

Św. Tomasz i *Amoris laetitia*

Piotr Kaznowski

AL: dyskusja

¹ Praktycznie to samo Papież powiedział rok później podczas pielgrzymki do Kolumbii (wrzesień 2017): „Chcę wyraźnie powtórzyć, że moralność *Amoris Laetitia* jest tomistyczna”, to znaczy oparta na moralnej filozofii św. Tomasza z Akwinu, za: *‘Amoris Laetitia’ is built on traditional Thomist morality, Pope says*, catholicerald.co.uk, 29.09.2017 [dostęp 2.01.2018].

1. Wprowadzenie

Dwa miesiące po ogłoszeniu adhortacji *Amoris laetitia* (dalej: AL) Papież Franciszek, zapytany o to, jak uniknąć niebezpieczeństwa popadania w skrajności rygoryzmu i laksyzmu, odparł, zdradzając jednocześnie, w jaki sposób zrozumiał pytanie: „Aby was uspokoić, muszę powiedzieć, że wszystko, co zostało napisane w Adhortacji [...] jest od początku do końca tomistyczne. To pewna i bezpieczna nauka”¹. Papież powoływał się na słowa kardynała Christopha Schönborna OP, który podczas prezentacji AL stwierdził, że „cały dokument jest głęboko tomistyczny”, dodając: „mogę to udowodnić w sposób systematyczny”. Co ciekawe, Franciszek nazwał Schönborna „sekretarzem Kongregacji Nauki Wiary”, którym ten nigdy nie był. Oto trzy ważne elementy bezpośrednio lub pośrednio charakteryzujące to, co sam Autor myśli o podpisanym przez siebie tekście. Bezpośrednio: że Papież uznaje doktrynę wyłożoną w AL za zgodną z myślą św. Tomasza (o ile zgodzimy się, że przymiotnik „tomistyczny” właśnie tyle powinien znaczyć) i, co ważniejsze, że autorytet Doktora Anielskiego jest tu gwarantem ortodoksyjnej nauki. Pośrednio: że Franciszek zdaje się podzielać pogląd, iż piastowanie pewnych urzędów kościelnych dodaje piastującemu te urzędy autorytetu doktrynalnego, co sprowadza się do przekonania, że argument „z autorytetu” jest dla Papieża ważną przesłanką teologiczną.

Podobne poglądy zdają się podzielać również inni aktorzy odgrywający ważne role na scenie obu Synodów o rodzinie i towarzyszących im prac wokół AL. Już w 2015 roku kardynał Reinhard Marx opowiadał, że niemieckojęzyczna grupa synodalna przygotowała „bardzo ważne studium” dotyczące zastosowania doktryny św. Tomasza w kontekście „specjalnej sytuacji” osób rozwiedzio-

nych i żyjących w nowych związkach. Po ukazaniu się adhortacji okazywało się, że za emfatycznymi odniesieniami AL do dzieł Akwinaty (np. §§ 301 i 304) mogą stać wpływowi autorzy z kręgu papieskiego. Niektórzy robili to samodzielnie, jak o. Antonio Spadaro SJ, wkład innych – na granicy „autoplagiatu” – denuncjowali dociekliwsi analitycy papieskiego dokumentu. Wreszcie sam kardynał Walter Kasper – jeden z czołowych adwokatów udzielania Komunii św. osobom żyjącym w niesakramentalnych związkach *more uxorio* (propozycja ta została nazwana „opcją Kaspera”) – po nadaniu magisterialnego statusu listowi Franciszka do biskupów Buenos Aires², stwierdził, że dopuszczanie osób znajdujących się w obiektywnym stanie grzechu ma podstawę w tradycyjnym nauczaniu, „a zwłaszcza w nauce Tomasza z Akwinu oraz Soboru Trydenckiego”³.

Zaznaczmy od razu, że o ile udział tzw. ghostwriterów przy powstawaniu papieskich dokumentów może stanowić ważne zagadnienie dla watykanistów lub historyków Kościoła, o tyle dla wszystkich, którzy próbują zrozumieć nauczanie papieskie jako część Magisterium, nie ma on bezpośredniego znaczenia – będą oni bowiem czytali dany dokument jako całość stanowiącą jednomyślne nauczanie tego, czyje imię stoi pod tekstem – Papieża. Również tropy tomistyczne w paralelnych do AL miejscach wspomnianych autorów nie powinny stanowić dla nas wiążącej wskazówki hermeneutycznej: nie interesuje nas opinia tego lub owego „tomisty”, lecz doktryna św. Tomasza, która ma być – zgodnie ze słowami Franciszka (przynajmniej w kontekście AL) – gwarantem „pewnego i bezpiecznego nauczania”.

Celem tej pracy będzie więc próba rekonstrukcji nauczania św. Tomasza, na które powołuje się AL. Wynik tych dociekań nie rozstrzyga o tym, czy papieski dokument jest zgodny z nauczaniem katolickim w ogóle. Po pierwsze, z oczywistych względów autor nie jest powołany do wydawania takich sądów; po drugie, jak zauważa o. Serge-Thomas Bonino OP⁴, byłoby to samo w sobie „bardzo nietomistyczne”. Mimo to badanie takie może przyczynić się do lepszego zrozumienia adhortacji lub, przynajmniej, do ustalenia statusu argumentacji teologicznej użytej w tym papieskim dokumencie.

² AAS 108 (2016),

1071-1074.

³ Za: *Cardinal Kasper:*

the controversy over Amoris

Laetitia is now over,

catholicherald.co.uk,

12.12.2017

[dostęp 2.01.2018].

⁴ W jedynym skądinąd

znanym mi studium

poświęconym analizie

cytowań św. Tomasza:

Saint Thomas Aquinas in

the Apostolic Exhortation

Amoris Laetitia,

„The Thomist”, 80 (2016),

s. 449-519.

Święty Tomasz jest w AL cytowany 19 razy – w 13 punktach, które mieszczą się w 4 podrozdziałach należących do 2 rozdziałów: IV „Miłość w małżeństwie” i VIII „Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche”. Skoro to właśnie rozdział VIII wzbudził najwięcej kontrowersji, jemu poświęcimy to studium. Posłużę się metodą analizy tekstów. Ponieważ zależy mi przede wszystkim na tym, aby wykład św. Tomasza, do którego odwołuje się Papież, pomógł w zrozumieniu nauczania zawartego w AL, ograniczę się wyłącznie do rekonstrukcji cytowanych przez Franciszka miejsc i ich bezpośrednich kontekstów. Mam pełną świadomość, że „dowodzenie systematyczne” wymagałoby konfrontacji z całością doktryny Akwinaty, byłoby to jednak zadanie zdecydowanie przekraczające ramy jednego artykułu.

2. Analiza kontekstów cytowań św. Tomasza w AL VIII

Oba punkty, w których przywołany zostaje św. Tomasz w tym rozdziale, mieszczą się w początkowej jego części, mianowicie w podrozdziale 8.1 poświęconym „stopniowości w duszpasterstwie”. Są to punkty 301 i 304, które zacytuję *in extenso*, zaopatrując je w krótki komentarz wprowadzający do roli, jaką odgrywa w nich odwołanie się do autorytetu teologicznego Akwinaty:

2.1. § 301

Aby właściwie zrozumieć, dlaczego możliwe i konieczne jest szczególne rozeznanie w niektórych sytuacjach zwanych „nieregularnymi”, istnieje pewna kwestia, którą zawsze należy uwzględniać, aby nigdy nie pomyślano, że usiłuje się minimalizować wymagania Ewangelii. Kościół dysponuje solidną refleksją na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących. Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. Ograniczenia nie zależą tylko od ewentualnej nieznajomości normy. Podmiot, choć dobrze zna normę, może mieć duże trudności w zrozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej”^[339], lub może

znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy. Jak to dobrze powiedzieli Ojcowie synodalni, „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji”^[340]. Św. Tomasz z Akwinu uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót^[341], tak, że nawet posiadając wszystkie wlane cnoty moralne nie ukazuje wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty napotyka na trudność: „kiedy powiada się, że niektórzy święci nie posiadali pewnych cnót, to jednak mieli sprawności wszystkich cnót”^[342].

