

związanych z aktualną wówczas strukturą organizacyjną gmin, przy czym chodzić będzie w tym ostatnim wypadku najpierw o świadczenia, następnie zaś o ich dystrybucję na rzecz potrzebujących” (s. 6—7). Kryterium to przypomniane zostało w „zakończeniu”: „Ze względów metodycznych wyodrębnione zostały... następujące kręgi zagadnień: (I) stosunek człowieka (jako człowieka i jako chrześcijanina) do Boga i (II) stosunek między człowiekiem a człowiekiem (1) jako ludźmi obdarzonymi identyczną naturą i (2) jako członkami społeczności gminnej, względnie organizmu całego Kościoła” (s. 131).

Ogólnie też wiadomo, że tytuły — zarówno całych książek, jak poszczególnych rozdziałów — nie muszą definiować dokładnie zawartej w nich problematyki, a czasem nawet czynić tego nie powinny (np. jeśliby musiały być z tego powodu „barokowe”). Od wyjaśniania i amplifikacji tytułu jest wstęp, względnie uwagi otwierające dany rozdział, gdzie się podaje również sens terminów użytych w samym tytule. I tak np. na s. 43 znajduje się przypomnienie, iż „w rozdziale niniejszym chodzi nam o stosunki bezpośrednie między człowiekiem a Bogiem, o rolę tych stosunków w kwestii społecznej chrześcijańskiego środowiska owych czasów”. Ale recenzent woli np. zapytać z emfazą: „Co to znaczy »sprawiedliwość wobec Boga«?”, niż otworzyć recenzowaną przez siebie książkę na tych stronach, na których to jest dokładnie wyjaśnione.

Na ogólnikowy zarzut apologetyczności w omawianiu niektórych (a może wszystkich?) zagadnień odpowiadać nie mam zamiaru. Czytelnik uważny i krytyczny sam będzie mógł sobie odpowiedzieć, gdzie jest więcej ukrytej czy jawnej tendencji: w mojej rozprawie czy w „antyapologetycznej” recenzji Kellera.

Na koniec pragnę jeszcze czytelnikom wyjaśnić sam tytuł tej mojej polemiki — dlaczego taki właśnie? Otóż w jednym z poprzednich numerów „Studiów Filozoficznych” (3, 1961) omawia Józef Keller zeszyt etyczny VII tomu „Roczników Filozoficznych” TNKUL, informując, że autorowie prawie wszystkich zamieszczonych tam prac „usiłują” coś wykazać, przedstawić, czy o czymś przekonać, ale im się to z reguły nie udaje. Jest to więc z mojej strony zapożyczenie się u recenzenta w zakresie stylu, co — gwoli lojalności — stwierdzam.

Do uwag tych dołączam wreszcie pytanie o charakterze raczej retorycznym: czy jest rzeczą słuszną i właściwą, jeśli cytując cudzy tekst zamieniamy w nim duże litery takich wyrazów jak „Kościół” czy „Ewangelia” na litery małe? Każdy przecież autor — w tych granicach, w jakich pozwala mu na to ortografia — ma chyba prawo wyrażać swój szczególniejszy szacunek dla pewnych przedmiotów nie tylko tam, gdzie zabiera głos z inicjatywy własnej, lecz również tam, gdzie się go cytuje.

Adam Rodziński

ETYKA KATOLICKA A MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

„Etyka katolicka mówi o miłości bliźniego w oparciu o przykazanie: Będziesz miłował bliźniego twego jak samego siebie (...). Etyka katolicka używa czterech słów łacińskich na oznaczenie miłości: *amor, dilectio, amicitia i caritas*”. Tak oto — raczej interesująco — rozpoczyna się rozprawa Józefa Kellera pt. *Zasada miłości*

blźniego w etyce katolickiej¹. Niestety po tych obiecujących rozróżnieniach autor wkrótce wpada w dziwne zwięzienie perspektywy: całym dalszym tokiem wywodów wpróci się stara w czytelników przekonanie, iż etyka katolicka wartość moralną przypisuje tylko i wyłącznie miłości nadprzyrodzonej, względnie podkładając wartość ściśle religijną o nadnaturalnej proveniencji w miejsce wartości właściwych dla moralności w ogóle — powoduje zatarcie się specyfiki oceny etycznej tak dalece, że w ostatecznym rezultacie „zasada miłości bliźniego w interpretacji katolickiej nie nakłada obowiązków o charakterze moralnym”².

