

Ks. Livio MELINA

PROBLEMATYKA CNOTY WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MORALNEJ

Propozycja Anscombe rozpętała gorący spór między filozofami neokantowskimi a neoarystotelikami. Spór ten dotyczył kwestii, które z pojęć: „cnota” czy „obowiązek”, jest epistemologicznie pierwotne. Neokantyści przyznali, że bez cnót zasady dotyczące obowiązku są bezsilne, utrzymywali jednak, że same cnoty, bez owych zasad, są „ślepe” i dlatego pozostają epistemologicznie podporządkowane powinności. Neoarystotelicy zaś odpowiadali, że cnota nie tylko nie jest ślepa, lecz że to właśnie ona umożliwia rozumowi praktycznemu rozpoznanie dobra w konkretnej sytuacji.

W nowożytnej i współczesnej myśli katolickiej zauważyć można pewien opór przed uznaniem tematyki cnót za ośrodek refleksji etycznej. Wydaje się, że Pismo Święte zaleca przede wszystkim skupienie uwagi na przykazaniach, zainteresowanie problematyką cnót jest natomiast związane raczej z filozofią grecką. Teoriom etycznym podkreślającym aspekt cnoty stawia się niekiedy zarzut pelagianizmu: Czy bowiem człowiekowi cnotliwemu nie można by przypisać autonomicznej zdolności czynienia dobra? Protestantyzm odnosi się do wszelkiej etyki cnót z dużą rezerwą, ponieważ wydaje się ona zaprzeczać doktrynie o tym, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, a nie przez zasługi¹. W kontekście katolickim teologiczny problem cnót pojawia się w związku z kwestią amerykańizmu: koncepcji, która głosiła, że cnoty czynne powinny być cenione wyżej niż kontemplacyjne, a cnoty przyrodzone wyżej niż nadprzyrodzone i która została potępiona przez Leona XIII w roku 1899². W nowszych czasach zaś chrystocentryzmowi normy dano pierwszeństwo przed rzekomym naturalizmem cnót³.

W niniejszych rozważaniach podejmiemy węzłowe – filozoficzne i teologiczne – problemy teoretyczne związane z katolicką etyką cnót, sięgając zarówno do najnowszych, jak i do dawniejszych dziejów tego zagadnienia. Uczynimy to według następującego porządku: najpierw opiszemy zmierzch zaintereso-

¹ Zob. E. H e r m s, *Virtue: A Neglected Concept in Protestant Ethics*, „Scottish Journal of Theology” 35(1982) nr 6, s. 481-495.

² Zob. L e o n XII, Encyklika *Testem benevolentiae nostrae*.

³ Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, w: Commissione Teologica Internazionale, *Documenta – Documenti (1969-1985)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, s. 70-123.

wania tym tematem w nowożytnej teorii moralności, a także racje współczesnego powrotu do pojęcia cnoty, czyli problemy, które pojawiły się w dyskusji wokół etyki cnót. Pozwoli to na ukazanie istotnej zmiany paradygmatu zakładanego w teorii moralności. W tym miejscu z autentyczną wizją tomistyczną, ostatnio na nowo odkrywaną, zestawimy koncepcje cnót występujące w kontekście etyki cnót (ang. virtue ethics). Na koniec nakreślimy zarys chrystologicznie ugruntowanej teologii moralnej cnót.

CNOTY – ZMIERZCH I ODRODZENIE

Jeszcze kilkadziesiąt lat temu tematyka cnót nie była zbyt często podejmowana w katolickiej teorii moralności, która – nawet bezpośrednio po Soborze Watykańskim II – skupiła swoje dociekania na etyce normatywnej, zagadnieniu istnienia czynów wewnętrznie złych (łac. *intrinsece mala*), tak zwanej specyfice chrześcijaństwa, autonomii rozumu moralnego oraz prymacie sumienia. Cnocie przyznawano co najwyżej znaczenie praktyczne: uznawano, że ułatwia ona wypełnienie tego, co nakazane przez normy moralne, doceniano jej wartość pedagogiczną, lecz z pewnością nie uważano, że spełnia ona rolę epistemologicznie rozstrzygającą, godną szczególnej teoretycznej uwagi. Nawet encyklika *Veritatis splendor* z roku 1993, która zawiera autorytatywną ocenę niektórych tendencji obecnych w teologii moralnej, wspomina co najwyżej marginalnie o zagadnieniu cnót. Ujawnia się w niej jednak świadomość, że jedyną drogą do rozwiązania wielu kwestii właściwych etyce normatywnej jest zmiana paradygmatu: „Należy przyjąć perspektywę osoby działającej”⁴. Właśnie z tego punktu widzenia – punktu widzenia podmiotu spełniającego czyny – osoba „prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę odkrywa we własnym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z mądrym zamysłem Stwórcy”⁵. W ten sposób naturalne skłonności do określonych dóbr dla osoby zyskują doniosłość moralną, ponieważ odnoszą się do dobra osoby określonego w horyzoncie miłości⁶.

Zanik pojęcia cnoty w nowożytnej teorii moralności jest zatem wynikiem ujęcia działania z takiego punktu widzenia, który czyni to pojęcie zbędnym – inaczej niż w tradycji klasycznej, starożytnej, patrystycznej i średniowiecznej, gdzie było ono kluczowe. Manualistyka postrydencka pomyślana była bowiem jako narzędzie formacji spowiedników, którzy mając ocenić uczynki penitenta, przyjmowali pozycję sędziego badającego ich moralność z zewnątrz,

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 78.

⁵ Tamże, nr 48.

