

Dla dekorantów prowadzili wykłady monograficzne:

ks. prof. dr S. Biskupski — Obrońca węzła,

ks. prof. dr P. Bober — Kuria rzymska,

ks. dr Fr. Bogdan — Prawo zakonne.

Na Wydziale w roku akademickim 1954/55 złożono 2 egzaminy magisterskie z pracami: „Zagadnienie procuratio abortus“, „Doradcy biskupa w świetle kanonu 105 i trzy doktorskie z pracami: „Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa we wschodnim kościele katolickim“, „Udział świeckich w zarządzie majątkiem kościelnym w Polsce przedrozbiorowej“ i „Źródła Zbioru Karnkowskiego“.

Rok miniony był przede wszystkim okresem organizacyjnym, w którym utworzyć trzeba było odrębną jednostkę administracyjno-naukową, dobrać kadrę naukową i tego dokonano. W drugim semestrze praca na Wydziale była już dostatecznie zorganizowana. Krótki rok akademicki (od lutego rozpoczął Wydział pracę w pełnym składzie osobowym) nie pozwolił rozwinąć szerszej działalności naukowej.

Utworzenie w A. T. K. konwiktów dla studentów przebywających stale na miejscu na czas studiów pozwoli lepiej rozplanować wykłady i ćwiczenia i umożliwi pracę i działalność naukową przez zawiązanie kół naukowych, odbywanie sesji naukowych, wygłaszanie odczytów naukowych oraz pozwoli promieniować na zewnątrz przez publikacje swoich prac naukowych w czasopiśmie Wydziału „*Polonia Sacra*“, którego pierwszy zeszyt ukazał się w czerwcu br.

Ks. Ignacy Subera

Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg ?

(Ciąg dalszy)

I

W „*Collectanea Theologica*“ fasc. IV z 1954 od str. 575 zajął się ks. dr Olejnik moją „recenzją“ rozprawy Leclercq'a, o nauczaniu moralności chrześcijańskiej i wyraził żal, że mało poważnie potraktowałem pracę teologa lowańskiego (str. 577).

Najpierw sprawa merytoryczna artykuł mój w „*Polonia Sacra*“ (1952 s. 238—253) zatytułowany: „*Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg*“ nie jest recenzją Leclercq'a, gdyż 1^o tytuł musiałby być inny, a 2^o w recenzji podnosi się nie tylko ujemne strony ale przede wszystkim dodatnie, których w rozprawie Leclercq'a nie brak. Dlatego tylko z okazji tej rozprawy wyraziłem żal, że jej autor zasłużony czterotomowym dziełem: *Leçons de droit naturel* (1946, 1950) z taką pewnością siebie wygłosił cały szereg zarzutów przeciw dotychczasowej

teologii moralnej, zarzutów w wielkiej części niesłusznych, których „drobną“ część poruszyłem w pierwszej części, a dalszym ciągiem służyć obecnie.

1. Najpierw co do ewangeliczności podręcznika teologii moralnej wskutek zarzutu L., że obecna teologia moralna jest mało ewangeliczna. Gdy w r. 1934 wyszło dzieło Fr. Tillmanna: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, którego trzy ostatnie tomy mają podtytuł: *Die Idee von der Nachfolge Christi*, pierwszy chyba w Polsce na posiedzeniu Towarzystwa Teologicznego w Krakowie zreferowałem to dzieło, podnosząc jego walory, a zwłaszcza pominięcie dyskusji o normach moralności, co w podręcznikach etyki dla szkół średnich wprowadzało zamęt i rozbieżności. Wysłunięcie Chrystusa jako wzoru całego życia moralnego uznałem i uznaję za ideę twórczą zwłaszcza wychowawczą. Natomiast dyskusja wykazała, że podtytuł: nauka o naśladowaniu Chrystusa wiele kwestii np. dotyczących sprawiedliwości tak indywidualnej jak i społecznej, nauki o grzechu itd. obejmuje tylko sztucznie i idea naśladownictwa nie została konsekwentnie przez całe dzieło przeprowadzona. Kiedyś Hirschler w r. 1835 zatytułował swą teologię moralną jako urzeczywistnienie Królestwa Bożego w ludzkości i spotkał się z zarzutem tej samej sztuczności, gdyż moralność chrześcijańska ma za cel urzeczywistnienie tego królestwa ale nie ona sama.

Prócz tego podtytułu i analizy osobowości moralnej opartej rzeczywistości na ewangelii i listach św. Pawła nie jest podręcznik Tillmanna bardziej ewangeliczny tj. odpowiadający duchowi ewangelii niż wiele innych. Spodziewaliśmy się natomiast od Tillmanna jako b. biblisty (nawiasem mówiąc przerzucił się do teologii moralnej, gdyż wskutek swych rozpraw biblijnych wszedł w konflikt z władzami kościelnymi) gruntownej analizy tekstów biblijnych używanych dowodowo w teologii moralnej. Niestety poza zestawieniem tekstów i mnożeniem ich nie otrzymaliśmy moralistów pełnej treści tych tekstów wraz z ich logicznymi konsekwencjami. Podręcznik Tillmanna jako podręcznik dla teologów także ale nie wyłącznie z celem ich przygotowania do wykonywania urzędu spowiednika i kaznodzieji nie jest lepszy niż dziesiątki innych. Taka też jest opinia o tym dziele w Niemczech, a Francja dopiero w ostatnich półtora dziesiątkach lat zaczęła się Tillmannem interesować i wywarł on tam o wiele większe wrażenie niż we własnej ojczyźnie. Nie jest tedy nastawienie „recenzenta“ wobec Tillmanna negatywne lecz krytyczne i to właśnie na punkcie ścisłych definicji, co nie jest równoznaczne z mętniactwem, jak mi podsuwa ks. O.