Punkt ten wyjaśnia, że podjęcie „rozeznawania” w poszczególnych sytuacjach nieregularnych (tzn. odstępujących od normy ogólnej) możliwe jest dzięki przemyśleniu przez Kościół „okoliczności łagodzących”, dzięki czemu proces ten nie ma znamion negowania wymagań, jakie stawia przed wiernymi Ewangelia. Wyciąga się stąd wniosek, że osoby będące w sytuacjach nieregularnych nie są z konieczności pozbawione łaski. Zaskakiwać może tu użycie partykuły „już” („nie można już powiedzieć”, *iam dici non potest*⁵): skoro Kościół dysponuje solidną refleksją, to czemu tekst sugeruje, że nastąpiła jakaś nagła zmiana? Wydaje się więc, że nie chodzi tu o znaczenie temporalne, lecz dotyczące porządku poznania: gdy zrozumie się, że Kościół dysponuje taką refleksją, nie postawi się już zarzutu, że rozeznawanie (dotyczące bycia w stanie łaski osoby nierealizującej normy kościelnej) stanowi wykroczenie przeciwko Ewangelii.

Następnie tekst wyklada zwięźle elementy namysłu Kościoła nad okolicznościami łagodzącymi. Po pierwsze, może być to niewiedza (nieznajomość normy). Po drugie, gdy zna się normę, można albo jej w pełni nie rozumieć, albo znajdować się w sytuacji, która uniemożliwia jej realizację. Jak widać, okoliczności pierwsza i druga dotyczą różnych uwarunkowań związanych ze „świadomością” czynu, natomiast okoliczność trzecia dotyczy „dobrowolności” czynu.

Paragraf zamyka odwołanie do św. Tomasza, który miał twierdzić, że można posiadać łaskę, lecz nie wypełniać czynów żadnej

⁵ Cytowania łacińskie za:
AAS 108 (2016), 311-446.

z cnót (*nullam vero ex virtutibus exercere*), jeśli zewnętrzne (tzn. w czynach) realizowanie cnót napotyka na jakieś przeszkody. Jako dowód pojawia się ponowne przywołanie Akwinaty, tym razem w formie cytatu, z którego wynika, że prawdziwość taka występowała również w żywotach świętych.

Autorytet Doktora jest zatem wykorzystany w § 301 jako racja na rzecz tezy, że można nie żyć cnotliwie, lecz wciąż posiadać łaskę uświęcającą. Aby racja ta była wiążąca, należy dodatkowo założyć (czego tekst nie robi *explicite*), że nierealizowanie aktów cnót ze względu na okoliczności zewnętrzne może być sytuacją podpadającą pod życie w sytuacji nieregularnej, co z kolei wynika z założenia, że życie cnotliwe jest wyrazem życia zgodnego z normą. Przykłady podane ze św. Tomasza nie tyle bowiem mówią o okolicznościach łagodzących (proszę zauważyć, że gdy mówi się o okolicznościach łagodzących, ma się wciąż na myśli czyn zły, który jednak zostaje łagodniej osądzony), co raczej wskazują na pozytywny moment życia pozbawionego aktów cnoty: brak wypełniania normy, tj. brak czynów cnotliwych, nie pozbawia łaski.

2.2. § 304

Byłoby czymś małostkowym zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiemuś prawu czy normie ogólnej, bo to nie wystarcza, by rozeznąć i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym życiu ludzkiej istoty. Gorąco proszę, abyśmy pamiętali o tym, czego uczy św. Tomasz z Akwinu i abyśmy uczyli się przyswajać to w rozeznaniu duszpasterskim: „Chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do szczegółów, tym łatwiej o uchybienia. [...] W dziedzinie postępowania, nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu. [...] Im bardziej schodzi się w szczegóły, tym więcej mnoży się sposobów uchybienia”^[347]. To prawda, że normy ogólne stanowią pew-

ne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji. Jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie z tego powodu to, co stanowi część rozeznania praktycznego w obliczu konkretnej sytuacji nie może być podnoszone do rangi normy. To nie tylko doprowadziłoby do nieznośnej ka-
zuistyki, ale zagroziłoby wartościom, które powinny być strzeżone ze szczególną starannością^[348].

O ile § 301 dowodzi, że samo pozytywne podjęcie tematu sytuacji nieregularnych nie wynika z chęci zniesienia norm Ewangelii, lecz z przekonania, że niewypełnianie tych norm w niektórych wypadkach nie wyklucza życia w łasce, o tyle § 304 idzie krok dalej, twierdząc, że samo odnoszenie konkretnych sytuacji życiowych do norm ogólnych jest czymś „małostkowym”. W praktyce duszpasterskiej, aby „rozeznąć i zapewnić pełną wierność Bogu”, ważniejsze jest dostrzeżenie niepowtarzalności okoliczności partykularnych, nieprzekładalnych na normę ogólną.

Argumentacja w tekście składa się z dwóch części przedstawiających rozumowanie o odwrotnych wektorach: pierwsza część jest dedukcyjna, druga zaś indukcyjna. Oba podejścia mają wykazać, że o ile normy ogólne stanowią pewną abstrakcyjną wartość (i powinny być strzeżone „ze szczególną starannością”), o tyle jednak nie nadają się jako wskazówki do skutecznego towarzyszenia duszpasterskiego, ponieważ nie obejmują wszystkich przypadków. Innymi słowy – ocenianie kogoś z perspektywy ogólnej normy ewangelicznej mija się z celem, ponieważ konkretny przypadek przez sam swój partykularyzm jest poza normą ogólną.

Autorytet Tomasza pojawia się w obu częściach argumentacji. W części pierwszej wykorzystany zostaje obszerny cytat z *Summy teologii* poprzedzony emfaticznym wezwaniem Papieża („gorąco proszę, abyśmy pamiętali...”). Biorąc pod uwagę kontekst § 304, cytat ten można rozumieć następująco: o ile zasady ogólne (normy) mogą być poznane przez wszystkich, o tyle w dziedzinie postępowania mnożą się „uchybienia”, czyli odstępstwa od normy. Nawet ci, których łączy podobnie poprawne działanie, mają różne rozumienie norm. Komentarz dodany po cytacie sugeruje, że nie

tyle chodzi tu o kwestię poznania, co raczej działania: ponieważ normy nie obejmują wszystkich wypadków, „uchybień” należy rozumieć nie jako błędy moralne, lecz jako konieczne odstępstwa od abstrakcyjnej zasady moralnej.

Dowodzi tego druga, „indukcyjna”, część argumentacji: gdybyśmy chcieli podnieść okoliczności konkretnych sytuacji do rangi normy, nie tylko ugrzęźlibyśmy w „nieznośnej kazuistyce”, lecz również moglibyśmy zniszczyć normy ogólne. Znaczy to, że sytuacje szczegółowe mogą w swoim partykularyzmie stanowić zaprzeczenie normy ogólnej. Odwołanie do Akwinaty pojawia się w przypisie 348, do którego przeniesiono komentarz:

Odnosząc się do ogólnej znajomości normy oraz szczególnej znajomości rozeznania praktycznego św. Tomasz posuwa się do stwierdzenia, że „jeśli istnieje tylko jedno z dwóch poznań, to lepiej byłoby, żeby było to poznanie rzeczywistości partykularnej, które jest bliższe działaniu”:
Sententia libri Ethicorum, VI, 6 (Leonina, t. XLVII, 354).

Akwinata „posuwa się” więc do stwierdzenia, że lepiej znać rzeczywistość działania niż abstrakcyjną zasadę – ta pierwsza bliższa jest bowiem konkretom życia. Przekładając to na język wskazówki duszpasterskiej, można by wyrazić to w następujący sposób: lepiej skupić się na okolicznościach każdego odrębnego przypadku, niż zestawiać je z odległymi od życia ideałami wyrażonymi w normach ogólnych.

3. Cytowania w § 301 i krótkie wprowadzenie do lektury św. Tomasza

3.1. Wprowadzenie

Przywołanie św. Tomasza w § 301 dotyczy bezpośrednio jego wykładu odnoszącego się do tzw. cnót wlnych z *Summy teologii* (I-II, q. 65, a. 3 ad 2 & ad 3 – przypis 341 i 342) uzupełnionego o fragment rozważań z kwestii dyskutowanych o złu (*De malo*, q. 2, a. 2 – przypis 341).