⁶ Por. tamże, nr 50.

przez odniesienie z jednej strony do prawa, a z drugiej – do sumienia⁷. Dynamiczna i konstruktywna perspektywa dobra, które należy zrealizować, została zastąpiona przez punkt widzenia właściwego uczynku, który ma być spełniony, przy czym to, jaki uczynek jest właściwy określa się na podstawie zgodności z regułami ustanowionymi przez Boskiego lub ludzkiego prawodawcę i wyrażonymi w ostatecznie wiążącym sądzie sumienia. W ujęciu tym cnoty nie odgrywają w działaniu istotnej roli i stanowią tylko czynniki drugorzędne, wspomagające dokonanie czynu.

Powrót do tematu cnoty w katolickiej myśli etycznej przebiegał etapami i związany był z wieloma kierunkami filozoficznymi. Przede wszystkim rehabilitacja cnoty wystąpiła w nurcie fenomenologii reprezentowanym przez Maxa Schelera, Nicolaia Hartmanna, Vladimira Jankélévitcha i Dietricha von Hildebranda, którzy przeciwstawiając się formalizmowi kantowskiej etyki obowiązku, przypisali cnotcie zadanie zapewnienia emocjonalnie żywej percepcji wartości moralnych i wspomaganie właściwej na nie odpowiedzi.

Na drugim miejscu należy wymienić ponowne odkrycie tomistycznej nauki o cnotach, szczególnie akcentującej rolę roztropności, dokonane przez uczonych takich, jak: Josef Pieper, Marie-Michel Labourdette OP, Thomas Deman OP, Servais Pinckaers OP, a ostatnio Jean-Louis Bruguès OP i Romanus Cessario OP. Rozszerzyli oni podejście drugiej scholastyki i neoscholastyki, które skupiały się na kwestii prawa, co pozwoliło im na całościowe uchwycenie kontekstu refleksji Akwinaty w *Summie teologii*, a zwłaszcza Tomaszowego ujęcia wewnętrznej celowości działania w oparciu o wewnętrzne zasady rządzące jego dynamizmem.

Temat cnot jest jednak szeroko dyskutowany przede wszystkim w anglosaskim środowisku filozoficznym w związku z ponownym odkryciem etyki arystotelesowskiej – przyczyniła się do tego zwłaszcza książka Alasdaira'a MacIntyre'a *Dziedzictwo cnoty* [tytuł ang. *After Virtue*]⁸. Cnota została również uznana – z pełną i nową świadomością – za jeden z najważniejszych przedmiotów etyki katolickiej. Wśród prekursorów i ważnych sprawców tej zmiany należy przede wszystkim wspomnieć: Elisabeth Anscombe, Philippe'a Foot, Iris Murdoch, Edmunda L. Pincoffsa, Gilberta Meilaendra i Stanleya Hauerwasa.

MacIntyre z dużą świadomością teoretyczną i siłą przekonywania ukazuje – na szerokim tle historycznym – upadek nowożytnej etyki oświeceniowej. Etyka ta „tonie”: na jej wzburzonym morzu natykamy się jeszcze na oderwane fragmenty teorii moralności, lecz nie istnieje już spójny system pozwalający

⁷ Zob. J. Th e i n e r, *Die Entwicklung der Moraltheologie als eigenständige Disziplin*, Pustet, Regensburg 1970.

⁸ Zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

na bezpieczną żeglugę. Niedostatki i aporie etyki oświeceniowej są skutkiem jej pierwotnych założeń i mogą zostać przewyciężone jedynie przez porzucenie ram pojęciowych, z którymi etyka ta jest związana, i przez przyjęcie innych przesłanek, przede wszystkim innych założeń ogólnych. Znaleźliśmy się więc na rozstaju: albo nietzscheański nihilizm, albo powrót do arystotelesowskiej etyki cnót. W tym kontekście jednak opracowanie problematyki cnót nie może już ograniczyć się do dopisania nowego rozdziału do nowożytnych traktatów etycznych ani też do zmiany akcentów, lecz prowadzi – jak zobaczymy – do radykalnej zmiany paradygmatu.

ZAŁOŻENIA WSPÓŁCZESNEJ ETYKI CNÓT

W przypominającej manifest pracy, wzywającej do stworzenia alternatywnych podstaw etyki, angielska filozof Elisabeth M. G. Anscombe, uczennica Ludwiga Wittgensteina, zaproponowała odrzucenie – jako pozbawionych znaczenia – pojęć obowiązku i powinności moralnej, charakterystycznych dla etyki nowożytnej⁹. Jeśli pominiemy ideę Boga jako prawodawcy i budujemy etykę zgodnie z propozycją Grotiusa, jak gdyby Boga nie było (łac. *etsi daretur Deus non esse*), to pojęcia te stają się puste. Autorka ta proponowała zatem, aby punktem wyjścia w poszukiwaniu zasługujących na uwagę celów uczynić interesy i pragnienia osoby. Dlatego też uważa, że każdą koncepcję etyki powinny wyprzedzać psychologia filozoficzna oraz teoria działania.

Propozycja Anscombe rozpętała gorący spór między filozofami neokantowskimi a neoarystotelikami. Spór ten dotyczył kwestii, które z pojęć: „cnota” czy „obowiązek”, jest epistemologicznie pierwotne. Neokantyści, jak William Frankena¹⁰ i Bruno Schüller¹¹, przyznali, że bez cnót zasady dotyczące obowiązku są bezsilne, utrzymywali jednak, że same cnoty, bez owych zasad, są „ślepe” i dlatego pozostają epistemologicznie podporządkowane powinności. Tylko przez określenie, jakie działanie jest właściwe, możliwe jest również rozpoznanie, które postawy są dobre. Ostatecznie jedyną prawdziwie dobrą dyspozycją (niem. *Grundhaltung*) jest ta, która skłania człowieka do czynienia dobra wskazanego przez rozum praktyczny na podstawie apriorycznych zasad powinności. Neoarystotelicy zaś odpowiadali, że cnota nie tylko nie jest ślepa, lecz że to właśnie ona umożliwia rozumowi praktycznemu rozpoznanie dobra w konkretnej sytuacji.

