

KS. STANISŁAW OLEJNIK

MORALNOŚĆ KATOLICKA W KRZYWYM ZWIERCIADLE  
J. KELLER A „SZKICE O MORALNOŚCI KATOLICKIEJ“

Profesora J. Kellera nie trzeba przedstawiać średniemu pokoleniu czytelników interesujących się sprawami moralności. Pokoleniu młodszemu może być jednak nieznanym fakt, że ten dawny profesor teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odszedł przeszło 10 lat temu nie tylko z tej katolickiej Uczelni, ale także z katolickich pozycji rozwiązywania problemów moralnych. Wyraźnie odciął się od tych pozycji i nieraz dawał temu wyraz w swych wypowiedziach i artykułach publikowanych w ostatnim dziesięcioleciu. Odszedł od katolickiej etyki, ale myślą i twórczością nie potrafi się od niej oderwać. Tylko obecnie traktuje ją jako zdecydowany i całkowity antagonistę.

Próbą zasadniczego „rozprawienia się” z moralnością katolicką jest jego ostatnia książka<sup>1</sup>. Nie jest ona całkowicie nową pracą, lecz stanowi w dużej mierze zebranie dotychczasowej „demaskatorskiej” działalności pisarskiej Kellera. Jeżeli działalność tę rozumieć, a są do tego powody, jako batalię przeciwko pozycjom zajmowanym przed jego odejściem, to publikacja ta może być traktowana jako wydanie wielkiej bitwy, przy zastosowaniu całej broni wykorzystywanej już w poprzednich utarczkach, tzn. w poszczególnych artykułach<sup>2</sup>.

Zakres poruszonych w niej zagadnień, powaga jej Autora, a przede wszystkim jego zamierzenia dotarcia do podstawowych przesłanek katolickiej moralności, tzn. zasad, z których wyprowadza się szczegółowe

<sup>1</sup> J. Keller, *Szkice o moralności katolickiej*, Warszawa, 1967, ss. 267 (Biblioteka Wychowania Moralnego, t. XII).

<sup>2</sup> Por. szczególnie: *O naczelnym zasadzie moralności katolickiej*, *Euhemer* 1960, z. 1 (2); *Cel a wartość moralna czynu*, *Studia Filozoficzne* 1959, z. 2 (11); *Katolicka teoria wolności człowieka*, tamże 1960, z. 6 (21); *Zasada miłości bliźniego w etyce katolickiej*, tamże 1961, z. 5 (26); *Funkcja autorytetu i sumienia w etyce katolickiej*, tamże 1962, z. 4 (31); *O Katolickiej teorii prawa natury*, *Euhemer* 1964, z. 3 (40).

normy moralne, czynią z niej pozycję, z którą nie może się równać żadna z wydanych u nas po wojnie publikacji podobnego pokroju.

W słowie wstępnym prezentuje Autor swą pracę jako próbę analizy i oceny podstawowych zagadnień moralności katolickiej. Na początku zaś pierwszego szkicu zapowiada, że chodzi mu tu o danie odpowiedzi na takie, między innymi, pytania, jaką wartość posiada teoria katolicka, uznająca jedną powszechną niezmienną i obowiązującą wszystkich ludzi moralność oraz jaka jest geneza, charakter i znaczenie tej teorii dla współczesności.

Wbrew deklaracji Autora nie widać w publikacji prawie zupełnie analizy podstawowych zagadnień moralności, chyba że za analizę uzna się samo przedstawienie doktryny katolickiej. Co gorsza, referowanie tej doktryny okazuje się często, przy bliższym wejrzeniu, niepełne i jednostronne. Wystarczy to do wyrażenia dla niej ze strony Autora pełnej dezaprobaty. Swe twierdzenia, nie tylko oceniające ale i referujące, stawia na ogół czysto deklaratywnie. Nie próbuje ich uzasadnić. Nie dba o to, że czytelnik mógłby mieć powody do niedowierzania temu, co pisze. Oczekuje i wymaga od swych czytelników wielkiej naprawdę wiary, wiary oczywiście laickiej, nawet antyreligijnej. Wbrew dobrym zasadom odpowiedzialnego stawiania twierdzeń, przy przedstawianiu doktryny katolickiej nie sięga do jej autentycznych źródeł. Co więcej, ten, który przy opracowywaniu poglądów pozakatolickich stawiał kiedyś swym studentom w Lublinie, jako konieczny warunek rzetelności referowania i oceny, postulat sięgania do autentycznej pozakatolickiej literatury przedmiotu, tutaj, przy zajmowaniu się doktryną katolicką bardzo rzadko odwołuje się do prac katolickich. W zestawie bibliografii zamieścił trzy (!) pozycje wyraźnie katolickie<sup>3</sup>.

Nie znaczy to jednak, aby nie znał przedmiotu, o którym pisze. Tam, gdzie przedstawia katolicką doktrynę moralną czyni to na ogół rzeczowo i obiektywnie. Pomija jednak często niektóre jej aspekty, co sprawia, że zarzuty, jakie stawia pod jej adresem trafiają nieraz zupełnie w próżnię. Dotyczą one bowiem moralności nie katolickiej, lecz tylko wyimaginowanej przez Autora. W ocenie zaś jest wiele aprioryzmu i deklaratywności. Autor nie potrafi uzasadnić swych dezaprobujących twierdzeń, nawet często nie usiłuje tego czynić. Daje tylko wyraz swej niechęci, postawy „anty”, wmawiając ją swoim czytelnikom. Nie przejawia dostatecznej wnikliwości, obiektywizmu, minimalnej choćby dawki życzliwości dla ocenianych przez siebie cudzych poglądów, która pozwoliłaby głębiej w nie wniknąć i rzetelnie ocenić. W prezentowanej tu książce

<sup>3</sup> Pozycje wyróżnione przez Kellera to: M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Warszawa, 1962. — L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Warszawa, 1962. — Tomasz z Akwinu, *Nauka o człowieku*, Warszawa, 1956. — W zestawie bibliografii znalazły się jeszcze 2 prace przynajmniej sięgające do katolicyzmu A. Grzegorzycy.

mamy zatem na szkieletowo zarysowanych pewnych elementach katolickiej doktryny moralnej, nałożoną szeroką warstwę apriorycznych, dezaprobujących ją ocen. Jest to uzupełnione tu i ówdzie wyłożeniem swoistych (niekiedy deklarowanych jako przynależnych do ideologii marksistowskiej lub socjalistycznej) poglądów Autora na niektóre kwestie z zakresu moralności.

By dojrzeć wielką nierzetelność tej pracy, zarówno w jej warstwie referującej, jak i oceniającej, trzeba sięgnąć analitycznie do szczegółowych jej twierdzeń. Książka składa się z siedmiu szkiców, poprzedzonych krótką przedmową, a zamkniętych zakończeniem, zbiorem przypisów i zestawem bibliografii. Podejmując tu rozprawę z poszczególnymi twierdzeniami książki autor artykułu musi się liczyć z jego ograniczonymi rozmiarami. Część ekspozycyjna jej treści będzie więc ograniczona do minimum, uwypuklone natomiast zostaną jej elementy kontrowersyjne i oceniające. Trudno byłoby jednak oczekiwać gruntowniejszej analizy zawartych w niej twierdzeń, a tym bardziej obszerniejszych wywodów prostujących błędne poglądy czy przeprowadzających apologię katolickiej moralności.

W szkicu pierwszym charakteryzuje autor etykę religijną w ogóle, w zestawieniu z etyką świecką. Już tu wyklada swoje credo w dziedzinie moralności, odrzucając możliwość przyjęcia powszechnych zasad moralnych, a więc jakiejś jednej wspólnej moralności ogólnoludzkiej (s. 9). Wprowadzając odróżnienie etyki religijnej i etyki niezależnej (świeckiej) zastrzega się, że tę drugą może reprezentować wiele systemów. W dalszych szkicach nie zawsze jednak pamięta o tym, posługując się często językiem etyki „niezależnej” czy „świeckiej” w ogóle. Przy charakteryzowaniu zaś katolickiej moralności wyraża coś w rodzaju pretensji, że w niej moralność została „po prostu wchłonięta przez religię” (s. 24).

Zarysowanemu w pierwszym szkicu pojęciu etyki katolickiej przygląda się bliżej w szkicu drugim poświęconym ogólnej charakterystyce tej etyki, zarówno pod względem treści jak i formy. Stawia w nim wiele twierdzeń nie tylko nie uzasadnionych, ale nawet nie dość wyjaśnionych, a przy tym zaskakująco dowolnych. Już więc na wstępie uderza czytelnika zdumiewające twierdzenie o stosunku moralności katolickiej do moralności mieszczańskiej. Odwracając właściwie postawiony problem, co z moralności katolickiej zawiera w sobie moralność mieszczańska, powstała przecież znacznie później, stawia Autor tezę, wyrażającą jego tendencyjne nastawienie, że „etyka katolicka przyjęła wiele z poglądów, zwyczajów i reguł moralności mieszczańskiej, zasymilowała je i wtopiła w swój system” (s. 26).

Zjawisko takiej asymilacji ma być zresztą zjawiskiem zwykłym

w ciągu dziejów Kościoła. Moralność katolicka nie jest bowiem czymś raz na zawsze określonym, lecz podlega przeobrażeniom. Te przeobrażenia wydają mu się tak daleko idące, że trudno byłoby przyjąć jedność wewnętrzną tej doktryny ponad zmiennością historyczną. Widzi tu więc tylko jedność czysto formalną, zewnętrzną, którą jest ścisły związek z instytucją Kościoła nakazującą zachować pewne reguły i stosować się do pewnych wzorów postępowania<sup>4</sup>. Autor relatywizuje zatem treść katolickiej moralności, absolutyzując natomiast Kościół jako instytucję. Cudowna to, chciałoby się na marginesie tezy Kellera wyznać, instytucja, która trwa poprzez wieki mimo istotnych przewartościowań swej doktryny.