Jak autor doszedł do tej zaskakującej konkluzji? Przede wszystkim interesuje się cnotą miłości jedynie w tym jej rozumieniu, w jakim jest ona „sprawnością nieodłączną od łaski” (dodajmy nawiasem, że nie kwapi się tu z wyjaśnieniem, czy chodzi mu o łaskę uczynkową czy uświęcającą)³. W takim ujęciu rzeczy widać wyraźne uleganie sugestiom płynącym z metody niektórych podręczników teologii moralnej, które ze względu na specjalistyczne wyostrzenie właściwego sobie kąta obserwacji nie interesują się rzeczywistością w tej materii niczym więcej. Ale etyka katolicka to przecież także filozofia: chrześcijańska filozofia moralna w ujęciu katolickim. Wystarczyło sięgnąć po znane dzieło J. Messnera⁴, aby znaleźć się w innym klimacie metodologicznym, wśród innych aspektów moralności, uplasowanych przede wszystkim właśnie w płaszczyźnie natury. A publikacji tego typu jest już tak wiele, że chyba niepodobna ich przeczyć.

Autor nie porusza w ogóle problemu czysto naturalnej miłości człowieka do Boga, która swoją wartość moralną czerpie nie tylko stąd, że może dysponować do miłości nadprzyrodzonej, ale już sama przez się zdolna jest wprowadzić właściwy sobie ład w postępowanie człowieka, orientując ku Bogu duchowe jego władze. Z zarzutu tego Keller wybronić się ostatecznie mógłby stwierdzeniem, że realna odrębność tego rodzaju miłości jest w teologicznym piśmiennictwie katolickim przedmiotem żywych sporów. Wynik tych dyskusji przemawia jednak raczej za przyjęciem faktu, że już na gruncie czysto naturalnego podobieństwa między osobą ludzką a doskonałym ze wszech miar Bytem Osobowym realizuje się pewnego rodzaju więź naturalnie dobrej woli, więc wartościowa etycznie, jakkolwiek nie posiadająca jeszcze waloru soteriologicznego.

Daleko trudniej natomiast byłoby usprawiedliwić przeoczenie zwykłej przyjaźni międzyludzkiej, omawianej przez wielu etyków katolickich (m. in. szeroko i wielokrotnie przez wspomnianego wyżej J. Messnera), tj. prostej życzliwości człowieka do człowieka, z której płynące czyny nie przestają być w świetle etyki katolickiej czymś naturalnie godziwym i szlachetnym, a więc nie tracą pozytywnej kwalifikacji moralnej. (Nie stają się one zresztą całkowicie bezwartościowe nawet w eschatologicznym rozrachunku oglądanym oczyma wiary: nie mogą — co prawda — same przez się zyskać remuneracji o nadprzyrodzonym charakterze, ale zostaną przecież niewątpliwie jakoś „nagrodzone”, choćby umniejszeniem kary o tę, która by się należała za ich zaniedbanie).

Etyka katolicka nie ignoruje bynajmniej tego, co w etyce Platona, Arystotelesa czy stoików jest prawdziwe. Nie niweczy tych prawd, lecz je uzupełnia. Uwzględnienie bogatej i ciekawej problematyki osnutej przez chrześcijańską filozofię moralną (w wersji katolickiej) wokół pojęcia życzliwości międzyosobowej byłoby więc o tyle korzystne — zarówno dla autora, jak dla czytelników — że uchro-

¹ „Studia Filozoficzne”, 5 (26) (1961) 35—58.

² Op. cit., s. 57.

³ Op. cit., s. 39.