⁹ Zob. G. E. M. A n s c o m b e, *Intention*, Blackwell–Oxford University Press, Oxford 1957.

¹⁰ Zob. W. F r a n k e n a, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973.

¹¹ Zob. B. S c h ü l l e r, *Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren*, „Theologie und Philosophie” 58(1983), s. 535-555.

Podobne były ramy dyskusji, która toczyła się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku w obszarze bioetyki anglosaskiej między obrońcami etyki zasad (Tomem L. Beauchampem, Jamesem F. Childressem) a zwolennikami etyki medycznej opartej na cnotach (Edmundem D. Pellegrino, Davidem C. Thomasem, Marxem W. Wartofskym i Edmundem L. Erdem). Spór dotyczył kwestii: „zasady czy cnota?”¹². Etycy zasad proponowali ustalenie w dyskusji etycznej pewnych podstawowych, ogólnych, powszechnie akceptowanych reguł, które są niezależne od wizji antropologicznych. Z tych zasad (autonomii, czynienia dobra, nieczynienia zła, sprawiedliwości) należy następnie wyprowadzać rozwiązania dotyczące konkretnych przypadków. Zwolennicy „bioetyki cnót” odpowiadali, że abstrakcyjna i niejasna natura zasad pozwala na osiągnięcie tylko formalnej zgody i że źródłem ważnych treści jest wyłącznie konkretne doświadczenie moralne. W ujęciu tym wzmocnione zostało centralne miejsce podmiotu moralnego, jednocześnie jednak podkreślano, że cnoty lekarza definiowane są zwykle nie w odniesieniu do antropologii, lecz do określonego kontekstu kulturowego i społecznego, w którym człowiek działa.

Kolejnym tematem sporów jest adekwatność narzędzi pojęciowych używanych do rozwiązywania dylematów etycznych: Czy należy odwoływać się do normy, czy do cnoty? Autorzy reprezentujący deontologizm wskazują na praktyczną nieużyteczność cnót, gdy przychodzi rozstrzygnąć jakąś trudną kwestię: oparcie się na trwałych dyspozycjach podmiotu nie usuwa nieokreśloności i ostatecznie prowadzi do subiektywizmu, a nawet grozi relatywizmem. Zwolennicy etyki cnót twierdzą natomiast, że aby naprawdę czynić dobro, nie wystarczy działać zgodnie z normą¹³.

Oczywiście nikt nie neguje użyteczności norm jako wskazówek przy próbie rozwiązania problemów moralnych, zwraca się jednak uwagę, że ze względu na nieskończoną różnorodność sytuacji, w których ma miejsce konkretne działanie, normy po prostu nie wystarczają. Konieczna jest natomiast zdolność postrzegania moralnie znaczących szczegółów, której nie można sprowadzić do umiejętności poprawnego zastosowania reguł. Zdolność ta wymaga bowiem moralnego wyczucia, które dać mogą tylko cnoty¹⁴. Jak pisze MacIntyre, „cnoty są skłonnościami nie tylko do tego, aby postępować w określony sposób, ale także aby w określony sposób odczuwać”¹⁵. Poza tym dziedzina etyki nie ogranicza się do dylematów, które mamy rozwiązać, znacznie przekracza ona bowiem obszar wyznaczony przez reguły, których mamy przestrze-

¹² Zob. *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, red. E. E. Shelp, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster 1985.

¹³ Zob. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London–New York 1989.

¹⁴ Zob. L. A. Blum, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

¹⁵ MacIntyre, dz. cyt., s. 274.

gać. Istnieją przecież akty moralnie dobre, których spełnienie nie jest powinnością i które należą do dziedziny supererogacji¹⁶.

Już ten krótki przegląd stanowisk pokazuje, że adekwatna koncepcja etyki nie może pomijać ani pojęcia cnoty, ani pojęć obowiązku, zasady czy normy. Potrzeba zwłaszcza ogólnej teorii, która pozwoliłaby wykorzystać relacje między cnotami moralnymi a roztropnością w obrębie racjonalności praktycznej¹⁷. Zasady moralne nie są oczywiste same przez się, lecz opierają się na dobrach podstawowych oraz na doskonałościach moralnych (cnotach), a praktykowanie tych ostatnich przez podmioty moralne to właśnie dobre życie. Ideal ten wskazuje na pierwotną oczywistość zasad, które z kolei powinny być odnośzone do cnót w celu konkretnego określania, co jest naprawdę dobre.

Normy moralne stanowią wtórną, zreflektowaną syntezę poznania uzyskanego przez człowieka cnotliwego. W sformułowaniu negatywnym wskazują one, że działania określonego rodzaju są same przez się zawsze i w każdym przypadku sprzeczne z ukształtowanym przez cnotę rozumem, w sformułowaniu pozytywnym zaś wskazują właściwy sposób działania. W każdym przypadku uzasadnienie i poprawne zastosowanie normy wymaga odniesienia do cnót, a zwłaszcza do roztropności¹⁸. Komplementarność tę można wyrazić w dwóch dopełniających się stwierdzeniach: (1) Między zasadami moralnymi a cnotami zachodzi wzajemna zależność: cnoty oparte są na prawdzie o dobru, co pozwala uniknąć relatywizmu i subiektywizmu. (2) Z drugiej strony jednak odgrywają one istotną rolę w procesie rozpoznawania konkretnego dobra, a zatem nie odnoszą się wyłącznie do momentu realizacji dobra.