Trzeba przyznać Autorowi, że słusznie dostrzega związek między katolicką doktryną moralną a Kościołem katolickim. Związek ten tłumaczy jednak błędnie. Jednostronnie uwypukla „instytucjonalizm” Kościoła z niedocenianiem jego „moralizmu”. Związek doktryny moralnej z Kościołem jest głębszy, niż mu się to wydaje, a zależność jest odwrotna. Kościół nie tylko nie tłumaczy się sam, w oderwaniu od swego Założyciela, ale także jest nie do pomyślenia bez immanentnego celu, jaki mu ten Założyciel wyznaczył<sup>5</sup>. Eklezjologia katolicka twierdzi i próbuje to uzasadnić, że strzeżenie i głoszenie światu moralności nauczanej przez Chrystusa jest wprawdzie niepełnym, ale istotnym celem powstania i działalności Kościoła. Keller, jako niewierzący, zapewne się z tym nie zgadza, ale kiedy charakteryzuje doktrynę katolicką, winien ją lojalnie przedstawić. Natomiast jeśli odrzuca jej tezę, winien przeprowadzić jej rzetelną krytykę.

Relatywizując etykę katolicką w jednym tylko punkcie jest skłonny przypisać jej cechę niezmienności. Nie deklaruje tego wyraźnie, ale dość często i w różny sposób wyraża w książce tezę, że naczelną zasadą moralności katolickiej jest absolutne posłuszeństwo Kościołowi. Absolutyzm tego posłuszeństwa ukazuje w wymiarach karykaturalnych, w dalszych szkicach nawet groteskowych<sup>6</sup>. Moralność katolicka ma się więc utrzymać wyłącznie dzięki ścisłemu powiązaniu z instytucją Kościoła i w oparciu o zasadę absolutnego podporządkowania dyrektywom tej instytucji.

Słuszne pod pewnym względem twierdzenie, że nie powinno się utożsamiać moralności „katolickiej” z moralnością „chrześcijańską”, pró-

<sup>4</sup> Moralność katolicka, „pomimo istotnych przeobrażeń występuje jako ta sama moralność, ponieważ wyraża tendencje, kierunki, zasady i zamierzenia tej samej instytucji”, *Szkice*, s. 27.

<sup>5</sup> Sprawę tę wyklada magistralnie II sobór watykański w Konstytucji dogmatycznej o Kościele; por. *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań, 1968, ss. 137—295.

<sup>6</sup> We współczesnej moralności katolickiej ma nawet rzekomo istnieć „przekonanie, że podporządkowanie się dyrektywom Kościoła jest jedynym (*sic!*) sposobem osiągnięcia godności ludzkiej”, *Szkice*, s. 33.



buje Autor uzasadnić nie tylko przy pomocy uwypuklenia faktycznie istniejących różnic w doktrynie moralnej poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Jego zamierzenie idzie dalej. Usiłuje wykazać, że tak jest nie tylko de facto, ale i de iure. Tak być musiało, bo u podstaw różnic leżą rzekomo rozbieżności w samych źródłach, w postaci niespójności zasad moralnych zarówno Biblii w ogóle, jak Ewangelii w szczególności. Jak twierdzą znawcy, w ewangeliach znajdować mają wyraz przynajmniej dwa systemy moralne<sup>7</sup>, pozostające z sobą w sprzeczności. Nie wiadomo jakich „znawców” Ewangelii ma tu Autor na myśli, bo do nikogo się nie odwołuje. Wiadomo, że o dwojakiej moralności w ewangeliach pisał B. Russel w swym szkicu: „Dlaczego nie jestem chrześcijaninem”. Podobnie patrzył na nią Bayet. Ale trudno byłoby ich nazwać „znawcami”. Keller nie odwołuje się do fachowców egzegetów, łatwiutko prześlizgując się nad wielkim problemem egzegetycznym. Kiedy tyłu znakomitych egzegetów widzi w różnicach wskazań normatywnych Ewangelii tylko różnice nieistotne, leżące na linii wyjaśnienia, rozwinięcia czy podkreślenia lepszych znawców niż Lagrange, Condamin, Lemonnyer, Cer faux, Schnackenburg czy Spicq, aby z całym spokojem stwierdzić tu sprzeczności.

Ta sprawa nie ma jednak dla niego istotnego znaczenia, nie poświęca jej więc wiele uwagi. Stwierdzenie rzekomych sprzeczności wewnętrznych w moralności katolickiej u samych jej źródeł ewangelicznych służy mu tylko po to, aby uwypuklić jej czysto „kościelny” charakter. Klamrą wiążącą jest Tradycja<sup>8</sup>. Traktuje ją Autor wyłącznie jako narzędzie do głoszenia przez Kościół doktryny uznanej za najodpowiedniejszą dla siebie w danym okresie historii. Przyznając, że słusznie wiąże Tradycję z nauczaniem kościelnym, trzeba jednak stwierdzić, że fałszuje to nauczanie absolutyzując je i odrywając całkowicie od przekazu biblijnego. By dowodnie wykazać ten fałsz, wystarczy odwołać się do najbardziej autentycznej nauki katolickiej w tym względzie, a mianowicie do Konstytucji dogmatycznej II soboru watykańskiego o Objawieniu Bożym<sup>9</sup>. Cała prawie treść tego dokumentu godzi w relację Kellera, jakby zgodnie z sensem Tradycji prawdą było to, czego uczy Kościół katolicki „bez względu na to, co na ten temat jest w Piśmie świętym” (s. 30).

Przy charakterystyce współczesnej moralności katolickiej zupełnie

<sup>7</sup> „Nawet przygodny czytelnik bowiem dostrzega bez trudu poważne rozbieżności w tych zasadach, znawcy zaś stwierdzają, że w ewangeliach, które powstawały w różnych okresach i pod wpływem różnych czynników, znajduje wyraz nie jeden system moralny, lecz przynajmniej dwa pozostające z sobą w sprzeczności”, tamże, s. 30.

<sup>8</sup> Aby przeciwstawić się, w przekonaniu Kellera, powstawaniu różnych interpretacji doktryny ewangelicznej, „poczęto poszukiwać w kościele innego źródła wiary i moralności” i znaleziono je w Tradycji, tamże, s. 30.

<sup>9</sup> Por. *Sobór watykański II*, s. 537—559.

dowolnie interpretuje katolicką zasadę o konieczności poddania się woli boskiej, jakby rozumiało się przez nią „ogół warunków, w jakich człowiek się znalazł przez urodzenie” (s. 32). Można odczuwać zdumienie, że takie tylko wąskie zrozumienie „woli boskiej” odnalazł w etyce katolickiej, że poza przynależnością do określonej klasy społecznej — której etyka katolicka bynajmniej nie absolutyzuje — nie widzi innych przejawów tej wyższej woli.

Keller odrzuca życie wieczne, a więc i płynące z tego skierowania kryteria oceny moralnej. Zdumiewa jednak jego zadufanie w tę własną, wąską, okrojoną perspektywę oraz próba poniżenia perspektywy eschatologicznej z pozycji humanizmu<sup>10</sup>. Odrzuca więc obowiązki względem Boga, a ich określenie uznaje za coś, co „prowadzi do oderwania człowieka od rzeczywistej problematyki moralnej” (s. 34). Opowiada się za moralnością bez Boga i religii. Można by tylko zauważyć pewną nielojalność w jego postawie. U progu swych „szkiców” wyrażał bowiem pretensje, że moralność katolicka nie uznaje za moralnie wartościowe tego, co nie jest natchnione religijnością, tutaj zaś on ze swej strony wyrzuca poza burtę właściwego ujmowania problemów etycznych moralność, w której uwzględnia się obowiązki wobec Boga.

Autor neguje wartość religii, ponieważ nie potrafi ona rzekomo wyjaśnić ludziom genezy dobra moralnego<sup>11</sup>. Nie zdradza przy tym, czy sam ma lepsze rozwiązanie tego przepastnego problemu. Bezwartościowość religii dotyczyć ma według Kellera nie tylko płaszczyzny teoretycznej, ale i praktyki moralnej. Wbrew rozpowszechnionym opiniom, które wpaja ludziom przebiegle sama (personifikowana tu) etyka katolicka, ma być całkowitą nieprawdą, jakoby ludzie byli „tym moralniejsi, im są bardziej religijni” (s. 37). Historia Kościoła ma rzekomo stwierdzać zupełnie co innego<sup>12</sup>.

Nie ma potrzeby idealizowania historii Kościoła, ani zaprzeczania ciemnym jej kartom, związanym z walkami o przekonania religijne w łonie chrześcijaństwa. Jest rzeczywiście prawdą że ze sporami religijnymi wiązało się dużo fanatyzmu i okrucieństwa. Na prymitywne uproszczenie zakrawa jednak wywodzenie z żarliwości religijnej fanatyzmu i okrucieństwa. Dlaczego z tymi „córami” żarliwości religijnej

<sup>10</sup> „Religia, która kieruje myśl ludzi do jakiegoś innego świata niż obecny i traktuje życie doczesne tylko jako drogę ku wieczności, nie dotyka sedna problemów moralnych właściwych ludziom, którzy uznają, że należy całą energię skierować do takiego zorganizowania spraw „tego świata”, by go uczynić swoim światem”, *Szkice*, s. 33.