⁴ J. Messner, *Kulturrethik (mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik)*, Innsbruck 1954.

niłoby dalszy tok rozprawy od skrajnej supernaturalizacji omawianego problemu zaprzeczającej płaszczyznę właściwą cnotom przyrodzonym. Etycy katolicycy — zwłaszcza nowsi — wcale przecież nie przeczą — przynajmniej biorąc na ogół — że jedną z cnót ogólnych w tej płaszczyźnie jest właśnie życzliwość, która zresztą nie traci na swej wartości moralnej, ilekroć praktykujący ją chrześcijanin dostrzeże w drugim człowieku nie tylko ludzką osobę, ale i dziecko Boże czy brata w Chrystusie; wprost przeciwnie: wartość moralna miłości życzliwej tym bardziej się przez to afirmuje, a dany czyn wzbogaca się o wartość nową, ściśle religijną i soteriologiczną, której „etyka katolicka” bynajmniej nie utożsamia z wartością moralną w ogóle.

Po tych uwagach wstępnych przyjrzyjmy się dokładniej, czego to — ku widocznemu zgorszeniu autora — naucza jego zdaniem „etyka katolicka”.

„Etyka katolicka... mówiąc o miłości nieprzyjaciół, ma na uwadze tylko wrogów osobistych, a o wrogach kościoła mówi jako o grzesznikach”⁵. Podawszy to do wierzenia (bo uzasadnić takiej tezy nie byłby oczywiście w stanie) dowodzi autor z kolei, że według etyki katolickiej „życzenie zła materialnego grzesznikowi jest dozwolone wtedy, gdy wypływa z „czystej intencji”, to jest z pragnienia ułatwienia mu osiągnięcia zbawienia”.⁶ Przekonanie o tym czerpie autor z *Manuale theologiae moralis* D. M. Prümmera, wyrażającego istotnie opinię tego rodzaju (*licet... malum temporale (non spirituale) cuiusdam optare, sive propter eius emendationem, sive propter bonum communitatis, sive etiam propter bonum alterius personae merito magis dilectae*)⁷.

Przyznać tu trzeba rację Kellerowi kwestionującemu tak dalece ryzykowną dyrektywę. Rzeczywiście, niektórzy teologowie katolicycy są w sumieniu swoim przekonani, że cierpienia cielesne bliźnich mogą być przedmiotem naszych „dobrych życzeń”, choćby tylko „dla dobra innej osoby słusznie więcej kochanej”. Stanowisko to koliduje jednak dość wyraźnie z całą katolicką koncepcją miłości bliźniego, która jest w pierwszym rzędzie miłością cudzych uprawnień. Miłość ta nie tylko nie może naruszać sprawiedliwości, ale od niej się właśnie rozpoczyna i na niej się opiera jako na warunku nieodzownym. W świetle zaś sprawiedliwości jasne jest, że czego wyrządzać nie wolno bliźniemu w określonej sytuacji, tego mu i życzyć nie należy, skoro chcenie jest z natury swej drogą wiodącą do wykonania. Nie wolno więc życzyć żadnemu człowiekowi tego, do czego realizacji niegodziwą byłoby rzeczą się przyczyniać. Wolno więc — w dobrej intencji oczywiście — życzyć komuś takiej tylko szkody, na którą zasłużył już to z tytułu prawa karnego, więc z wyroku sądu (jeśli wyrok jest ze wszech miar słuszny), względnie — gdy chodzi o dzieci — kary, jaka by im się należała od własnych rodziców według roztropności wychowawczej. Nie wolno natomiast życzyć grzesznikowi, by połamiał ręce i nogi, przy najpobożniejszej nawet intencji pielęgnowania i nawracania go w chorobie. Nie życzyła tego np. Augustynowi (gdy był jeszcze wielkim grzesznikiem) światobliwa jego matka, lecz modlitwami i płaczem wyjednała mu łaskę nawrócenia. Jeśli któryś z teologów nie jest w stanie zrozumieć tego, co tak doskonale rozumiała prosta chrześcijanka z numidyjskiego miasteczka Tagasty, to już jego sprawa raczej osobista; w każdym razie nie wolno o to obwiniać całej etyki katolickiej.

Innym już problemem, który Keller z kolei porusza, jest problem katolickiej interpretacji znanej zasady: miłuj bliźniego jak samego siebie. Autor powołuje się

⁵ Op. cit., s. 43.

⁶ Op. cit., s. 47.

