie w sprawach skomplikowanych i trudniejszych nawet ludzie skąd inąd roztropni i nawet święci radzą się zwykle innych i nic nie pomoże *virtus generalis prudentiae, iustitiae, religionis* etc. jak L. przypuszcza. O. Woroniecki też twierdzi, że sumienie wątpliwe rozwiąże roztropność chrześcijańska i że żadne tzw. „systemy“ nie są potrzebne. Jest to takie same złudzenie jak i u Leclercq'a, ilu bowiem jest prawdziwie roztropnych, a powtóre wątpliwości nie są tylko stanem subiektywnym, który może usunąć wola, lecz są też wątpliwości obiektywne co do istnienia prawa lub jego wykonania.

Szczególnie używa sobie L. z okazji zastrzeżenia domyślnego (*restrictio late mentalis*) i stawia dylemat: nie jest ono kłamstwem i nie jest prawdą, a więc czymże będzie? Nie jest prawdą, rozróżniłby każdy początkujący scholastyk, w sensie formalnym — *concedo*, w sensie materialnym obejmującym

okoliczności, tj. możliwość domyslenia się prawdy — nego. Nie jest to tedy ani hipokryzja ani alogizm, jak sądzi L. (s. 239). Jakże na frazeologię wyglądają słowa L. (s. 241), że miłość, sprawiedliwość i zespół cnót generalnych powinny rozwiązać sprawę praw czysto karnych bez uciekania się do szczegółowych dystynkcji. Wielkim złudzeniem i nieznamomością życia jest twierdzenie autora, że rozwijając miłość w cnotach generalnych, zapewni się chrześcijaninowi sąd dokładny o wszystkich sprawach. Właśnie ludzie z wielką miłością Boga i cnotami mają największe konkretne trudności z powodu delikatnego sumienia, których to trudności ludzie o szerokim sumieniu albo wcale nie odczuwają albo uporają się z nimi bardzo szybko, a jest to zjawisko znane każdemu duszpasterzowi i jest wprost niezgodne z tezą L. Tak samo złudzeniem jest twierdzenie, że principia takie jak: należy prawo interpretować ogólnym zwyczajem, przyjmować wyjątki z prawa dla poważnych powodów, mają otwierać wedle L. drogę do wszystkich zbroczeń (§. 245). Z tych przykładów, a przytoczyło się tylko jaskrawe, widać, jak autor bliski jest rygoryzmu moralnego pod pozorem generalnych cnót i generalnych zasad“.

Zupełnie nie odróżnia L. fałszywej kazuistyki, która w przykładach chce wszystko przewidzieć i rozwiązać, od prawdziwej, która najpierw znać musi hierarchię wartości, cnót i przykazań i w świetle całości zasad złączonych w danym wypadku rozwiązywać go. Jeśli kazuiści dają pewne typowe przykłady i rozwiązują je, nie znaczy to, że wyczerpali wszystko i przewidzieli wszystko, gdyż życie przynosi różne okoliczności nowe i liche byłyby kazuista, gdyby te wyrozumowane typy brał jako receptę dla wszystkich możliwości, które mu dopiero roztropny sąd rozwikłać może, podobnie jak liche byłby lekarz, który by tę samą receptę dawał i dozował to samo lekarstwo u wszystkich chorych na tę samą chorobę, nie bacząc na konkretny organizm. Niepotrzebnie tedy L. udziela na prawo i na lewo lekcji i to w tonie bardzo magisterskim. Najciekawsze w całej sprawie sporu o kazuistykę to fakt przeoczenia przez zwolenników ogólnych principiów i ogólnych cnót, sprawy każdemu duszpasterzowi znanej, że ludzie, póki się mówi ogólnikami

np. o miłości bliźniego, czystości, sprawiedliwości, chętnie słuchają godzą się a. nawet entuzjazmują tymi zasadami; z chwilą jednak, gdy się zacznie wyprowadzać szczegółowe wnioski z tych zasad, by w danym wypadku przebaczyć wrogowi, pomóc materialnie czy moralnie bliźniemu kosztem nie tylko dóbr całkiem zbytecznych, ale w ciężkiej sytuacji kosztem tego; co jest konieczne ad decentiam status, zachować powściągliwość nawet w małżeństwie itd., zaczynają mieć trudności i gwiazda ogólnej zasady zaczyna błędnąć, aż zgaśnie. Pięknie jest mówić, by przez umartwienie spalić się jak świeca na ołtarzu, ale gdy się zacznie to spalanie konkretnie tłumaczyć i gdy poczuje się trud i ból, pierwotny zapał mija, jeśli brak jest silnej i konsekwentnej woli.