<sup>11</sup> „Religia, która wyalienowała wszystkie dobra i szlachetne cechy z człowieka i ulokowała je w pojęciu Boga, nie może wyjaśnić genezy dobra moralnego ludziom, którzy uznają się za jego twórców i nosicieli”, tamże, s. 34.

<sup>12</sup> „Konstatuje ona bowiem, że w okresach największej żarliwości religijnej było najwięcej fanatyzmu, okrucieństwa i zawiści”, tamże, s. 37.

wiąże Autor jeszcze zawiść jest jego tajemnicą. Jakby nie wystarczyła mu postawiona wyżej teza, oparta o bardzo niepełną przecież indukcję wyprowadzoną ze swoicie interpretowanych faktów historycznych, stawia nową, znacznie dalej idącą: „im mniej owej żarliwości (religijnej), tym więcej przejawów tolerancji, łagodności, współczucia, a więc wartości prawdziwie moralnych” (s. 37). Zdumiewa tu beztraska w formułowaniu tak daleko idących sądów, na które porywa się rzadko który historyk. Autor nie odwołuje się przy tym do żadnych badaczy historyków, poprzestaje na swej intuicji. Tak mu się po prostu wydaje. Poprzednio postawił autorytatywnie bardzo daleko idące tezy z zakresu biblistyki, teraz to samo uczynił w dziedzinie historii. Jako etyk zabawił się beztrasko na chwilę w egzegetę biblijnego, teraz urządził sobie podobne harce na polu historiozofii.

Nie dopuszcza do siebie myśli, że można by, przynajmniej z równą szansą, bronić odwrotnej tezy, że właśnie chrześcijańska — dodajmy może dla wykluczenia z góry nieporozumień — głęboka, autentyczna, prawdziwa religijność powściągała akty barbarzyństwa, rodziła przejawy tolerancji, łagodności i współczucia. Jednakże takiej żarliwej religijności nie szukajmy koniecznie w sztabach dowódców, ani na tronach królewskich, czy nawet w pałacach duchownych feudałów. Tysiącami jej przykładów służy hagiografia. Nawet Keller nie mógłby przecież odmówić przymiotów wielkiego humanisty Tomaszowi More, który był głęboko, żarliwie religijny, zarówno gdy kierował jako kanclerz sprawami królestwa, jak też gdy ponosił karę więzienia i śmierci za swe przekonania. Ludzie tego pokroju dawali „świadectwo” religijności nie tylko w okresie Odrodzenia, ale i przedtem, od początku chrześcijaństwa, także w pogardzanym często średniowieczu, o czym może świadczyć król francuski Ludwik IX, podobnie jak Tomasz More uznany za świętego.

Zupełny brak odpowiedzialności za formułowanie tezy każe Kellerowi postawić paradoksalne twierdzenie, że „żarliwość religijna pociąga za sobą działania, które stoją w jaskrawej sprzeczności z moralnością” (s. 37). Można by go zapytać, jaką to moralność ma na myśli, bo od katolickiej odcina się zupełnie, nie zakłada też żadnej innej ogólnoludzkiej i ponadczasowej, która mogłaby być punktem odniesienia w tej surowej ocenie. Ale taki „drobiazg” nie ma dla niego znaczenia, chodzi mu tylko o zdyskredytowanie moralności katolickiej jako religijnej. Ten zbożny cel każe mu bez zająknięcia odwrócić o 180° powszechnie przyjęte przekonanie i postawić demonstracyjnie tezę: „Nie religia przyczynia się do podnoszenia poziomu moralności, lecz przeciwnie, sama moralność przyczynia się do uwznioślenia wyobrażeń religijnych” (s. 37). Któż by myślał, że Autor, który tak poprzednio zrelatywizował moralność przy absolutyzowaniu (złowrogim) Kościoła, tutaj znów odwróci

swe szyki i spróbuje absolutyzować działanie moralności w celu pognięcia religii, wprawdzie w tym miejscu nie nazwanej wprost, ale domyślnie, chrześcijańskiej.

Surową ocenę moralności katolickiej co do jej treści uzupełnia równie nieprzychylnym potraktowaniem jej od strony formalnej. Jego zasadnicza pretensja dotyczy tego, że ta moralność ma być rzekomo „kodeksem katolickim”<sup>13</sup>, czymś w rodzaju prawa karnego, „w którym przewidziano wszelkie możliwe wykroczenia i odpowiednie kary” (s. 40). Ten strzał Autora trafia w próżnię. „Kodeks katolicki” jest tylko produktem jego imaginacji. Łatwo się o tym przekonać zaglądając do jakiegokolwiek podręcznika teologii moralnej, choćby O. Jacka Woronieczkiego w języku polskim. Wprawdzie w niektórych ośrodkach katolickich myśli moralno-społecznej doszło w ostatnich czasach do sformułowania pewnych kodeksów moralności (np. Kodeks społeczny, Kodeks etyki międzynarodowej), mają one jednak zupełnie inny charakter, niż to wynika z przesłanek tu cytowanych. Są to raczej kodeksy norm postępowania, niż „szczegółowe regulaminy”, czy kodeksy, w których są przewidziane „wszelkie możliwe wykroczenia i odpowiednie kary”.

Przejawem tendencji do szczegółowego „kodyfikowania” wskazań moralności katolickiej może być, według Kellera, wysiłek moralistów katolickich skierowany do określenia wyraźnej granicy między wielkim i małym przedmiotem grzechu<sup>14</sup>. Rzeczywiście, w moralności katolickiej wielkość materii bierze się pod uwagę przy ocenie ciężkości grzechu. Co więcej, drobiazgowi, kazuistycznie nastawieni teologowie moraliści, nieraz grzeszyli przesadą w dociekaniach dotyczących ścisłego wyznaczenia granicy między grzechem ciężkim i powszednim. Przesadą jednak tchnie uwaga autora, skierowana pod adresem wspomnianego już wyżej „kodeksu katolickiego”, że o grzechu ciężkim w kradzieży decyduje nawet tylko złotówka<sup>15</sup>.

By ocenić niesłuszność postawionego wyżej zarzutu, trzeba stwierdzić, że nie ma w etyce katolickiej obowiązującego, czy nawet powszechnie przyjętego kryterium w określaniu wielkości materii kradzieży. Teologowie wysuwają zresztą kryterium relatywnie wielkiej materii, przy próbach zaś ścisłego określania ilościowego — dziś bardzo ostrożnych — czynią poważne zastrzeżenia, w których sami stawiają znak zapytania nad wnioskami swych dociekań. Otóż same te wysiłki nie

<sup>13</sup> Ma być ona „systemem szczegółowo skodyfikowanym, zmierzającym do objęcia wszystkich nakazów, zakazów, zaleceń i wzorów w jeden szczegółowy regulamin”, tamże, s. 39.

<sup>14</sup> „Nawet we współczesnych książkach teologicznych można spotkać niejedną próbę odpowiedzi na pytanie, ile złotych trzeba ukraść, by grzech kradzieży był ciężki, a ile jeszcze nie czyni takiego grzechu”, tamże, s. 41.

<sup>15</sup> „Kradzież pewnej ilości złotych jest uznana za zło małe, a kiedy ilość ta zostanie przekroczona choćby o złotówkę, staje się złem wielkim”, tamże, s. 41.



mogą być uznane za zdrożne, jeśli ciężkość wykroczenia moralnego przy kradzieży uzależni się także, między innymi, od wielkości materii. Nie podobają się one Autorowi omawianych tu „szkiców”, choć sam stwierdza: „wszyscy uznajemy, że czym innym w takich samych warunkach jest kradzież dziesięciu złotych, a czym innym dwustu złotych” (s. 41). Właśnie fakt, że to jest „czym innym” chcą wyrazić moraliści katoliccy, tylko bardziej precyzyjnie, przy pomocy własnego języka. Za to, że im się ta robota nie zawsze udaje, że w ciągu XVII—XIX w. wiele nabroili swą małostkowością kazuistyczną, trudno jest obwiniać moralność katolicką, która nigdy nie utożsamiała się z robotą kazuistów, a tym bardziej nie była i nie jest obecnie jakimś kodeksem „wszelkich możliwych wykroczeń i odpowiednich kar”.

Pewne grzechy i słabości stwierdzone przez samych moralistów katolickich w dawniejszym, a nawet we współczesnym uprawnieniu ich dyscypliny teologicznej, oni sami zauważyli, ostro skrytykowali i usiłują usunąć. Tu uwagi Autora pracy nie są demaskatorskie, co więcej, są dość oględne i na ogół słuszne, z wyjątkiem jednej, wpływającej we wnioskach ostatecznym, a charakteryzującej jego postawę w ogóle. Była ona już wyżej wskazana, dotyczy zaś Kościoła jako ostatecznego i absolutnego kryterium reguł moralności katolickiej. Jest to mianowicie teza, że współczesne próby odnowy etyki katolickiej mają na celu osłabienie normodawczej powagi Kościoła<sup>16</sup>. Cel ten nie zostaje jednak osiągnięty, a teologowie propagujący nowe teorie, realizują właściwie coś zupełnie przeciwnego, „opierają moralność na zasadzie posłuszeństwa” (s. 47)<sup>17</sup>.