Co do ortodoksyjności rozprawy L. wygłosiłem zdanie i podtrzymuję je, że wobec dotychczasowej teologii moralnej zajął stanowisko nie krytyczne, jak należało, lecz lekceważące i poczynił jej tyle zarzutów, że w rezultacie nasuwa się wniosek, jakoby teologia moralna szła co najmniej przez trzy wieki fałszywymi drogami i że należy wytyczną prze-

stawić nie o kilka lecz o 180 stopni. Gdy podobny zarzut umieścił ś. p. O. Woroniecki w swej *Etyce Wychowawczej* w r. 1948, gdzie powtórzył to samo z jednotomowej dawniejszej *Etyki Wychowawczej*, zwróciłem mu uwagę przed drukiem, gdyż dał mi pracę do przeglądu, że jest niebezpieczną rzeczą w podręczniku przeznaczonym głównie dla świeckich stawiać takie gravamina, gdyż każdy myślący wyciągnie wnioski: a więc pod czujnym okiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła uczą przyszłych duszpasterzy teologowie moralisci, jeśli nie wprost fałszywie, to bardzo niewłaściwie, a cała teologia moralna od XVI wleku i to po Soborze Trydenckim zesłała na „dziwne“ tory. To przecież „zalatuje“ herezję, a z tego nie wynika, by Kongregacja zaraz umieszczała rozprawę L. na indeksie. O. Woroniecki uznał mój argument i w wydaniu *Etyki Wychowawczej* z 1948 r. skreślił odnośny zarzut przygotowany do druku.

O co chodziło niżej podpisanemu w artykule, który tak zabolął krytyka? Nie o reformę czy pewne zmiany w teologii moralnej, gdyż postęp i tu być musi. Nie o nowe ujęcie dostosowane do potrzeb dzisiejszego człowieka, nie o trzymanie się kurczowe tego, co dotychczasowa teologia moralna podała, ani nie o chwalenie każdej kazuistyki, czy prawniczego nastawienia w teologii moralnej, lecz o ton i sposób odnoszenia się do teologii przeszłości. Stanowimy z nią organiczną całość, wychowała i to skutecznie tyle pokoleń gorliwych i świętych kapłanów: dlatego krytyczne stanowisko wobec jej ewentualnych błędów winno być nacechowane pewnym pietyzmem i jeśli się krytykuje, należy dawać ścisłe dowody. W rozprawie L. na 346 stronach postawionych jest zarzutów nie dziesiątki ale więcej, a dowody w kilku zdaniach — to chyba trochę za mało, zwłaszcza, gdy zarzuty są tak poważne, jakoby teologia moralna była nastawiona wyłącznie na konfesjonał, stąd w olbrzymiej większości traktuje o grzechu, co nie jest zgodne z prawdą, jak cyfrowo wykazałem; dalej że jest mało ewangeliczna, który to zarzut słyszało się dotąd z ust protestantów, a naprawdę nikt jeszcze tej tak pojętej ewangelicznej teologii moralnej nie napisał, choć jej się dawało taką etykietę.

Niektórym wydaje się, że omawianie przykazań jest czymś dla teologii moralnej ujemnym a może nieewangelicznym, gdyż L. z przekąsem wyraża się o posłuszeństwie kościelnym (str. 276—7), jakoby takie ujęcie wedle przykazań było może tylko dla prostaczków. Najpierw uderzające jest w całej ewangelii posłuszeństwo Chrystusa wobec woli Ojca niebieskiego i związane z tym wyjaśnienie, że ten jest Jego miłośnikiem, kto wypełnia jego przykazania i jest Mu bratem, siostrą i matką. Nie byle jaka miłość ogólnikowa jest ideą przewodnią N. Zakonu. lecz ta, która się objawia w czynkach a głównie w zachowaniu prawa Bożego. Chrystus nie tylko nie ujmuje znaczenia przykazań, ale podkreśla, że przyszedł je wypełnić a nie znosić. Dodaje przykazanie nowe miłości wzajemnej, przykazanie V wyjaśnia w sensie wyrzeczenia się nie-

nawiąski; jest i przykazanie o unikaniu zgorzenia, upomnienia braterskiego, miłosierdzia, modlitwy itd. Nie należy patrzeć na moralność N. Zakonu tylko z kazania na górze lecz musi się brać całość Objawienia. Powtórne ewangelie są tylko częścią przepowiadania ewangelicznego, gdyż Kościół jest żywym przepowiadaniem Chrystusowym do końca wieków i on jeden autentycznie wyjaśnia ewangelie i na tym polega tradycja kościelna historycznie zawarta w różnych dokumentach. Do tego autorytetu sprowadza się prawo kanoniczne, które L. pojmuje jako minimum moralności i do tego też autorytetu musi się sprowadzić nauczanie teologii moralnej przez teologów. Dzisiejszy zwłaszcza inteligent, nie lubi słyszeć o posłuszeństwie, karności kościelnej, o woli Bożej w przykazaniach, zrewoltowany mimo woli od wewnątrz. Ale czy z tego wynika, że teologia moralna ma o tym milczeć i nie tykać tej bolesnej rany buntowania się na samo wspomnienie przykazań i posłuszeństwa?