L e c l e r c q przechodzi do nowego kalibru zarzutów, które są i w przytoczonych rozprawkach w *La vie spirituelle*: chodzi mianowicie o zbyt wielki wpływ prawa na teologię moralną (s. 247 n.), a O. P e t i t dodaje także i katechizmu od XVI w.: Nie ulega wątpliwości, że wiele podręczników teol. moralnej obładowało się zagadnieniami, które należą do prawników, podobnie jak inne, powtarzające zwłaszcza w sakramentologii w skrócie to, co można znaleźć w każdym podręczniku dogmatyki, zamiast, nawiązując do prawdy dogmatycznej wyciągać z niej konsekwencje moralne. Trudno się zgodzić z autorem w sprawie obowiązku uczestniczenia we Mszy św. *sub gravi* poza przykazaniem kościelnym, jak i obowiązku modlitwy codziennej też *sub gravi*. L. sam widzi, że jego twierdzenia są niebezpiecznym rygoryzmem i usiłuje zatuszować to powiedzeniem, że to są różne sprawy i że w konkretnym wypadku należy uwzględnić okoliczności i sumienie. Teol. moralna z konieczności musi skwalifikować przykazania prawa kanonicznego bez zapuszczania się w drobiazgowy interpretacje tego prawa. Skoro Bóg w St. Testamencie ujął życie moralne w przykazaniach i w Nowym potwierdził je w słowach, że ani kreska ni jota nie może wypaść z dekalogu i że ten kocha Boga, kto wypełnia Jego przykazania, to trudno żądać, by teol. moralną obracała się tylko wokół cnót i wtedy zasługiwała by na miano ewangelicznej. Niezgodne też jest z historią teologii twierdzenie

nie; jakoby dopiero od XVI w. moralisci układali materiał wedle przykazań, gdyż uczynił to Duns Szkot w kilkadziesiąt lat po św. Tomasz z A. i zauważono, że opowiadanie słowa Bożego do ludzi prostych jest bez porównania zrozumialsze i łatwiejsze, gdy się mówi, co jest nakazane i co jest zakazane; niż gdy się używa abstrakcji o cnotach. Wiadomo też, że pierwszym, który osobno dał traktaty czysto moralne bez dogmatycznych był Wilhelm Peraldus, rówieśnik św. Tomasza i że pierwszym kazuistą był Robert z Flammesbury też w XIII w. Nie katechizm wpłynął na wygląd podręczników teol. moralnej, lecz odwrotnie istniejące podręczniki ułożone wedle przykazań były wzorem dla katechizmów jako skrótów nauki wiary i obyczajów. Przypomnieć też należy, że przed powstaniem sum w okresie scholastryki były komentarze sentencji Ojców Kościoła ułożone alfabetycznie dla lepszej pamięci i przejrzystości. Wreszcie w tych zakładach teologicznych, które dawały abstrakcyjną teologię, a nie dawały przygotowania duszpasterskiego, którego udzielano osobno, utworzył się typ teol. moralnej abstrakcyjnej, gdzie natomiast łączono obydwie oblicza życia moralnego w jedno, nastąpiło stopienie elementu abstrakcyjnego z praktycznym. Dlatego mógł św. Tomasz z A. w ten sposób wyklądać i dać sumę teologiczną, jaka jest; gdyż słuchaczami nie byli przyszli wikarzy i proboszczowie, a Mausbach mógł się zadowolić tym elementem teoretycznym w swych wykładach i podręczniku, gdyż strona praktyczna uwzględniona była przez osobnego profesora, przez pastora listę. Tą drogą historycznego rozwoju i względami życiowymi a nie filozofowaniem należy wytłumaczyć odmienne sposoby podawania materiału teol. moralnego. Czy system traktowania osobno abstrakcyjnie tylko a osobno praktycznie lepszy jest od zespolenia w jedno życia i teorii, można się spierać. Skoro poszczególne gałęzie wiedzy teologicznej ulegają coraz większej specjalizacji, jak zresztą i inne nauki, trudno żądać, by teologia moralna była równocześnie ascetyczną i mistyką, czy pedagogią chrześcij., liturgiką etc. Teol. moralna ma swój przedmiot sobie właściwy i dlatego kwestie prawne, liturgiczne, ekonomiczne, społeczne, lekarskie i inne uwzględ-

nia tylko ze stanowiska wartości moralnej i ostatecznego celu człowieka. A że niektóre podręczniki chciały być repertorium wszystkich zagadnień już nie bezpośrednio, ale pośrednio obchodzących moralistę, to jest w tym ten sam błąd, gdyby wpadając w drugą ostateczność pod pozorem naukowości trzymały się z dala od życia w obłokach samej teorii.