⁷ *Manuale theologiae moralis*, I, n. 573.

tu na św. Tomasza z Akwinu, który naucza, że człowiek *ex caritate* bardziej winien miłować siebie niż bliźniego⁸. Zapomina tu autor zapewne, że *dilectio ex caritate* to nie wszystko; obok niej istnieje *iustitia*. Motyw *ex iustitia* dotyczy wyłącznie naszego stosunku do innych osób, nigdy zaś stosunku do samych siebie, jako że — ściśle biorąc — nikt krzywdzić siebie nie jest w stanie (musiałby bowiem decydować się na coś, na co — w myśl zasady *volenti non fit iniuria* — nie godzi się równocześnie, a to jest nie do pomyślenia). Nawet więc jeśli *ex caritate* miłować należy siebie „bardziej” niż innych ludzi, to sprawiedliwość z swej strony wprowadza ściśłą równowagę w kolizję naszych i cudzych uprawnień. Zresztą etyka katolicka ucząc, że nie wolno krzywdzić nikogo, pozwala równocześnie (w pewnych zaś wypadkach zaleca nawet) godzić się na własną szkodę; nie może więc być prawdą sugestia, że sprzyja egoizmowi.

Nie jest też prawdą twierdzenie Kellera, że według etyki katolickiej „troska o zbawienie innych ma być jedynie środkiem do osiągnięcia zbawienia własnego”⁹. Etyka chrześcijańska w ogóle, a katolicka w szczególności, jest bowiem — jak wiadomo — etyką personalistyczną, podstawową zaś tezą personalizmu jest, że nigdy nie wolno sprowadzać drugiego człowieka do roli tylko środka, z którego korzysta się samemu dla osiągnięcia celów własnych. Troska o zbawienie innych ma być też bezpośrednio, a nie pośrednio wyrazem naszej miłości ku Bogu, której ambicją jest zresztą możliwie jak największa bezinteresowność.

Przyganiwszy w ten sposób etyce katolickiej z pozycji bardziej jakoby autentycznego altruizmu przerzuca się autor na diametralnie przeciwną barykadę dowodząc, jak to etyka katolicka nazbyt mało ceni miłość człowieka ku samemu sobie: „Jeśli bliźni znajduje się w krańcowej potrzebie duchowej (*in extrema necessitate spirituali*), jest naszym obowiązkiem przyjść mu z pomocą nawet z narażeniem własnego życia”¹⁰. Tu powołuje się autor ponownie na Prümmera, który z zasady tej wnioskuje, iż „pracownica katolicka w rodzinie niewierzących” nie powinna ochrzcić ciężko chorego dziecka swoich chlebodawców „jedynie w tym wypadku, gdyby ten czyn miał spowodować prześladowanie Kościoła”¹¹.

Sama zasada nie budzi zastrzeżeń — ani etyków katolickich, ani chyba J. Kellera. Ale „krańcowa potrzeba”, w której nie grozi niebezpieczeństwo cierpień wiecznych, lecz tylko perspektywa wiecznego pobytu *in limbo* (gdzie człowiek będzie szczęśliwy w stopniu naturalnym), nie wydaje się istotnie dostatecznym w całej pełni uzasadnieniem aż tak rygorystycznego wniosku, jaki wyprowadza D. M. Prümmer. Czy jednak ta jego opinia pokrywa się ze stanowiskiem całej „etyki katolickiej”? W każdym razie nie tylko *necessitas extrema in spiritualibus* domaga się w katolicyzmie poważnych ofiar i poświęceń. Wbrew temu, co sądzi Keller¹² również w razie analogicznej konieczności materialnej, istnieje ściśleś obowiązek niesienia pomocy każdemu bez wyjątku człowiekowi nie tylko przez „dobre rady”, „drobną pomoc” czy modlitwę, lecz nawet *ex necessariis ad convenientiam vitae*¹³.

Zwróćmy z kolei uwagę na rzekomy „kult cierpienia”, który Keller zarzuca etyce katolickiej. Chrystus, którego naśladować pragną chrześcijanie, przyszedł na świat, aby go zbawić, aby przejść przezeń czyniąc dobrze. Ów świat znajdował

⁸ *Summa theol.* II—II, q. 26, a. 4 c.

⁹ *Op. cit.*, s. 48.

¹⁰ *Op. cit.*, s. 50.

¹¹ *Por. Manuale theol. mor.*, 1, n. 583.