Koncepcja ta pozwala również zrozumieć niedostatki teorii opcji fundamentalnej – bardzo popularnej wśród teologów moralistów, lecz krytykowanej przez Magisterium Kościoła¹⁹. W teorii tej wartość moralna podmiotu nie zależy od wyborów, których przedmiotem są poszczególne działania, lecz od wyboru zwanego podstawowym lub transcendentnym, którego przedmiotem miałyby być moralność jako taka bądź relacja z Bogiem. Wartość podmiotu moralnego ujawnia się bowiem tylko w szczegółowych i faktycznie dokonanych wyborach. Aby ich dokonać, podmiot potrzebuje konkretnych cnót, a nie ogólnej dyspozycji do czynienia dobra. Nie wystarczy też ogólne odwoływa-

¹⁶ Zob. M. K o n r a d, *Precetti e consigli. Studi sull'etica di san Tommaso d'Aquino a confronto con Lutero e Kant*, Lateran University Press, Roma 2005.

¹⁷ Zob. G. A b b à, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989; t e n ż e, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale*, t. 2, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2009.

¹⁸ Zob. L. M e l i n a, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Pubblicazioni del'Istituto delle Scienze Umane, Università Cattolica, Milano 2005.

¹⁹ Por. *Veritatis splendor*, nr 65-70.

nie się do transcendentalnych „postaw”, które miałyby pośredniczyć między opcją fundamentalną a działaniem. Niezrozumienie funkcji uczuć i cnót w poznaniu moralnym sprawia, że uzasadnienie wewnętrznej racjonalności intencji ludzkich czynów staje się niemożliwe, a racjonalności działania trzeba poszukiwać w czynnikach zewnętrznych: w jego skutkach bądź w subiektywnych predyspozycjach podmiotu²⁰.

ZMIANA PARADYGMATU

Jak już wspomnieliśmy, ponowne odkrycie tematyki cnót zaowocowało nie tylko docenieniem wcześniej zanedbywanego działu etyki, lecz także przyjęciem nowego paradygmatu w etyce współczesnej. Paradygmat ów ukształtował się w procesie przejścia od etyki „trzeciej osoby” do etyki „pierwszej osoby”²¹.

W etyce „trzeciej osoby” przyjmowano perspektywę obserwatora (sędziego lub spowiednika), który ocenia zewnętrzny uczynek pod względem jego zgodności z normą i dopiero na tej podstawie odnosi się do wewnętrznego aspektu działania i do czynników mogących wpłynąć na stopień odpowiedzialności sprawcy. Ludzki czyn ujmowano zatem jako wydarzenie w zewnętrznym świecie, jako operatum, które jest – albo nie jest – zgodne z przepisem prawa. Cnoty w takim ujęciu są czynnikami drugorzędnymi i możliwymi do pominięcia: dotyczą sprawności wykonywania pewnych aktów. W najgorszym wypadku przybierają nieistotny charakter nawyków, które – wespół z wadami – ograniczają wolność.

Wydaje się oczywiste, że punkt widzenia trzeciej osoby odpowiada ograniczonym celom i horyzontom podręczników etyki katolickiej powstałych po Soborze Trydenckim: miały one przede wszystkim przygotowywać spowiedników i pomagać im w bezpiecznej ocenie – w świetle przepisów – czynów wyznawanych przez penitentów. Z tego punktu widzenia na przykład Dominic M. Prümmer OP rozróżnia w akcie ludzkim jego esse physicum (jego zewnętrzny aspekt jako wydarzenia) i jego esse morale, które rozumie jako przypadłościową własność aspektu zewnętrznego, poznawaną na podstawie analizy transcendentальной relacji aktu fizycznego do prawa. Czyny ujęte w świetle przepisów prawnych dzielą się zatem na akty dozwolone i niedozwolone oraz na akty, które podmiot powinien spełnić, i akty supererogacyjne²².

²⁰ Zob. A n s c o m b e, dz. cyt.

²¹ Zob. S. H a m p s h i r e, *Fallacies in Moral Philosophy*, w: „Mind” 58(1949) nr 232, s. 466-482; G. A b b à, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996.

²² Zob. D. M. P r ü m m e r OP, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1935.

Pod tym względem teoria czynu głoszona przez proporcjonalistów, którzy proponują różne kryteria pozwalające wydedukować jego wartość moralną, jest taka sama: w podejściu proporcjonalistycznym działanie jest również traktowane przede wszystkim jako wydarzenie zewnętrzne, wywołujące zmianę stanu rzeczy. Moralna ocena działania nie zależy tu jednak od stosunku do raz na zawsze ustalonej reguły, lecz od wyniku „rachunku” (niem. Güterbewägung) skutków wywoływanych przez działanie, w przedmoralnym sensie dobrych lub złych.

Tak zwana „etyka pierwszej osoby” przyjmuje natomiast perspektywę podmiotu-sprawcy działania, który nie jest powołany do tego, by w poszczególnych czynach – osobnych jak monady – po prostu przestrzegał reguł, lecz do działania doskonałego, które doprowadzi go do samospełnienia w kontekście historii stanowiącej spójną całość. Z tego punktu widzenia wewnętrzna celowość działania osoby jest wymiarem uprzywilejowanym, cnoty zaś są istotnymi zasadami, które rozstrzygają o możliwości dokonania dobrego czynu. Nie są one po prostu nawykami, lecz określają wolność z punktu widzenia doskonałości praktycznej²³.

