

STANISŁAW OLEJNIK

CNOTA CHRZEŚCIJAŃSKA

(Struktura i rozwój cnotliwości życia)

Treść: I. Charakterystyka życia cnotliwego w świetle świadectw biblijnych; II. Struktura cnotliwości; III. Czynniki rozwoju cnoty; IV. Proces rozwojowy życia cnotliwego.

Pojęcie „cnota” nie należy do języka potocznego. Występuje jednak często w literaturze pięknej, choć nie zawsze jest tu używany jednoznacznie. Niekiedy posiada znaczenie bardzo wąskie, oznacza „dziewiczość, niewinność, czystość”¹. Takie znaczenie nadaje się mu jednak rzadko, i to tylko w określonym kontekście literackim. Ogólnie zaś, jak to notuje współczesny słownik języka polskiego, oznacza: „prawość, szlachetność, zacność; dodatnie cechy, rysy charakteru; zalety”².

Sam termin „cnota” posiada długą historię, a jak to już stwierdził A. Mickiewicz „z ciągiem życia polskiego narodowego znaczenie swoje rozszerzał lub zmieniał”³. Dziś posiada wydźwięk nieco archaiczny. Jest jednak w pełnym użyciu, jeśli chodzi o język kościelny. Używa się go w przekazie słowa Bożego, w liturgii i w teologii.

Zagadnienie cnoty w teologii nie jest problemem nowym, przeciwnie, posiada odwieczną tradycję. Jako podstawowe jednak, jeśli chodzi o dziedzinę moralności, wraca ciągle w miarę

¹ Por. *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego t. 1, Warszawa 1958 s. 1025 n.

² Por. tamże.

³ A. Mickiewicz, *Cnota*. W: *Pisma prozą*, t. 7, Warszawa 1950 s. 248.

rozwoju refleksji antropologicznej. Obecna odnowa teologii moralnej, postulowana przez II Sobór Watykański a inspirowana rozwojem egzegezy biblijnej, musi sięgnąć i do nauki o cnocie.

Rozpatrywanie cnoty chrześcijańskiej musi oczywiście wyjść od analizy źródeł objawienia, a w szczególności od Pisma św. W oparciu o wynik tej analizy trzeba będzie dokonać refleksji nad strukturą cnoty, nie jest ona bowiem monolitem, lecz przejawia cechy jedności pluralistycznej. Do tego musi dojść rozpatrzenie dynamicznego aspektu cnotliwości życia, przy uwzględnieniu jego źródeł i procesu rozwojowego.

I. CHARAKTERYSTYKA ŻYCIA CNOTLIWEGO W ŚWIETLE ŚWIADECTW BIBLIJNYCH

Życie cnotliwe w Piśmie św. jest rysowane niezupełnie jednolicie. Niekiedy dotyczy ono ogólnej wizji postępowania, innym razem sięga w szczegółowe jego sektory. Cnota w opisie biblijnym nie jest zatem monolitem, lecz ujawnia pewną strukturę. W centrum tej struktury — przynajmniej jeśli chodzi o Nowy Testament — znajduje się miłość nadprzyrodzona.

1. Globalna wizja życia cnotliwego

Myśl o zaangażowaniu się człowieka w realizację powołania Bożego, a więc odpowiedzi na to wezwanie świadomej i stałej, występuje już w Starym Testamencie⁴. Jest ona wyrażona w postaci takich obrazów i metafor, jak „chodzenie przed Bogiem”, „przyjaźń z Bogiem”, „służenie Bogu”. O biblijnym Henochu znajdujemy świadectwo, że „żył w przyjaźni z Bogiem” (Rdz 5, 22), a Jahwe ukazując się Abrahamowi daje mu polecenie: „Służ mi i bądź nieskazitelny” (Rdz 17, 1).

Ideę stałego zaangażowania się w realizację Bożego wezwania wiąże Stary Testament z myślą o „zachowaniu słów Bożych”, „strzeżeniu mowy Bożej”, „wykonywaniu przykazań

⁴ Por. MFL (M. F. L a c a n OSB), *Cnoty i wady*. W: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań — Warszawa 1973 s. 160 n.

Bożych” Ukazuje to np. cały Ps. 118 w swych inwokacjach i zapewnieniach o pełnej wierności w stosunku do słowa Bożego i Bożych nakazów.

Wierne zachowywanie nakazów Bożych rodzi w człowieku, jak to stwierdza Stary Testament, pewną szczególną mądrość i jasność widzenia na drogach życia (por. Ps. 118, 97—113). Jest to stan życia stały, niejako zwyczajny, jak to ukazują księgi sapiencjalne. Ten stan w ich opisie jest darem Bożym a jednocześnie wezwaniem. Stanowi ubogacenie człowieka, ale takie, które zobowiązuje. Człowiek dobry jest człowiekiem mądrym i postępuje w życiu roztropnie; natomiast ten co źle postępuje w życiu, jest człowiekiem głupim, przejawia brak mądrości. Księgi sapiencjalne chwalą i zalecają to podstawowe nastawienie ducha, dodatnie i trwałe, umożliwiające odkrywanie mądrości Bożej w oparciu o zawierzenie Bogu i o bojaźń Bożą.

Nowy Testament wielokrotnie i w różny sposób ukazuje życie cnotliwe jako pełny i stały odzew ze strony człowieka na wezwanie skierowane doń przez Boga. Maluje zaangażowanie się człowieka w te sprawy, które Bóg mu ukazuje i do których go wzywa. Taka postawa osobowego zaangażowania jest oceniana jako jedynie właściwa, charakteryzująca wiernego ucznia Chrystusa ⁵.

W Nowym Testamencie znajdujemy także starotestamentalną myśl o „chodzeniu przed Bogiem” z jej wyżej wskazanymi implikacjami. Taka postawa jest ukazywana jako w pełni właściwa, a nawet nakazana (por. Kol. 1, 10; Rz 8, 4; 1 Tes 2, 12). Często spotykamy tu również znaną ze Starego Testamentu ideę „chodzenia (postępowania)” w mądrości Bożej i w Bożej światłości (por. J 8, 12; 11, 9; 12, 35 n; Ef 5, 2; 8, 15; Kol 4, 5; 1 J 1, 7; 2 J 4). Jest wreszcie nieraz mowa w Nowym Testamencie o „duchu”, o działaniu „według ducha” i o człowieku „duchowym” (por. Kor 2, 13. 15; 3, 1; Gal 6, 1; Rz 7, 6; 8, 5).

⁵ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962 s. 11—18.

W Chrystusowym ogłoszeniu Nowego Prawa — kazaniu na Górze — jest wezwanie wszystkich do doskonałości na wzór doskonałości Ojca z niebios: „bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Wezwanie to jest tu postawione w związku z przykazaniem miłości nieprzyjaciół, a dotyczy nie takiego lub innego dobrego czynu, ale stałego stanu ducha, stwierdzonego w działaniu dobrym, w szczególności w czynach miłości nieprzyjaciół⁶.

Na wielu kartach Nowego Testamentu spotykamy naukę o naśladowaniu Chrystusa⁷. Do naśladowania siebie zachęca sam Jezus Chrystus. Do tego naśladowania nawołuje św. Paweł. W idei tej jest zawarta myśl o pełnym zaangażowaniu się osobowym. Naśladowanie Chrystusa jest wejściem, świadomym i stałym a nie dorywczym, a przy tym całkowitym, nie połowicznym w Jego dzieło, trynitarne dzieło miłości (por. Mt 10, 28; 16, 24; 19, 21; J 8, 12; 1 Kor 4, 6; 1 P 2, 21; Ef 5, 1)⁸.

Jezus Chrystus zachęca swoich uczniów nie tylko do naśladowania Go, lecz również do trwania w Nim i w Bogu (J 8, 31; 14, 16 n; 15, 4—10). To trwanie w Nim wiąże Chrystus z uwierzeniem weń, z przyjęciem Jego nauki (por. J 8, 31) i z miłością (por. J 15, 9 n).

Nowy Testament w wielu miejscach ukazuje potrzebę wewnętrznej, gruntownej przemiany ducha i rozpoczęcia nowego życia. Żąda zmiany sposobu myślenia i odczuwania, zmiany zarówno całościowej, jak i trwałej. Jest mowa o odrodzeniu, o narodzeniu się na nowo. Mówi o tym Jezus Chrystus w rozmowie z Nikodemem (J 3, 3—13), znajdujemy o tym w Listach Jego Apostołów (por. 1 J 2, 29; 3, 3—9; 4, 7; 5, 1—4. 18; 1 P 1, 23).

Do tego nowego życia uzdalnia ludzi sam Bóg przez odrodzenie „z wody i Ducha Świętego”, mocą chrztu i udzielanej łaski. Uzdalniając oczekuje jednak równocześnie przyjęcia i trwania w tym stanie, który jest jedynie odpowiedni do zrea-

⁶ Por. tamże, s. 45—57.

⁷ Por. tamże, s. 26—36.

⁸ Por. R. Völkl, *Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel*, Freiburg i. Br. 1964 s. 105—119.

lizowania powołania Bożego⁹. Bóg obdarza człowieka nie przelotnie, lecz na stałe, uzdalniając go do uczestniczenia we własnym życiu. Oczekuje jednak stałego i całkowitego opowiedzenia się po Jego stronie, zaangażowania się w przyjęciu Słowa Bożego (wiara), w zaufaniu Jego eschatologicznym obietnicom (nadzieja) i w przyjacielskim z Nim obcowaniu ogarniającym życzliwość i troskliwą pomocą wszystkich ludzi (miłość).