Inne zarzuty jak prawniczność teologii moralnej grubo są przesadzone a wygłaszanie ogólników o „generalnym“ ujęciu, o rozwiązywaniu wypadków sumienia bez inkryminowanej kazuistyki są tak mało poważne. Zresztą w dalszym ciągu omawiania pewnych — znów a nie wszystkich — nieścisłości u L. znajdzie Czytelnik i to; osądzi, czy L., którego cenię bardzo za 4-tomowe Wykłady prawa natury, osądziłem za surowo jako „reformatora“ teologii moralnej.

Podręczniki teologii moralnej mają specyficzny charakter płynący z autora: kwestie społeczne, polityczne interesują Schillinga w jego teologii moralnej, gdyż był prawnikiem i ekonomistą obok teologii, Prawniczy „posmak“ znajdziemy u Vermeerscha, który początkowo był profesorem prawa kanonicznego, nie mówiąc już o św. Alfonsie. Biblijny ton z zastrzeżeniem, które podałem wyżej jest u b. biblisty Tillmanna, tomistyczne ujęcie znajdziemy u Merkelbacha czy Prümmera, ostatnio u Fanfaniego. Wyraźnego oblicza teol.-moralnego nie ma Noldin, Mausbach, Marc, Aertnys, Piscetta-Gennaro i wielu innych tak ze starszych jak i nowszych. Który z tych podręczników jest idealny? Chyba żaden, gdyż każdy ma swe dodatnie i ujemne strony. Nastawionych filozoficznie zainteresuje Merkelbach czy Mausbach, prawniczo-ekonomicznie Schilling, do konfesjonału nada się Noldin czy Aertnys, na ambone z powodu dużego materiału patrystycznego Prümmer. Możliwość charakteryzować w podobny sposób i innych autorów. Przy wielkich zaleceniach w pewnym kierunku okażą się wady i uchybienia. Mówić jednak, że drogi ich teol.-moralne na wymienionych przez L. punktach były fałszywe i źle przygotowywały teologów — to trochę za dużo śmiałości mimo uznanego autorytetu L. w wykładach prawa natury. Sam L. przyznaje (str. 225), że gdy wydał swe *Essais de morale catholique*, jakiś profesor teologii spytał go czy ma to być teologia moralna i dodaje tro-

chę dziwnie, że tego zarzutu nie uczynił mu żaden świecki: zapewne, gdyż się na teologii moralnej nie znał.

Ten tylko cel miał autor poprzedniego i obecnego artykułu o nowych drogach teologii moralnej, a żadnych innych ubocznych: tym bardziej nie chciał się rozprawiać z L., gdyż w takim wypadku musiałby ogłosić krytykę w języku francuskim. Jedyne tedy cel tych uwag był wyłącznie ten: kroki reformatorskie czy nowatorskie winny być nacechowane pewnym umiarem i życzliwością dla tradycji teologicznej, co się widzi np. u *Mausbacha* w jego mądrej krytyce zbroczeń kazuistycznych, a nie widzi się w *Prowincjałkach* *Pascala*, który „użył“ sobie na *Escobarze*. Jeśli ton krytyki aksjomatów L. był u podpisanego może miejscami za ostry, tłumaczy się to tym właśnie nastawieniem do teologii moralnej przeszłości wraz z życzliwym traktowaniem wszelkich potrzebnych czy wskazanych reform w dziedzinie teologii moralnej.

II

Rozdział V zatytułował L.: „tematy podstawowe nauczania moralnego Chrystusa“. Zarzuca od początku tego rozdziału, że od 2 wieków panuje „adaptacjonizm“ tj. że w etyce zwłaszcza społecznej bierze się idee głoszone przez niechrześcijan, co się okazało w katolicyzmie liberalnym, w modernizmie, amerykanizmie. Inni przeciwnie zamknęli się w reakcjonizmie i immobilizmie, potępiając wszelkie nowości. A prawda jest nie w pośrodku, lecz ponad tym wszystkim. Czy św. Tomasz, który brał okruchy prawdy zewsząd i od wrogów i włączał je w myśl chrześcijańską zgodziłby się na to twierdzenie? I czy ogólniki: żyć Chrystusem, patrzeć jak Chrystus na świat wystarczą? Chyba nie.

Słusznie twierdzi L., że chrześcijaństwo różni się od innych religii tym, że wychodzi z założenia miłości Boga a nie prawa (s. 59). Ale czy od średniowiecza myśl chrześcijańska pełna jest kontrowersji o tej miłości a precyzyjne dociekania teologów nie wyjaśniły lecz zaciemniły prawdziwe pojęcie o Bogu (s. 61)? Dzisiejszemu człowiekowi przedstawia się chrześcijaństwo wskutek tego jako trochę przestarzałe, zanadto związane z wartościami naturalnymi i mało dynamiczne (s. 69). W szczególności w teologii moralnej szuka się i precyzuje minimum wiary potrzebnej do zbawienia, choćby to minimum było bardzo nisko (s. 71). Cnota zmechanizowana już nie jest cnotą moralną a reguły życia duchownego jak obowiązek rozmyślenia o pewnej godzinie, metody modlitwy nasuwają łatwo przekonanie, że życie wewnętrzne jest wtedy, gdy się zachowuje reguły i metodę (s. 73). Zaczyna tedy L. mówić o entuzjazmie optymistycznym (s. 76) i zupełnie nieprawdziwie o pesymizmie pierwotnego chrześcijaństwa, gdy chodzi o grzech pierworodny, co widzi i u św. Pa-

wła i Augustyna, a co zostało złagodzone przez dyskusję w okresie renesansu w pytaniu, czy człowiek przez grzech pierworodny został okaleczony czy pozbawiony tylko darów nadprzyrodzonych. Już się nie chce mówić, że człowiek bez Boga jest „z konieczności grzesznikiem i nędzarzem“ (s. 77). Myśli te czyta się u protestantów, u katolików dotąd nie.