Perspektywa podmiotu-sprawcy czynów moralnie doskonałych uwzględnia proces wewnętrznego dojrzewania czynu i uznaje stawanie się czynu za etap konstytuowania się tożsamości moralnej. Podstawowego znaczenia nabiera zatem wewnętrzny aspekt działania, intencjonalna dynamika jego powstawania, poczynając od uczuć, pragnień i namiętności, które dostarczają motywacji, przez decyzję, która ukierunkowuje działanie ku wybranemu celowi, aż po faktyczne spełnienie czynu. W tym kontekście emocje są decydujące dla wychowania moralnego, mogą bowiem albo wspierać roztropność, albo wypaczać jej działanie²⁴. Wśród emocji szczególne znaczenie społeczne ma uczucie podziwu, umożliwiające dostrzeżenie cnotliwego działania innych ludzi i pociągające do jego naśladowania²⁵.

W takim horyzoncie teoretycznym jest oczywiście miejsce dla refleksji nad czasowością działania, a zatem także nad postępem w dążeniu do ideału. Na uwagę zasługują również relacyjny i wspólnotowy kontekst działania, który obejmuje przeżywanie sensu tradycji²⁶, oraz opowieści-przykłady, nie tylko pozwalające na porównywanie, lecz także pomagające włączyć własne działanie i osobiste losy w bieg historii. W opowieściach przedstawiane są nie tylko

²³ Zob. S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Téqui, Tourneau 1978.

²⁴ Zob. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2001.

²⁵ Zob. G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

²⁶ Zob. S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

racjonalne treści i normy, lecz również przeżycia konkretnych ludzi, które umożliwiają odbiorcy identyfikację z ich bohaterami, a przez to ułatwiają interpretację uczuć i ich wychowanie.

Wielka narracja Pisma Świętego, która realizuje się w życiu Kościoła, może w ten sposób stać się kontekstem pomocnym w odczytaniu sensu chrześcijańskiego działania. Perspektywa etyki cnót umożliwia zatem podejście pozwalające docenić Biblię i Tradycję, dużo bogatsze niż perspektywa normatywnej etyki „trzeciej osoby”, która ogranicza się do poszukiwania w tych dwóch rzeczywistościach niezmiennie ważnych i wiążących zasad. Dzięki tej zmianie perspektywy odróżnić można normy specyficznym chrześcijańskie od powszechnie obowiązujących zasad racjonalnych.

JAKA CNOTA? PORÓWNANIE WSPÓŁCZESNYCH STANOWISK

Należy zauważyć, że w bogatej panoramie współczesnej etyki cnót identyczną nazwę często nadaje się głęboko różniącym się koncepcjom cnoty, które odzwierciedlają różne antropologie i teorie działania. Nie wszystkie te koncepcje spełniają warunek obiektywności i uniwersalności, nie wszystkie więc mogłyby stanowić podstawę etyki chrześcijańskiej. Według ostrożnej analizy przeprowadzonej przez Giuseppe Abbà²⁷, istnieje kilka zasadniczych wizji, nie zawsze jednak możliwych do wyraźnego odróżnienia, często nawet pomieszanych i połączonych w nowe syntezy o raczej wątpliwej spójności.

Na jedną z tych koncepcji już się natknęliśmy – sięgała ona do odległych w czasie źródeł stoickich i bliższych nam czasowo inspiracji kantowskich. Za jedyną wartość moralną uznaje się w niej formalną zasadę dobrej woli podmiotu. Cnota zostaje zatem utożsamiona z tak zwanym wyborem podstawowym (niem. Grundhaltung), rozumianym jako akt czystego chcenia, skierowanego wyłącznie ku apriorycznej formie bytu moralnego. Stąd jedność cnoty i jej aprioryczny charakter. Uczucia uważane są w tym ujęciu za czynniki patologiczne, które zakłócają racjonalność działania i czystość jego motywacji, powinny zatem zostać wyparte za pomocą woli lub przynajmniej poddane jej kontroli. Wizja ta jest odbiciem antropologii dualistycznej, która nie wyjaśnia złożoności podmiotu ludzkiego, oraz teorii działania, która pomija udział uczuciowości w strukturze aktu moralnie dobrego.

Na współczesną etykę szeroki wpływ wywarła myśl Thomasa Hobbesa, kształtując koncepcję cnót jako jakości życia społecznego, koniecznych, by uzupełniać ustanowione reguły, które bywają niewystarczające. Z tego punk-

²⁷ Zob. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*.

tu widzenia moralność wyjaśniana jest przez odniesienie do zewnętrznego zadania, jakie spełnia w społeczeństwie – ma ona umożliwić unikanie zła, chroniąc wspólne życie społeczności, i osiągnięcie jak najlepszego stanu rzeczy. Tak rozumiana etyka nie uwzględnia wewnętrznego i formalnego aspektu moralności, przyjmując za jej cel dobrobyt społeczny. W konsekwencji racjonalność praktyczna zostaje sprowadzona do technicznej kalkulacji zysków i strat.

Również niektóre koncepcje etyki inspirowane filozofią Arystotelesa nie wytrzymują próby rzetelnej analizy krytycznej. Niekiedy odwołanie się do pragnień i subiektywnych interesów jako do fundamentu moralności sprawia, że cnoty ujmowane są jako cechy charakteru²⁸ – podmiotowe dyspozycje, które nie gwarantują, że cel, do którego podmiot dąży, jest dobry sam w sobie. Bez teorii *recta ratio* jako wewnętrznego czynnika konstytuującego cnoty niemożliwe staje się rozwiązywanie ewentualnych konfliktów między różnymi dążeniami, które wypływają z cnoty, a jednak są rozbieżne. Co więcej, brakuje nawet kryterium odróżniania cnoty od wady, co prowadzi do uwikłania się w aporie irracjonalizmu subiektywnych upodobań.