Jak to ukazuje Nowy Testament, otrzymują ludzie od Boga liczne i cenne dary. Mają one charakter „talentów” ewangelicznych, które zostają przydzielone nie dla biernego ich zdeponowania i zachowania, lecz aby je aktualizować i pomnażać. Związane z nimi wezwanie Boże zobowiązuje do aktualizowania tego, co jest samo w sobie trwałe i cenne. Powołanie chrześcijańskie ukazuje więc perspektywę dobra nie w samym tylko wykonywanym czynie, ale także, a nawet przede wszystkim, w tym co do czynu dysponuje, do niego usprawnia i prowadzi, a co jest w samym człowieku, w jego wnętrzu. Bóg chce, bardziej niż czynu dobrego — dobrego człowieka. Chodzi o to, aby chrześcijanin trwał w tym co dobre i to dobre w sobie pomnażał, aktualizując je i ujawniając na różnych odcinkach swego życia. Łaski Boże, wysłużone przez Chrystusa i udzielane ludziom będącym z przybrania dziećmi Boga i braćmi Jezusa, ujawniają swoisty i to trwały dynamizm skierowujący do działania, określają jednak w pierwszym rzędzie *esse* chrześcijańskie. Leżą u podłoża dobroci, cnotliwości człowieka, a w konsekwencji i jego działania.

2. Szczegółowe wyrazy cnotliwości życia

Pismo św. rysuje nie tylko globalną wizję życia cnotliwego. Ukazane są w nim także szczegółowe, jakby wycinkowe perspektywy moralnie dobrego postępowania, tzn. pewne typy pozytywnie ocenianych działań ludzkich.

Widzimy to już w księgach St. Testamentu. Ukazuje się tu

⁹ Por. cyt. art. *Cnoty i wady w Słowniku teologii biblijnej*, s. 160 n.

z widoczną aprobatą wierność i posłuszeństwo Bogu ze strony Abrahama (por. Rdz 12—25). Na uznanie zasługuje Tobiasz dla swych zalet: wierności Bogu, pobożności, bojaźni Bożej i miłosierdzia (por. Tb 1). Księga Estery gloryfikuje ufność w Bogu. Pobożność i bojaźń Boża znajduje aprobatę w wielu księgach St. Testamentu (por. np. Ne 7, 2; Prz 1, 7; Ps 34; 50).

Wiele innych nastawień wewnętrznych i rodzajów działania zalecają księgi sapiencjalne, w szczególności zaś wskazują z aprobatą na: mądrość i roztropność (por. Prz 2—4; Koh 7), życzliwość dla bliźnich (por. 3, 27—30), wierność małżeńską (por. Prz 5, 15—20), uczciwość materialną (por. Prz 11, 1—6), czystość i trzeźwość (por. Prz 30, 1—7) i wiele innych. Jeszcze więcej znajdujemy tu zalecenia dodatnich postaw moralnych na drodze pośredniej, tzn. przez dezaprobatę dla wad im przeciwnych i ostrzeżenie przed popełnianiem złych czynów. Wiele rodzajów działania jest zalecanych w księdze Psalmów. Bogatą wreszcie skarbnicą pouczeń dotyczących dobra i zła moralnego są księgi prorockie. Znajdujemy tu sporo zaleceń odnoszących się do postępowania cnotliwego, szczególnie na drodze pośredniej, tzn. przez piętnowanie, niekiedy żarliwe i namiętne, przeciwnych właściwym sposobom działania wykroczeń.

Jeszcze bardziej wyraźnie daje się to stwierdzić w księgach Nowego Testamentu, zarówno w nauczaniu samego Jezusa Chrystusa, jak i w pouczeniach Apostołów.

Jezus Chrystus interpretując stare Prawo żąda pogłębienia moralności przez zajmowanie właściwej postawy wewnętrznej w stosunku do tego, ku czemu zachowanie Prawa prowadzi¹⁰. W kazaniu na Górze (por. Mt 5—7; Łk 6, 17—45) została ukazana pozytywna wartość dobrowolnego ubóstwa, czystości serca, łagodności, miłosierdzia, cierpliwości. Jezus zachęca też, zresztą nie samymi tylko słowami, ale i własnym przykładem, do łaskawości i przebaczenia (por. Mt 18, 35), prawdomówności i prostoty w słowach (por. Mt 5, 37), zaparcia się i wyrzeczenia (por. Mt 16, 24), pokory (por. Mt 18, 1—4; J 13, 1—15),

¹⁰ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 37—52.

słodocy w obejściu (por. Mt 11, 29), czujności i rozmodlenia (por. Mk 14, 38) — i wielu innych zalet moralnych.

Wyjaśniając i rozwijając naukę Jezusa z Nazaretu, Apostołowie przekazują w swych listach wiele zaleceń dotyczących właściwych sposobów działania i nastawień ducha. Przykładowo można wspomnieć, że św. Jakub, tak mocno ostrzegający przed pewnymi działaniami niecnotliwymi, wyraźnie zaleca m. in. wytrwałość i cierpliwość, pobożność i miłość bliźniego (por. Jk 5, 7—20)¹¹. Św. Piotr, który zachęca chrześcijan, aby odrzucili „wszelkie zło, wszelki podstęp i udawanie, zazdrość i jakiegokolwiek złe mowy” (1 P 2, 1), zaleca również „bądźcie roztropni i trzeźwi” (4, 7), „bądźcie trzeźwi, czuwajcie” (5, 8). Ukazuje wartość ponoszenia cierpień dla wiary i na czym polega prawdziwa cierpliwość (4, 13—16; 5, 9—10). Ostrzega przed wejściem na drogę ludzi złych (por. 2 P 2), odrzucających prawdę a głoszących własne, heretyckie wymysły, bluźnierców, odznaczających się obłudą, chciwością, bezbożnością. Piętnuje tych, którzy poniżają swą godność ludzką uleganiem nieczystym żądom. Ukazuje złość niesprawiedliwości, zarozumiałości, zuchwalstwa. Ale przed tym jeszcze opisem zła i ostrzeżeniem chrześcijan przed wadami, znajdujemy tu perspektywy pozytywnego rozwoju chrześcijańskiego życia (por. 2 P 1, 3—11), a w ich ramach zachętę: „Dlatego też właśnie wkładając całą gorliwość, dodajcie do wiary waszej cnotę, do cnoty poznanie, do poznania powściągliwość, do powściągliwości cierpliwość, do cierpliwości pobożność, do pobożności przyjaźń braterską, do przyjaźni braterskiej zaś miłość” (tamże 1, 5—7).

U św. Pawła znajdujemy bardzo wiele wskazań i zaleceń dotyczących posiadania, pielęgnowania i aktualizowania dodatkowych postaw moralnych, określających cnotliwość życia chrześcijańskiego. By to w sposób wyczerpujący ukazać, trzeba by przytaczać całe rozdziały jego Listów (por. Rz 12—15). Dla przykładu warto będzie sięgnąć do kilku tekstów, w których św. Paweł wymienia już nie pojedyncze właściwe postawy

¹¹ Por. tamże s. 286—290.

ducha, ale całe ich serie. „Jako więc wybrańcy Boży — święci i umiłowani — oblecźcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem... Na to zaś wszystko przyoblecźcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 12—14). „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni. Przebaczajcie sobie...” (Ef 4, 32). Całe zespoły właściwych sposobów postępowania, zawarte szczególnie w pouczeniu dla biskupa, znaleźć można w listach pasterskich św. Pawła. „Ty natomiast, o człowiecze Boży... podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością” (1 Tm 6, 11). „Biskup bowiem winien być, jako włodarz Boży, człowiekiem nienagannym, niezarozumiałym, nieskłonny do gniewu, nieskorym do pijaństwa i awantur, nie chciwym brudnego zysku, lecz gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki...” (Tt 1, 7—9). „Starcy winni być ludźmi trzeźwymi, statecznymi, roztroprnymi, odznaczającymi się zdrową wiarą, miłością, cierpliwością. Podobnie starsze kobiety winny być w zewnętrznym ułożeniu jak najskromniejsze, winny unikać plotek i oszczerstw, nie upajać się winem, a uczyć innych dobrego. Młodzieńców również upominaj, aby byli umiarkowani” (Tt 2, 2—6).

3. Pozycja miłości

Wzywając ku doskonałości i umożliwiając wytworzenie podstawowego nastawienia duszy na dobro, maluje zatem Biblia wiele rodzajów tego dobra i wyodrębnia szczegółowe ku nim skierowania wewnętrzne. W tych szczegółowych dobrych skierowaniach duszy przejawia się ogólne nastawienie cnotliwe, tzn. głębokie i trwałe zaangażowanie w realizacji tego powołania, jakie Bóg stawia ludziom w Jezusie Chrystusie. To powiązanie globalnego i podstawowego rozumienia cnoty z ujmowaniem jej na sposób wycinkowy i funkcjonalny najwyraźniej występuje w hymnie do miłości św. Pawła, a wiąże się

z boską cnotą miłości¹². „Miłość cierpliwa, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niecierpliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 4—7).

Miłość, o której tu mowa, nie utożsamia się z potocznym, często nawet przeciwnym, znaczeniem tego wyrazu. W Nowym Testamencie jest ona oznaczana terminem *agape*, który wielka tradycja teologiczna oddaje też słowem łacińskim *caritas*¹³. Ta miłość jest przede wszystkim wielkim darem Bożym. Udziela go Bóg z nadmiaru swej dobroci względem ludzi zbawionych przez Jezusa Chrystusa i będących w jedności z Nim przez wiarę i chrzest. Zostają oni wprowadzeni w uczestnictwo miłości, jaką sam Bóg miłuje, w Chrystusie, pierworodnym wśród umiłowanych dzieci Bożych. Spływa ta miłość na Lud Boży, ukształtowany w mistycznym Ciele, z Chrystusa, jako Głowy tego Ciała. Obdarza zaś nią dusze ludzkie i rozwija w nich jej bogactwo Duch Święty. Ubogacone w ten sposób mogą one miłować Boga. A ta ich miłość, nie przestając być darem, posiada charakter cnoty i to cnoty o szczególnej pozycji i wyjątkowym znaczeniu w życiu chrześcijańskim.