Należy tu przypomnieć rzecz podstawową, lecz nieoczywistą dla kogoś, kto nie miał wcześniej okazji studiować scholastycznych tekstów. Spisany wykład ma tu bowiem strukturę odpowia-

dającą przebiegowi dyskusji wokół danego tematu, a nie – do czego jesteśmy przyzwyczajeni – formę traktatu bądź eseju teologicznego. Zagadnienia są podzielone na kwestie, czyli po prostu problemy, które trzeba rozwiązać, sformułowane w formie pytań. Ponieważ każdy problem ma zazwyczaj kilka aspektów, kwestie dzieli się na artykuły, które są podstawową jednostką kompozycyjną. Artykuł zaczyna się od postawienia szczegółowego problemu oraz wyliczenia trudności interpretacyjnych, tzw. zarzutów – zazwyczaj pojawiają się tutaj cytaty z autorytetów teologicznych i filozoficznych, które mogą skłaniać do różnych, nierzadko sprzecznych interpretacji, lub uniwersyteckie wariacje wokół tych tekstów, które mogły pojawić się w trakcie dyskusji lub zostały sformułowane przez mistrza (wykładowcę) ze względów dydaktycznych. Następnie zostaje przedstawiony kontrargument z tradycji teologicznej (lub filozoficznej) na rzecz właściwego rozstrzygnięcia problemu, tzw. *sed contra* („lecz przeciwko tym zarzutom jest stanowisko Pisma św., tego i tego Doktora, filozofa itp.”). Dopiero teraz następuje właściwy wykład mistrza, który zawiera jego autorskie rozstrzygnięcie danego problemu. Zaczyna się on od technicznej formuły *Respondeo dicendum...*; „Odpowiadam, że należy powiedzieć, iż...”, i nazywa się *corpus* artykułu. Na koniec, w oparciu o własne rozstrzygnięcie, mistrz odpowiada na postawione wcześniej zarzuty. Jeśli chodzi o makrostruktury kompozycyjne, w *Summie teologii* nazywa się je „traktatami” (np. zespół kwestii poświęconych aniołom będzie się nazywał „traktatem o aniołach”, zespół kwestii poświęconych cnotom – „traktatem o cnotach” itd.). Różnica między wykładem w *Summie*, która pierwotnie była zaplanowana jako „podręcznik dla początkujących”, a wykładem zawartym w kwestiach dyskutowanych to przede wszystkim objętość. Odpowiadałaby ona różnicy między zapisem dyskusji podczas zajęć akademickich a zapisem dyskusji z kilkudniowej sesji naukowej poświęconej jednemu problemowi. Artykuły w *Summie* są więc możliwie zwarte – zawierają po kilka zarzutów, natomiast te, które znajdujemy w „kwestiach dyskutowanych”, ponad dydaktyczną zwięzłość będą przedkładały wieloaspektowość omawianego problemu – stąd znacznie większa liczba zarzutów i, zazwyczaj, dłuższy wykład w *corpusie*.

Jakie wynikają stąd wnioski dla kogoś, kto chce zrekonstruować doktrynę św. Tomasza, na którą powołuje się jakiś inny tekst? Przede wszystkim trzeba pamiętać, że: 1. nie wszystko, co znajduje się *expressis verbis* w danym artykule, to poglądy autora (mniej więcej jedna trzecia to poglądy, z którymi wykładowca się nie zgadza); 2. odpowiedzi na zarzuty wynikają z rozstrzygnięcia w *corpusie* i przez ten pryzmat należy je czytać; 3. każda odpowiedź jest odpowiedzią na precyzyjnie postawiony problem i należy ją interpretować w ramach tego właśnie problemu.

3.2. *Summa teologii*, I-II, q. 65, a. 3 ad 2 & ad 3

Przypisy 341 i 342 zawierają odniesienia do, kolejno, odpowiedzi na zarzut 2 i 3 artykułu 3 w 65 kwestii pierwszej części drugiej części *Summy*. Kwestia ta mieści się w traktacie o cnotach i dotyczy problemu „połączenia cnót”, który można przybliżyć, przeglądając zagadnienia rozpatrywane w kolejnych artykułach: 1. czy cnoty moralne są wzajemnie powiązane?; 2. czy można mieć cnoty moralne bez miłości?; 3. czy można mieć miłość bez cnót moralnych?; 4. czy można mieć wiarę i nadzieję bez miłości?; 5. czy można mieć miłość bez wiary i nadziei?

Odróżnienie cnót moralnych i wlnych w tym kontekście dotyczy, zasadniczo, odróżnienia cnót, które zdobywa się poprzez własne działania, od tych, które otrzymuje się, niejako „w pakiecie”, wraz z darem łaski uświęcającej. Są to więc jakby nadprzyrodzone „nakładki” na cnoty moralne (łaska zawsze buduje na naturze) usprawniające odniesienie działań moralnych człowieka do celu ostatecznego człowieka, tj. oglądania Boga w niebie. Żeby dokładniej zrozumieć, co wynika z tego doprecyzowania, należałoby przypomnieć ustalenia św. Tomasza z wcześniejszych partii traktatu o cnotach. Tutaj ograniczymy się jednak do przywołania zarzutów z artykułu 3, co będzie równoważne z rekonstrukcją problemu, jaki rozwiązuje Akwinata.

Pierwszy zarzut, najbardziej ogólny, formułuje obiekcję, która, jak się wydaje, wyraża w znacznej mierze również współczesną wrażliwość. Po co, można mianowicie zapytać, w ogóle dzielić włos na czworo i tracić czas na rozważania o cnotach, skoro wystarczy miłość (1 Kor 13). Przecież jeśli ktoś kocha, nic mu więcej nie potrzeba!

Po drugie, tym razem zarzut filozoficzny, jak mówi Arystoteles, do definicji cnoty należy łatwość działania i przyjemność z niego płynąca (na przykład, możemy dodać, człowiek mężny z łatwością dokonuje mężnych aktów, człowiek umiarkowany będzie czerpał przyjemność z powstrzymywania się od ekscesu itd.). A przecież wielu jest ludzi żyjących w łasce uświęcającej, którzy nie doświadczają ani łatwości, ani przyjemności w egzekwowaniu działań poszczególnych cnót (to jest, dopowiedzmy, w swoim chrześcijańskim życiu zmagają się z wymaganiami męstwa, umiarkowania, czystości itd.).

Trzeci zarzut przywołuje słowa Bedy Czcigodnego, który zauważył, że święci nie chełpią się cnotami, które już posiadli, lecz raczej z pokorą uznają brak tych cnót, których nie mają. Wynika stąd oczywiście, że skoro święci nie mieli pewnych cnót, to można mieć nadprzyrodzoną miłość (*caritas*) bez posiadania tychże.

Aby zrozumieć sedno odpowiedzi Tomasza, wystarczy przywołać rozumowanie zawarte w *sed contra* (które Akwinata rozwija w *corpusie*). List do Rzymian mówi, że „kto miłuje bliźniego, ten wypełnił prawo” (13, 8). Wynika stąd, że przez miłość wypełnia się całe prawo. Lecz skoro prawo składa się z nakazów dotyczących działań właściwych wszystkim cnotom (por. *Etyka nikomachejska* V, 1129b), to wynika stąd, że ten, kto wypełnia całe prawo, musi mieć wszystkie cnoty. W odpowiedzi Tomasz dopowie jeszcze, że wraz z miłością nadprzyrodzoną wlane zostają wszystkie cnoty⁶, skąd wynika – co ważne dla naszych rozważań – że kto przez grzech śmiertelny traci miłość, ten traci wszystkie sprawności cnót właściwych⁷. (Przekładając to na bardziej współczesny język, należałoby powiedzieć, że wraz z łaską uświęcającą otrzymuje się nadprzyrodzoną pomoc, aby odnosić wszystkie swoje czyny do ostatecznego celu, tzn. żeby wszystko robić ze względu na miłość do Boga; gdy natomiast traci się łaskę przez grzech, nie traci się co prawda od razu cnót nabytych, lecz przestaje się odnosić właściwe im działania do ostatecznego celu człowieka – człowiek roztropny, na przykład, nie traci przez grzech doświadczenia, lecz zaczyna realizować je wyłącznie w obrębie „mądrości tego świata”). Taki jest więc kontekst dla odpowiedzi na – istotne dla zrozumienia AL 301 – zarzuty.

Odpowiedź pierwsza wprowadza pewien pojęciowy porządek: o ile *caritas* wprowadza właściwe odniesienie do celu człowieka,

⁶ [...] *cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales.*

⁷ [...] *qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.*

o tyle potrzebuje ona jeszcze posługiwać się innymi cnotami, które wprowadzają właściwe odniesienie do środków potrzebnych, aby ten cel osiągnąć – i to są właśnie cnoty wlane.