L. zarzuca nowoczesnemu chrześcijaństwu brak myśli konstruktywnej, co jest jego słabością (s. 79), tak jakby nie było św. Bellarmina, Suareza, św. Teresy, św. Alfonsa, Franciszka Salezego, a choćby Merciera, Maritaina i tylu tylu innych. Pytanie, czy człowiek został okaleczony w naturalnym swym uzdolnieniu czy tylko pozbawiony darów nadprzyrodzonych nie jest bagatelne, jak się L. zdaje (s. 79), zaważy na całej pedagogice nowoczesnej i konsekwencje są w obydwu ujęciach różne. Nie wystarczy do rozwiązania nauka o Ojcostwie Bożym i nędzy ludzkiej, oraz konfrontacja ich z sobą do wyjaśnienia ciężkich i trudnych zagadnień (s. 79).

Rozdział VII omawiający problemy filozofii moralnej nasuwa dużo zastrzeżeń: a najpierw definicja filozofii moralnej jako refleksji nad regułą działalności (s. 131). Refleksja ta jest filozoficzna, gdy opiera się na danych rozumu, a teologiczna na danych Objawienia. Definicja nie jest ścisła, gdyż nie każda refleksja i zastanawianie się ma charakter naukowy, jeśli nie stanowi zespołu też uporządkowanych systematycznie i udowodnionych. Uważa też L., że filozofia moralna jest mieszaniną metafizyki i psychologii (s. 132), albo jest stosowaniem ich obydwu. Zakres jest za ciasny, gdyż musi się oprzeć na danych antropologicznych, społecznych, historycznych, ale w istocie swej ma swój odrębny przedmiot i metodę i filozofia moralna nie jest ani metafizyką ani psychologią.

Moralność chrześcijańską podaną w traktatach zwie L. łagodną czy letnią (*calme*) i nie jest ona ani lekliwą i ciasną ani entuzjastyczną (s. 137). Ten entuzjazm wobec dobra etycznego, który wiąże z Osobą Chrystusa, jest właściwy moralności chrześcijańskiej i ludziom o duchu apostoelskim a nie syllogistycznie ułożonym rozumowaniem i tę metodę, którą zwie rezonującą, uważa L. za cechę tradycyjnego nauczania (s. 139). Posuwa się do bardzo śmiałego zdania, że „nauczanie moralne zajmuje poczesne miejsce w Ewangelii, ale przedstawia się całkiem inaczej niż cbečne nauczanie Kościoła“ (s. 140).

Trudno by było apologecie zgodzić się na zdanie L., że cuda same w sobie nie są elementem decydującym nawrócenia i że rola cudu jest dość słaba w nawróceniu uczniów Chrystusa, gdyż skuteczne było w wierze „słowo Jezusa i Jego Osoba wywołująca takie wielkie wrażenie“. Wiadomo jednak ze słów Chrystusa, że tą siłą pociągającą było pociąganie ich przez Ojca, a więc łaska Boża, a nie same cuda ani nie sama Osoba Zbawiciela, która u innych rodziła sprzeciw i nienawiść.

Na jakiej podstawie określa L. jako wystarczające cechy obecnego katolika i jako minimum dobrej woli uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej oraz Spowiedź i Komunię św. wielkanocną, nie wiadomo („le chrétien est celui qui va à la messe et fait ses pâques“ (s. 147). Są to cechy zewnętrzne uśposobienia kościelnego i żaden przeciętny duszpasterz nimi samymi się nie zadowoli. Słusznie natomiast twierdzi, że tymi cechami jest skuteczna miłość dobra i zdolność do ponoszenia ofiar dla tego dobra (s. 148), ale w założeniu, że to dobro nie jest dobrem w ogóle, o czym tak często L. mówi, lecz dobrem konkretnym poznany przez wiarę i umiłowany miłością Boską.

Pytaniem dla L. podstawowym jest, czy jest dopuszczalne, by się otrzymywało łaskę i równocześnie trwało świadomie i dobrowolnie w postanowieniu niezmienniania życia, a więc by się było średnio uczciwym, egoistą, wygodnickim i unikało nadużyć, których unikają także niechrześcijanie, oraz przyznaje, że problem tak postawiony jest rygoryzmem przeciwnym tradycji kościelnej i nauczaniu samego Chrystusa tak miłosiernego dla słabych (s. 153). Tu przechodzi do podwójnego składnika moralności chrześcij., tj. naturalnego i objawionego, ale jeśli daje taką etykietę, że obowiązek wierności małżeńskiej, szanowania rodziców pochodzi z moralności naturalnej, a obowiązek zjednoczenia się z Chrystusem z Objawienia (s. 155), to problem postawiony jest fałszywie, gdyż wymienione obowiązki z prawa natury zostały przyjęte i co ważniejsze rozszerzone przez Chrystusa tak co do zakresu jak i motywu.