Nieporównywalną wartość i wyjątkowe znaczenie miłości objawił swą nauką i przykładem Jezus Chrystus. Ale pewne pouczenia o niej, zwłaszcza w odniesieniu człowieka do Boga, znajdujemy już w Starym Testamencie. Miłość Boga stanowiła tam przedmiot wyraźnego przykazania: „Słuchaj, Izraelu, nasz Bóg, Jahwe-Jahwe jedyny. Będiesz miłował twójego Boga,

¹² Por. B. Jankowski, *Na marginesie Pawłowego hymnu o miłości*, AK 52 (1950) s. 165—184.

¹³ Por. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965 s. 486—548; tenże, *La morale de l'agapé selon le Nouveau Testament*, LeV 5 (1955) s. 108—112; J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, EThL 40 (1964) s. 252—299. Obszerny wykaz bibliografii dotyczącej miłości w przekazie Nowego Testamentu zamieszcza C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, t. 1, Paris 1966 s. 317—324.

Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił" (Pp 6,4). Jezus Chrystus przytaczając ten tekst uznaje w nim największe przykazanie (por. Mk 12, 28), a jego wypełnienie czyni warunkiem życia wiecznego i drogą do jego osiągnięcia (por. Łk 10, 28). Przykazanie miłości, w pogłębionym przez siebie i poszerzonym o wyraźne odniesienie do ludzi rozumieniu, uznaje Jezus za własne i nowe przykazanie (por. J 13, 34; 15, 12—17). Nakaz miłości nabiera pełnego wyrazu i wyjątkowej wagi dopiero w nauce Jezusa ukazującej wielkość miłości jako daru Bożego i istotę jej jako cnoty.

Tę miłość uznaje św. Paweł za sprawę najważniejszą w życiu. Ona jedynie się liczy. Jest to jakby jedyna cnota życia chrześcijańskiego. Bez niej żadna rzecz skądinąd dobra nie posiada znaczenia, nie ma prawdziwej wartości (por. 1 Kor 13, 1—3).

Mając zatem na uwadze całość przekazu biblijnego, a szczególnie Pawłowy hymn o miłości, możemy uznać, że całość życia chrześcijańskiego w aspekcie cnotliwości, a więc i całość odpowiedzi na wezwanie Boże, jest związana z miłością. Miłość, boska cnota miłości — zakładająca przyjęcie zbawcze słowa Bożego przez wiarę i eschatologicznych obietnic Bożych przez nadzieję — stanowi o cnotliwości życia chrześcijańskiego w ogóle, jest więc niejako cnotą cnót.

II. STRUKTURA CNOTLIWOŚCI

W oparciu o przekaz biblijny refleksja teologiczna dotycząca życia cnotliwego szła w dwóch kierunkach, tzn. albo akcentowania globalnej wizji cnoty, albo rozwijania szczegółowych i wycinkowych (funkcjonalnych) jej odniesień, z przypisywaniem im także nazwy i charakteru cnót. Prześledzenie tego rozwoju w wielkiej tradycji teologicznomoralnej nie mieści się w ramach obecnych wywodów, choć odwołanie się do ważniejszych przekazów przeszłości może się tu okazać pożyteczne. Będzie natomiast rzeczą konieczną rozważyć kolejno oba wymiary cnoty. Zaakcentować dziś należy i w pierwszej kolejności

ujawnić integralne rozumienie chrześcijańskiej cnotliwości życia. Ale jedność cnoty posiada charakter nie monolityczny, dlatego też będzie rzeczą niezbędną ujawnić z kolei jej oblicze pluralistyczne.

1. Integralne rozumienie chrześcijańskiej, cnotliwości życia

Życie cnotliwe, podobnie jak życie organiczne, przejawia swoistą jedność. Nie jest to jednak jedność monolitu ani układu krystalicznego, lecz jedność dynamiczna zróżnicowanych części i funkcji, skupionych wokół pewnego centrum. Nazwa „życie cnotliwe” i „cnota” przysługuje temu centrum w stopniu szczególnym i wyjątkowym, ale nie ogranicza się do niego, lecz obejmuje i inne, także peryferyjne, części i funkcje tej całości.

Choć życie cnotliwe wyraża się w czynie, w moralnie dodatnim działaniu, ma ono jednak głębsze podłoże. Cnota we właściwym tego słowa znaczeniu jest wewnętrznym, stałym i podstawowym nastawieniem ducha, głębokim zaangażowaniem człowieka. W samym centrum tej postawy zaangażowania leży miłość nadprzyrodzona, jej też w stopniu szczególnym przypisujemy miano i wartość cnoty chrześcijańskiej¹⁴. Do tego centrum prowadzi nawrócenie i wiara. Aby wieść życie chrześcijańskie w pełni cnotliwe, czyli na poziomie miłości, trzeba przyjąć wezwanie Boże jako dar z góry. Trzeba odebrać pozytywnie wezwanie do uwierzenia w Chrystusa, do zawierzenia Mu w ufności oraz do oddania się Mu w miłości, nastawiając się w ten sposób ku prawdziwemu dobru i właściwemu działaniu¹⁵. Już przez wiarę i nadprzyrodzoną ufność, ale przede wszystkim przez dar miłości zachodzi wszczępienie czynu ludzkiego w Chrystusowy dynamizm działania. Powstaje w ten sposób trwała i głęboko zakorzeniona gotowość do działania na

¹⁴ Por. *L'integrazione dell'attività nell'amore cristiano: la virtù*. W: E. Quarello, *L'amore e il peccato. Affermazione e negazione dell'uomo*, Bologna 1971 s. 9—20.

¹⁵ Por. S. Thomas Aqu., *S. th.* 1—2, q. 63, a. 3; q. 58, a. 3 ad 3; q. 61, a. 1 ad 2; 2—2, q. 23 a. 6; q. 117, a. 6; q. 161, a. 5.

wzór Chrystusa i ześrodkowanie całego życia w Bogu przez podstawową decyzję nazywaną dziś niekiedy intencją fundamentalną (*optio fundamentalis*)¹⁶.

Miłość nadprzyrodzona jako cnota w najpełniejszym tego słowa znaczeniu aktualizuje się i wyraża w dobrych czynach, sama jest jednak rodzajem duchowego uzdolnienia, swoistym sposobem istnienia, choć ukierunkowanego na działanie¹⁷. Jest zasadą chrześcijańskiego dynamizmu czynnościowego i jakby podstawowym programem, zakotwiczonym w duszy, życia na wzór Chrystusa w Duchu Świętym.

Tak więc cnota — gdy się ją wiąże z nadprzyrodzoną miłością będącą centrum życia cnotliwego — stanowi trwale nastawienie i zakorzoną w duszy gotowość do czynu „człowieka nowego”, tzn. odrodzonego przez łaskę i zjednoczonego z Chrystusem. Jest niejako zebraniem sił duchowych w zasadniczym dążeniu do dobra, głębokim przejęciem się nim, zaangażowaniem się całej osoby w jego urzeczywistnienie. Jako nadprzyrodzone nastawienie czynnościowe ducha ludzkiego jest cnota swoistym ubogaceniem osoby. Ponieważ jednak chrześcijanin nie żyje samotnie, lecz wszczepiony przez chrzest w Chrystusa jest jednocześnie członkiem Ludu Bożego, jego cnota ma również wymiary społeczne. Jest ona bogactwem Kościoła i wyrazem jego świętości. Z racji zaś wspólnoty międzyludzkiej stanowi pozytywny i twórczy czynnik w dziele uświęcenia świata.

Takie rozumienie cnoty i cnotliwości życia ma za sobą wielką tradycję wśród nauczycieli moralności chrześcijańskiej. Pomijając niezbyt wyraźne wcześniejsze świadectwa poapostolskiej literatury patrystycznej warto zauważyć, że Orygenes mówiąc o różnych cnotach szczegółowych mocno podkreśla ich łączność między sobą¹⁸ i wiąże je najściślej z miłością. Komentując hymn św. Pawła o miłości (1 Kor 13) wiąże z nią różne cnoty szczegółowe, stwierdzając wyraźnie: „Jeśli je ktoś

¹⁶ *L'etica cristiana è centrata nell'amore*. M. Benzo, *Prospettive della morale cristiana*, Assisi 1969 s. 78.

¹⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin*, Paris 1971 s. 89—94.

¹⁸ Por. *Com. in Math.* 13 (PG 13, 1699).

posiada, ma też, jak mi się słusznie wydaje, pełnię miłości, albowiem miłość bez wątpienia składa się z części wymienionych przez Apostoła. Podobnie, jak sądzę, można powiedzieć o miłosierdziu, pobożności i innych cnotach¹⁹. Łączność cnót i szczególną rolę wśród nich miłości stwierdza Klemens Aleksandryjski²⁰. Św. Jan Chryzostom wszystkie cnoty łączy z miłością, uważając ją za ich źródło, korzeń, matkę i mistrzynię²¹. Miłość jest według niego pełnią Prawa. Ona nadaje wartość wszelkim czynnościom, usuwa wady i zdobi człowieka w cnoty²². Św. Hieronim przyjmuje także łączność wśród cnót, tak że kto posiada jedną, posiada wszystkie — i odwrotnie, jeśli tylko jednej brak, inne nic nie znaczą. Komentując zaś tekst 1 Kor 13, 4—7 miłość uznaje za matkę wszystkich cnót²³. Św. Augustyn głosi, że wszystkie cnoty są darem Bożym, pochodzą od Chrystusa²⁴. Są one najściślej związane z miłością. Ta więc jest tak bliska, że następuje jakby ich utożsamienie z miłością. W szczególności zaś językiem miłości wyraża Augustyn tzw. cnoty kardynalne: „aby umiarkowanie było pełną miłością oddania się umiłowanemu; męstwo — miłością która łatwo wszystko znosi ze względu na to co miłowane; sprawiedliwość — miłością służącą samemu umiłowanemu a przez to właściwie panującą; roztropność — miłością mądrze wybierającą to co pomaga a odrzucającą to co szkodzi”²⁵. Na ścisłą więc między wszystkimi cnotami, a w szczególności cnotami kardynalnymi, zwraca wreszcie uwagę św. Grzegorz W. Głosi więc, że jedna cnota bez innych nie jest