Odpowiadając na zarzut drugi, Tomasz odwołuje się do analogii z cnotami nabytymi. W dziedzinie naturalnej można bowiem również napotykać na przeszkody w wypełnianiu cnót, gdy ich działania napotykają na jakieś *zewnętrzne* przeszkody, np. można posiadać sprawność wiedzy, lecz doświadczać trudności w korzystaniu z niej z powodu senności. Podobnie jest w przypadku cnót wlnych – można je posiadać, lecz doświadczać trudności w ich realizacji z powodu zewnętrznej wobec nich przeszkody w postaci złych nawyków sprzed nawrócenia. W ten sposób rozwiązuje Tomasz trudność zawartą w trzecim zarzucie, stwierdzając, że gdy mówi się, iż święci nie mieli pewnych cnót, rozumie się przez to, że doświadczali trudności ze względu na swoje przeszłe życie. Innymi słowy, powiedziane jest tu, że łaska nie działa mechanicznie, likwidując wszelkie trudności ziemskiego życia (w pewnym sensie zarzuty tego artykułu antycypują poglądy, na których miał się później oprzeć kwietyzm), choć daje gwarancję pomocy w tym, aby wszystkie prowadziły nas do celu ostatecznego, którym jest szczęście oglądania Boga.

Podsumujmy. Problem, który rozstrzyga św. Tomasz, dotyczy tego, czy można mieć nadprzyrodzoną miłość bez innych cnót wlnych. Odpowiedź jest negatywna. Akwinata *explicite* stwierdza też, że grzech ciężki powoduje zarazem utratę miłości oraz cnót wlnych. Ponieważ jednak istnieje różnica między cnotami nabytymi a wlnymi co do sposobu ich zdobywania, może być tak, że człowiek posiadający łaskę (tzn. nadprzyrodzoną miłość) będzie miał nadprzyrodzone usprawnienie wykonywania wszystkiego, co robi ze względu na Boga, lecz wciąż będzie doświadczał trudności ze względu na złe nawyki.

Przypomnijmy teraz odpowiedni fragment z § 301:

Św. Tomasz z Akwinu uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót [przyp. do odp. 2], tak, że nawet posiadając wszystkie wlane cnoty moralne nie ukazuje wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty

napotyka na trudność: „kiedy powiada się, że niektórzy święci nie posiadali pewnych cnót, to jednak mieli sprawności wszystkich cnót” [przyp. do odp. 3].

Czy „św. Tomasz uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót”? Z przytoczonego tekstu *Summy* to nie wynika. Tomasz uznał co prawda, że ktoś może posiadać łaskę i doświadczać trudności w wypełnianiu aktów cnoty, lecz nie jest to jednoznaczne z niewypełnianiem aktów samej cnoty (akty przeciwne cnotom są wadami i *jako takie* nie mogą być nigdy czynami zasługującymi, tzn. dokonywanymi z powodu nadprzyrodzonej miłości).

Dalsza część AL 301 pozostaje wieloznaczna. Co mianowicie znaczy, że „posiadając cnoty moralne nie ukazuje się wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty napotyka na trudność”? O jaką trudność chodzi? Co to znaczy, że wyraźnie nie ukazuje się istnienia cnót? Jeśli odwołamy się do św. Tomasza, aby tekst rozjaśnić, musimy odpowiedzieć, że: 1. nie chodzi tu o przypadek wyraźnego działania przeciwko cnotom (a więc przeciwko prawu Bożemu – co wynika z argumentacji przedstawionej w *sed contra*), bo to prowadziłoby do utraty łaski, o czym wyraźnie pisze św. Tomasz; 2. gdy mówi się o trudnościach, rozumie się złe nawyki sprzed nawrócenia, tzn. sprzed rozpoczęcia życia w łasce uświęcającej, a nie trudności zewnętrzne, wynikające na przykład z okoliczności życia (wrócimy do tego przy omawianiu fragmentu z *De malo*, który jest przywołany przez przyp. 341). Taka interpretacja zdaje się jednak niezgodna z intencją tekstu. Powołanie się na autorytet św. Tomasza pełni tu bowiem funkcję argumentu na rzecz twierdzenia:

[...] nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. [...] Jak to dobrze powiedzieli Ojcowie synodalni, „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji”.

W tym kontekście odwołanie do Tomasza naturalnie wpisuje się w logikę wcześniejszej wypowiedzi w ten sposób, że trudność,

na jaką napotyka „zewnętrzne działanie cnoty”, spontanicznie rozumie się jako okoliczność niezależną od człowieka, która do tego stopnia wpływa na ocenę jego czynów, że może on działać wbrew prawu Bożemu, nie tracąc łaski. Tych wniosków nie da się jednak wywieść z przywołanego tekstu *Summy*. Lektura taka jest zresztą niezgodna z celowością zastosowanej w AL argumentacji z autorytetu oraz z podstawowymi zasadami hermeneutyki tekstu. Interpretacja fragmentu AL 301 staje się jeszcze bardziej konfundująca, gdy przyjrzymy się bliżej treści 2 artykułu 2 kwestii dyskutowanej *O złu*.

3.3. *De malo*, q. 2, a. 2.

Odniesienie do kwestii dyskutowanych *O złu* pojawia się w przypisie 341 do AL 301 jako uzupełnienie wykładu z *Summy teologii explicite* cytowanego w tym punkcie. O ile jednak wskazanie miejsca w *Summie* jest precyzyjne, o tyle tutaj Autor tekstu ogranicza się jedynie do wskazania artykułu. Powiedzieliśmy już, że kwestie dyskutowane znacznie przekraczają objętością zwięzły wykład z *Summy*. Tym bardziej zaskakuje brak jakiegokolwiek komentarza – czytelnik sam musi odkryć intencję Autora. Zaczniemy zatem od struktury artykułu i kontekstu, w którym się znajduje.

Artykuł 2 kwestii 2 *De malo* przedstawia dyskusję wokół pytania „czy na grzech składa się wyłącznie akt woli?”. Chodzi więc o „składniki grzechu”. Przekładając na współczesny język, zapytalibyśmy raczej: czy grzeszność czynu zależy od przedmiotu czynu, czy raczej od intencji? Nie raz spotkaliśmy się przecież z argumentacją, że ktoś nie chciał czynić rzeczy złych, ale zmusiły go do tego okoliczności; albo: ktoś ma dobrą wolę, choć zdarza mu się zbłądzić...

W dalszych artykułach tej kwestii padają między innymi pytania o to, czy bywają czyny moralnie obojętne oraz czy okoliczności łagodzą lub czynią grzech poważniejszym. W kwestii 3 dyskutowane są problemy, jak mogłoby się wydawać, jeszcze bliższe omawianemu w AL 301 problemowi, mianowicie czy niewiedza może być przyczyną grzechu i czy niewiedza usprawiedliwia z popełnionego grzechu, jak również czy grzesząc świadomie z powodu jakiejś słabości, można popełnić grzech śmiertelny. W dalszych kwestiach (jest ich w sumie 16) można znaleźć szczegółowe omó-

wienie siedmiu grzechów głównych, w tym również nieczystości (*luxuria*). Mimo to AL nie odwołuje się do tych fragmentów.

Sam artykuł 2 formułuje trudności przede wszystkim w oparciu o autorytet św. Augustyna, który głosił pogląd, że zgrzeszyć można jedynie wolą, *non nisi voluntate peccatur* (ob. 1). Dyskusja obejmuje tu aż 14 zarzutów. W *sed contra* Tomasz ucina spekulację odwołaniem do Dekalogu (Wj 20, 13-15), który wyraźnie zabrania nie tylko pożądania będącego aktem wewnętrznym, lecz również czynów zewnętrznych, takich jak zabójstwo, cudzołóstwo czy kradzież. Skoro zaś grzech definiuje się jako to, co jest zabronione przez prawo Boże, wynika stąd, że na grzech składa się nie tylko wola (akt wewnętrzny), ale i czyn (akt zewnętrzny).

Aby wyjaśnić zasygnalizowane przez zarzuty różnice w tradycji teologicznej związane z orzekaniem grzeszności, w *corpusie* artykułu Tomasz precyzuje relacje pojęciowe między złem, grzechem i winą. W Tomaszowym wykładzie istotne jest pojęciowe odróżnienie grzechu i winy. Może być ono dziś niezrozumiałe, ponieważ klasyczny uzus „grzechu”, sięgający jeszcze języka greckiego, różnił się od współczesnego, w którym grzech traktuje się jako pojęcie wyłącznie religijne (a nawet gdy używa się tego słowa w innych kontekstach, robi się to właśnie ze względu na to znaczenie). Tymczasem zarówno grecka *hamartia*, jak łacińskie *peccatum* miały szersze znaczenie wszelkiego błędu, pomyłki, odstępstwa od normy czy należynej miary rzeczy. Dlatego Tomasz uściśla, kiedy grzech zyskuje znaczenie moralne, to znaczy kiedy ma również wymiar winy. Jest to właśnie przypadek grzechu, czyli aktu „niezgodnego z należną regułą rozumu lub prawa Bożego”, który dokonywany jest dobrowolnie. Natrafiając więc na stwierdzenie, że mogą być akty grzeszne, które nie zaciągają winy, należy je interpretować w świetle powyższych uwag, pamiętając, że współczesny uzus raczej utożsamia grzech i winę. Dla Tomasza decydujące o moralnej kwalifikacji czynu w tym kontekście zdaje się być określenie, czy popełnienie go jest w mocy (*in potestate*) działającego. Logikę tę wyraźnie widać w odpowiedziach na zarzuty, z których dwie mogą być szczególnie relewantne dla naszych rozważań.