Dziwna jest konkluzja L. (s. 25) po przytoczeniu szeregu przykładów z różnych dziedzin życia moralnego, jakoby musiało się odnieść wrażenie po przeczytaniu podręczników teol. moralnej, iż różna jest w nich moralność od ewangelicznej: dziwne to jest i dlatego, że pod okiem Urzędu nauczycielskiego Kościoła uczy się od dziesiątków lat tej „nieewangelicznej“ moralności i Kościół toleruje to spaczenie rzeczy zasadniczej. Tego rodzaju wnioski graniczy z zuchwalstwem, jeśli już nie z herezją.

Definicja grzechu dana przez L. jest dowodem nieścisłości jego wyrażen: mówi (s. 254), że grzech jest aktem złym dokonanym w złej intencji. W takim razie kradzież, by kogoś drugiego obdarować, nie byłaby grzechem, gdyż intencja jest dobra. Zasada, że *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, nie była wzięta pod uwagę L.

L. fałszywie ocenia tzw. systemy moralne dla rozwiązania sumienia wątpliwego, choć to nie są żadne systemy, lecz tylko i wyłącznie sposoby upewnienia sumienia w niektórych wypadkach. Mówi on, że istnieją one w znacznej części dla usunięcia skrupułów, „są aktem miłosierdzia tak znaczącego dla teol. moralnej w pragnieniu niesienia pomocy wszelkiej nędzy“, a jak dodaje, skrupuły są objawem środowisk gorących w czynieniu dobrze (s. 273). Nic bardziej fałszywego, gdyż skrupułaństwo jest chorobą umysłową i to nie tylko na tle religijno-moralnym. Powstaje najczęściej u ludzi, którzy chcą się dźwignąć z dotychczasowych upadków i wpadają w drugi ekstrem.

Zebrawszy dla charakterystyki L. całość zarzutów i tez, a uwzględniło się w niniejszym artykule tylko drobną część tego, co można słusznie zaczepić, widzi się dużo górnych frazesów i złudzeń, że mianowicie etyka, ale ta „ewangeliczna“, uczyni cuda, że wielkie idee miłości, doskonałości etc.

porwą za sobą umysły i serca. Tymczasem zasady etyki katolickiej głoszą zaparcie się i opanowanie, co nigdy popularne nie będzie. Z problemem zła i grzechu tak łatwo się uporać, jak to przedstawił L., jest wielkim złudzeniem i nieznajomością rzeczywistej natury człowieka.

Wraz z zagadnieniem kazuistyki łączy się inne dziś bardzo wśród niektórych autorów popularne zagadnienie tzw. etyki sytuacyjnej, która ma za zadanie naukę o przykazaniach i tradycyjną kazuistykę tak rozwinać, że uzdolni do samodzielnego kształtowania konkretnego życia. Powiadają zwolennicy tego kierunku, że sytuacje dzisiejsze życiowe są bardzo skomplikowane np. normalne życie małżeńskie albo wyznanie wiary, dlatego, wyciągają wniosek: nie to, co się czyni jest ważne, lecz wewnętrzne usposobienie i sumienie, z którym się coś czyni — reszta ma być obojętna wobec Boga. Obiektywne wymagania etyki wydedukowano do formalnego obowiązku wierności wobec własnego sumienia i każdy ma z własnym sumieniem rozstrzygnąć, co należy czynić. Sumienie w takim ujęciu przestaje być głosem obowiązującej normy, staje się jakby prawodawcą czy jako zainspirowane uczucie czy egzystencjalnie. Sumienie staje się autonomicznym także wobec „legalizmu“ Kościoła. Załatwić z własnym sumieniem — to typowe wyrażenie etyki egzystencjalnej. Ale, jeśli Kościół orzeknie, że np. każda *directa procuratio abortus* jest grzechem, to nie ma żadnej sytuacji, która by ją usprawiedliwiła. Tak samo w innych wypadkach, w których mówimy o *malum in se* i *interne*. Widzimy w tym ujęciu popularne wyładowanie egzystencjalizmu, że mianowicie konkretny wypadek nie może być ujęty w ogólnym prawie i normie. Przypomina to też tezy Kanta, dla którego rozum praktyczny jest nie tylko autonomicznym prawodawcą, ale wszelkie inne działanie nie z pobudki osobistego obowiązku jest co najwyżej legalne a nie moralne. Egzystencjalizm bierze za punkt wyjścia nie istotę rzeczy, lecz istnienie, czyli nie można mówić o prawach powszechnych opartych na bycie i na istocie rzeczy. Znany filozof-moralista niemiecki Steinbüchel bronił się przed zniwelowaniem przez legalizm i jak się wyrażał przed *Korrekt-*