¹⁹ *...Quae si quis habeat recte mihi videtur dici quod habeat omnem caritatem, quia caritas sine dubio ex his singulis ab Apostolo supra memoratis partibus constat. Similiter autem et de misericordia et pietate caeterisque virtutibus arbitror dici posse. Com. in Ep. ad Rom. 1, 4 (PG 14, 982 A).*

²⁰ *...Sicut dies sunt partes vitae quae progreditur, ita etiam timor est principium dilectionis. Strom 2, 12 (PL 8, 992 A).*

²¹ *Por. Adv. oppugn. vitae mon. 3 (PG 47, 375); De compreh. Dei nat. 1 (PG 48, 701).*

²² *Por. De S. Pent. hom. 2 (PG 50, 468).*

²³ *Por. Com. in Is. 6, 16 (PL 24, 239 C); ib. 15, 66 (PL 24, 538 B—C).*

²⁴ *Por. De moribus Eccl. cath. 1, 15 (PL 32, 1322).*

²⁵ *Por. De civ. Dei 1, 20, 25; 1, 10, 22; 1, 4, 21.*

w pełni cnotą. „Cnoty rozdzielone nie mogą być doskonałymi, albowiem zarówno roztropność nie jest prawdziwą, jeśli nie jest także sprawiedliwa, umiarkowana i mężna, umiarkowanie zaś nie jest doskonałe, jeśli nie jest mężne, sprawiedliwe i roztropne, a wreszcie męstwo nie jest pełne, jeśli nie jest równocześnie rozropne, mężne i umiarkowane”²⁶. Podkreśla przy tym szczególną rolę miłości, nazywając ją matką i źródłem wszystkich cnót²⁷.

Nie jest rzeczą konieczną śledzenie dalej w ciągu wieków, jak u moralistów chrześcijańskich ujawniała się myśl o jedności życia cnotliwego, jedności cnót i pozycji wśród nich miłości. Można zakończyć przegląd tego nurtu tradycji na nauce św. Augustyna i św. Grzegorza W., ponieważ u nich integralna wizja życia cnotliwego znajduje najdobitniejszy wyraz i do nich sięgać będą moralisci chrześcijańscy w późniejszych wiekach.

W dzisiejszych czasach wydaje się także rzeczą słuszną ujmować całościowo cnotliwość życia chrześcijańskiego, a charakter i nazwę cnoty odnosić w pierwszym rzędzie do miłości nadprzyrodzonej²⁸. Pełna dobroć działania, jego doskonałość, a głębiej ujmując: pełna doskonałość człowieka jako podmiotu działania moralnego, polega na miłości. Przez nią, dzięki niej obejmuje człowiek w centrum swej osobowości bezpośrednio samego Boga, z Nim się jednoczy i Jemu się oddaje ponad wszystko. Z tego zaś podstawowego posiadania i skierowania (*optio fundamentalis*) jako centralnego ubogacenia duszy, przez kontynuowanie intencji fundamentalnej płyną różne moralnie dobre działania.

²⁶ Por. *Moral.* 22, 1 (PL 76, 212).

²⁷ Por. *Ut enim multi arboris rami ex radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur. Hom. Evang.* 2, 27 (PL 76, 1205; por. 77, 59).

²⁸ Ten postulat uzasadnia gruntownie G. Gillemant, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruxelles 1952; tenże, *Erôs au agapé. Comment centrer la conscience chrétienne*, NRTTh 82 (1950) s. 3—26; por. także Ph. Delhaye, *La charité reine des vertus*, VSS 11 (1957) s. 13—171; Ch. V. Héris, *La perfection de la charité*, tamże 4 (1950) s. 395—419; R. G. Renard, *Dignité chrétienne de la charité* tamże, 3 (1949) s. 353—371.

W rozumieniu chrześcijańskim jest zatem cnota czymś prostym i jednym, podobnie jak jedno i niepodzielne jest życie a nawet w pewnej mierze zdrowie organizmu. Ale jak życie i zdrowie organizmu warunkowane jest i określane przez życie i sprawne funkcjonowanie narządów i organów cielesnych, podobnie i cnotliwość, stanowiąca w innym znaczeniu, moralnym życie i zdrowie człowieka, posiada różne uwarunkowania i odrębne odniesienia. Daje to powód do wyodrębniania przedmiotów moralnych i przyjmowania mnogości cnót.

2. Pluralistyczna jedność cnoty chrześcijańskiej

Jedność chrześcijańskiej cnoty nie jest monolityczna. Schodzą się w niej i wiążą w jedno różne dobre usposobienia, kierunkowe nastawienia ducha, typy działań moralnych. Ogromna tradycja teologicznomoralna, w oparciu zresztą o ukazany wyżej przekaz objawienia Bożego, nadała im również charakter i nazwę cnoty. Są to cnoty — w stosunku do miłości mającej charakter centralnej i fundamentalnej — szczegółowe, niejako wycinkowe i peryferyjne. W nich wyraża się jednak prawdziwe dobro, dlatego też trzeba im przypisać swoisty udział w cnotliwości a więc i charakter cnoty.

Ojcowie Kościoła, a wśród nich nawet ci, którzy podkreślali integralność życia cnotliwego i jedność cnoty, wskazują także na wielość cnót, na wielokierunkowe kształtowanie się cnotliwości w życiu chrześcijańskim. Tak jest od początku, tzn. daje się to stwierdzić już u Ojców poapostolskich.

W starochrześcijańskim dziełku *Nauka Dwunastu Apostołów* spotykamy, w ramach wskazań i zachęt, jak mają żyć chrześcijanie, naukę o licznych cnotach²⁹. Wiele cnót wspomina *List Barnaby*³⁰. To samo można stwierdzić w drugim Liście do Koryntian Klemensa³¹. U Orygenesusa spotykamy zalecenia licznych cnót, wśród których, jak to już wyżej zostało stwierdzone,

²⁹ Por. *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1, Poznań, s. 29—38.

³⁰ Por. tamże, s. 88—92.

³¹ Por. tamże, s. 175—182.

szczególną rolę odgrywa miłość³². U św. Bazylego wśród wielu cnót moralnych pierwsze miejsce zajmuje roztropność³³. Św. Jan Chryzostom ukazuje liczne cnoty, ustalając między nimi porządek w zależności od trudności w ich zdobywaniu³⁴. Wszystkie przy tym, jak tu już wyżej widzieliśmy, poddaje pod władzę miłości. Św. Ambroży omawia różne cnoty, wśród których ustala pewną hierarchię, wysuwając na czoło roztropność i sprawiedliwość³⁵. Wielość cnót, ściśle zresztą z sobą związanych i mających miłość za wspólną matkę, uznaje św. Hieronim³⁶. O licznych cnotach uczy także św. Augustyn, sprowadzając je ostatecznie wszystkie do miłości³⁷. Wreszcie wielość tę stwierdza, by na jego nauce skończyć to gromadzenie świadectw patrystycznych, św. Grzegorz W., co do którego zresztą już stwierdziliśmy, że cnoty te widzi w ścisłej jedności z sobą i poddane miłości³⁸.

Zatrzymując się na podanych świadectwach i reasumując ich treść możemy stwierdzić, że Ojcowie Kościoła rozwijają w swym nauczaniu ideę wielokierunkowego kształtowania się cnotliwości w życiu chrześcijańskim i w duszach wiernych³⁹. W wyjaśnianiu i systematyzacji tych kierunkowych udoskonaleń moralnych korzystają często, niekiedy obficie, z myśli etycznej grecko-rzymskiej, czerpanej zwłaszcza z filozofii stoickiej i platońskiej⁴⁰. Czerpią oni z bogato rozwiniętej aretologii ukształtowanej antropocentrycznie. Ten antropocentryzm aretologiczny zagraża i ich pisarstwu. Chroni ich przed

³² Por. *Com. in Math.* 13 (PG 13, 1699 n.); *Com. in Epist. ad Rom.* 1, 4 (PG 14, 982).

³³ Por. *Epist.* 205 (PG 32, 757); *Epist.* 204 (PG 32, 746).

³⁴ Por. *Hom. in Math.* 15 (PG 57, 230 n).

³⁵ Por. *De offic.* 1, 27 (PL 16, 60 n.) i 2, 8 (PL 16, 114).

³⁶ Por. *Epist.* 52, 13 (PL 22, 538); *Epist.* 66, 3 (PL 22, 640); *Com. in Is.* 6, 16 (PL 24, 239) i 15, 66 (PL 24, 538).

³⁷ Por. *De mor. Eccl. cath.* 1, 15 (PL 32, 1322); *De libero arb.* 19, 50 (PL 32, 1267).

³⁸ Por. *Moral.* 22, 1 (PL 76, 211); *Hom. Evang.* 2, 27 (PL 76, 1205).

³⁹ Rozwój pouczeń Ojców w tym przedmiocie widać poczynając od Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii, Polikarpa i Didache. Wszystko opiera się tu na wierze i miłości. Por. J. Liebaert, *Les enseignements moraux des pères apostoliques*, Gembloux 1970 s. 20—23, 43—54, 74—79, 100—115.

⁴⁰ Widać to u św. Ambrozego szczególnie w jego dziele *De officiis*

nim podkreślenie pozycji i wagi trzech cnót boskich oraz zakonwiczanie całego życia cnotliwego w Chrystusie⁴¹. Widać to np. w tym, że św. Ambroży nazywa Chrystusa fundamentem, a św. Hieronim — kierownikiem cnót kardynalnych.

Poglądy filozofów Grecji i Rzymu dotyczące charakteru cnót i związku między nimi — przynajmniej w tym zakresie, w jakim znalazły one oddźwięk u Ojców Kościoła i późniejszych wielkich teologów-moralistów — zasługują na sumaryczne uwzględnienie. Odwołanie się do nich można rozpocząć od Platona, jego bowiem systematyka cnót stała się punktem wyjścia dla późniejszych ujęć. W najściślejszej łączności ze swymi poglądami psychologicznymi wysuwa Platon teorię czterech cnót. Wymienia on mian.: 1) mądrość, 2) męstwo i 3) panowanie nad sobą — trzy cnoty sprowadzające porządek i harmonię do trzech odpowiednich części duszy: części rozumnej, impulsywnej i pożądliwej; obok trzech wymienionych stoi według Platona 4) cnota: sprawiedliwość, spełniająca funkcję zespalandia i harmonizowania poczynań trzech wyżej wymienionych części duszy.