L. słusznie podkreśla, że podział cnót na teologiczne i moralne jest źródłem zamieszania, gdyż wydaje się, że cnoty teologiczne nie są moralnymi i nie stanowią części moralności (s. 165). Jednak przy dobrej definicji tych cnót nieporozumienie znika, zwłaszcza przy podziale cnót na naturalne i nadprzyrodzone, wlane i nabyte.

L. zauważa słusznie, że w nauczaniu nowoczesnym istnieje trudność w terminologii, gdyż kler przywykł do formułek szkolnych, które nie są zrozumiałe przez wymaganie nowoczesnego życia (s. 167). Dlatego sądzi, że pisarze świeccy jak Claudel, Gertruda von Leforte, Papini wywierają większy wpływ niż duchowni, gdyż nie są obciążeni tradycyjną terminologią. Ponieważ L. wróci do tej kwestii, mówiąc o czysto „mózgowym“ ujęciu w nauczaniu moralności chrześcij., wolno zauważyć krótko, że ten brak przemianowania ścisłych terminów używanych w filozofii i teologii katolickiej na język dzisiejszy przy zachowaniu czystości zasad jest osobnym problemem, z którym dzisiejsi teologowie zmagają się, a równocześnie nie brak pisarzy świeckich katolików, którzy używając terminów życia obecnego nieświadomie popełniają cały szereg błędów dogmatycznych.

Sądzi tedy L., że reforma polegać ma na usunięciu na dalszy plan kazuistyki, cnót moralnych naturalnych, a na pierwszy plan należy wysunąć przepowiadanie Królestwa Bożego albo apelu do życia czystego, pięknego, szlachetnego (s. 181). Tu Autor jest daleki od rzeczywistości: jak długo kaznodzieja mówi w porywających i entuzjastycznych słowach o miłości bliźniego, czystości, szlachetności, słuchacze są zachwyceni. Skoro jednak zejdzie do konkretnych wymagań tej miłości, szlachetności, słuchacze słowa nie chcą zamienić się na czynicieli i poczną „społecznie się wymawiać“. Ten to błąd zasadniczy, gdy L. omawia tzw. kazuistykę, czy specyfikowanie wymagań moralnych, jest dla niego tak charakterystyczny, że wywołuje zdziwienie: jak można poprzestać na ogólnikach bardzo pięknie brzmiących, zwłaszcza, gdy zacnie omawiać cnoty „ogólne“.

III

Już w artykule poprzednim zaznaczono, że zarzut L., jakoby teologia moralna traktowała wszystko ze stanowiska Sakramentu Pokuty, a więc głównie grzechów, jest niesłuszny i niesprawiedliwy. Tak samo, że troszczy się więcej o jedną owieczkę zgubioną, a nie stara się o 99 sprawiedliwych: często jednak ten przykład powtarzając, zapomina L., że duszpasterz ma do czynienia nawet w Kościele nie z jedną owieczką zgubioną na 99 sprawiedliwych, lecz z masami i że tych sprawiedliwych, którzy żyją w stanie łaski, a nie są tymi przeciętniakami (egoistami, wygodnickimi etc.), nie ma znów tak dużo i dlatego przykład nie jest przekonywujący. Zapomniał też L. o reszcie zdania Chrystusowego: „którzy nie potrzebują pokuty“. Jeśli L. powtarza, że dzisiejsza teologia moralna jest geometryczna i psychologiczna, ale mało metafizyczna (s. 223), że się analizuje i rozumuje (s. 224), to zdaje się nie liczyć z dzisiejszym człowiekiem, który boi się wszelkiej metafizyki, że część umysłów pragnie ścisłości w rozumowaniu, inna znów będzie wrażliwa na ujęcie psychologiczne, inna wreszcie przedkłada nade wszystko wartości emocjonalne. Zdanie, że w „praktyce pierwszym problemem teologii moralnej jest wiedza, które akty są złe, a przy tym złu mówi się o aktach złych nie zaś o samym złu“ (s. 226), nie jest słuszne: przecież o samym złu trudno szeroko się rozwodzić, skoro występuje jako brak należnego dobra, a ten brak występuje nie przy samej istocie, lecz dopiero przy aktach, gdyż istoty złej jako takiej nie ma, chyba w manicheizmie. Jeśli zaś chodzi o grzech w odniesieniu do łaski i życia Bożego, to rzeczywiście moralisci za mało o tym mówią, zostawiając to dogmatyce. Trudno jednak zgodzić się na zdanie L., że „determinuje się grzech odnosząc go do prawa“ (s. 227). Byłoby to bardzo ciasne i jednostronne ujęcie grzechu, skoro w definicji grzechu moralisci mówią nie tylko o przekroczeniu prawa Bożego. L. widać nie podoba się ani ujęcie tomistyczne wedle cnót, ani wedle przykazań i chciałby hierar-