W trzecim szkicu mającym, według tytułu, przedstawić stosunek etyki katolickiej do innych systemów etycznych, niewiele jest elementów porównawczych. Rozwinięte są za to szerzej pewne, już wyżej postawione, zastrzeżenia pod jej adresem. Nawiązuje więc Autor do twierdzenia, że w „etyce katolickiej nakazuje się zachowywać reguły z sobą sprzeczne” (s. 55). To szokujące twierdzenie ma zresztą wyrażać fakt ogólnie znany. Uzupełni je Autor kilkoma jeszcze bardziej zadziwiającymi wyznaniem. Uważa bowiem, że „sprzeczności wewnątrz etyki katolickiej (...) wbrew pozorom (...) nie są czynnikiem rozbijającym jedność tego systemu, ani nie stanowią przeszkody w jego funkcjonowaniu” (s. 56). Nie dziwi go wcale, że może się ona utrzymać uwikłana w sploty wewnętrznych sprzeczności. Przeciwnie, uważa on, że te sprzeczności okazują się „w praktyce zjawiskiem wielce pomocnym” (tamże).

<sup>16</sup> „Wszystkie te próby mają na celu (!) osłabienie roli autorytetu kościelnego na rzecz osobistych decyzji człowieka...”, tamże, s. 47.

<sup>17</sup> „Trzeba dodać jednak, że nawet u autorów katolickich propagujących nowe teorie pozycja kościoła w niczym nie jest osłabiona, gdyż i oni w dalszym ciągu uważają wszelkie próby wyodrębnienia moralności od religii za zamach na samą moralność”, tamże.

Co więcej, stosując swą zwykłą metodę stawiania szokujących, a zupełnie nieodpowiedzialnych uogólnień, bez cienia wątpliwości pisze: „wewnętrzne sprzeczności stanowią główną siłę etyki katolickiej” (tamże). Mamy tu więc nie tylko odkryty makiawelizm katolickiej polityki moralnej<sup>18</sup>, ale i odsłoniętą tajemnicę siły systemu etycznego. Za wszelką cenę trzeba więc chronić sprzeczności, bo one gwarantują siłę etyce (!).

Mimo pewnych zastrzeżeń<sup>19</sup> Keller odważa się odsłonić genezę tych rzekomych sprzeczności. Znamy ją już z poprzedniego szkicu, ale to deklaruje ponownie: „pierwszym źródłem sprzeczności jest Pismo święte” (s. 56). Widzi je zarówno między zasadami Starego i Nowego Testamentu, jak i w łonie samego Starego Testamentu. Za dowód na te twierdzenia służy mu tylko wiele razy powtarzane słowo „wiadomo” lub „jasne jest”. Nie są dla niego ważne wyniki subtelnych analiz egzegetycznych, stwierdzające pewną ewolucję pojęć moralnych, tzn. udoskonalania norm i ocen w ramach rozwijającej się historii Objawienia, nie mówiąc już o odmienności rodzajów literackich poszczególnych ksiąg Pisma św. O tym wszystkim nawet nie wspomina, rozcinając problem określeniem „spłot przeciwieństw i sprzeczności” (s. 57), z których etyka katolicka dowolnie wybiera, stosownie do aktualnego zapotrzebowania. O ile więc początkowo całą wartość nadawało się moralności ewangelicznej, to w późniejszym okresie, gdy Kościół „wystąpił oficjalnie na scenę polityczną” i okazała się mu potrzebna teokratyczna zasada Starego Testamentu, zaczęto sięgać do tego właśnie źródła. Oczywiście i tu musiano dokonywać wyboru, bo pewne rzeczy nie mogły być przejęte.

W charakteryzowaniu moralności Starego Testamentu przytacza Autor kilka faktów stamtąd wyjętych, jak np. nakaz zabicia Izaaka dany przez Boga jego ojcu, czy też polecenie wymordowania przez Izraelitów plemion chananejskich. Fakty te stanowią pewną trudność egzegetyczną i znamy kilka sposobów ich wyjaśnienia, idące raczej po linii uwydatnienia ich wyjątkowości. Dla Kellera nie mają one takiego znaczenia, według niego były to „zasady propagowane w Starym Testamencie” (s. 59). Tylko ktoś nie znający zupełnie ksiąg Starego Testamentu, i to bardzo naiwny, mógłby uwierzyć, idąc za sugestią postawionej tezy, że księgi te propagują jako zasady zabijanie na ofiarę własnych dzieci i wyrzucanie wszystkich cudzoziemców.

Ze szczególną dezaprobatą wydaje się odnosić Keller do Starego Testamentu, bo widzi w nim zawarte „moralne zasady poligamii, cudzo-

---

<sup>18</sup> „W jednych bowiem sytuacjach poleca (etyka katolicka) jedne czynności i postawy, kiedy indziej znów inne, a nawet równocześnie zezwala na działania z sobą sprzeczne”, tamże, s. 56.

<sup>19</sup> „Nie jest dziś rzeczą łatwą wyjaśnić, skąd się rodziły sprzeczne zasady w etyce katolickiej”, tamże.

łóstwa, niewolnictwa, kradzieży, zabójstwa itd.” (s. 59). Długi to rejestr rzekomych zasad, a Autor sugeruje, że to jeszcze nie koniec. Nie tworzył go jednak dla celów wyłącznie historycznych, stwierdza bowiem bez pardonu, że „analiza współczesnej moralności katolickiej wskazuje, że jest w niej więcej cech ze Starego Testamentu niż z Ewangelii” (tamże). Niewiele więc brakuje, żeby tej moralności, objętej rzekomo spletem sprzeczności i przeciwieństw, przypisać takie zasady, jak: poligamia, cudzołóstwo, niewolnictwo, kradzież, zabójstwo itd. Sprzeczności mają rzekomo dostrzegać nawet pisarze katolicy, z których Autor wymienia dwa nazwiska: de Lubaca (niepewny świadek, bo mówi raczej o „paradoksach wśród dogmatów”) i Saint Cyrana (sic!). Autor może więc żywić nadzieję, że albo wymienieni przez niego albo inni, jacyś przyszli pisarze katolicy, stwierdzą też istnienie w moralności katolickiej, zasady poligamii, cudzołóstwa etc.

W toku dalszych wywodów „Szkiców” stawia Keller etyce katolickiej zarzut, że pomijała albo lekceważyła ważne zadania dla współzycia i działalności społecznej” (s. 66). Zarzut ten jest w pewnej mierze słuszny i wysuwany był niejednokrotnie także z pozycji katolickich. Zastrzeżenie natomiast budzi próba wyjaśnienia stwierdzanego w nim zaniedbania spychaniem moralności przez etykę katolicką „na tereny jej obce” z powodu wysuwania na pierwszy plan obowiązków względem Boga i samego siebie.

Inny zarzut z zakresu problemów życia społecznego kieruje Autor z pozycji równości między ludźmi. Etyka katolicka wysuwała zasadę równości między ludźmi. Etyka katolicka wysuwała zasadę równości, ale miała to być zasada zupełnie teoretyczna, odnosząca się do jakiejś abstrakcyjnej, „metafizycznej osoby”, a nie do konkretnych ludzi. „Głosząc zasadę równości, Kościół uznawał nierówność ludzi w każdej dziedzinie” (s. 77). Trudno się zgodzić z tak daleko idącym twierdzeniem. Jaki sens zresztą miałyby głoszenie zasady równości między ludźmi przy równoczesnym totalnym („w każdej dziedzinie”) uznawaniu ich nierówności. Chyba że i tu panowało odkryte przez Kellera „prawo”, jakoby sprzeczności były istotnym elementem atakowanej przez niego etyki.

Szkic czwarty poświęcony jest zagadnieniom katolickiej filozofii człowieka. Chodzi w nim o to, aby wykazać — jak to syntetycznie ujmuje Autor na końcu — że etyce katolickiej nie da się przypisać przymiotu humanizmu, stanowiącego dziś, jak to skądinąd wiadomo, zasadniczy problem sensowności jakiejkolwiek etyki. Przeciwno humanizmowi mają rzekomo przemawiać głoszone w niej teorie natury ludzkiej, wolności i ostatecznego celu człowieka — przepojone treścią religijną. Zadziwia jednak, że Autor nie określa wyraźnie, co stanowi kryterium humanizmu wszelkiej doktryny moralnej. Jest wprawdzie zdanie, które

w sposób pozytywny określa kryterium humanizmu, ale ono raczej podważa opinię Autora. Pisze on bowiem, że cechą humanizmu realizuje tylko taki system etyczny, „który odpowiada aspiracjom współczesnych ludzi” (s. 86). Jeśli to ma być sprawdzian humanizmu, to na jakiej podstawie odmawia go Keller etyce katolickiej? Czy mało jest dowodów na to, w zasięgu nie tylko polskim ale światowym, że odpowiada ona w wielkiej mierze „aspiracjom współczesnych ludzi”?

Pod adresem antropologii katolickiej, utożsamionej z teorią scholastyczną w tym przedmiocie, skierowany zostaje zarzut oderwania od konkretnego człowieka, pretensja, że „definiuje nie konkretnego człowieka, lecz zmystyfikowany gatunek ludzki” (s. 101). Czyżby Autor nie uświadamiał sobie, wobec żyjących dziś miliardów „konkretnych ludzi”, że jego postulat jest zupełnie bezsensowny? Każde przy tym wierzyć czytelnikom, że zajmowanie się człowiekiem pojętym gatunkowo, jako „bytem substancjonalnym” czyni antropologię katolicką „bezradną wobec konkretnych ludzi”. Logika tej argumentacji jest podobna do tej, w której zoologowi odmawia się prawa do wyodrębnienia jakiegoś gatunku zwierząt, ponieważ powinien zajmować się tylko konkretnymi jego okazami, a ludzi zajmujących się teorią budowy mostów w ogóle czyni się, z tego właśnie tytułu, bezradnymi wobec zadania budowy konkretnego mostu.