Nawet pierwsza koncepcja MacIntyre'a, który cnoty rozumie jako doskonałość w praktykach dobrego życia, tylko częściowo przewycięża te zastrzeżenia. MacIntyre posługuje się pojęciem praktyki oznaczającym społecznie utrwalone działania, w których realizowane są wewnętrzne wobec nich dobra. Poprzez kategorię dobrego życia wprowadza syntetyczne odniesienie do oceny poszczególnych praktyk i czynów. Ponadto odwołuje się do tradycji wspólnoty i konstytuujących ją narracji jako do kryteriów wartości, które wykraczają poza obszar czystej subiektywności. Wszystko to jednak nie wystarczy, aby zagwarantować uniwersalność i obiektywność racjonalnych kryteriów, które umożliwiłyby rozwiązanie sporów prowadzonych w sferze publicznej w społeczeństwach pluralistycznych – takich jak te, w których żyjemy. W gruncie rzeczy propozycja MacIntyre'a pozostaje nadmiernie zależna od wizji społecznej typu hobbesowskiego i nie sposób na jej gruncie wskazać wewnętrznego wobec cnot kryterium racjonalności, które byłoby zgodne z założeniami etyki „pierwszej osoby”. MacIntyre czyni później zdecydowany krok naprzód w pracy *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* [„Zależne zwierzęta rozumne. Dlaczego istoty ludzkie potrzebują cnot”]²⁹, gdzie przewycięża partykularyzm swojej wcześniejszej etyki (w której punktem odniesienia był wyłącznie autorytet określonej tradycji) i uwzględnia w koncepcji cnot również rolę biologii.

²⁸ Zob. Ph. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2002.

²⁹ Zob. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing, Chicago 1999.

Dla rozwoju teorii cnót decydujące jest właśnie opracowanie spójnej wizji racjonalności praktycznej, teorii, która umożliwiłaby przewyciężenie słabości analizowanych dotąd nurtów myślowych: formalizmu, koncentracji na zewnętrznym aspekcie społecznym, subiektywizmu i irracjonalizmu, tradycjonalizmu i historyczno-kulturowego relatywizmu.

Nowe odczytanie myśli św. Tomasza z Akwinu, dokonane w ostatnich dziesięcioleciach przez myślicieli takich, jak Servais Pinckaers OP, Wolfgang Kluxen, Giuseppe Abbà, ks. Martin Rhonheimer czy Eberhard Schockenhoff, pozwoliło uzasadnić rozbudowaną teorię rozumu praktycznego i swoistej dla niego formy poznania. Według Akwinaty cnoty moralne mają swe źródło w uniwersalnych zasadach racjonalnych, przede wszystkim w zasadach prawa naturalnego, które jest również „nasieniem cnót” (łac. semina virtutum). Za pośrednictwem tych zasad ludzki rozum uczestniczy w porządkującym dziele prawa wiecznego, które jest wyrazem mądrości Bożej.

Te racjonalne zasady nie są jednak wystarczające, aby określić dobro działania w konkretnych okolicznościach: potrzebne są cnoty moralne, a w szczególności roztropność³⁰. W ten sposób można uniknąć przeciwstawnych sobie i jednostronnych ujęć: racjonalizmu, który z apriorycznie danych zasad chce wyprowadzić poznanie moralne odpowiadające konkretnemu działaniu, oraz irracjonalistycznego subiektywizmu, wiążącego cnoty z bezpośredniością interesów i pragnień lub z konkretną tradycją jakiegoś środowiska społecznego. Etyka cnót, w której uznawana jest specyfika poznania moralnego, odróżniająca je od poznania czysto spekulatywnego, czyli specyfika postrzegania prawdy o dobru, jest zatem w stanie odeprzeć sformułowany przez George'a E. Moore'a zarzut błędu naturalistycznego, nie popadając przy tym w emotywizm.

ETYKA CNÓT WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Druga część *Summy teologii* obejmuje traktat o etyce cnót³¹, do dzisiaj bardzo wartościowy ze względu na jego zgodność z doświadczeniem, a zwłaszcza ze względu na trafne ujęcie związków uczuciowości, woli i rozumu w jedności podmiotu moralnego oraz otwarcie się na perspektywę teologiczną. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na szczególną perspektywę, w której św. Tomasz prowadzi swoje dociekania, perspektywę wyznaczaną przez ruch istot rozumnych ku Bogu (łac. motus rationalis creaturae in Deum). Takie usy-

³⁰ Zob. G. A b b à, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1983.

³¹ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o cnotach. „Summa teologii” I-II, 49-67*, tłum. W. Galewicz, Antyk, Kęty 2006.

tuowanie wskazuje jednocześnie na swoistość ludzkiej kondycji, która sprawia, że człowiek przeżywa swoje wolne samostanowienie w czasie i że przeżywa je poprzez rozliczne czyny oraz przez trudności, jakie napotyka w dążeniu do ostatecznego celu – szczęśliwości.