Systematyka platońska podjęta została przez Zenona Kition, Chryzypa i innych przedstawicieli szkoły stoickiej. Utrwalają oni teorię czterech cnót z tą jednak różnicą, że zamiast mądrości stawiają roztropność (*fronesis*). Te cztery cnoty sprowadzali stoicy właściwie do jedności. Cnota jest według nich jedna i niepodzielna, a tylko w zależności od dziedziny działania przejawia się jako roztropność, sprawiedliwość, męstwo lub umiarkowanie. Stoicy rzymscy, a zwłaszcza Epiktet w rzędzie najważniejszych cnót moralnych wysuwają cnotę religijności, zastępując nią roztropność.

Starożytni pisarze chrześcijańscy, posiadający niejednokrotnie wykształcenie filozoficzne oparte o klasyczną filozofię grecką i rzymską, chętnie sięgali do pojęć i poglądów tej filo-

(*Obowiązki duchownych*, przekł. K. Abgarowicza Warszawa 1967); por. D. Löpfe, *Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius*, Sarnen 1951.

⁴¹ Tak np. św. Grzegorz W. wypukła rolę cnoty miłości jako matki i źródła cnót. Por. *Regula past.* (PL 75, 59. 92) i *Hom. in Evang.* 2, 27 (PL 76, 1205). Rolę miłości w aretologii św. Augustyna ukazu-

zofii jako narzędzi do wyjaśnienia i systematycznego porządkowania treści Objawienia. W zakresie systematyki etycznej już Klemens Aleksandryjski korzysta ze zrębów klasyfikacji stoickiej w jej odmianie rzymskiej, reprezentowanej zwłaszcza przez Epikteta i wymienia jako cztery zalety człowieka cnotliwego: sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo i pobożność (rozumianą jako chrześcijańska roztropność). U późniejszych pisarzy chrześcijańskich zamiast pobożności do zespołu czterech cnót podstawowych wraca znowu roztropność.

Nazwanie tych cnót kardynalnymi zawdzięczamy św. Ambrozemu⁴². On wskazuje wyraźnie, że nie są to wprawdzie jedyne, lecz za to podstawowe i główne w życiu człowieka cnoty, dlatego też można je nazwać kardynalnymi (*cardo* — hak, czop zawiasowy u drzwi, zawias), gdyż na nich jak na zawiasach obraca się całe życie etyczne. Św. Grzegorz Wielki dla ukazania roli wymienionych czterech cnót posługuje się jeszcze inną, bardzo wyrazistą metaforą, mówiąc o czterech kamieniach węgielnych, na których wsparta jest w zakresie praktycznego działania budowa myśli ludzkiej.

Najbardziej dojrzałą w epoce patrystycznej próbę zespolenia klasycznej teorii czterech cnót z chrześcijańską nauką o prymacie cnoty miłości daje św. Augustyn. Właśnie nadprzyrodzoną miłość Bożą czyni on fundamentem życia etycznego, przy czym cnoty kardynalne mają wyrastać z miłości jako jej za-

je P. Cayré, *La vie théologique. Les montées intérieures d'après S. Augustin*, Paris 1959 s. 55—61. To samo u wcześniejszych Ojców śledzi R. Völkl, *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, Freiburg i. Br. 1963.

⁴² Por. S. Ambrosius, *Expos. evang. sec. Luc.* 5, 49 (C. Chr. t. 14, s. 152, 156); *De excessu fratris* 1, 57 (CSEL t. 73, s. 239). Św. Ambroży często określa te cnoty także nazwą „głównych” — *virtutes principales*; por. S. Mähl, *Quadrige virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Köln—Wien 1969 s. 8—14. Ważniejsze jest może to, że cztery cnoty kardynalne określają zręby zarysowanej przez Ambrożego moralności chrześcijańskiej w jego dziele *De officiis ministrorum*, por. cyt. polski przekład jego dzieła, *Obowiązki duchownych*. S. Gregorius M., *Moralia* 2, 49 (PL 75, 592); 1, 27, 38 (ib. 75, 544). Por. L. Weber, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Freiburg (Schweiz) 1947 s. 202—207; S. Mähl, *Quadrige virtutum*, dz. cyt., s. 23—27.

sadniczy i odrębny wyraz w poszczególnych dziedzinach działania⁴³.

Św. Tomasz z Akwinu wykorzystuje cały dorobek przeszłości w zakresie nauki o cnotach, dodając swój znakomity wkład systematyczny. Naczelne miejsce w zespole wszystkich cnót daje on cnotom boskim czyli teologalnym, którym wyznacza wzniosłe zadanie stawienia człowieka w obliczu nadprzyrodzonego celu życia. Wskazanie szczególnych środków do tego celu prowadzących jest zadaniem zespołu cnót zwanych moralnymi, które dadzą się zgrupować wokół czterech, już przez starożytnych filozofów wysuwanych na miejsce naczelne, a przez św. Ambrożego nazwanych kardynalnymi. Cnoty pojmuje on jako sprawności dodatnie. Sprawności etyczne przeciwstawia, idąc za myślą Arystotelesa, sprawnościom dianoetycznym. Sprawności drugiego rodzaju udoskonalają wytwory ludzkiej myśli i działania, ale nie czynią doskonałym samego działającego w istocie jego człowieczeństwa. Dzieli je Akwinata na dwie grupy: jedna z nich obejmuje trzy czysto teoretyczne sprawności umysłowe, a mianowicie inteligencję, wiedzę i mądrość; druga natomiast — dwie umysłowe sprawności praktyczne, a mian. sprawność techniczno-zawodową (*ars*) i rozsądek.

Dla wyodrębnienia w zespole cnót moralnych czterech kardynalnych oparł się św. Tomasz na podwójnej, podmiotowo-przedmiotowej podstawie. W pierwszym wypadku wychodzi więc z psychologii, w której dochodzi do założenia czterech władz jako psychicznego punktu wyjścia dla czterech dziedzin życia psychicznego; władze te w zakresie działań etycznych udoskonalane są przez cztery odpowiadające im cnoty kardynalne, a w szczególności: rozum — w swym działaniu udoskonalony jest przez roztropność, a wola — przez sprawiedliwość; zmysłową władzę pożądliwą udoskonalą umiarkowanie, natomiast zmysłową władzę impulsywną etycznie usprawnia męstwo⁴⁴.

⁴³ Por. F. Cayré, *La vie théologique. Les montées intérieures d'après S. Augustin*, Tournai 1959 s. 55—61.

⁴⁴ Por. *S. th.* 1—2, q. 61, a. 2.

W celu uzasadnienia naczelnej roli czterech cnót kardynalnych odwołuje się Akwinata do jeszcze innej, metafizycznej racji. Najgłębszą podstawą wszelkiej specyfikacji etycznej jest według niego przedmiot formalny. Ponieważ człowiekowi, istocie rozumnej, najbardziej odpowiada, jako najbardziej godne i właściwe mu, dobro rozumne, czyli dobro poznane i stwierdzone przez rozum, to dobro właśnie jest ostateczną czyli formalną zasadą cnoty. Otóż dobro to może występować w dwojakim aspekcie: jako: 1) dobro ujmowane w samej czynności rozumu, oraz 2) dobro realizowane w funkcji rozumu porządkującej i normującej, przy czym to normowanie może się odnosić albo a) do czynności albo b) do uczuć. Otóż cnotą, która czyni dobro w samej czynności rozumu, jest roztropność. Sprawiedliwość natomiast jest to cnota, która wnosi ład i miarę do czynności praktycznego postępowania według wymagań tego co prawdziwe i słuszne. Rozumny porządek musi wreszcie objąć również dziedzinę uczuć, aby nie uchylały się one przed kierownictwem rozumu. O ile uczucie popycha do czynności niezgodnych z wymaganiami rozumu, trzeba je opanować, osłabić lub przytłumić, a tę rolę spełnia umiarkowanie. O ile zaś, przeciwnie, uczucie powstrzymuje przed czymś, co jest wymagane przez rozum i odwraca od tego, do czego rozum skierowuje, trzeba je wzmocnić lub rozpalić, a funkcję tę spełnia męstwo⁴⁵. Tak więc roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie stanowią cztery cnoty kardynalne czyli główne.

Cnoty kardynalne wykonują szeroki zakres zadań; dlatego też mogą być pojmowane rodzajowo i dopuszczają odrębne cnoty jako podporządkowane sobie gatunki części potencjalne. Gatunki cnoty kardynalnej wyrażają zastosowanie sprawności etycznej tej cnoty głównej do pewnych wyodrębniających się przedmiotów⁴⁶. Tak ujęty związek między cnotami jest związkiem najściślejszym i najdoskonalszym. Ale według Tomasza z Akwinu między pewnymi cnotami moralnymi a cnotą główną czyli kardynalną może zachodzić także związek pewnego powi-

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. *S. th.* 2—2, q. 128 a. unicus c., q. 145 a. un. c.

nowactwa. Wokół poszczególnych cnót kardynalnych da się skupić zespoły cnót drugorzędnych przejawiających w stosunku do głównej pewne podobieństwo, obok jednak wyraźnych odrębności, jakby niedoskonałości (w sensie reprezentowanym przez daną cnotę główną). Nie posiadając w pełni tej doskonałości, jaka jest udziałem cnoty kardynalnej, zbliżają się do niej z tytułu pewnego podobieństwa i stanowią zespoły cnót pokrewnych czyli dołączonych ⁴⁷.