Autor nie zestawia też antropologii katolickiej z tezami innych systemów, przytacza tylko pewne twierdzenia jednego uznawanego na tym odcinku myśliciela. Nie tylko uważa go za postać miarodajną w dziedzinie antropologii, ale nawet czyni niejako świadkiem koronnym anachronizmu katolickiej teorii prawa natury, zarysowanej zresztą na tle tendencyjnie dopasowanych momentów jej historii. Grzechem pierwotnym tej teorii ma być jej abstrakcyjność, to że w niej „jednostka nie stanowi dla siebie gatunku” (s. 107), tak jakby w innych, nieanachronicznych teoriach każda jednostka stanowiła gatunek. W wysiłkach skupionych nad definicją tego gatunku, ma się tu rzekomo w ogóle gubić człowiek<sup>20</sup>. Zajęcie się natomiast człowiekiem i „życiowość” teorii, czyli jej wpływ na życie, czyni Autor kryterium sensowności wszelkiej antropologii. Przyjmując jednak to kryterium, trudno jest nie dostrzec słabości wniosków zwróconych przeciwko teorii katolickiej. Nie da się jej bowiem, bez negowania oczywistości, odmówić wpływu na życie. Nie musi być ona zatem, mimo ewentualnych słabości, aż tak anachroniczna, abstrakcyjna i nieżyciowa.

Ma prof. Keller zastrzeżenia i do katolickiej teorii wolności. To, że słowo „wolność” używane jest przez pisarzy kościelnych w różnym

<sup>20</sup> „W teorii katolickiej natomiast chodzi nie o człowieka, lecz o definicję gatunkową natury ludzkiej”, tamże, s. 105.



znaczeniu, oraz że w różnych okresach historii Kościoła rozmaicie próbowano rozwiązać trudność pogodzenia teorii wolności z wszechwiedzą i łaską Bożą, ma według niego świadczyć o rzekomej sprzeczności samej tej teorii. Sprowadza on ją ostatecznie do kategorii indeterminizmu, sam opowiadając się za determinizmem<sup>21</sup>. Deklarując swoje stanowisko, nazbyt łatwo radzi sobie ze sprawą powszechnego występowania poczucia wewnętrznej wolności. Zdaje sobie wprawdzie sprawę z trudności, jakie wiążą się z determinizmem psychologicznym ale zbywa je lekko. Tak więc na zarzut, że przyjmując determinizm trzeba odrzucić sensowność stosowania kary — oczywiście w ramach sensowności humanistycznej, z czym zresztą zgadzają się humanistycznie uwrażliwieni zwolennicy determinizmu — Autor odpowiada, że „właśnie determinizm nadaje sens odpowiedzialności i stosowania kary” (s. 120).

Błędnie rozumuje Autor twierdząc, że katolicki pogląd na wolność człowieka należy zaliczyć do indeterminizmu skrajnego, odrzucającego wpływ motywów na wolną decyzję człowieka. Pogląd katolicki określa O. Woroniecki mianem autodeterminizmu. Jeżeli ktoś chciałby go zaliczyć do indeterminizmu, musiałby dodać, że jest to indeterminizm umiarkowany, przyjmujący wolność ducha ludzkiego wybierającego w oparciu o motywy ukazywane woli przez rozum. Nie tu jednak miejsce na dokładniejsze wyjaśnienie treści tego poglądu.

Katolickie pojęcie wolności atakuje Keller jeszcze w innych wymiarach, a mianowicie moralnych — choć sam tak tego nie określa. Według etyki katolickiej ma rzekomo wolność człowieka utożsamiać się z jego posłuszeństwem nakazom prawa, utożsamianego zresztą z dyrektywami kościelnymi<sup>22</sup>.

Co więcej, zgodnie ze swym stałym nastawieniem, nawet cel i sens życia według etyki katolickiej upatruje on w wymiarach eklezjalnych, „w posłuszeństwie obiektywnej instytucji” kościelnej (s. 140). Brak precyzji w przedstawieniu doktryny katolickiej pozwolił tu Kellerowi pomieszać środek z celem, a w koniecznym warunku zbawienia upatrywać warunek wystarczający. Takie ustawienie sprawy pozwala mu też uznać tę etykę za sprzeczną ze współczesną, humanistycznie zorientowaną antropologią.

Autor odrzuca katolicką naukę o ostatecznym celu i sensie życia ludzkiego. Kwestionuje bowiem możliwość ustalenia go w ogóle, dodatkowo zaś wyraża swą dezaprobatę dla rzekomo heteronomicznego ujmowania tego celu w doktrynie, którą atakuje.

W pierwszym wywodzie nie jest jednak konsekwentny. Chociaż bo-

<sup>21</sup> „Nie może ulegać wątpliwości, że życie psychiczne ludzi jest tak samo zeterminowane, jak świat przyrody”, tamże, s. 120.

<sup>22</sup> „Prawdziwa wolność, według etyki katolickiej, wyraża się w zachowywaniu tego wszystkiego, co jest nakazane przez kościół”, tamże, s. 116.

wiem twierdzi, że nie ma w ogóle sensu mówić o celu życia w znaczeniu: po co człowiek żyje na ziemi, a jest sens pytać o to tylko w wypadku konkretnego człowieka, dopuszcza jednak pewną sensowność obiektywizacji i oceny wartości konkretnie stawianych sobie celów. Pisze bowiem, że wolno jest oceniać wartość stawianych faktycznie celów, a nawet, że „każdy jest obowiązany wytyczyć sobie cele dobre...” (s. 139).

Niezależnie jednak od tej argumentacji Autor odrzuca katolicką naukę o ostatecznym celu i sensie życia z pozycji autonomii człowieka. Uważa, że człowiekowi nie można „nadawać” celów, „każdy sam musi je sobie stawiać i realizować” (tamże). Autonomię człowieka rozumie przy tym skrajnie, twierdząc, że sam tworzy on swój świat i że nawet natura nie jest czymś „dany”, lecz dziełem twórczego wysiłku. Tak jaskrawa autonomia celów może budzić więcej zastrzeżeń, niż celowość „nadana” człowiekowi przez Boga, ale nadana mu od wewnątrz, najbardziej dlań immanentna, odpowiadająca w pełni jego człowieczeństwu — które wprawdzie sam kształtuje, ale, mimo przeciwnych poglądów omawianego Autora, nie jest jego dziełem, lecz jest mu „dane”.

W szkicu piątym poddaje Keller krytyce katolicką normę moralności, którą jest rozumna natura ludzka, wyrażająca się w prawie naturalnym. To prawo uznaje etyka katolicka za „rozumne” i „boskie”, w rzeczywistości jednak jego „boskość” ma być tylko etykietą, a o „rozumności” nie ma w ogóle co mówić. „Decydującym czynnikiem była i jest instytucja kościoła” (s. 156). Jej interes ma być rzekomo utożsamiony z wolą boską. Z pomocą prawa natury Kościół miał bronić skutecznie wstecznego porządku społecznego. „Z jego też pomocą średnio-wieczne prawo boskie stopiło się z prawem kanonicznym” (s. 97). To „stopienie się” stanowi tylko twór fantazji Autora, ponieważ zawsze, aż do chwili obecnej, skrupulatnie odróżniało się zmienne prawo kościelne (kanoniczne od absolutnego i niezmiennego prawa Bożego).

Ponadto gołosłowne wydaje się twierdzenie wyrażone w „Szkicach”, że zasady prawa Bożego zmieniały się w ciągu dziejów „w zależności od potrzeb i funkcji, jaką pełnił Kościół w rozmaitych okresach swej historii” (s. 155). W określeniu dyrektyw moralnych, jako „naturalne” czy „boskie” widzi Keller całkowitą dowolność ze strony Kościoła. „...Prawodawcą w dziedzinie moralnej, według nauki katolickiej, jest wyłącznie kościół katolicki. On sam jest autorem reguł moralnych...” (s. 159). Tej daleko idącej tezy Autor nawet nie próbuje udowodnić. Aby zaś wykazać jej absurdalność, warto choćby odwołać się do faktu, że Kościół z niesłychaną stanowczością głosił i bronił wciąż poprzez wieki tak bardzo niekiedy „niepopularnych” norm, jak np. nierozzerwalności małżeństwa. Gdyby czuł się absolutnym prawodawcą, chyba próbowałby wprowadzić łatwiejszą, bardziej wygodną zasadę.

Autor odmawia etyce katolickiej obiektywnego uzasadnienia z tej racji, że posiada charakter religijny i opiera się na takich założeniach, jak fakt stworzenia, zależności człowieka od Stwórcy itp. Negując, zupełnie bezpodstawnie, w światopoglądzie katolickim istnienie określonej wizji rzeczywistości egzystencjalnej<sup>23</sup>, deklaruje jednocześnie niezmacną niczym wiarę w uzasadnienie norm etycznych przez jakąś rzeczywistość nie interpretowaną w ramach światopoglądu. Na wszelki wypadek nie określa bliżej, jak mu się to udaje. mimo znanych w logice norm trudności co do uzasadnień tego rodzaju. Wystarczy mu tylko wydanie werdyktu, że twierdzenie o obiektywnym uzasadnieniu katolickich norm moralnych okazuje się tylko pozornym.