Z teologicznego punktu widzenia nadprzyrodzony charakter celu przedstawionego wolności ludzkiej (którym jest miłujące widzenie samej istoty Boga jako celu motus), celu przekraczającego możliwości natury, implikuje interwencję łaski Bożej, a zatem postuluje możliwość z nią współdziałania. Z punktu widzenia czysto ludzkich przesłanek działania przeszkody w realizacji tego celu wydają się bowiem niemożliwe do pokonania: jak nadać ruchowi, na który składają się nasze liczne różnorodne, fragmentaryczne i zmienne działania, jedność pozwalającą w upływającym czasie przygotować akt doskonały, który spełni się w wieczności? Swobodne działanie człowieka wymaga uporządkowania, ukierunkowania, stabilizacji, nie powinno jednak wyrodzić się w zachowanie sztywne, mechaniczne, z góry ustalone³². Rozum praktyczny, gdy ma rzucić światło na bardzo zróżnicowane i złożone sytuacje, w których człowiek podejmuje decyzje, nie znajduje odpowiedniej pomocy w ogólnym ukierunkowaniu ku dobru, jakie zapewnia ratio naturalis.

Rozwiązanie tego problemu proponuje właśnie teoria cnót opracowana przez Tomasza na podstawie filozofii Arystotelesa, lecz wykorzystująca dorobek chrześcijańskiej myśli patrystycznej, monastycznej i scholastycznej. Akwinata przyswoił sobie przede wszystkim arystotelesowskie definicje cnoty jako dyspozycji do czynienia dobra³³ oraz jako usposobienia, „dzięki któremu to, co doskonałe, zwraca się do tego, co najlepsze”³⁴. Cnoty moralne są sposobami bytowania podmiotu, które – doskonałąc władze zaangażowane w działanie – przygotowują je do dokonania właściwego czynu. Chodzi tutaj o habitus, czyli sposoby bytowania będące stanem pośrednim między tym, czym jesteśmy z natury, a tym, czym mamy być, do czego jesteśmy powołani. Stając się niejako naszą drugą naturą, uzdalniają nas one do osiągnięcia przeznaczonych nam celów.

Należy jednak zauważyć, że cnoty nie dotyczą wyłącznie sprawności wykonywania działania, czyli zewnętrznej łatwości spełniania dobrych czynów, lecz są wewnętrznym elementem konstytuującym działanie doskonałe. Dotyczą one bowiem wewnętrznego aktu wyboru, są habitus electivi³⁵. Innymi

³² Zob. A b b à, *Lex et virtus*.

³³ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o cnotach*, s. 121; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 55, a. 3.

³⁴ T e n ż e, *Traktat o cnotach*, s. 119. „Est enim virtus dispositio perfecti ad optimum” (t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 55, a. 2).

³⁵ Zob. A. R o d r i g u e z L u ñ o, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

słowy, nie stanowią one dyspozycji do jednakowych, standardowych działań, lecz uzdalniają wolę do dokonania wyboru, który powinien być twórczy i odpowiadać zmiennym sytuacjom życiowym. Dlatego też nie można ujmować cnót i wad jako równoległych, cnoty bowiem wzmacniają wolność, lecz jej nie „przymuszają”. W technicznym języku scholastyki pojęcie to zostało wyrażone następująco: cel cnoty nie jest przedmiotem wyboru (łac. *id quod eligitur*), jest nim natomiast racja, ze względu na którą wybór został dokonany (łac. *id cuius gratia eligitur*). W ten sposób akt wyboru jest zawsze późniejszy od dyspozycji (cnoty) i decydujący dla potwierdzenia ukierunkowania osoby ku dobru oraz dla jej samostanowienia. Tomistyczna etyka cnót pozwala zachować prymat czynów i podkreślić centralne miejsce decyzji.

Nauka o cnotach zakłada również antropologię integralną, zgodnie z którą człowiek jest podmiotem działania jako *corpore et anima unus*³⁶. Podmiot moralny nie jest czystym duchem ani autonomiczną wolnością, jest bowiem złożony również z ciała, popędów, emocji, wrażliwości, namiętności. Żadnego z tych elementów nie należy tłumić ani usuwać; powinny one tworzyć harmonijną całość, której punktem odniesienia jest rozum praktyczny, porządkujący je ze względu na cel w świetle prawdy o dobru. Cnota, przewyciężając ograniczenia i słabości ludzkiego działania, umożliwia czynienie dobra z łatwością, stale i z radością. Cnoty moralne są zatem zasadą integracji złożonej całości, jaką jest człowiek, zasadą, która nie każe pomijać żadnego z aspektów tej całości, lecz je porządkuje w hierarchię ustaloną przez rozum ze względu na cel. Koncepcja ta wyraża pozytywną ocenę faktu, że człowiek jest stworzeniem i że obdarzony jest ciałem, zdolnością do reakcji emocjonalnych i do namiętności.

W koncepcji arystotelesowskiej i tomistycznej uczuciowość nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do rozumu, co więcej, gdy stanie się cnotliwa, czyli zostanie poddana wpływowi racjonalności, przyczynia się do poznania dobra w specyficzny sposób, który Akwinata nazywa poznaniem przez odpowiedniość natur (łac. *connaturalitas*)³⁷. To właśnie stanowi o specyfice poznania moralnego, które – aby mogło się dokonać – wymaga istnienia cnoty w podmiocie. Sama roztropność, cnota, która doskonali *ratio practica* jako poznanie dobra konkretnego działania, nie wychodzi od zasad uniwersalnych ujętych przez synderezę, lecz od zasad szczegółowych związanych z cnotami moralnymi, które stanowią również ich bliższe cele³⁸. Innymi słowy, reagując emocjonalnie na dobro, podmiot-człowiek cnotliwy dostrzega cel, który jest godny prag-

³⁶ Por. *Veritatis splendor*, nr 48, gdzie cytowana jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 14.

³⁷ Zob. R. Th. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980.

³⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, s. 156-159; por. też: tenże, *Summa theologiae*, I-II, q. 58, a. 4-5.

nienia i realizacji w działaniu ze względu na możliwość wspólnoty z kochaną przez niego osobą.