Zarysowana tu struktura aretologii św. Tomasza stała się osią wykładu chrześcijańskiej doktryny moralnej, zarówno u niego jak i kontynuatorów jego poglądów filozoficzno-teologicznych. Ona wyznaczała ramy najbardziej dojrzałych systematycznych opracowań teologii moralnej aż do ostatnich prawie czasów. Do tomistycznej nauki o cnotach niewiele wniosła myśl etyczna czasów nowożytnych. A jeśli coś wniosła, to tylko uwrażliwiając na te lub owe cnoty, lub też dając im inną oprawę myślową.

Najważniejszą próbę takiego innego podejścia do cnót jako wyodrębnionych dziedzin dobra moralnego zaprezentował wpływowy i do dziś żywy kierunek filozofii moralnej zwany fenomenologią. Wybitni przedstawiciele myśli fenomenologicznej: M. Scheler ⁴⁸, M. Hartmann ⁴⁹, J. Hessen ⁵⁰, D. von Hildebrand ⁵¹ rozwinęli szeroko w swych rozprawach treści

⁴⁷ Por. tamże q. 51; q. 128; q. 145; q. 157.

⁴⁸ Por. jego dzieło: *Zur Rehabilitierung der Tugend. Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig 1915 (polski przekład: *O rehabilitację cnoty*, tłum. R. Ingarden i S. Kołaczkowski, Warszawa 1957); podstawowe jednak dzieło Schelera to: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916 (Bern 1954; przekład polski w czas. Znak).

⁴⁹ Najważniejsze dzieło Hartmana z omawianego zakresu to ogromne, ponad 800 stron liczące: *Ethik*, Berlin 1926 (niezmienione wyd. Berlin 1962). Blisko połowa dzieła, zatytułowana *Das Reich der ethischen Werte* jest w całości poświęcona analizom fenomenologicznym poszczególnych cnót.

⁵⁰ Spośród wielu dzieł J. Hessena poświęconych etyce na szczególną uwagę zasługują: *Wertlehre*, München 1948 (1959) i *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden 1954 (1958).

⁵¹ Najważniejsze prace D. von Hildebranda, w których zajmuje się on zagadnieniem wartości moralnych i cnót: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Halle 1921; *Christian Ethics*, New York 1953;

należące tradycyjnie do aretologii, ale już w innym kontekście, a mianowicie nie realistycznej metafizyki lecz idealistycznej aksjologii czyli nauki o wartościach.

Nie jest rzeczą możliwą rozwijać tu przesłanki, a tym bardziej podstawy, fenomenologicznej teorii cnót. Ale nie jest to również konieczne w ramach tych wywodów teologicznych, w których poglądy filozoficzne muszą być uwzględnione tylko o tyle, o ile znalazły wyraz w refleksji teologów. Były wprawdzie próby korzystania z osiągnięć fenomenologii, zwłaszcza w zakresie metody, w dociekaniach teologii moralnej. Jak to jednak wykazano na przykładzie M. Schelera, filozofia fenomenologiczna i ukształtowana w jej ramach etyka wartości nie może stać się odpowiednim narzędziem do wyrażenia moralnej treści chrześcijańskiej doktryny objawionej⁵². Takim narzędziem nie mogą się stać również wszelkie odcienia, prywatnego czy społecznego, utylitaryzmu, w których cnoty, jak np. u Mill'a, są tylko środkami do zapewnienia doczesnego szczęścia. Trzeba więc sięgnąć do aretologii św. Tomasza, a właściwie — do odwiecznego dziedzictwa myśli ludzkiej, przynajmniej w kręgu kultury europejskiej, w zakresie rozumienia cnót i związku między nimi.

By jednak nie wiązać się wyłącznie i całkowicie z tym kręgiem kultury, a w szczególności z jego racjonalizmem etycznym, musimy być dziś gotowi odciąć się od pewnych elementów tradycyjnej, a więc tomistycznej teorii cnót. Zaciążyło bowiem na niej w pewnej mierze grecko-rzymskie rozumienie cnót kierunkowych, jego naturalizm i schematyzm myśli. Próbowujemy dziś odciąć się od tego rozumienia cnót. Chcemy w nich wi-

Wahre Sittlichkeit und Situationsethik, Düsseldorf 1957; *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959.

⁵² Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959. Przeciwny wynikom powyższej pracy pogląd, tzn. dopuszczający możliwość oparcia się w wykładzie etyki chrześcijańskiej na fenomenologii i jej teorii wartości, posiada jednak w dalszym ciągu zwolenników. Interesującą próbę ujmowania cnoty w kategoriach etyki wartości ukazał V. Eid Volker, *Tugend als Werthaltung*. W: *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972 s. 66—83.

dzieć coś więcej, niż tylko wyrazy szlachetnego człowieczeństwa czy piękne właściwości duszy ludzkiej. Dopatrujemy się w nich odrębnych rodzajów ukierunkowania i uszczegółowienia jednej chrześcijańskiej cnoty, cnoty rozumianej jak wyżej — integralnie. Cnoty szczegółowe, choć dotyczą poszczególnych odcinków życia moralnego, są najściślej związane z miłością nadprzyrodzoną, jako cnotą centralną i integrującą życie chrześcijańskie. W niej zakorzenione, wyrażają w określony sposób jej doskonałość, moc i działanie. W nich zatem, przez kontakt z różnymi przedmiotami, w wieloraki sposób specyfikuje się miłość. Stanowią więc one strukturę miłości, nakreśloną przez Augustyńskie *ordo amoris* ⁵³.

Kontynuując odwieczną myśl pewnej tradycji teologicznej, sięgającej do św. Augustyna a reprezentowanej potem przez Makrobiusza, św. Tomasza z Akwinu i wielu innych, dopatrujemy się praformy wszystkich cnot szczegółowych w samym Bogu ⁵⁴. Stanowią one jakby pomnożone echo i zwielokrotnione odbicie doskonałości życia Bożego. Nie rozwijając tutaj szerzej uwag św. Tomasza z Akwinu dotyczących tego przedmiotu porzucamy tylko na ogólnym stwierdzeniu. Cnoty szczegółowe odwzorowują poszczególne rysy doskonałości Bożej objawionej nam w Chrystusie. Ich posiadanie i aktualizowanie — ale zawsze w powiązaniu z miłością, stanowiącą centrum ich cnotliwości — pozwala odpowiedzieć w skonkretyzowany sposób na ogólne wezwanie Boże kierujące do doskonałości na wzór samego Boga (por. Mt 5, 48). One też, specyfikując odrębne przedmioty moralne działań, nadają pozytywne znaczenie wszystkim przykazaniom, nawet sformułowanym w sposób nie motywowanych zakazów ⁵⁵.

⁵³ Por. S. Augustinus, *De moribus Eccl.* 1, 15 (ML 32, 1322).

⁵⁴ „Wzór cnoty ludzkiej musi naprzód istnieć w Bogu, w którym także istnieją wprzód idee wszelkich rzeczy. A zatem cnotę można ujmować... ze względu na jej wzór w Bogu, i w tym znaczeniu mówimy o cnotach wzorcowych” *S. th.* 1—2, q. 61 a. 5; polskie tłum. F. W. Bednarskiego, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach* (1—2, qu. 49—70). Londyn 1965 s. 149 n.

⁵⁵ Por. *S. th.* 2—2, q. 23, a. 7.

III. CZYNNIKI ROZWOJU CNOTY

Dotychczasowa analiza ukazała życie cnotliwe w jego aspekcie statystycznym, tzn. czym ono jest w swej istocie. Nie wyczerpuje to jednak jego obrazu, należy bowiem przyjrzeć się mu także w aspekcie dynamicznym, tzn. jak się rozwija w człowieku jako podmiocie moralnie dobrego działania. Naprzód zaś będzie rzeczą konieczną rozpatrzyć czynniki tego rozwoju. Już poprzednie dociekania wskazały wyraźnie, że na cnotę w chrześcijańskim jej rozumieniu składa się zarówno dar udzielany przez Boga jak i współdziałanie samego człowieka. One też staną się przedmiotem bliższego wglądu.

1. Boskie źródło życia cnotliwego

Korzeni zatem i istotnego źródła cnót nie należy upatrywać w samym człowieku, ponieważ są one w Bogu. Życie cnotliwe jest przekazywane człowiekowi z góry, stanowi dar Boży zaszczerpiony w duszy chrześcijanina. W pojęciu cnoty wyżej analizowany czynnik Bożego obdarowania idącego przez Chrystusa jest czymś nie tylko koniecznym. Trzeba go uznać za istotny i najważniejszy.

Sam człowiek nie jest zdolny do tego, aby być w pełnym tego słowa znaczeniu cnotliwym, aby prowadzić życie cnotliwe w jego istotnej treści. Sprawia to w nim Bóg przez Ducha Świętego, na mocy wkorzenia w Chrystusa przez chrzest i zjednoczenia z Nim przez łaskę. Do cnotliwego życia w chrześcijańskim jego rozumieniu konieczny jest stan „człowieka nowego”, tzn. odrodzonego przez łaskę. Potrzebne jest tu wszczęcie działania ludzkiego w Chrystusowy dynamizm działania. „Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie... jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wniknąć do Królestwa Bożego” (J 3, 3—5). „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5).

Ta zaś miłość ma charakter nadprzyrodzony, jest darem idącym ku ludziom przez łaskę, wprowadzeniem ich w wewnętrzne życie Trójcy Świętej, w życie Boga, który „jest Miłością”

(1 J 4, 8). Miłość pochodzi od Boga, On jest jej jedynym źródłem i dawcą. Jej pełnią obdarzył Ojciec z niebios jedynego Człowieka, złączonego z Bogiem w unii hipostatycznej, Jezusa Chrystusa (por. Mt 3, 17; 12, 18; 17, 5; J 3, 35; 15, 9; 17, 23 n.; Kol 1, 13; 2 P 1, 17). W Nim też umiłował nas (por. J 14, 21, 23; Rz 5, 8; Ef 2, 4; 1 J 3, 1; 10, 2) i udzielił nam swej miłości (por. 2 Kor 13, 11—13; Kol 3, 12; 1 Tes 1, 4; 2 Tes 2, 16; 1 J 3, 1; 4, 10 n. 16). Przez miłość jesteśmy w centrum nadprzyrodzonego życia, życia Bożego w nas. Własnymi siłami zdobyć go nie potrafimy. Ta cnota jest w nas, ale nie z nas, jest w pełni i całkowicie darem Bożym wysłużonym przez Jezusa a udzielanym przez Ducha Św.