Zarzut 8 opiera się trudności dotyczącej relacji intencji do winy. W trakcie obszernego wywodu (dłuższego niż odpowiedź w *corpusie*), tłumacząc *adagium* „Jak zamierzysz, tak też uczy-

nisz” z uznanego w średniowieczu komentarza do Ewangelii św. Mateusza, Tomasz bada kwalifikacje moralne sytuacji „granicznych”. Mówi więc, że – po pierwsze – jeśli ktoś popełnia akt, który ze swojej natury jest grzechem powszednim lub w ogóle nie jest grzechem, lecz ma intencję zgrzeszyć ciężko, jego czyn będzie grzechem śmiertelnym, ponieważ „sumienie błędne jest [moralnie] wiążące”. Po drugie, jeśli ktoś chciałby zrobić coś zasługującego, popełniając coś, co z natury jest grzechem ciężkim, to jego czyn nie będzie zasługujący, ponieważ „błędne sumienie nie usprawiedliwia”.

Zarzut 9 z kolei rozważa hipotetyczny przypadek dwóch ludzi, którzy chcieli popełnić ten sam grzech (cudzołóstwo), lecz jeden miał okazję, by to zrobić, drugi zaś nie. Ponieważ zaś – zwróćmy uwagę na tę argumentację – okazja nie leży w mocy człowieka, nie ma między nimi różnicy winy, mówi obiekcja, skąd wynika, że grzech zależy tylko od intencji (woli). Odpowiadając, Tomasz doprecyzowuje, że chociaż posiadanie okazji do grzechu nie musi być we władzy człowieka, to jednak skorzystanie z okazji jest zawsze wyborem (czyli znajduje się w mocy człowieka), dlatego grzech pierwszego człowieka jest większy.

3.4. Podsumowanie § 301

Po tym pobieżnym przeglądzie stanowiska św. Tomasza cytowanego przez AL 301 przyjrzyjmy się treściowym zależnościom między wykładem adhortacji, który wybiera teksty Akwinaty na poparcie swoich tez, a tymi tekstami.

§ 301 stwierdzał, że refleksja nad okolicznościami łagodzącymi czynu prowadzić powinna do wniosku, że nie każdy, kto żyje w sytuacji nieregularnej, będzie z konieczności pozbawiony łaski. Paragraf wymienia trzy takie okoliczności – nieznaną normę, niezrozumienie normy oraz sytuacje uniemożliwiające realizację normy. Akapit wieńczący wywód miał służyć za argument z tradycji, ukazując, że już św. Tomasz przyjmował możliwość bycia w łasce mimo nierealizowania w swoim życiu wymogów cnót.

Okazało się jednak, że w cytowanych fragmentach z *Summy teologii* Tomasz nie twierdził, że można żyć w łasce, działając wbrew wymaganiom cnót, lecz że sam fakt doświadczania trudności w spełnianiu aktów cnotliwych nie jest jeszcze dowodem na brak

łaski uświęcającej. Co więcej, trudności tych nie wiązał Akwinata z jakimikolwiek okolicznościami zewnętrznymi, lecz z nawykami sprzed nawrócenia (to jest z czasu, zanim rozpoczęło się życie w łasce). Czym innym są trudności wynikające z nabytych niegdyś wad, czym innym działanie sprzeczne z wymaganiem cnoty.

Nieco enigmatyczne wydało się również odwołanie do *Kwestii dyskutowanych o złu*. Byłoby ono może bardziej zrozumiałe, gdyby Tomasz pozytywnie odpowiedział na pytanie otwierające artykuł z kwestii 2 i stwierdził, że ocena moralna czynu zależy wyłącznie od intencji. Tymczasem teolog nie tylko odpowiada przecząco, wskazując, że konieczne jest wzięcie pod uwagę także przedmiotu czynu i jego zgodności z „miarą rozumu lub prawa Bożego”, lecz również odnosi się niejako do sformułowanych w AL 301 okoliczności łagodzących. Z tego, co czytamy w odpowiedziach na zarzuty artykułu 2, wynika bowiem, że zarówno nieznamość i niezrozumienie normy, jak wybór złych środków do osiągnięcia dobrego celu nie usprawiedliwiają czynu (*conscientia erronea non excusat*), mimo że są wiążące.

Szukając zgodności obszernego wykładu z *De malo* z AL 301, można by spekulować, że intencją Autora adhortacji było powołanie się na zasadę sformułowaną w *corpusie* artykułu 2, która stwierdza, że wina dotyczy tylko tych „zdeformowanych aktów”, które dokonane są w mocy działającego. Można by próbować dowodzić, że znalezienie się w „sytuacji nieregularnej” jest okolicznością, która nie leży w mocy człowieka (zbiega się tu wiele decyzji różnych ludzi, wypadki losowe itd.). O ile z tą częścią argumentacji św. Tomasz zapewne by się zgodził, o tyle z pewnością wyciągnąłby jednak inne wnioski niż Autor dokumentu, skoro wyraźnie stwierdza (używając *nomen omen* przypadku cudzołóstwa), że kluczowe są nie okoliczności niezależne od woli człowieka, lecz decyzja, czy z tych okoliczności do popełnienia grzechu się skorzysta, czy nie. Jeśliby wywody z cytowanego artykułu nie były wystarczająco przekonujące, można zajrzeć do dyskusji z kwestii 15 tego dzieła. Tomasz odpowiada tam na zarzut sformułowany w oparciu o komentarz Awerroesa do Arystotelesowej *Etyki nikomachejskiej*, reprezentującego pogląd okazjonalistyczny (wedle którego ocena moralna czynu zależy wyłącznie od okoliczności), twierdzący mianowicie, że skoro ktoś cnotliwy

może cudzołożyć z żoną tyrana w celu obalenia go, to cudzołóstwo samo w sobie nie jest grzechem. Święty Tomasz stwierdza jednak, że „nie ma takiej korzyści, dla której ktoś powinien cudzołożyć, podobnie jak nikt nie powinien kłamać ze względu na jakąś korzyść” (*De malo*, 15, 1, ad 5).

4. Cytowania w § 304

4.1. *Summa teologii* I-II, 94, 4

Podobnie jak AL 301, AL 304 zawiera odwołania do dwóch tekstów św. Tomasza, z czego pierwszy jest obszernie zacytowany w tekście paragrafu, drugi zaś pojawia się jedynie jako referencja do jednej z jego tez. Cytowany fragment pochodzi z traktatu o prawie, który mieści się w pierwszej części drugiej części *Summy teologii* (tzw. *Prima secundae*, kwestie 90–108). Traktat ten ma konstrukcję korespondującą z ogólnym schematem kompozycyjnym *Summy teologii*, który streścić można w formule *exitus – redivus*, tzn. najpierw przedstawia się, jak rzeczy istniały w zamysle Boga i „wyszły” od Niego, a następnie jak do Stwórcy wracają. Dlatego, rozważywszy istotę prawa, Tomasz przechodzi najpierw do omówienia prawa wiecznego (według którego Bóg stwarzał rzeczy), schodząc następnie coraz „niżej” przez prawo naturalne do ludzkiego (które – każde na swój sposób – partycypują w prawie wiecznym). Następnie Tomasz omawia w historycznej perspektywie pomoce Boże do wznoszenia się z powrotem ku ostatecznemu celowi, którym jest wieczne oglądanie Boga – „stare prawo”, czyli prawo Starego Testamentu, i „prawo nowe”, czyli prawo Ewangelii.

§ 304 cytuje fragment 4 artykułu kwestii 94 należącej do traktatu o prawie, a mówiąc ściśle, do części traktatu o prawie poświęconej prawu naturalnemu. Problem rozważany w tym artykule dotyczy tego, czy prawo naturalne jest jednakie u wszystkich ludzi. Zarzuty przeciwko pozytywnemu rozstrzygnięciu są spontanicznie zrozumiałe – gdyby było jednakie, to to samo byłoby uznawane za sprawiedliwe u wszystkich ludzi, którzy z natury swojej skłaniałby się do tych samych rzeczy. Tak oczywiście nie jest, co uderza w tezę o uniwersalności prawa naturalnego.