Przy omawianiu normy moralnej porusza Keller także sprawę kary i jej rzekomo wyjątkowo ważnej roli w moralności katolickiej. Nie podoba mu się odwetowy charakter kary, wg niego specyficzny dla tej moralności. Nawet nie przypuszcza, a wielka szkoda, że w etyce katolickiej broni się także tezy o leczniczo-wychowawczej oraz społeczno-prewencyjnej celowości kary. Niepostrzeżenie przechodzi przy tym z płaszczyzny samej nauki na teren praktyki karnej, rzucając z pozycji historycznej surowe oskarżenie pod adresem Kościoła<sup>24</sup>.

Jest tu oczywiście klasyczne w takich atakach odwołanie się do praktyk inkwizycji, za które Kościół i tylko on odpowiada. Inkwizycja zresztą nie wystarczy, sporządza autor całą listę, czarną księgę zbrodni ciężących rzekomo na katolickiej moralności. Jest tu więc „demoralizacja płynąca z dworu papieskiego”, i takie wykroczenia, jak „walka o władzę, intrygi, krzywoprzysięstwa, skrytobójstwa” i wiele innych. Dla Autora to nie są tylko fakty, grzechy czy zbrodnie, lecz świadectwa oskarżenia przeciw katolickiej etyce, ponieważ „tego wszystkiego dokonywano w imię miłości bliźniego” (s. 173). W myśl logiki tych pretensji, gdyby nie było moralności chrześcijańskiej, ludzkość byłaby wolna od wielu ciemnych kart historii.

Autor nie poprzestaje jednak na wspominkach historycznych. Pretensje swoje przenosi z przeszłości na współczesność, uważając, że Kościół nigdy się właściwie nie odciął od złych praktyk przeszłości i nie zmieniła się katolicka doktryna moralna<sup>25</sup>. Nie zmieniono bezwarunko-

---

<sup>23</sup> „Wiadomo, że obiektywna rzeczywistość nie stanowi w tej etyce punktu wyjścia ani nie jest brana pod uwagę jako sprawdzian wypowiedzi wartościujących”. „Treść reguł moralności katolickiej nie jest określana na podstawie obiektywnej rzeczywistości, lecz na podstawie światopoglądu katolickiego”, tamże, ss. 156—158.

<sup>24</sup> „Historia wskazuje, że w kościele każdą karę uznawano za dobrą, jeśli skutecznie utrzymywała ludzi w posłuszeństwie”, tamże, s. 167.

<sup>25</sup> „W czym więc zmieniła się katolicka moralność w porównaniu z tą, która obowiązywała kilka stuleci temu? Czy zmieniono w czymkolwiek jej podstawy”, tamże, s. 172.

wego posłuszeństwa władzy kościelnej, nietoleracji dogmatycznej, ingerencji Kościoła w sprawy polityczne itp. Poprzednio czytaliśmy credo autora o zmienności i koniunkturalności etyki katolickiej. Tutaj dochodzi pewna modyfikacja: wszystko może tu ulec zmianie, ale zło pozostaje niezmiennie.

Pewnym ludziom podoba się jednak ta moralność ze względu na powagę zawartych w nich „boskich” reguł i najwyższych sankcji, co może mieć znaczenie pedagogiczne. Autor jednak uważa, że wartość ta jest złudna<sup>26</sup>. Przekonanie o nietrwałości wiary religijnej złączyło się tu z hurra- optymizmem w stosunku do wychowania opartego o moralność bez sankcji. Gdyby Autor poparł to swoje przekonanie odwołaniem się do jakiejś tysiącletniej praktyki — argumentem, którym usiłuje zwalczyć stanowisko przeciwne — można by poważnie potraktować jego credo pedagogiczne, ale ponieważ tego uczynić nie może, pozostaje tylko podziwiać ogrom jego (laickiej) wiary.

Najbliższą normą postępowania moralnego jest sumienie każdego człowieka, którego dyrektywy uznaje za wiążące także moralność katolicka. Autorowi nie podoba się w niej jednak odmówienie sumieniu przymiotu absolutnej autonomii. Słusznie zauważa, że sumienie jest tu uznawane za normę normowaną, że wyróżnia się sumienie prawdziwe i błędne. Bezpodstawnie natomiast z wyjaśnienia „prawdziwości” sumienia przez kryteria przedmiotowe, a w pierwszym rzędzie „dobro przedmiotowe”, przesuwa rzecz na płaszczyznę wyłącznie autorytetu Kościoła i „reguł kościelnych”. Postulat obiektywizacji rozstrzygnięć sumienia przypisuje przy tym wyłącznie etyce katolickiej, odsuwając go natomiast od „etyki świeckiej”. Zadziwia tu zarówno generalizowanie „etyki świeckiej” i przypisywanie jej całkowitego *désintéressement* w zakresie kształtowania sumienia, jak i jaskrawo jednostronne przedstawienie funkcji sumienia w moralności katolickiej. Autor wydaje się przy tym przeczyć sobie, kiedy w jednym miejscu przyznaje, że w moralności katolickiej sumienie niepokonalnie błędne stanowi obowiązującą normę moralności, w dalszych jednak wywodach za jedyną wiążącą normę uznaje „reguły kościelne”<sup>27</sup>.

Wbrew twierdzeniom Autora „Szkiców”, Kościół nigdy nie rościł pretensji do tego, aby uważać się za najwyższego prawodawcę w dziedzinie sumień ludzkich, przypisując atrybut ten samemu Bogu. Ma jednak najpoważniejsze racje, aby te sumienia kształtować w oparciu

---

<sup>26</sup> „Opieranie wychowania na autorytecie Sędziego karzącego za złe czyny okazuje się wielce szkodliwe i niebezpieczne (...). Ponadto opieranie wychowania na wierze w istotę ponadziemską jest budowaniem zamków na lodzie...”, tamże, s. 175.

<sup>27</sup> „W etyce świeckiej pozostawia się człowiekowi cały zakres działania, on sam ma decydować o swym postępowaniu (...). W etyce katolickiej nie pozostawia się człowiekowi takiej platformy działania”, tamże, s. 180.



o normy prawa Bożego. Jako autentyczny i nieomylny interpretator tego prawa, przychodzi ludziom z pomocą w konfliktach sumienia, czego nie potrafi uczynić żadna etyka świecka. Nie jest prawdą, jakoby w moralności katolickiej funkcja indywidualnego sumienia była niedoceniona, nie przypisuje się mu jednak atrybutu nieomyślności.

Ponieważ doświadczenie ukazuje dowodnie możliwość konfliktów między ludźmi, wynikających z błędnie ukształtowanych sumień, potrzebna jest ingerencja wyższego autorytetu. Jak dla zestrojenia gry wielu instrumentów w jedno potrzebny jest dyrygent, który w swej akcji kierowniczej i regulującej trzyma się gotowej partytury, podobnie dla zestrzajania wielu, różnie niekiedy ukształtowanych sumień, potrzebne jest kierownictwo Kościoła obdarzonego powagą autentycznej interpretacji prawa Bożego. Kościół ingeruje wyjaśniając trudności, rozstrzygając wątpliwości i ostrzegając przed rozwiązaniami ekstermistycznymi. Nie przekreśla jednak wcale sumienia, a nie chce odbierać mu jego funkcji bezpośrednio normatywnej w zakresie moralności.

Dlatego tak wielką wagę przywiązuje się w moralności katolickiej do pewności sumienia i sprawy wyrobienia tej pewności. Stanowczy nakaz sumienia jest w niej uznawany za ostatecznie wiążący, choćby był obiektywnie nieprawdziwy, a więc niezgodny nie tylko z prawem kościelnym, ale nawet z prawem Bożym. W dziedzinie sumienia nie ma więc mowy o jakiejś rzekomej zasadzie ślepego posłuszeństwa „aż do wyrzeczenia się nie tylko własnej woli, ale i własnego sądu” (s. 187), jak to bezpodstawnie imputuje Keller moralności katolickiej.

Pomijając szkic szósty, w którym można by poczynić wiele zastrzeżeń co do swoistego, jednostronnego przedstawienia katolickich świętych, warto jeszcze nieco uwagi poświęcić ostatniemu, tzn. siódmemu szkicowi. Rozpatruje w nim Autor problem zła w jego różnych płaszczyznach i implikacjach. Surowo ocenia katolicką doktrynę upatrującą zło w braku dobra. Prymitywnie tłumacząc ten brak dobra, uważa naprzód, że teoria ta nie jest adekwatna, bo rzekomo nie tłumaczy takich faktów, jak np. atakowania żywego organizmu przez insekty, bakterie czy wirusy. Nie jedyny to zresztą zarzut pod adresem tej teorii, wypracowanej przez św. Augustyna. Następnym to ten, że jest ona zawodna; zło w niej jest, jak to mają rzekomo stwierdzać i współcześni teologowie, „ostatecznie niewytłumaczalne i bezcelowe” (s. 249). Keller nie proponuje tu żadnej innej teorii, która by lepiej wyjaśniała zło. Wyrzeka tylko na to, co znajduje w książkach katolickich — a czyni to w imieniu czytelnika, którego rzekomo spotyka przykry zawód przy ich czytaniu.

Nie przekonuje Autora doktryna katolicka, która uznając całkowitą zależność człowieka od Boga, nie przypisuje jednak Bogu uczestnictwa w czynach moralnie złych. Trzeba przyznać, że rzecz ta nie jest łatwą

do wyjaśnienia, graniczy z tajemnicą. Teologia nie odmawia Bogu uczestnictwa w fizycznym esse czynu złego, tylko jego esse moralne, będące właściwie brakiem czegoś, co być powinno, przypisuje wyłącznie złej woli ludzkiej. Takie wyjaśnienie nie przekonuje Autora. Pudłuje jednak, gdy strzela, że nie jest ono oparte na metafizyce katolickiej<sup>28</sup>. Właśnie metafizyka przychodzi tu z pomocą teologii w jej próbie zbliżenia do tajemnicy zła.