Wartość i moc cnotliwości, której pełnią jest miłość nadprzyrodzona, wyraża w pierwszym rzędzie i w stopniu wyjątkowym wiara. Jej wyjątkowość i niezastąpiona wartość polega na tym, iż otwiera drogę do łaski, która uświęca, i że umożliwia życie nadprzyrodzone. Sama nie stanowi jeszcze pełni lecz początek i fundament, ale bez niej nie jest do pomyslenia życie miłości, życie cnotliwe. Jest więc i ona cnotą, uczestniczy w chrześcijańskim życiu cnotliwym i to w szczególnej mierze, ma zaś charakter daru niezastąpionego, udzielanego z łaskawości Bożej (por. Rz 1, 16 n; 3, 28; 5, 1; Gal 2, 16; 5, 5; Ef 2, 8; Kol 2, 12). Bóg jest zatem początkiem i źródłem cnoty rozumianej w jej inicjalnym ontologicznym znaczeniu, od Niego bowiem pochodzi wiara, brama zbawienia i fundament życia nadprzyrodzonego.

U podstaw tego życia leży jeszcze, oprócz wiary, nadprzyrodzona nadzieja. To coś więcej, niż wiara w jej ścisłym znaczeniu, choć jest z nią ściśle związana w jedności życia Bożego w nas, a nawet często z nią utożsamiona w terminologii biblijnej. O ile bowiem życiowe moce wiary tkwią w przyjęciu zbawczego słowa Bożego, to w nadziei skierowują wewnątrz do osiągnięcia eschatologicznych obietnic przekazanych w Jezusie Chrystusie, a szczególnie w Jego tajemnicy paschalnej. Mamy tu zatem do czynienia również z darem Bożym. Nadzieja podobnie jak wiara i miłość posiada charakter w pełni nadprzyrodzony. Swoje źródło ma w Bogu.

Całe życie chrześcijańskie, wzięte w jego swoiście chrześcijańskim rozumieniu, pochodzi od Boga. Bóg określa też jego treść, zarówno w punkcie wyjściowym przez wiarę i w jego rozwijaniu się dążeniowym ku pełni eschatologicznej przez nadzieję, jak też i w punkcie końcowym stanowiącym zjednoczenie z Bogiem przez miłość. A więc treść tego, co określamy mianem życia cnotliwego, rozumianego w jego specyficznie chrześcijańskim znaczeniu, wyznaczona została i określona darem z góry, stanowi życie boskie czyli teologalne w nas.

Rozpiętość tego życia jest wyznaczona z jednej strony wiarą, a z drugiej miłością. Miłość zakłada wiarę i nadzieję i na nich buduje się, dając im jednocześnie swoiste ożywienie. Nie ma i nie może być miłości bez wiary lub nadziei. Stan miłości jest zatem pełnią życia boskiego i cnotą w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Wiara zaś i nadzieja, choć należą do tej pełni i uczestniczą w jej określeniu, same jej nie wyznaczają. Gdy nie ożywia ich miłość — a jest to możliwe i bywa często w życiu chrześcijańskim — nie ma w duszy stanu cnotliwości w znaczeniu pełnym, wyżej rozwiniętym. Życie cnotliwe nie zamarło wprawdzie całkowicie, lecz zamarło jego centrum: zjednoczenie z Bogiem; cnota w jej boskiej treści, jako źródło wewnętrzne nadprzyrodzonego życia, pozostaje na linii skierowań wiary, lecz nie posiada mocy i ognia miłości. Ze źródła boskiego życia w nas, choć ono bić nie przestało, nie tryska „woda żywa”, woda niosąca życie na całość spraw ludzkich, mających prowadzić do eschatologicznego Królestwa chwały.

Rozpatrując życie cnotliwe w samym centrum, w jego swoiście chrześcijańskiej treści stwierdzamy, że nie jest ono dziełem ludzkim, lecz dziełem Bożym. Jest darem Ojca miłującego, wyjednanym i przekazywanym w dziele zbawczym przez Syna, rozdzielanym z boską hojnością i niedościągłą mądrością przez Ducha Św. Nie ma tu znaczenia żadna ludzka inicjatywa, nie ma tu wartości czysto ludzki wysiłek⁵⁶. Ale to wcale nie znaczy, abyśmy byli ubogaceni przez Boga bez nas samych lub

⁵⁶ Por. W. U r m a n o w i c z, *Swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym*, STV 4 (1966) nr 1 s. 97—105.

wbrew naszej woli. Udział ludzki, w pełni ludzki, a więc wolny jest tu nieodzowny.

Polega on na przyjęciu daru Bożego, czyli na otwarciu się nań i poddaniu się jego działaniu. Tak jest w punkcie inicjalnym. Potem wzrasta rola człowieka. Na dar Boży trzeba odpowiedzieć czynem. Dar wiary, nadziei i miłości niesie z sobą wezwanie. Dopiero podjęcie tego wezwania i realizowanie, własnym staraniem i wysiłkiem, jego wskazań i wymagań, stanowi życie cnotliwe w jego autentycznie chrześcijańskiej treści, tzn. bosko-ludzkie zarazem. Wiara, nadzieja i miłość nie przestając być darem z góry i nie tracąc swego charakteru cnotliwości w boskim jego źródle i sensie, stają się wartością w pełni ludzką, uwierzytelnioną wolnym przyjęciem, stają się świadomą akceptacją, wyjściem naprzeciw Boga i pozytywną odpowiedzią na Jego powołanie.

2. Czynniki ludzki w moralnej dobroci działania

Pojęcia cnoty i życia cnotliwego nie można ograniczyć tylko do życia boskiego w nas czyli teologalnego, osiągającego swoją pełnię w nadprzyrodzonej miłości. Jedność cnoty nie ma charakteru monolitu, uczestniczą w niej także tzw. cnoty moralne, będące szczegółowymi nastawieniami ducha i jego kierunkowymi ubogaceniami w trwałym dobru moralnym. Rodzi się problem, gdzie szukać ich źródła, skąd one czerpią swą cnotliwość, ten przymiot i tę doskonałość, dzięki której zasługują na miano i godność cnoty. Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w pewnym tylko stopniu w danych wyżej rozwiniętych. Nie znajdujemy na nie pełnej odpowiedzi w źródłach Objawienia, dlatego też w historii teologii spotykamy różnice poglądów, w zależności od zróżnicowania założeń antropologicznych, metafizycznych itp.

W tym co wyrażamy pojęciem „cnoty moralne” widzieć trzeba przede wszystkim czynnik dobra w pełni ludzkiego, zdobywanego przy tym po ludzku, tzn. w wyniku osobistego wysiłku,

wychowania i samowychowania. Ich źródła nie trzeba szukać bezpośrednio w Bogu, w Jego łasce, ale w tym co całkowicie przynależy do człowieka i określa jego *esse* oraz jego możliwości działania, czyli w jego naturze. Obok więc określenia „cnoty moralne” utarła się dla ich oznaczenia nazwa „cnoty naturalne”

Jest rzeczą niewątpliwą, że ludzkiemu działaniu moralnemu jako takiemu, niezależnie od działania łaski uświęcającej i zaszczipionej cnoty miłości, można przypisywać cechę dobroci, a więc i cnotliwości⁵⁷. Akt uszanowania godności innego człowieka, a tym bardziej przyjęcia mu z pomocą w potrzebie materialnej lub duchowej, posiada dodatnią wartość moralną niezależnie od tego, czy ten, kto go wykonał był w stanie łaski. Bywa zaś, że ludzie obdarzeni z urodzenia i z wychowania pewnymi dyspozycjami dodatkimi wykonują bez większych trudności te akty, są na stałe do nich dysponowani. Tym ludziom nie można odmawiać cechy i przymiotu cnotliwości. Można jednak wątpić, czy posiadanie poszczególnych dodatkich walorów moralnych, nawet tak cennych i ważnych jak poszanowanie godności ludzkiej i dobroć wspomagająca, czyni już człowieka cnotliwym w pełnym tego słowa rozumieniu. Do przypisania człowiekowi i jego działaniu tej cechy trzeba czegoś więcej — całego zespołu dodatkich wartości i usposobień moralnych⁵⁸, a nawet jeszcze więcej: fundamentu, korzenia i rdzenia cnotliwości, tzn. miłości nadprzyrodzonej. Tu dopiero mamy w pełni dobro moralne i gwarancję cnotliwości w działaniu ludzkim.

Broniąc się przed przesadą supernaturalizmu, a więc broniąc godności człowieka i realności *humanum* w życiu moralnym, należy podkreślić różnicę w nabywaniu cnót boskich jako „zaszczepionych” z jednej strony, a czysto „moralnych” i „naturalnych” z drugiej. O ile w pierwszym wypadku działanie ludzkie jest prawie niewidoczne, bo ogranicza się wyłącznie do

⁵⁷ Por. E. Hamel, *Lumen rationis et lux Evangelii*, PRMCL 59 (1970) s. 242—246; M. Reding, *Metaphysik der sittlichen Werte. Eine Grundlegung der Ethik*, Düsseldorf 1949 s. 203—245.

⁵⁸ Por. S. Smoleński, *Perspektywy nowych naświetleń klasycznej definicji cnoty*, STV. 3 (1965) nr 2 s. 484 n.

przyjęcia i poddania się działaniu Bożemu, o tyle w drugim wysuwa się na plan pierwszy. Ludzki czynnik pozytywnego odzewu i osobistej współpracy z darem Bożym jest do życia cnotliwego, w pełnym tego słowa znaczeniu, konieczny, ma nawet niezastąpioną wartość. Cnotę się zdobywa i rozwija, tak jak inne dzieła ludzkie ⁵⁹.