W swojej odpowiedzi św. Tomasz przypomina najpierw, że na prawo naturalne składa się wszystko to, do czego człowiek skłania się z natury. W dalszej części zdania Doktor dopowiada, jak należy

tu rozumieć owe „naturalne inklinacje”, mówiąc, że jedną z właściwych człowiekowi skłonności jest działanie zgodne z rozumem, czyli działanie racjonalne. Nie chodzi tu więc oczywiście o takie rozumienie natury, które być może byłoby bliższe naszej wrażliwości, wedle którego jest ona jakąś subiektywną inklinacją, wynikającą z czyjegoś charakteru czy osobistych preferencji. Natura dla św. Tomasza jest właśnie tym, co wspólne wszystkim i co wyznacza wszystkim jednostkom danego gatunku właściwy im cel. Ponieważ zaś człowiek jest istotą rozumną, działanie zgodne z rozumem jest dokładnie tym, co prowadzi go do osiągnięcia celu wpisanego w jego naturę.

Przy takim ujęciu problemu pojawia się rzecz jasna pytanie odwrotne od tego, na które Tomasz próbuje właśnie udzielić odpowiedzi: jak to możliwe, że nie wszyscy ludzie skłaniają się do tego samego? Dostrzeżenie tego kontekstu pozwoli lepiej zrozumieć strategię odpowiedzi św. Tomasza. Zaczyna on bowiem od przypomnienia Arystotelesowego spostrzeżenia, że właściwe dla rozumu jest przechodzenie od tego, co powszechne, do tego, co jednostkowe. Inaczej jednak owo „przechodzenie” wygląda w dziedzinie teoretycznej, gdzie wnioski w sposób konieczny wynikają z przesłanek, a inaczej w sferze praktycznej (do której należy oczywiście cała sfera działania człowieka) dotyczącej spraw przygodnych – mogących mieć się tak lub inaczej. Wynika stąd, że o ile na poziomie ogólnych zasad wszyscy ludzie dzielą wspólne poznanie z tą samą pewnością (inaczej nie moglibyśmy mówić o „naturalności”), o tyle w dziedzinie teoretycznej mogą różnić się co do dokładności wyciągania wniosków (choć prawda jest zawsze ta sama), a w dziedzinie praktycznej może wkraść się nie tylko zaciemnienie z powodu błędu poznawczego, lecz również te same wnioski mogą mieć różną wartość w zależności od okoliczności. Innymi słowy, jeśli ktoś rozumie, czym jest trójkąt, to w każdej sytuacji, w której będzie miał do czynienia z trójkątem, bezbłędnie będzie mógł przeprowadzać rozumowania, które z tej wiedzy wynikają, co więcej, nie będzie mógł tej wiedzy użyć w sposób przewrotny; w dziedzinie praktycznej natomiast nie wystarczy zrozumieć i zgodzić się na nakaz – dla przykładu – „długi należy zwracać”, aby wiedzieć, w jaki sposób, kiedy i czy długi powinny być zwrócone w takiej a takiej sytuacji.

Aby dobrze zrozumieć powyższy wykład, konieczne wydaje się jedno doprecyzowanie: czym są owe „zasady ogólne”, które wspólne są wszystkim ludziom na mocy natury. Nie chodzi przecież o żadną wiedzę teoretyczną, którą mielibyśmy „z urodzenia”, ani znajomość jakichś przepisów prawnych, dostrzegalną już u noworodków. Zasady ogólne to po prostu tzw. *prima principia* w poznaniu teoretycznym, czyli najbardziej podstawowe zasady logiczne, takie jak zasada niesprzeczności, oraz „prasumienie” na poziomie praktycznym, czyli najogólniejsze przykazanie: „czyń dobro, zła unikaj”. Odpowiedź św. Tomasza należy więc rozumieć następująco: prawo naturalne jest wspólne wszystkim ludziom, ale nie jako pewien gotowy kodeks moralny, lecz intuicja pozwalająca wyciągać ogólne wnioski dotyczące zasad postępowania. Wnioski te jednak nie zawsze daje się stosować tak samo. Wynika stąd, że każdy człowiek ma narzędzie, aby postępować właściwie, oraz że istnieje wspólny mianownik dla wszystkich praw ludzkich, którym jest natura i jej cel ostateczny. Ale wynika stąd również, co łatwo teraz dostrzec, że istnienie tego, co nazywamy prawem naturalnym, nie jest dla sprawnego działania ludzkich społeczności wystarczające. Dlatego konieczne było, aby ludzie wypracowywali prawo stanowione regulujące kwestie szczegółowe, niedające się jednoznacznie wydedukować z najogólniejszych zasad postępowania⁸ (temu poświęcony jest traktat o prawie ludzkim, kwestie 95–97 tej części *Summy*); ze względu zaś na zbawienie konieczne było, aby Pan Bóg pouczył człowieka o wszystkim, co należy czynić, a czego unikać – ponieważ ostateczny cel człowieka, którym jest szczęśliwość oglądania Boga, choć wynika z racjonalnej inklinacji natury, przekracza jej możliwości (temu poświęcony jest traktat o starym i nowym prawie Objawienia, odpowiednio kwestie 98–105 i 106–108).

⁸ Por. S.th. I-II, 95, 1, co.

Czy można więc traktować wykład z 4 artykułu 94 kwestii *Prima secundae* jako wystarczający dla zrozumienia zależności między normą moralną a jej aplikacją w każdej sytuacji? Oczywiście nie. Tomasz rozwiązuje tu pewien szczegółowy problem i pod rozwiązanie tego problemu wybiera określoną strategię argumentacyjną. Jeśli ktoś chciałby odnieść ją do szerszego spektrum problemowego, musiałby wziąć pod uwagę, co Tomasz mówi na temat tego spektrum, w innym wypadku dokona manipulacji na tekście. Przejrzenie tego spektrum dalece przekraczałoby ramy

tego studium. Pozwolę sobie jednak przytoczyć dwa konteksty rzucające odrobinę światła na analizowaną problematykę.

Po pierwsze, gdy Tomasz mówi o pewnym defekcie, który może powstać na poziomie rozumowania praktycznego, za każdym razem ma na myśli jakieś zaćmienie wynikające z grzechu, złego przyzwyczajenia bądź namiętności. Tak też robi w omawianym artykule, gdy wyjaśnia, dlaczego u niektórych ludów nie są respektowane zasady wynikające z prawa naturalnego. Na przykład, cytując Cezara, Tomasz zauważa, że Germanie, którzy ulegli namiętnościom, uznali, iż kradzież nie jest niczym złym.

Po drugie, właśnie dlatego, że człowiek podlega takiemu rodzajowi zaćmienia umysłu praktycznego, prawo Boże nie tylko dyktowało przepisy dotyczące rzeczy nadprzyrodzonych, lecz również zawarło pewne przykazania moralne. Tomasz pisze więc wyraźnie w części poświęconej prawu Bożemu:

Gdy zaś chodzi o te przykazania moralne, które stanowią jakby wnioski wydedukowane z powszechnych zasad prawa natury, to wielu się pomyliło, uznając rzeczy złe same w sobie za dozwolone. Dlatego należało, aby autorytet prawa Bożego przyszedł z pomocą obu tym słabościom człowieka⁹.

⁹ S.th. I-II, 99, 2, ad 2.

Widać tu wyraźnie echo rozumowania z traktatu o prawie naturalnym – prawo Boże przychodzi z pomocą tam, gdzie pojawiło się niebezpieczeństwo, że ludzie powszechnie zblądzą w jakichś konkretnych rozwiązaniach moralnych.

Po trzecie wreszcie – przykazania dotyczące nierozzerwalności małżeństwa stanowią właśnie tego typu przykazania prawa Bożego, ponieważ sakramenty są częścią Nowego Prawa. Tomasz wyraźnie odróżnia to, co należy do przykazań prawa Ewangelii, od tego, co Prawodawca-Chrystus pozostawił człowiekowi do „rozeznawania” samodzielnie (sakramenty nie należą do tej części wolności człowieka)¹⁰.

¹⁰ Por. S.th. I-II, 108, 1, co.