Z teorii, że zło jest brakiem, że nie istnieje własnym bytem, ma płynąć rzekomy pesymizm katolickiej wizji świata, tzn. przekonanie, że „żadnym wysiłkiem” nie da się ono „ze świata wyrugować ani nawet poważnie zmniejszyć” (s. 237). Co więcej, miało to doprowadzić do zbudowania jakiejś „katolickiej teorii niesprzeciwiania się złu”. Fantazja Autora, przypisująca nauce katolickiej tezy, które ona w rzeczywistości odrzuca, dosięga tu niebываłych wyżyn: „Jeśli zło nie posiada samodzielnego bytu, to walka z nim jest niedopuszczalna (!), gdyż taka akcja, zamiast prowadzić do likwidacji zła, prowadziłaby do jego wzrostu” (tamże). Jakież w tym „materii pomieszanie!” Może jest to jakaś reminiscencja przypowieści Chrystusowej o czekaniu aż do żniw z oddzieleniem od pszenicy i spaleniem kłokolu, a więc o odkładaniu kary Bożej za grzechy. W każdym razie nie jest prawdą, że moralność katolicka żąda „niesprzeciwiania się złu”, a walkę ze złem uważa za niedopuszczalną — choć prawdą jest, że każe oszczędzać ludzi w karaniu i miłować tych, którzy wyrządzają zło, a więc godni są karania. Zadziwiające, że Autor, który szermuje humanizmem, nie dostrzega w tym właśnie, oszczędzającym ludzi, stanowisku głębokich treści humanistycznych.

Katolickiej teorii o „niesprzeciwianiu się złu” nie warto zresztą, jak głosi Autor dalej, brać zbyt poważnie. To tylko mydlenie oczu. Rzeczywistość ujawnia coś zupełnie innego, sam Kościół, który tak naucza, ma działać całkiem inaczej, zwalczając stanowczo zło przez siebie stwierdzone<sup>29</sup>. Dziwi głoszenie tak radykalnej sprzeczności między teorią a praktyką Kościoła. Nasuwa się przecież spontanicznie pytanie, dlaczego Kościół przyjął taką właśnie teorię, która od początku okazała się dlań niewygodna i dlaczego jej nie porzucił, choć godziła w jego przeciwną praktykę. Przecież Autor wierzy, że Kościół sam kształtuje swą doktrynę i zmienia ją dowolnie, stosownie do potrzeb czasów. Czyżby Kościół był aż tak krótkowzroczny lub rozmiłowany w sprzecznościach? Najbardziej dziwne jest jednak, że przy tym nielogicznym układzie teorii i praktyki,

<sup>28</sup> „Twierdzenie to, rzecz jasna (!) nie posiada wartości logicznej na gruncie katolickiej metafizyki, utrzymuje się jednak w teologii po dziś dzień”, tamże, s. 247.

<sup>29</sup> „Teoria katolicka wszakże posiada przede wszystkim charakter teoretyczny (sic!). W praktyce działalności kościoła bowiem nie znajdowała ona wyrazu. Przeciwnie, kościół w ciągu swej historii zwalczał radykalnie wszelkimi dostępnymi środkami wszystko, co uznawał za zło”, tamże, ss. 237 n.

jaki przypisuje Autor Kościołowi, nie podoba mu się ani teoria, ani praktyka. W oparciu o jego oceny można przypuszczać, że wolałby widzieć układ przeciwny, a więc teorię o bezpośrednim zwalczaniu zła, a praktykę nie sprzeciwiania się mu. Kto wie jednak, czy i taka alternatywa odpowiadałaby mu, gdyby ją rzeczywiście stwierdził w Kościele.

W związku ze sprawą zła dotyka Keller także katolickiej nauki o miłości bliźniego. Nie omawia jej bliżej, deklaruje jednak, że jest ona ostatecznie egoistyczna. Wniosek ten ma wynikać z katolickiej nauki o hierarchii miłości, w której z zasady „kochaj bliźniego jak siebie samego” ma nie tylko wynikać, że „należy więcej miłować siebie, niż innych ludzi”, ale nawet, że trzeba „troszczyć się przede wszystkim o dobro własne, a o dobro innych troszczyć się tylko o tyle, o ile to zmierzają do osiągnięcia własnego zbawienia” (s. 239). W takim przedstawieniu nastąpiła deformacja nauki dotyczącej porządku miłości w relacji międzyludzkiej. Prawdą jest bowiem, że porządek ten wysuwa nadprzyrodzoną miłość siebie na czoło jako wzór i miarę dla miłości bliźniego, wniosek jednak, jaki z tego wysnuwa Autor „Szkiców”, jest daleki od prawdy. Przeinaczył bowiem Autor oryginalną naukę katolicką o nadprzyrodzonej miłości, w której warunek własnego zbawienia stanowi właśnie bezinteresowna, nie egoistyczna miłość bliźniego, z obowiązkiem oddania nawet życia za niego w sytuacjach jego krańcowej potrzeby duchowej.

Przy przedstawianiu katolickiej nauki o porządku miłości dokonał Keller jeszcze innego przeinaczenia. Na pytanie bowiem, kogo należy więcej miłować, „człowieka obcego, ale świętego, czy własnego ojca, ale grzesznika?” odpowiada bez zająknięcia: „Według etyki katolickiej, należy nienawidzić grzesznika, nawet gdy to jest własny ojciec, bo przykazanie miłości zobowiązuje do nienawiści wszystkiego, co oddala od Boga” (s. 240). Stwierdzenie to nie dotyczy praktyki Kościoła, lecz teorii etycznej, można by więc zapytać, czy w stosunku do grzesznika nie ma zastosowania nauka o „niesprzeciwianiu się złu”, której dopatrywał się sam Autor? W rzeczywistości etyka katolicka domaga się odcinania od wszystkiego, co oddala od Boga, choćby to była rzecz tak bliska i droga, jak według metafory Chrystusowej własne oko lub prawica, zabrania jednak kategorycznie nienawidzić jakiegokolwiek grzesznika, tym bardziej jeśli jest nim własny ojciec.

Pozostało jeszcze jedno zagadnienie, które omawia Keller pod koniec swej książki, a mianowicie rzekoma sprzeczność w katolickim poglądzie na cierpienie. Ta sprzeczność ma leżeć w podwójnym rozumieniu cierpienia: jako kary za grzech i jako łaski. Tak żywa na innych odcinkach wyobraźnia Autora tutaj zupełnie zawodzi, nie może on sobie bowiem wyobrazić, że kara może być łaską i dobrodziejstwem. Świadczy o tym

nie tylko praktyka karna, ale cała teoria kary, podkreślająca jej wartość prewencyjno-wychowawczo-leczniczą, chyba bliska autorowi, który kierował wyżej słowa dezaprobaty pod adresem teorii odwetu.

Ale Autor widzi związaną z tym jeszcze dalszą trudność. Jak mia-  
nowicie pogodzić katolickie rozumienie cierpienia z akcją miłosierdzia  
wobec cierpiących. Tu już jakby zapomniał o rzekomej sprzeczności  
między cierpieniem jako łaską i jako karą, bo dostrzega w niej możliwość  
ekspiacji i wyraża przekonanie, że postępując konsekwentnie w myśl  
założeń katolickich, nie powinno się ludziom odbierać ani umniejszać  
dobrodziejstwa cierpienia. Takie też ma być, według niego, zasadnicze  
stanowisko nauki katolickiej wobec cierpienia, stanowisko rygorystyczne,  
wcale nie nastawione na uwolnienie ludzi od cierpień. Jest zdumiewa-  
jące, że w etyce katolickiej, w której nakaz przychodzenia z pomocą  
cierpiącym należy przecież do podstawowych norm postępowania, zna-  
lazł Autor zakaz nie tylko czynnego ingerowania, ale nawet modlitwy  
o odwrócenie cierpienia. A może tak całkiem po swojemu tłumaczy so-  
bie błogosławieństwo Chrystusa w Kazaniu na Górze dotyczące tych,  
którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości (por. Mt 5, 10n.). Ale  
co z tym zakazem modlitwy, jeśli nie trudno jest stwierdzić, że nawet  
w liturgii, a więc w najbardziej oficjalnej modlitwie kościelnej, katolicy  
modlą się o odwrócenie nieszczęść duszy i ciała, a więc i cierpień z nimi  
związanymi?

Trudno się zgodzić nawet ze złagodzoną na dalszych kartach książki  
relacją Kellera w sprawie rzekomo rygorystycznego stosunku etyki ka-  
tolickiej do cierpień, jakoby tylko wyjątkowo wolno było uwalniać się  
od cierpień. Relacja ta jest również nie do przyjęcia, ponieważ w sposób  
zupełnie nieodpowiedzialny posługuje się w niej Autor takimi określe-  
niami, w etyce katolickiej bardzo precyzyjnie wyważanymi, jak: nie  
należy, nie można, w przypadkach lub okolicznościach wyjątkowych itp.  
Cierpienie posiada w niej określone i ważne miejsce, błędem jest jednak  
przypisywać jej absolutyzowanie i gloryfikowanie cierpienia. Absolutną  
rzeczą jest tylko miłość, zarówno Chrystusa do ludzi, jak i odwrotnie,  
cierpienie zaś jest środkiem wyrazu lub drogą do zdobycia miłości. Pew-  
ne zaś wyrażenia świętych gloryfikujące cierpienie należy interpretować  
w szczególny sposób przy uwzględnianiu ich swoistego, niejako poetyc-  
kiego języka.