¹² *Op. cit.*, s. 50 n.

¹³ *Summa theol.* II—II, q. 32, a. 6 c.

się jednak w takim stanie, że misja ta nie mogła dokonać się inaczej jak przez krzyż. Podobnie i chrześcijanie: nie dla cierpienia nawracają świat, ale cierpią dla nawrócenia świata; cierpią, bo to jest nieuchronne i konieczne, nieodłączne od życia na tym świecie, zwłaszcza od drogi zbawienia. Ten ogólnochrześcijański pogląd na cierpienie reprezentuje w całej rozciągłości również teologia katolicka. Gdzie jest więc w niej miejsce na ów „kult cierpienia”, którym gorszy się Józef Keller?

Jeszcze trudniej domyślić się, skąd właściwie autor nabrał przekonania, że według etyki katolickiej „z góry się przyjmuje, że wysiłki zmierzające do uszczęśliwienia ludzi są skazane na niepowodzenie i dlatego nie należy ich podejmować”¹⁴. Albo że słowa Ewangelii „biednych zawsze mieć będziecie” są przyjmowane jako swego rodzaju dyrektywa, a nie tylko stwierdzenie stanu faktycznego”¹⁵. Czyż trzeba udowodnić, że cała charytatywna i reformatorska działalność katolików (i to nie tylko tych z „nurtu franciszkańskiego”, ale już w starożytności) wyrastała właśnie z założeń doktrynalnych¹⁶, a nie z wyobraźni czy nawet z przesądów nieoświeconego gminu (jak to przypuszcza Keller). Już pierwszemu filozofowi-moralście Kościoła, Klemensowi z Aleksandrii, doskonale było wiadome, że nie samym słowem Bożym człowiek żyje, ale również chlebem, „nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, że człowiek, któremu brak rzeczy koniecznych do życia, musi załamać się na duchu i porzucić swoje szlachetniejsze dążenia; będzie natomiast się starał zdobyć to, co jest mu nieodzownie potrzebne, nie bacząc, w jaki sposób i od kogo”¹⁷. Podobnie — u schyłku starożytności — wypowiada się Salvianus¹⁸: „Ubóstwo... czyni winę samą mniej występą, gdyż oskarżonego o kradzież można usprawiedliwić, jeśli okazuje się, że zmuszony jest do niej wbrew woli. Przecież także Pismo święte w pewnym stopniu usprawiedliwia niejako występki biedaków w słowach: „Niewielka jest wina, jeśli kto ukradnie, bo kradnie, aby duszę łaknącą nasycić”¹⁹.

Dziwnie słaba orientacja autora w historii i teorii ascezy katolickiej prowadzi go do wniosku, że według doktryny Kościoła nie tylko nie wolno buntować się przeciw cierpieniu, ale nawet „nie wolno.. go unikać”²⁰. Autor nie wie lub zapomina, że w myśl katolickiej etyki asceza to nie cierpiętnictwo, ale trening (*askesis*) czy — wyrażając się obrazowo — ćwiczenie hamowania przed wyścigiem; tym się właśnie tłumaczy fakt, który wydaje się denerwować J. Kellera, że „nie dosyć... znosić cierpienia, które nas spotykają, ale trzeba nadto zadawać sobie cierpienia dodatkowe”²¹. Innym obrazem (którym częściej jeszcze posługuje się etyka katolicka w tej materii) jest przycinanie przez ogrodnika nazbyt wybujałych gałązek dla osiągnięcia tym dorodniejszych owoców. Zresztą jeśli nawet prawdą jest, że... „pokutować to znaczy cierpieć”²², jest to z wszelką pewnością prawda niedopuszczalnie uproszczona. Pokuta bowiem (gr. *metanoia*) oznacza przede wszystkim

¹⁴ Op. cit., s. 52, przyp. n. 38.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. np. rozprawę moją pt. *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III w.*, Lublin 1960, ss. 43—131.

¹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 15.

¹⁸ Salvianus, *O Opatrzności Bożej*, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953, s. 29. (Por. Denzinger, *Enchir. Symb. et Defini.*, n. 1186).

¹⁹ Przyp., 6, 30.

²⁰ Op. cit., s. 53.

²¹ Op. cit., s. 52.