chicznie sprowadzić wszystko do ogólnej zasady: czynić dobrze a unikać złego i zarzuca wszystkim autorom (z kontekstu wynika, że i św. Tomaszowi), że za dużo jest definicji i dystynkcji (s. 228) i ta myśl powtarza się w całej rozprawie i na wielu miejscach. Jak jednak teolog będzie wyglądał bez ścisłych definicji i rozgraniczeń, trudno sobie wyobrazić. Nie pomogą najogólniejsze zasady, ani virtutes generales, gdyż, jak się wyraził św. Tomasz, *actiones sunt circa particularia*, a wartość moralna przysługuje czynnościom czy zewnętrznym czy wewnętrznym. Jeśli teolog nie będzie miał poprawnych i ścisłych definicji i podziału, błąkał się będzie w terminologii zmiennej, wieloznacznej i łatwo będzie o błąd nieraz w sprawach zasadniczych. Jeśli traktaty o sprawiedliwości są objętościowo większe niż o cnotach teologicznych (s. 229), nie dziw, gdyż cnoty teologiczne choć podstawowe dla moralności katolickiej, są przedmiotem wykładu dogmatyki, a ich stosowanie: wiary przy aktach nadnaturalnych i zasługujących przy celu nadnaturalnym, sakramentologii, nadziei przy modlitwie, miłości przy jej aktach i przy pokucie nawet objętościowo nie ustępują sprawiedliwości czy czystości.

L. wyśmiewa Vermeerscha, że „miłość nie wymaga wyraźnych aktów uniwersalnej *caritas*. Wystarczyłoby, jeśli przy sposobności obudzi się radosną aprobatę lub współczucie dla bliźniego i okaże się to w ogólnej dyspozycji życzliwości, co się objawi przez modlitwę Ojczy nasz czy Zdrowaś Mario, z czego nie wyłącza się nikogo“ L. pyta, czy to wystarczy do spełnienia „patetycznego“ wezwania ewangelicznego (s. 229). Ale przecież Vermeersch mówi tylko o zasadniczym nastawieniu życzliwości i modlitwy wobec wszystkich nie wyłączając nikogo, a szeroko rozwodzi się przy wypełnianiu czynnej miłości bliźniego w potrzebach duszy czy ciała, przy upominaniu błądzących, unikaniu zgorzszczenia, nienawiści, przy obowiązku jałmużny. To generalne życzliwe nastawienie jest tylko tłem dla aktów miłości, jak widać z kontekstu Vermeerscha i gdyby to przynajmniej minimum było spełnione, to jakże by inaczej wyglądała *caritas* chrześcijańska i ta poświęcająca się. L. usprawiedliwia to powiedzenie Vermeerscha tym, że teologia moralna nastawiona jest tylko do Sakramentu Pokuty i do grzechu: jest chyba gruba przesada. A jak pogodzić zarzut, że teologia moralna daje formułki abstrakcyjne i „mózgowe“ (s. 230) z tym, co na następnej stronie przytacza przeciw kazuistyce, która przecież schodzi do konkretnego życia, o czym L. tak często pisze, by być mianowicie w kontakcie z życiem?

Prawdą jest, że „człowiek inteligentny, zrównoważony, cnotliwy nie będzie potrzebował innej reguły, jak tylko samą cnotę i to bez analizy jej funkcji tj. aktów“ (s. 235—236), ale zanim się dojdzie do tego stopnia cnoty doskonałej, co jest kresem życia, a nie walką w życiu o ten stan, musi się niejeden wydostać z błota grzechów, mętu zamętności, czyli przejść drogę oczyszczającą, by dostać się do ścisłego zjednoczenia

się z Bogiem a przez to z cnotą. Pewnie, gdy się jest miłosiernym, będzie się spełniało akty miłosierdzia (s. 230), ale zanim się ktoś stanie prawdziwie miłosiernym, musi przez szereg aktów tej cnoty dojść do cnoty nabytej miłosierdzia, gdyż cnota wlana miłości daje możność, ale nie daje łatwości w działaniu. Gdy chodzi o prawo kanoniczne, to sądzi L. (s. 249), że tłumaczy się ono przez moralność, a nie odwrotnie, jak czynią moralisci. Jak sobie to L. wyobraża, skoro kodeks prawa kanonicznego ma powagę urzędowego dokumentu Kościoła, do wykładu jest ustanowiona osobna Komisja interpretacji kodeksu, a tymczasem teologia moralna i za nią stojący moralisci tej powagi nie mają?

I tak prawo o poście dotyczy tylko części przykazania Chrystusowego o umartwieniu. Jest to zrozumiałe, gdyż prawo tyczy czynności zewnętrznych, a moralność wnika do pobudek i źródła tych czynności. Ale czy zarzut L., że ograniczenie grzechu z opuszczenia modlitwy raz w miesiąc; czego zresztą nikt nie uczy lub do uczestnictwa we Mszy świętej niedzielnej, co się powszechnie mówi, jest słuszny w założeniu, że chodzi o grzech? Oczywiście ograniczenie modlitwy i jej roli w życiu moralnym, a zwłaszcza uzyskania łaski skutecznej do obowiązku pod grzechem, nie odpowiada duchowi Ewangelii i tu moralisci moment łaski skutecznej przez modlitwę traktują zbyt pobieżnie z wyjątkiem św. Alfonsa. Czy jednak prawdziwym chrześcijaninem jest ten, kto wypełnia przykazania z prawa kanonicznego, chodzi na Mszę św. niedzielną, spowiada się i komunikuje na Wielkanoc, swój katolicyzm redukuje do przepisów rytualnych prawa kanonicznego? (s. 251). Tego chyba żaden moralista nie twierdzi, jak się zdaje insynuować L.