Przekonania Autora co do kultu cierpienia w etyce katolickiej i jej  
rygorystycznej postawy wobec cierpiących nie mać fakt prowadzenia  
przez Kościół, i to w szerokim zakresie, akcji charytatywnej. Akcję tę  
przypisuje Autor „nurtowi franciszkańskiemu” w Kościele, związane-  
mu z imieniem Franciszka z Asyżu. W wyjaśnieniu nurtu franciszkań-  
skiego nie jest Autor konsekwentny. W pewnych momentach jakby



bagatelizował jego znaczenie w Kościele, obstawiając wielkimi zastrzeżeniami kościelną akcję charytatywną, że mianowicie Kościół przywłaszczył sobie „dobra ubogich”, przeznaczając je na utrzymanie kleru, i że pomoc, jaką niósł biednym była na ogół niewielka. W innych momentach docenia jednak jego znaczenie, choć ustawia go w pozycji antagonistycznej, w stosunku do oficjalnej nauki teologicznej.

Keller musiał przyznać, że zarówno w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jak i za czasów św. Franciszka z Asyżu czy później, po Franciszku, „Kościół przejawiał troskę o biednych i cierpiących” (s. 244). To jednak, wg niego, tylko pewien nurt w Kościele, leżący zresztą na marginesie oficjalnej teologii, a nawet z nią sprzeczny. Nurt franciszkański miał powstać „z czysto ludzkiego odczucia cierpienia”. „Kościół więc nie mógł go potępić i odrzucić, gdyż jest nazbyt silnie związany z tym, co powszechnie uznaje się za dobre i szlachetne w stosunkach międzyludzkich” (s. 245). W tych ostatnich słowach można się doczytać niezamierzonego uznania dla humanistycznych wartości Kościoła.

A jednak trudno się zgodzić, aby tylko „z czysto ludzkiego odczucia cierpienia” miała się zrodzić jego działalność charytatywna, jeśli się ma na uwadze treść Ewangelii, a w niej naukę o miłości Założyciela Kościoła i przykład idący z jego własnych dzieł miłosierdzia. Dlatego też dziwne wydaje się twierdzenie Autora „Szkiców”, że nurt franciszkański „choć sprzeczny z zasadami teologicznymi, został w pewnym zakresie przez Kościół i jego teologię przyjęty i zasymilowany” (s. 244). Dziwne zaś jest ono nie tylko dlatego, że rzeczy „sprzeczne z teologią” zostają przez nią „przyjęte i zasymilowane”, ale również dlatego, że jest tu mowa o „asymilacji” czegoś, co istnieje w Kościele i jego doktrynie od początku, co mu towarzyszy nieustannie poprzez wieki aż po dzień dzisiejszy.

Końcowa karta ostatniego szkicu miała stanowić syntezę myśli katolickiej dotyczącej zła w świecie, a jest w rzeczywistości syntezą błędów popełnionych w charakteryzowaniu tego przedmiotu przez jej Autora. Dowiadujemy się z niej bowiem, że według nauki katolickiej świat jest rzekomo przepojony złem, od którego nie ma ratunku w tym życiu; że nie ma skutecznego sposobu na zlikwidowanie rozlewającej się fali zła moralnego, a jedyną drogą do zbawienia, a więc rzeczą dobrą i pożądaną jest cierpienie; że wreszcie wysiłki ludzkie zmierzające do ulepszenia świata i uszczęśliwienia ludzi są skazane na niepowodzenie.

W zakończeniu swej książki uwypukla Autor poważne zainteresowanie katolickiej etyki dla praktyki pedagogicznej. Jako etyka wychowawcza, ma ona mieć na uwadze przede wszystkim skuteczność oddziaływania na ludzi, nie troszcząc się specjalnie o logiczną poprawność, a nie niepokojąc się z powodu dostrzeżonych sprzeczności. Można rzeczy-

wiście przyznać Autorowi, że chyba nie potrzebuje się ona niepokoić z powodu wymagowanych sprzeczności, choć dba o „zawartość i logiczną poprawność systemu” — co wcale nie wyklucza, że dba również o skuteczność oddziaływania wychowawczego. Co zaś do niepokojących go monopolistycznych pretensji tej etyki w dziedzinie wychowania oraz rzekomej walki środowisk klerykalnych z kierunkami postępowymi w tej dziedzinie, o czym pisze w ostatnich zdaniach zakończenia, można go tylko uspokoić, że dawno nie ma już w Kościele inkwizycji, a ostatnio został nawet zniesiony indeks książek zakazanych.

Przewracając ostatnią kartkę książki czytelnik przebiega jeszcze myślą cały tok jej wywodów, szukając adekwatnego wyrazu dla określenia stosunku Autora do moralności katolickiej. Otóż stosunek ten jest więcej niż niechętny. Wprawdzie Keller nigdy nie zniża się w swych wypowiedziach pod adresem tej etyki do prymitywnego żargonu dezaprobaty, niemniej od początku do końca deklaruje się jako jej zdecydowany przeciwnik. Na próżno czytelnik szukałby tu jakiejś wypowiedzi przychylniej, słowa uznania, gestu życzliwego wobec omawianej moralności. Nie znajdzie nic z tego. W moralności katolickiej nie stwierdza Autor książki niczego, co słuszne, prawdziwe czy dobre. Od którejkolwiek strony ją bada, konstatuje tylko sprzeczności, nieprawidłowość, bezwartościowość. Nie ma tu niczego, co jasne, ani dziś, ani kiedykolwiek w przeszłości. Aż dziw, że ta moralność, żywe wcielenie wszelkich sprzeczności, jakoś się trzyma i to tysiące lat.

Ale obraz tak totalnie wykrzywiony może budzić podejrzenie, że zrodził się w krzywym zwierciadle. Dezaprobatą totalną, przy wyciąganiu „anty” niekiedy aż do absurdu, może świadczyć tylko o postawie Autora. Przypomina się porównanie, jakie przeprowadził o. Woroniecki między apostatą a konwertytą. Konwertyta, choć znajduje prawdę i przyjmuje to, co wyższe i lepsze, nie potępia, ale przeciwnie, zachowuje w dobrej pamięci to, co wyznawał poprzednio. Inaczej apostata. Nie jest wcale tajemnicą, że Keller odszedł od Kościoła. Ale w szkicach tu omawianych odcina się on radykalnie od tego, co kiedyś wyznawał i czego nauczał z katedry uczelni katolickiej. Chce przez nie dać niezbity dowód, że spalił za sobą wszystkie mosty, że go już z tamtym, co było dawniej, nic nie łączy, że wszystko to w całości i w szczegółach zupełnie odrzuca.

## SUMMARIUM

## DE FALSA INTERPRETATIONE CATHOLICAE MORALITATIS

Scopus huius articuli est inquirere in positionem professoris J. Keller relate ad moralitatem catholicam. Josephus Keller, actualis professor Universitatis Varsaviensis, docebat olim doctrinam moralem in Catholica Universitate Lubliniensi. Recessit tamen ab Ecclesia et postea edidit publicationes, in quibus doctrinam istam repugnat. Obiectiones suas contentas in articulis antea publicatis colligit in ultima sua publicatione sub titulo: „Szkice o moralności katolickiej” (Delineationes de moralitate catholica). In publicatione ista exponit collectionem quandam obiectionum, quae principia fundamentalia moralitatis catholicae spectant. Reicit ergo Keller possibilitatem admittendi universalia principia moralia, seu unam moralitatem totius generis humani. Admittit moralitatem sine Deo absque religione. Declarat catholicam doctrinam moralem carere unitate interna, discrepare in ipsis eius fontibus, magnam relativitatem et mobilitatem ostendere, nullum positivum valorem habere. Respuit eam propter strictam eius unionem cum institutione Ecclesiae. Denegat indolem humanisticam huic doctrinae propter ea quae continet relate ad naturam humanam et libertatem hominis eiusque finem ultimum. Displicet ei doctrina de iure naturali et de poena vindicativa. Dubitat de valore pedagogico catholicae moralitatis. Severe iudicat de moribus Ecclesiae decursu temporum, nec non de doctrina catholica quoad malum. Immo non ei placet doctrina de caritate proximi.

Auctor huius articuli referrens materiam publicationis professoris J. Keller ostendit carentiam fundamentorum in obiectionibus ibi expositis. Expositio haec non est obiectiva. Praetermissi sunt ibi aliqui aspectus catholicae doctrinae, quam ob rem multae obiectiones contra eam tendunt in vanum, non referuntur ad moralitatem catholicam, sed ad imaginationem professoris Keller circa moralitatem istam. Habitudo huius Professoris relate ad eam est ab initio usque ad finem negativa, totalis desaprobationis. Promotio elementi „contra” tendit usque ad absurdum et impugnat ipsum auctorem. Toto in libro hic aestimato non existit, neque una, expressio positiva, sympathiae quoad moralitatem catholicam. Critica eius est tamen aprioristica, immo pure declarativa. Non inveniet lector in ista critica sufficientem inquisitionem et rationalem analysim, neque obiectivismum in aestimatione. Non inveniet solida argumenta, sed declarationes desaprobationis. Suo in libro J. Keller declarationem quasi inconcussam conatur proponere doctrinam moralem catholicam, quam olim et profitebatur et docebat, ab se totaliter, in omnibus eius implicationibus reiectam esse.