²² Tamże.

przemianę intelektualną, przewartościowanie wartości zgodnie z prawdą o dobru i powrót do dobrej woli.

Gdy chodzi o katolicki pogląd na cierpienie, nie jest prawdą wreszcie i to, że je „należy traktować nie jako „dopust boski”, ale jako dobrodziejstwo”²³. Truizmem jest twierdzenie, że etyka katolicka wzoruje swoje dyrektywy przede wszystkim na postępowaniu samego Chrystusa; jest ono przecież dla wszystkich wierzących, a więc i dla moralistów katolickich, w najwyższym stopniu miarodajne. Cóż więc czyni Chrystus w Ogrójcu? „Oddalwszy się nieco padł krzyżem na ziemię i modlił się, żeby, jeżeli to możliwe, ominęła go ta godzina. I mówił: *Abba*, wszystko dla ciebie możliwe: oddal ten kielich ode mnie; lecz nie co ja chcę, ale co ty”²⁴. Nie są to z wszelką pewnością słowa człowieka radującego się jakimś dobrodziejstwem, ale właśnie kogoś przyjmującego dobrowolnie, lecz z pokorą „dopust boski”.

Wniosek, którym Keller kończy swoje rozważania nad nieludzkością katolickiej koncepcji cierpienia brzmi następująco: „Z tych racji miłość bliźniego nie polega na uwalnianiu bliźnich od cierpień, które ich spotykają. Przeciwnie, miłość chrześcijańska, która ze swej strony zmierza do ułatwienia bliźniemu osiągnięcia zbawienia wiecznego, winna się wyrażać w nakłanianiu bliźnich do znoszenia jak największych cierpień”²⁵.

Dołączona do wyżej przytoczonej konkluzji informacja o tym, że według etyki katolickiej wtedy tylko wolno się modlić o odwrócenie cierpień „gdy doznający cierpienia nie umie znieść go po chrześcijańsku”²⁶, zakrawa już na zabawę krzywym zwierciadłem tak dalece, że można się tu najspokojniej zdyspensować od jej roztrząsania. Szkoda, że autor nie ujawnia, skąd zaczerpnął tego rodzaju antyhumanistyczną dyrektywę. Zapewne, wiele różnych naiwności głosili tu i ówdzie niektórzy teologowie (nawet skądinąd ortodoksyjni), niepodobna jednak dopatrywać się w tym stanowiska etyki katolickiej, przynajmniej traktującej rzecz na serio. Zresztą nie powinno tu chodzić o to, co sobie mniemał ten czy ów teolog, ale raczej o to, co jest treścią zgodnego ich nauczania i rzeczywistym wyrazem doktryny Kościoła; tak przynajmniej na pierwszy rzut oka rozumiany być musi temat omawianej pracy.

W jej podsumowaniu autor raz jeszcze prezentuje czytelnikowi konspekt rażących uproszczeń, jakimi skwitował stanowisko katolickie w przedmiocie miłości bliźniego, zwłaszcza zaś w sprawie miłości nieprzyjaciół. Miłość ta — zdaniem Kellera — „traci wiele w zestawieniu z nakazem nienawiści grzeszników jako takich”²⁷. Autor nie bierze tu zupełnie pod uwagę tej okoliczności — oczywiściej dla każdego katolika (nie wyłączając teologów) — że im ktoś z bliźnich naszych bardziej jest nieszczęśliwy, tym większy przez to samo posiada tytuł do naszej miłości, ktoś zaś w świetle wiary katolickiej bardziej jest nieszczęśliwy od grzesznika? Im więc ktoś bardziej grzeszy, tym więcej — przynajmniej z tego właśnie tytułu — należy go miłować. Przecież i Chrystus nie przyszedł wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych²⁸; a wiadomo, co Go to przyjdzie kosztowało. Jeśli więc przeszczerpienie kryteriów ostatecznego rozrachunku moralnego — zastrzeżonego samemu Bogu — w dczesność i kierowanie się tymi kryteriami w ustalaniu „porządku miłości” ma coś wspólnego z katolickim nurtem etyki chrześcijańskiej, to

²³ Op. cit., s. 53, przyp. n. 39.

²⁴ Mk 14, 35—36.