L. nie podoba się principium de duplici effectu przez wszystkich moralistów przyjęte, tak samo zasada o materialnym współdziałaniu z czynnościami złymi przez innych wykonywanymi (s. 257 n.). Jak jednak rozwiąże tysiączne problemy życia dzisiejszego bez niewykonalnego rygoryzmu, skoro nic nie pomogą ani ogólne zasady, ani nastawienie katolickie, ani virtutes generales? Gdyby spróbował rozwiązać je bez uciekania się do tego principium, rozwiązać trudności realne, a nie wpędzić pytającego w skrupuły albo w sytuacje bez wyjścia dla całych rodzin, byłibyśmy L. niesłuchanie wdzięczni.

W kwestii sumienia wątpliwego czyli tzw. „systemach“ (choć nimi nie są, lecz tylko rozwiązują zagadnienie sumienia wątpliwego) popełnia L. dużo nieścisłości:

1) Pojęcie sumienia wątpliwego nie jest ściśle naturalnym (s. 270), gdyż mówi o nim św. Paweł w tekście: „quod non est ex fide (= firma persuasione) peccatum est“ (Rzym. 14, 23).

2) Rozwiązanie w myśl generalnej zasady: *lex dubia non obligat* nie powstało dopiero w XVI wieku (s. 270), jak wykazał A. Schmitt

w swej historii probabilizmu, gdyż w innej formie ale w tej samej treści jest u św. Augustyna: *in dubiis libertas*, czy u św. Leona W.: „jeżeli gdzieś jest wątpliwość i ktoś nie chce w tej wątpliwości iść za prawem, wiemy, że to nie jest przeciwne Ojcom“. Tak więc, by nie przytaczać innych tekstów Ojców Kościoła, rozwiązywanie sumienia wątpliwego w myśl ogólnej zasady nie jest czymś nowym.

3) Kwestia ta nie jest poruszana tylko przez autorów katolickich (s. 271): wystarczy wziąć do ręki rozprawę Stockera o sumieniu i przejrzeć tam podaną literaturę.

4) Nie jest prawdą, że skrupuły są cechą dobrych chrześcijan, gorliwych dusz, zwłaszcza odnośnie przykazań kościelnych (s. 273). Skrupuły jako stan przejściowy trafiają się u dusz gorliwych, skrupulanctwo natomiast jest chorobą i istnieje nie tylko w dziedzinie religijno-moralnej (i to najwięcej odnośnie 6-go przykazania, a nie samych kościelnych przykazań), ale i zawodowej, jak się można przekonać z dzieł fachowych psychiatrów.

5) Nie jest zgodne z prawdą, że przepisy moralne u moralistów są podobne do lasu, gdzie drzewo stoi obok drzewa bez końca a wszędzie niebezpieczeństwo grzechu: porównanie dowcipne, ale nieprawdziwe, gdyż przepisy moralne tworzą hierarchię wartości, a nie różne drzewa obok siebie stojące: jeden przepis tłumaczy się czymś wyższym zawierającym w sobie szczegółowe przepisy a nie obok siebie. Powtórę znana jest zasada św. Tomasa, że nie wolno stanowić grzechu, jeśli o nim na pewno nie jest wiadome (s. 276).

6) Moralisci nie są jakimś osobnym autorytetem (s. 276), gdyż są wyrazem nauki Kościoła tam, gdzie są zgodni w swych twierdzeniach i o tyle mają wagę, o ile idą razem z Urzędem nauczycielskim.

7) Wedle L. obecna teologia moralna podobna jest wojsku uszykowanemu, gdzie prosty żołnierz nie rozumie ruchów armii, lecz słucha: podobnie wierni sądzą, że podane reguły moralne są dowolne i że Kościół ma moc je zmienić (s. 26). Duchowni i świeccy są posłuszni i nie żąda się od nich refleksji, a teologowie są korporacją uznaną oficjalnie przez Kościół, gdzie autorytet hierarchii jest zazdrosny o swą kompetencję (s. 277). Jeśli większość słucha Kościoła i jego organów, spełniają tylko wyraźną wolę Chrystusa, a czy możliwe jest, by każdy zdolny był do samodzielnej refleksji nad trudnymi nieraz problemami własnego życia moralnego? Chyba złudzenie. Natomiast wskazane jest, by przykazania w nauczaniu opierać nie tylko na autorytecie Kościoła, lecz sprowadzać ten autorytet do powagi Boga; jeśli ktoś zdolny jest do refleksji, nie należy mu drogi zamykać samym autorytetem i nakazem i to jest jedna z najprostszych reguł pedagogicznych. Dlatego niezrozumiałe jest, dlaczego L. wytacza tu tak ciężką artylerię zarzutów. Nie wiadomo, czy spostrzeżenie L., że „tak duchownych jak i świeckich skła-

nia więcej do słuchania autorytet Kościoła niż reflektowanie (s. 278) jest prawdziwe.