Należy w wizji cnotliwości wyjść od „centrum” i „szczytu” a nie od „dolin” i „peryferii”. Cnota, w pełnym tego słowa znaczeniu urealnia się już w udzielonym i przyjętym darze miłości, zakładającym wiarę i nadzieję eschatologiczną. Ten dar nadprzyrodzony zaszczipiony zostaje nie jako wartość statyczna, w rodzaju drogocennego kamienia, lecz jako siła dynamiczna i to centralna, a działająca aż po doły psychiki i peryferia czynu ludzkiego ⁶⁰. Już w nim staje się człowiek w ścisłym znaczeniu, choć tylko zaczątkowo, cnotliwym, pokornym, cierpliwym itp.

Powyższe ujęcie byłoby jednak niepełne, gdyby mu brakowało wyraźnego ujawnienia roli człowieka. Cnotliwość chrześcijańska wypełnia się i dokonuje w działaniu i usprawnieniu człowieka jako takiego, w jego cnotliwości, w cnocie „nabytej”, „naturalnej”, przy osobistym współdziałaniu z darem udzielonym przez Boga. Cnota „zaszczipiona” więc i cnota „nabyta” stanowią razem wzięte pełne, zintegrowane pojęcie cnoty chrześcijańskiej ⁶¹.

IV. PROCES ROZWOJOWY ŻYCIA CNOTLIWEGO

Cnota może rozwijać się i wzrastać w człowieku. Może wzrastać zaangażowanie człowieka w realizacji powołania Bożego. A ponieważ jest ona rzeczywistością wielowymiarową, ten rozwój i wzrost może dotyczyć takich lub owych odniesień, może iść w głąb lub wszerek. Mając na uwadze zasadniczą struk-

⁵⁹ Por. W. Urmanowicz, art. cyt., s. 105—115.

⁶⁰ Por. A. Gmurowski, *Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1934 s. 93—108.

⁶¹ Por. L. Berg, *Das theologische Menschenbild, Entwurf — Ethos*, Köln 1969 s. 133—150.

ture cnoty i jej bosko-ludzkie odniesienia, rozpatrzmy możliwości jej wzrostu jako cnoty zaszczipionej, a następnie nabytej.

U podłoża cnoty zaszczipionej leży łaska uświęcająca. Ona niesie z sobą także Boży dar miłości. Wraz ze wzrostem w duszy stanu łaski wzrasta też miłość. Trudno jest wydzielić i oznaczyć drogi działania łaski, należą one do rzeczywistości pozaempirycznej, stanowią tajemnicę. Duch św. swobodnie działa w duszach ludzkich i udziela swych darów łaski tym, którym chce i według własnej miary. Do ludzi należy tylko właściwie się nastawić, przyjąć łaskę wdzięcznym sercem i pójść za jej wezwaniem. Stwierdzając naszą niezdolność do poznania Bożych dróg udzielania łaski i cnoty miłości, możemy jednak z całą pewnością stwierdzić, że przyjęcie tego daru zależy od człowieka. Przyjmując miłość Bożą i odwzajemniając ją w aktach miłości człowiek zasługuje na wzrost łaski uświęcającej w duszy, a przez to przyczynia się, choć pośrednio, do wzrostu miłości i nadprzyrodzonej cnoty w sobie.

Wielkie znaczenie w rozwoju cnotliwości posiada Kościół, wspólnota wiernych złączonych z sobą w mistyczny organizm życia nadprzyrodzonego, którego Głową jest Chrystus. Kościół jako sakrament spotkania z Chrystusem jest źródłem zwyczajnym i niezastąpionym łaski, miłości, a więc i cnoty. Żyjąc w ścisłej z nim łączności, żyjąc jego życiem, wierni czerpią z jego źródeł łaski, udoskonalają się wzajemnie i wzrastają w bogactwie cnoty nadprzyrodzonej.

To czerpanie ze źródeł łaski Chrystusowej w Kościele dokonuje się na zwyczajnej drodze przy pomocy sakramentów, które są środkami spotkania z Chrystusem i czerpania Jego łaski. Sakramenty są jednocześnie czynnikami przekazu, ożywienia, wzrostu i rozwoju miłości, a przez nią dobra i doskonałości moralnej czyli cnoty w ogóle. Życie sakramentalne wcale nie stoi na marginesie życia moralnego, lecz u jego podstaw i w jego punkcie centralnym — dzięki łasce i miłości, które z sobą niosą. Z tym życiem wiąże się także ściśle ofiara eucharystyczna jako ognisko i źródło miłości nadprzyrodzonej.

Ofiara eucharystyczna i liturgia sakramentalna wskazują na jeszcze jedno źródło łaski i miłości, a więc na nowy czynnik wzrostu cnoty, a mianowicie modlitwę. One same stanowią istotny i centralny punkt modlitwy publicznej. Modlitwa publiczna zaś niesie niezastąpioną pomoc w rozwoju nadprzyrodzonego życia cnoty. Nie tak niezawodną, ale cenną i godną wielkiej troski pomocą tego rodzaju jest również modlitwa prywatna, w różnych postaciach jej uprawiania.

Dokonany powyżej przegląd czynników mających znaczenie i wartość dla rozwoju nadprzyrodzonego życia cnotliwego, choć nie wyczerpał możliwości analizowania tego procesu, ukazał jednak, że cnota nadprzyrodzona może rozwijać się i wzrastać. Trzeba jednak zapytać także, czy istnieje tu perspektywa procesu wstecznego. Otóż można na to odpowiedzieć, że utrata cnoty jest zawsze groźną możliwością, a zachodzi przez grzech śmiertelny. Natomiast zmniejszenie jej, tzn. uszczuplenie miłości z powodu niewierności drobnych, wydaje się przypuszczeniem nie mającym za sobą poważniejszych racji teologicznych⁶².

Innym natomiast prawidłowościom podlega i inne kształty przejawia proces wzrostu cnotliwości rozpatrywanej od strony współdziałania czynników ludzkich, a w szczególności rozwój tzw. cnót moralnych. Główne przesłanki tego wzrostu zostały już wyżej ujawnione. Odwołujemy się tu do nich dorzucając jeszcze kilka uwag. Dla wzrostu cnoty istotne znaczenie mają nie dorywcze, ale kontynuowane zabiegi, i to nie w perspektywie wycinkowej, ale raczej globalnej. Wyjść trzeba z centrum, od właściwego ukształtowania i pogłębiania swego odniesienia do powołania Bożego skierowanego ku człowiekowi. Wybór podstawowy (*optio fundamentalis*) podtrzymywany przez intencję zasadniczą (*intentio fundamentalis*) określa istotne ukierunkowanie życia i umożliwia należyte kierowanie sobą. Postęp zaś w poszczególnych cnotach dokonuje się przez kontemplowanie ich doskonałości, przez budzenie dla nich w sobie zachwyty i miłości, a przede wszystkim przez ćwiczenie się w wy-

⁶² Por. W. U r m a n o w i c z, art. cyt. s. 115—120.

konywaniu ich aktów. To ćwiczenie się ma przejawy negatywne, gdy trzeba przełamywać przeszkody, walczyć z grzechem, a zwłaszcza z nałogiem, ma też formę pozytywnych działań i zabiegów. Do cnoty można się wdrażać, w niej się usprawniać; a jak w każdym usprawnieniu znaczenie istotne mają tu stałość, częstotliwość i intensywność wysiłków.

Rozwój cnoty jest owocem pracy i wysiłku, mądrego podejmowania zabiegów samowychowawczych, głębokiego zaangażowania się w zwalczanie przeszkód i zdobywanie dobrych usprawnień. Byłoby jednak uproszczeniem sprawy i szkodliwym złudzeniem sprowadzać go do czysto osobistych indywidualnych wysiłków⁶³. Poważnie, nawet istotne znaczenie w rozwoju cnoty, także w skali indywidualnej, w poszczególnych jednostkach mają czynniki społeczne, takie jak opinia publiczna, obyczaj, środowisko kultury itp. Ludzie doskonala się moralnie na drodze wychowania i samowychowania. Cnotliwość każdej jednostki podlega procesowi rozwoju. Bliższe jednak omówienie tego procesu przekracza już ramy niniejszych wywodów.

La vertu chrétienne ;
(Structure et dynamisme de la vie vertueuse)

Résumé

Le problème de la vertu est très ancien en théologie, mais il y revient chaque fois que la réflexion anthropologique apporte des éléments nouveaux sur l'être humain. Le renouveau actuel de la théologie morale postulé par le Vatican II et inspiré par le développement de l'exégèse biblique oblige à en réfléchir, encore une fois. Le but de l'article est de scruter la nature de la vertu chrétienne, sa structure et le dynamisme de la vie vertueuse.

L'article commence par une analyse des données bibliques sur la vertu: celles d'abord qui concernent une vision globale de la vie vertueuse et, ensuite, celles qui parlent des particularités de cette vie. L'accent y est mis sur la place centrale de l'amour surnaturel dans le christianisme.

⁶³ Por. S. Smoleński, art. cyt., s. 486 n.

Les données bibliques sont ici considérées comme point de départ permettant d'approfondir, dans la suite, la question de la structure des vertus et, surtout, conformément aux résultats des recherches récentes en anthropologie, la conception intégrale de la vie vertueuse. Il paraît que cette vision a un bon point de repère dans la tradition patristique. Il y a une seule vertu dans la vie chrétienne: l'amour surnaturel fondé nécessairement sur la foi et l'espérance. Mais l'amour englobe de nombreuses qualités et attitudes qui portent le caractère de vertus. Mais leur valeur dépend en dernier compte de l'amour quoique même sans lui elles possèdent une valeur partielle.

En dernier lieu l'auteur étudie le dynamisme de la vie vertueuse. En passant par sa source divine et humaine il aborde finalement la question du procès de développement de la vie vertueuse.

S. Olejnik