²⁵ Op. cit., s. 53.

²⁶ Tamże.

²⁷ Op. cit., s. 56.

²⁸ Mk 2, 17.

raczej nie w tym sensie, w jakim to pojmuje Keller. Z modlitwy o „upokorzenie wrogów Kościoła świętego” nie wynika też wcale, że dokonywać się ono powinno drogą pozbawienia ich takich czy innych wartości doczesnych; „upokorzenie” — jak wskazuje sama nazwa (również łac. *humiliatio*) jest pozbawieniem kogoś pychy przede wszystkim, co oczywiście nie utożsamia się bynajmniej z wyrządzeniem jakiegokolwiek szkody czy to moralnej, czy to materialnej. O taką właśnie *metanoię* swoich nieprzyjaciół, o pozbawienie ich owej *hybris* znanej doskonale nie tylko katolikom, ale już starożytnym greckim moralistom, modli się Kościół w litanii do Wszystkich Świętych, bo modli się w duchu Chrystusowym; Chrystus zaś przyszedł nie po to, aby sądzić świat, lecz aby świat zbawić²⁹. Oczywiście, nieprzyjaciele jakiegokolwiek Bogu ducha winnej instytucji, jeśli dopuszczają się przeciw niej agresji fizycznej i bezpośredniej, z wyraźnym pogwałceniem zasad tolerancji, mogą być odparci siłą, nawet z poważną swoją szkodą; nie może mieć bowiem prawa do tolerancji ktoś, kto ją sam narusza i w tym, w czym ją narusza. Inna rzecz, że gdy chodzi o Kościół, podobne historie kończą się z reguły na przysłowiowym „Maltusowym uchu”. I w takich bowiem wypadkach etyka katolicka zaleca stosować zasadę: kto na ciebie kamieniem, ty na niego chlebem — przy równoczesnym pamiętaniu o tym, że i chlebem można skaleczyć czy ogłuszyć, jeśli jest zbyt twardy. Zdarza się to jednak nader wyjątkowo. W każdym razie wolno mi tutaj chyba wyrazić nadzieję, że cała powyższa krytyka krytyki miłości w jej rozumieniu katolickim nie okaże się dla J. Kellera pociskiem aż tak niefortunnym; ostateczny efekt pocisku nie zależy zresztą wyłącznie od jego własnej twardości.

Adam Rodziński

G. Mattai SDB, *Principi e questioni di morale sociale*, Torino, Societa Editrice Internazionale, 1961 p. 487.

Giuseppe Mattai jest znany i ceniony we Włoszech jako autor szeregu prac naukowych (*Morale sociale*, Torino 1956; *La società familiare*, Torino 1956; *Philosophia moralis*, Torino 1961), oraz wielu artykułów na tematy społeczne, ekonomiczne i moralne. Anonsowana obecnie książka w swej strukturze jest zestawem organicznym i systematycznym kilku studiów o tematyce społeczno-moralnej. Problematyka ich dotyczy bardzo dyskutowanych zagadnień metodologicznych tzw. katolickiej nauki społecznej, podstawowego zagadnienia wzajemnych relacji osoby ludzkiej i społeczeństwa, obszernego problemu społeczności rodzinnej i wreszcie kwestii polityczno-moralnych i gospodarczo-moralnych.

Studium dotyczące zagadnień teoretycznych katolickiej nauki społecznej jest krótkie, ale bardzo interesujące. Autor poprzez rozgraniczenie przedmiotu i charakteru nauk społecznych ustawia wśród nich pozycję katolickiej nauki społecznej. Analizując różne jej rozumienia — o tendencji bądź to minimalistycznej, bądź maksymalistycznej, sam usiłuje ją traktować w myśl zalecenia papieża Jana XXIII w związku z całą nauką chrześcijańską o życiu ludzkim. Stąd zdaniem autora katolicka nauka społeczna nie jest abstrakcyjną doktryną moralną powtarzającą niezmiennie prawa, lecz nauką moralną stale rozwijającą się i stosowywaną w obliczu nowych warunków historycznych. Precyzuje ona istotę kwestii społecznej, stawia diagnozę i orientuje działalność społeczną, a zawsze w celu moralnego

²⁹ J 12, 47.