8) Teologia moralna nie mówi o sensie jedności życia i hierarchii wartości, a kazuistyka katolicka czyni wrażenie wulgarności, symplizmu i gruboskórności, oraz straszliwego skomplikowania (s. 278). Tego tak generalnie brzmiącego zarzutu nie uczynił dotąd nikt z najpoważniejszych teologów. Jedność płynie chyba z celu ostatecznego, o którym każdy podręcznik teologii moralnej zaraz na początku traktuje, a hierarchia wartości poruszana jest przy hierarchii cnót, ich układzie i wzajemnym stosunku. Ta nieszczęsna kazuistyka tyle złej krwi robi L., że czasem nie wiadomo, czy wykpiwa pewne zboczenia fałszywej kazuistyki, gdyż i tego nie brak, czy też raczej trzymając się ogólników zresztą bardzo pięknie brzmiących, jakie ma np. w *Essais de morale catholique*, będzie to chciał uważać za wzór katol. teologii moralnej. Czy ten ton wystarczy do kierowania katolickim życiem nie w generalnych konturach, ale w szczegółach, a życie składa się właśnie z takich szczegółów złączonych w całość, to inna sprawa: te szczegóły mają w sobie wartość zdrowych cegiełek olbrzymiej budowy, czy raczej komórek wielkiego drzewa życia, którego zdrowie zależy od tych właśnie komórek. Organizm moralny jest piękną całością, ale składa się z niezliczonych komórek, których zdrowie, skład i wartość znać musi teolog moralista.

9) Czy sam zdrowy zmysł katolicki rozwiąże problemy kazuistyczne (s. 280), wielkie pytanie, gdyż prądy na Zachodzie etyki sytuacyjnej wyłoniły postulat ćwiczenia świeckich katolików w zdrowej kazuistyce. Nie wystarczy formuła: szukać dobra, co ma być ważniejsze od formuły: czynić dobrze, gdyż szukanie dowodzi chęci i zamiarów, a nie dowodzi jeszcze, że się na dobrych chęciach i szukaniu nie skończy (s. 280).

10) Pięknie powiedział L., że pierwszym obowiązkiem moralnym jest refleksja nad planem działania i kształtowania swej osobowości (s. 280), ale to jest ogólnik, który musi się wypełnić bardzo bogatą i konkretną treścią. Na pierwsze zdanie wszyscy się zgodzą, na treść już nie.

11) Trochę zabawna jest uwaga L., że dobra kazuistyka jest jak klinika duchowna, a do kliniki nikt się nie spieszy. Dowcipne to, ale mało prawdziwe; gdyż do kliniki idą chorzy, a po zdrową kazuistykę sięgają zdrowi.

12) Czy zgodne jest z rzeczywistością zdanie L., że kto posiada równowagę moralną, rozwiąże trudności kazuistyczne bez trudu, kierując się instynktem moralnym (s. 283), bez tych środków mózgowych? Doświadczenie mówi, że i zdrowi moralnie i zrównoważeni i mający instynkt moralny stają przed trudnościami, po których rozwiązanie sięgają do „kazuistów“, co już zauważył św. Alfons, że mianowicie w principiach dobrze obeznani moralisci w wielu wypadkach radzą się tych właśnie kazuistów. Orientacja generalna (s. 284) — to ogólnik, który w życiu codziennym sam nie wystarczy.

Te i tym podobne wątpliwości i uwagi nasunęły się podpisanemu przy czytaniu rozprawy L., a Czytelnik osądzi, czy są one mało poważne.

Ks. Władysław Wicher

Nowości wydawnicze w sprawie postu eucharystycznego

Z wielkim uznaniem i z większą jeszcze wdzięcznością przyjęli katolicy dwa lata temu nowelizację prawa kościelnego w sprawie postu eucharystycznego. Prawo to samo w sobie jasne, w zastosowaniu nasuwa jednak niemało wątpliwości i wahań. Nic więc dziwnego, że już wkrótce po pojawieniu się konst. „Christus Dominus“ (6. I. 1953) ukazało się nie tylko mnóstwo drobniejszych komentarzy, ale i parę poważniejszych rozpraw wyjaśniających syntetycznie obecne prawo eucharystycznego postu. Wydaje się, że nie będzie bez pożytku dla Czytelników „*Polonia Sacra*“ zaznajomić się choć pobieżnie z ważniejszymi pozycjami wydawniczymi w omawianej materii.

1. Godzi się jednak zwrócić wprzód uwagę na rozprawę opublikowaną tuż przed wspomnianą Konstytucją przez ks. dra J. Piekoszewskiego, pt. *Le Jeûne Eucharistique*, Paris 1952 (J. Peyronnet et Cie), 8-vo, str. 125.

Większa część tej pracy jest poświęcona omówieniu historycznego prawa kościelnego o poście eucharystycznym. Wbrew twierdzeniu niektórych historyków opowiadających się za wprowadzeniem naturalnego postu przed świętami już w I wieku autor słusznie twierdzi i dowodzi, że jakkolwiek znane są tu i ówdzie ślady tego postu już we wcześniejszej dobie, to jednak w całym Kościele dyscyplina omawianego postu została wprowadzona (z drobnymi wyjątkami) dopiero pod koniec IV wieku. Trafny również sąd wypowiada autor w trudnej i spornej dotąd kwestii wzajemnego stosunku między agapami i Eucharystią. Związek między Eucharystią a ucztami miłosnymi pierwszych wieków nie był nigdy wyraźnie i obowiązująco ustalony. Dlatego o poście eucharystycznym w związku z tymi ucztami można mówić tylko w tych wypadkach w dwu pierwszych wiekach, w których uczta odbywała się po Komunii św. (str. 27).

Jedną z ciekawszych partyj książki jest część, w której omawiane są wyjątki od postu eucharystycznego. Tak np. Autor mówi o tolerowanym przez Kościół zwyczaju przyjmowania posiłków przed wielkoczwartkową Mszą i Komunią św. dla wiernego naśladowania ostatniej wieczerzy, o dawaniu Eucharystii nawet osobom zmarłym (zwyczaj średniowieczny wnet jednak przez Kościół zwalczony), o praktyce