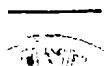
heit: myśli te zebrano z jego wykładów i ogłoszono. Według niego osobista decyzja nie jest równoznaczna z kazuistycznym wypadkiem, co częściowo jest prawdą, gdyż jak się wyżej mówiło, podany wypadek sumienia jako typowy zawiera pewne rzeczy niezmiennie a inne zależne od konkretnej sytuacji, ale nie w tym znaczeniu, jakoby nie było relacji obiektywnej moralności do życia, które by szło własnymi od tych obiektywnych norm niezależnymi drogami i dlatego Steinbüchel szedł za daleko, a co najmniej wyrażał się nieściśle w tym wypadku i niejasno. Postulat, by kazuistykę tak rozwinąć, aby uzdolniła do kształtowania życia konkretnego samodzielnie, może być realny w odniesieniu do lepszych moralistów księży i wykształconych katolików, ale jest utopią w odniesieniu do mas. Zamiast tedy mówić o etyce sytuacyjnej, należało by mówić o wykształceniu i wyrobieniu sumienia. Bez sformułowania ogólnochrześcijańskich obowiązków i z tym związanej kazuistyki nie można mówić o żadnej etyce sytuacyjnej. Słusznie napisał E g e n t e r, że bez zdrowej kazuistyki „zgubiła by się chrześcijańska etyka łatwo w dalekich od życia platonizujących wykładach norm, względnie w izolowanych wartościach lub zadowolili by się pewnymi uczuciowymi sądami z etyką sytuacyjną egzystencjalną, bez właściwego oblicza, a w konsekwencji zatraciła by moralny obowiązek“¹. Dlatego E g e n t e r domaga się kazuistycznego wyszkolenia katolików świeckich, by postawieni wobec nieznanymi sytuacjami mogli się należycie decydować.

Katolicka etyka nie może zaciemnić norm, które obowiązują w każdej sytuacji i przykazania są wyrazem porządku w stworzeniu i dlatego nie są heteronomiczne. Casus winien być przeciętną różnych obowiązków, a konkretna sytuacja da się wtedy określić np. w miejscu pracy niebezpieczeństwo dla wiary, troska o utrzymanie, zgorzenie z pozostania, a podpora dla innych towarzyszy pracy. Kazuistyka winna służyć indywidualnej funkcji sumienia, ale miejscem jego rozstrzygnięcia są ogólne normy. Dlatego fałszywa jest interpretacja i wniosek

¹ Münchener Theol. Zeitschrift, 1 Jhg. 1950, s. 54—65 pt. „Kazuistik als christliche Situationsethik“.

o. Woronieckiego², że „faryzeusze stosowali normy postępowania, które kazuistycznie, a więc tylko intelektualnie przemyśleli, a których sami nie umieli w własne życie wcielić“ Chrystus wyraźnie polecił słuchaczom czynić wedle nauki uczonej w Piśmie, ale nie patrzeć na ich zły przykład. Wykład ich nauki Mojżeszowej nie był tylko kazuistyczny, lecz często przewrotny, a przewrotność była w złej woli, a nie w samym rozumie, przed intelektualizmem zaś ostrzega o. Woroniecki, akcentując wolę i czynniki uczuciowe.

Katolicką teol. moralną sytuacyjną określił już św. Tomasz z A.³ Mówi, że zdarza się z powodu różnych warunków, iż niektóre akty są dla pewnych ludzi cnotliwe i odpowiednie, a u innych będą wadliwe, gdyż co jest naturalne, jest nim zawsze i wszędzie, ale natura ludzka jest zmienna i odstępuje od prawości i dlatego np. dług należy wprawdzie zawsze oddać z wyjątkiem, gdyby ktoś oddanego długu użył na zbrodnię. Widać, że św. Tomasz miał w tym wypadku naturę ludzką konkretną na myśli, a nie gatunkową, gdyż ta druga jako człowieczeństwo równe u wszystkich ze swymi zasadami jest niezmienna.



² *Metoda i program nauczania Teologii moralnej*, Lublin 1922, s. 3.

³ 1.2ae q. 94 a. 3 ad 3 i 2.2ae q. 57 a. 2 ad 1. — *Por. Orbis Catholicus* 1949, H. 3: *Situationsethik und Sündenmystik*, s. 124—126. — *Orbis Catholicus* 1950, H. 7, s. 456—459: „Zur Frage der Situationsethik“⁴. — *Orbis Catholicus* 1951, H. 7.