4.2. Komentarz do *Etyki nikomachejskiej* VI, 6

Drugim tekstem św. Tomasza, na który powołuje się § 304, jest komentarz do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Odwołanie

pojawia się w przypisie do końcówki paragrafu, w której zaleca się, aby nie podnosić tego, co dotyczy rozeznania praktycznego w danej sytuacji do rangi normy. Sam przypis z kolei dopowiada, że Tomasz

odnosząc się do ogólnej znajomości normy oraz szczególnej znajomości rozeznania praktycznego [...] posuwa się do stwierdzenia, że „jeśli istnieje tylko jedno z dwóch poznań, to lepiej byłoby, żeby było to poznanie rzeczywistości partykularnej, które jest bliższe działaniu”.

Zanim zajrzemy do cytowanego fragmentu, zwróćmy uwagę na sam gatunek tekstu, z którego pochodzi. Ponieważ jest to komentarz, nie będziemy mieli tym razem do czynienia z rozstrzygnięciem jakiegoś problemu, lecz z próbą takiego sparafrazowania komentowanego tekstu, które odkryje jego logiczną strukturę (*divisio textus*) i w rezultacie zrekonstruuje zamysł autora (*intentio auctoris*). Jest to więc wykład, którym rządzić będzie struktura komentowanego tekstu – w tym wypadku fragment VI księgi *Etyki nikomachejskiej*, który poświęcony jest cnotom intelektualnym. Fragment, z którego pochodzi cytat, wieńczy passus dotyczący odróżnienia roztropności od mądrości. Zwróćmy teraz uwagę tylko na dwie rzeczy, które mogą przydać się później.

Po pierwsze, Arystoteles wyraźnie stwierdza, że mądrość rozumiana precyzyjnie (tj. filozoficznie – jako znajomość pierwszych zasad, nie zaś potocznie jako biegłość w jakiegokolwiek dziedzinie) jest doskonalsza i szlachetniejsza niż umiejętności praktyczne, ponieważ dotyczą one wyłącznie życia ludzkiego, a tymczasem mądrość wznosi się wyżej – do rzeczy Boskich. Nie ma więc w tym fragmencie opozycji teoretyczne–praktyczne, z której wynikałoby ogólne przyznanie większej wartości rzeczom partykularnym. Wprost przeciwnie – jeśli już ktoś chciałby się takiego wartościowania doszukiwać, musiałby przystać na sąd odwrotny.

Po drugie, zauważa Arystoteles, nie jest też tak, że każdy, kto zajmuje się rzeczami szlachetniejszymi, jest automatycznie biegły w rzeczach dotyczących działania, dlatego potrzebna jest inna cnota intelektualna, która będzie łączyła poznanie rzeczy ogólnych z działaniem praktycznym. Tą cnotą jest roztropność (w każ-

dym razie tego terminu, *prudentia*, używa w swoim komentarzu św. Tomasz). Tutaj właśnie pojawia się stwierdzenie, że skoro roztropność dotyczy działania, musi polegać nie tylko na znajomości rzeczy ogólnych, lecz również jednostkowych. A skoro działanie zawsze dotyczy rzeczy jednostkowych, poznanie jednostkowe jest w tym kontekście ważniejsze niż poznanie ogólne. Arystoteles podaje następujący przykład: jeśli ktoś wiedział, że lekkie potrawy mięsne są zdrowe, lecz nie wiedziałby, które potrawy mięsne są lekkie, niewiele mógłby pomóc w poprawie zdrowia, w przeciwieństwie do tego, kto wiedziałby, że takimi są potrawy z drobiu. Innymi słowy – dla skutecznego działania ważniejsze jest doświadczenie niż teoria.

Jedyne więc, do czego „posuwa się” tu Arystoteles, a za nim Akwinata, to definicyjne stwierdzenie, że bez doświadczenia roztropność nie byłaby roztropnością. Oczywiście jeżeli poważnie chcemy potraktować odniesienie do św. Tomasza w kontekście roztropności, musimy opuścić ramy komentarza i zajrzeć do oryginalnych dzieł trzynastowiecznego dominikanina. Okaże się wtedy, że gdy rozważamy samą roztropność, to choć poznanie szczegółowe jest jej warunkiem *sine qua non*, konieczne jest również, aby roztropny posiadał wiedzę ogólną¹¹. Co więcej, gdy Tomasz wskazuje na rozumienie roztropności *simpliciter*, czyli w podstawowym sensie, mówi wprost, że cnoty tej nie mają grzesznicy¹².

Jaki więc sens ma powołanie się na słowa dotyczące roztropności w AL 304? Raz jeszcze przypomnijmy kontekst, którym jest dowodzenie, iż rzeczywistość partykularna nie przekłada się na normy ogólne, a z norm ogólnych nie daje się wydedukować odpowiednich zasad działania w szczególnych okolicznościach życia. Choć język normatywny jest z ducha obcy św. Tomaszowi (który idąc w tej kwestii za Arystotelesem, odwołuje się raczej do etyki cnót, antropologii czy metafizyki działania), wydaje się, że tym, co łączy wywód drugiej części AL 304 z Tomaszowym cytatem w przypisie 348, jest napięcie między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe, w sferze działania.

W jaki więc sposób roztropność łączy w sobie odniesienie do „normy” i do „konkretnych sytuacji”? Ponieważ jest ona cnotą intelektualną, Tomasz wyjaśnia jej działanie, odwołując się do sposobu działania rozumu. O ile jednak rozum teoretyczny działa

¹¹ S.th., II-II, 47, 3 co.:

Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

¹² S.th., II-II, 47, 13 co.:

Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

w ten sposób, że przechodzi od przesłanek (zasad) do wniosków (co w tradycji arystotelesowskiej nazywa się sylogistyką), o tyle rozum praktyczny odwrotnie, zaczyna niejako od „wniosków” (czyli od sformułowania celu działania – tego, co ma być osiągnięte) do samego działania (czyli tego, co ma prowadzić do osiągnięcia celu). Mówiąc inaczej, „sylogizm praktyczny” w miejscu przesłanek ma cele i konkluzje rozumu praktycznego, a w miejscu wniosku – sam akt działania. Jeśli chodzi o przesłanki, to każdy sylogizm, czyli wszelki akt rozumowania i wyciągania wniosków, wymaga przyporządkowania informacji konkretnej do jakiejś reguły ogólnej. Na przykład wiedząc, że każdy człowiek jest śmiertelny (przesłanka ogólna wyrażająca jakąś uniwersalną prawdę) oraz że Sokrates jest człowiekiem (przesłanka szczegółowa), możemy wyciągnąć wniosek, że Sokrates jest śmiertelny. Na tym właśnie polega wiedza: stanowi poznanie jakiejś zasady ogólnej i jej aplikację do konkretów. Jak takie rozumowanie wygląda w dziedzinie moralnej? Potrzebne są dwie przesłanki – większa to znajomość jakiejś ogólnej zasady postępowania (np. „należy unikać wszelkiej nieprawości”), mniejsza to wiedza szczegółowa, która pozwala rozpoznać w danych okolicznościach kwalifikację czynu (np. „ten konkretny czyn jest nieprawą”). „Wniosek”, który stąd wypływa, nie ma natury poznawczej, lecz jest działaniem: człowiek rozpoznając, że dany czyn jest zły lub dobry, podejmuje konkretne działanie, które stąd wynika. Intelktualny komponent działania moralnego polega więc na przyporządkowaniu konkretnego czynu do zasady ogólnej. Dobrze wiemy jednak, że sama znajomość zasad ogólnych nie generuje automatycznie pożądanych działań – ktoś może znać normę, lecz postępować wbrew niej, tak podpowiada doświadczenie. Przyjrzyjmy się tej sytuacji, przyjmując to, co powiedziano już wyżej.

W komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* św. Tomasz analizuje podany przez Arystotelesa przykład człowieka nieumiarkowanego¹³. Wyobraźmy sobie możliwe zachowania w dość prozaicznej sytuacji – stanięcia w obliczu potrawy prezentującej się jako coś słodkiego i będącej w zasięgu ręki. Poznawczy proces poprzedzający wybór wygląda w przełożeniu na sylogizm następująco. Jeśli rozum praktyczny posiada poznanie, według którego „należy skosztować wszystkiego, co słodkie”, to po wydaniu sądu „ta oto

¹³ *Sententia libri Ethicorum*, VII.

rzecz jest czymś słodkim” nastąpi działanie, czyli zjedzenie słodyczy. Chyba że – dodaje św. Tomasz – pojawi się coś zabraniającego takiego aktu. Rozum praktyczny proponuje tu więc przesłankę ogólną zabraniającą czerpanie przyjemności z rzeczy słodkich w sposób nieuporządkowany (wynika to z zasady prawa naturalnego: nieuporządkowany znaczy „niezgodny z regułą rozumu”), co można przełożyć na normę „nie należy jeść słodyczy poza właściwą porą”. Do tego momentu droga człowieka umiarkowanego i nieumiarkowanego były takie same. W przypadku człowieka nieumiarkowanego jednak do głosu dojdzie jeszcze jedna konkurencyjna przesłanka ogólna podyktowana przez pożydlivość niezahamowaną przez działanie odpowiedniej cnoty, która podpowie inną przesłankę ogólną: „wszystko, co słodkie, jest źródłem przyjemności”. W ten sposób przy formułowaniu przesłanki szczegółowej (można by powiedzieć: podczas przekładania danych zmysłowych na treści intelektualne) działanie rozumu zostanie przyćmione i zamiast zauważyć, że „nie jest to pora na jedzenie słodyczy” (co podpada pod ogólną przesłankę rozumu), człowiek nieumiarkowany zatrzyma się jedynie na tym, że dana rzecz jest słodka (co podpada pod ogólną przesłankę podyktowaną przez pożydlivość). W konsekwencji człowiek nieumiarkowany przejdzie do konsumpcji.

Z rozpatrzenia tego dość banalnego przykładu wynikają całkiem doniosłe wnioski dla rozumienia moralności. Przede wszystkim w perspektywie tomistycznej nie ma konfliktu między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe. Działanie moralne jest procesem rozumnym, a to znaczy, że dokonuje się w nim zawsze interpretowanie rzeczywistości podanej przez zmysły poprzez „kategoryzowanie” faktów. Jeśli proces ten dokonuje się według miary rozumu, działanie jest poprawne; jeśli natomiast coś przeszkodzi we właściwym sformułowaniu sądu, może być to działanie błędne, moralnie złe (czyli oddalające człowieka od celu wyznaczonego przez jego rozumną naturę). Konflikt nie pojawia się jednak między normą a okolicznością, lecz między jednym zdaniem ogólnym a innym. Arystoteles *posuwa się* tu nawet do zauważenia, że właśnie dlatego zwierzęta, które posługują się wyłącznie pamięcią i wyobrażeniami, nie mogą być ani umiarkowane, ani nieumiarkowane – czyli, po prostu, nie mogą być podmiotami cnót i wad

¹⁴ Por. Arystoteles, *Et. nik.*, 1147b: „[...] to tłumaczy, dlaczego zwierzęta nie są nieopanowane: nie mają one zdolności wydawania sądów ogólnych, lecz tylko zdolność spostrzegania i zapamiętywania sobie rzeczy jednostkowych” (tłum. D. Gromska).

moralnych – ponieważ nie ma w nich ogólnego poznania, a więc nie ma też miejsca na pokusę i odstępstwo od reguły rozumu¹⁴.

Dla naszych rozważań doniosły jest ponadto kontekst, w którym Arystoteles dokonuje analizy działania człowieka nieumiarkowanego. Jest to bowiem próba rozwiązania problemu postawionego przez Sokratesa, pytającego, jak możliwe jest, aby człowiek znający właściwą regułę postępowania mógł błędzić. Sokrates stanął na stanowisku, które dziś określa się mianem „intelektualizmu etycznego”, a które sprowadza się do twierdzenia, że niemożliwe jest działanie wbrew normie, jeśli się ją zna. Wynika stąd, że jeśli ktoś działa niezgodnie z jakąś ogólną normą moralną, to znaczy, że w ogóle tej normy nie poznał albo jej nie zrozumiał. To stanowisko ma swoje źródło w epistemologii Sokratesa/Platona, z której wynikało właśnie, że nie ma przejścia od poznania rzeczy jednostkowych (materialnych, to znaczy podlegających nieustannej zmianie uniemożliwiającej znalezienie reguły ogólnej) do „idei”, czyli źródła prawdziwego poznania (wysiłek poznania był więc wysiłkiem „przypominania” sobie wiedzy, którą dusza miała, zanim wpadła w mrok cielesności).

Mamy więc dwa modele moralności: w jednym – „platońskim” – norma będzie rozumiana jako ideał dosłownie nie-z-tego-świata, ideał dostępny nielicznym („filozofom”), a w pełni poznawalny dopiero po śmierci, natomiast sytuacje szczegółowe nie będą posiadały w sobie żadnej regularności; w drugim zaś modelu – „tomistycznym” – norma wyznaczona jest przez regułę rozumu kompatybilną z celowością świata i partycypującą w poznaniu, jakie Stwórca ma o swoim stworzeniu. Dokonując pewnego skrótu myślowego, można powiedzieć, że w pierwszym modelu dramat moralny jest tak naprawdę dramatem nielicznych – wybranych i predestynowanych do rządzenia innymi mędrców, których zadaniem jest narzucić innym prawa tak, aby społeczność ludzka mogła funkcjonować poprawnie. Przeciętni ludzie mają się dostosować do praw, których i tak nie są w stanie pojąć. W drugim modelu dramat moralny rozgrywa się na poziomie walki między normą rozumu a normą pożądliwości, podsuwającą błędny obraz rzeczywistości – nikt jednak nie jest z tej walki wyłączony, bo z samego faktu swej rozumności uczestniczy w życiu moralnym. Taka jest zasadniczo różnica między etyką prawa (powinności)

a etyką cnót. Te dwie perspektywy są obecne w interpretacjach AL 304.

5. Podsumowanie

Dokładne przyjrzenie się tekstom św. Tomasza cytowanym w VIII rozdziale adhortacji *Amoris laetitia* Papieża Franciszka prowadzi do dwóch, co najmniej zaskakujących wniosków.

Zauważyliśmy, po pierwsze, że *wszystkie* cytowane fragmenty mają sens inny niż ten, jaki nadaje im papieski dokument:

- św. Tomasz nie twierdził, że „ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie”, nie wypełniając „żadnej z cnót”, lecz że doświadczanie trudności w wypełnianiu aktów cnót wlanych samo w sobie nie dowodzi jeszcze, że tych cnót się nie ma, ponieważ mogą mu stać na przeszkodzie złe nawyki sprzed nawrócenia (AL 301, p. 341);
- Akwinata nie twierdził też, że święci byli pozbawieni cnót albo że nie praktykowali żadnej z cnót (AL 301, p. 342);
- biorąc pod uwagę kontekst normy, na którą powołuje się AL 304, i to, co św. Tomasz pisze w dalszej części traktatu o prawie, nie można odnieść jej do „sytuacji nieregularnych” dotyczących sakramentu małżeństwa właśnie dlatego, że objawienie przez Chrystusa-Prawodawcę natury tego sakramentu było remedium i Bożą pomocą na ewentualne błędy, które mogłyby wkraść się, gdyby człowiek był pozostawiony sam sobie;
- nie można też uznać cytowanej w przypisie 348 zasady dotyczącej przedkładania poznania szczegółowego nad poznanie normy ogólnej za argument na rzecz tezy z AL 304, wedle której normy ogólne są nieaplikowalne do sytuacji szczegółowych, w perspektywie tomistycznej moralności nie istnieje bowiem sprzeczność między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe, lecz jedynie konflikt między aplikacją jednej normy ogólnej do danej sytuacji a aplikacją innej normy ogólnej.

Można by więc stwierdzić, że cytaty dobrane jako teologiczne argumenty na rzecz propozycji duszpasterskich AL zostały dobrane błędnie. Zaskakuje jednak – i to jest drugi wniosek – niezwykła spójność wykładu, który wyłania się z odnośników do św. Tomasza w rozdziale VIII AL. Zawiera on bowiem rozstrzygnięcia praktycznie wszystkich sporów interpretacyjnych, jakie pojawiły

się po wydaniu adhortacji. Problem w tym, że jest to wykład inny od tego, który czytamy w VIII rozdziale *Amoris laetitia*.

Czy można więc stwierdzić, że adhortacja jest „dokumentem tomistycznym”? Cóż, tylko pod warunkiem wzięcia pod uwagę ilościowego nagromadzenia odnośników do św. Tomasza oraz doktryny, która się z nich wyłania. Nie jest to jednak ta sama doktryna, którą zdaje się głosić adhortacja. Jak zaznaczyliśmy we wstępie tej pracy, dostrzeżenie tej niespójności nie rozstrzyga samo w sobie kwestii ortodoksyjności nauki zawartej w AL. Stanowi jednak poważny zarzut wobec wykładu papieskiego, który – jak się okazuje – pozbawiony jest racji teologicznych w tych miejscach, gdzie rolę uzasadnienia miały odgrywać cytaty ze św. Tomasza z Akwinu. ■