Należy podkreślić, że tak rozumiana etyka cnót, przewyższając antropologię władz duszy, z których każda była odrębna i miała własny cel, wyraża prymat podmiotu osobowego jako takiego, dla którego cnoty stanowią zasoby umożliwiające dynamiczne ukierunkowanie na własną doskonałość (łac. *dispositio ad optimum*). Wymiar naturalny spełnia się wówczas w wymiarze osobowym, a ten ostatni kulminuje w zdolności do komunii osób³⁹. W ten sposób etyka cnót otwiera się na właściwy dla miłości wymiar osobowy.

W tym kierunku prowadzi również przejęta przez Akwinatę, augustyńska z ducha, definicja cnoty: „Cnota jest dobrą jakością umysłu, dzięki której żyjemy w sposób prawy, którą nikt nie posługuje się źle i którą Bóg sprawia w nas bez nas”⁴⁰. W definicji tej, zapisanej przez Piotra z Potiers, wymienione zostały istotne aspekty cnoty⁴¹. Cnota dotyczy *mens*, czyli duchowego wymiaru osoby, jednocześnie poznawczego i emotywnego. Ponieważ dotyczy woli, a nie jakiejś częściowej umiejętności technicznej, nie można jej użyć źle: cnota czyni dobrym człowieka jako takiego, jako człowieka – a nie tylko pod względem jakiejś jego częściowej zdolności. Dobry muzyk, chociaż potrafi zagrać doskonale, może postanowić, że będzie popełniał błędy, nie przestanie jednak przez to być dobrym muzykiem. Jak zauważył już Arystoteles, w dziedzinie umiejętności technicznych lepszy jest ten, kto potrafi popełniać błędy, jeśli tego chce. W dziedzinie cnót moralnych natomiast, jeśli ktoś popełnia dobrowolny błąd, po prostu pokazuje, że nie posiada cnoty. Dobrem człowieka jako takiego jest właśnie sfera osobowa określona przez cnoty (*bonum hominis* jako *bonum virtutis*⁴²). Przede wszystkim jednak ta augustyńska definicja wskazuje na działanie Boga w nas jako na źródło cnoty i w ten sposób wkracza w wymiar teologiczny.

Wymiar ten uzyskał jednak lepsze wyjaśnienie w sformułowaniu Tomasa, że cnota zależy w pewien sposób od miłości⁴³. Pozwala ono zrozumieć

³⁹ Zob. J. Noriega, *Las virtudes y la comunión*, w: L. Melina, J. Noriega, J. J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, s. 403-411.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, s. 122. Por. też: *t e n ż e*, *Summa theologiae*, I-II, q. 55, a. 4.

⁴¹ Zob. R. Cessario, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991.

⁴² Zob. E. Schöckenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1987.

⁴³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, s. 131; por. *t e n ż e*, *Summa theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, 1. Zob. też: D. Granada Cañada, *Virtus dependet aliquantulum ab amore: La relación entre la virtud y el amor en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma 2010 (w druku).

dynamikę działania ukształtowanej przez cnotę woli w odniesieniu do związków uczuciowych między osobami. Wspomniany pogląd Tomasza w pełni uwzględnia specyfikę dynamiki woli: u źródeł aktu woli jako aktu osobowego znajduje się osobowa miłość. Podobnie u źródła cnót znajduje się miłość o charakterze uczuciowym: dar, który został nam dany i który domaga się spełnienia w rzeczywistej miłosnej jedności z ukochanym⁴⁴. W ten sposób cnoty sytuują się w dynamice miłości, która kieruje działaniem; są sposobami uzdalniania osobowego podmiotu do udzielenia – poprzez decyzje – właściwej odpowiedzi na dar z siebie, który jest spełnieniem miłości i umożliwia komunie osób.

Świadomość zakorzenienia cnót w miłości pozwala w pełni zrozumieć rolę działania Boga w człowieku przez miłość (*caritas*). Według Akwinaty wszystkie cnoty, organicznie ze sobą powiązane, są zależne od miłości, która „jest matką wszystkich cnót i ich korzeniem”⁴⁵. Bezinteresowny dar przyjaźni z Bogiem niesie ze sobą uczuciową więź, która porusza człowieka cnotliwego, prowadząc go do ostatecznego celu, jakim jest komunie z Bogiem. Dynamika, która tutaj występuje, wykazuje inny kierunek niż porządek ludzkiego działania. O ile w ludzkim działaniu cnoty spełniają rolę pośredników w osiągnięciu realnej jedności na podstawie miłości uczuciowej, poprzez konkretne wybory, w których może wyrażana być miłość, o tyle w wypadku komunii z Bogiem zachodzi radykalna przemiana podmiotu moralnego. Dzięki jedności – przez partycypację – z Bogiem miłość staje się zasadą i motorem dynamizmu cnoty, który wspierany przez cnoty wlane i dary Ducha Świętego, pozwala dokonywać czynów doskonałych⁴⁶.

Zgodnie z pierwotną intuicją, doskonale czyny chrześcijanina natchnione przez Ducha Świętego są przez św. Tomasza utożsamiane z błogosławieństwami: w działaniu uczniów, którzy naśladują Chrystusa ubogiego, pokornego, cichego, cierpiącego, spragnionego sprawiedliwości, Chrystusa czystego serca, czyniącego pokój i prześladowanego, urzeczywistnia się już teraz, przez miłość, zapowiedź wiecznego szczęścia – tajemniczego, realnego uczestnictwa w celu – która może stać się źródłem nadziei, a więc i działania. Czyny te są jednocześnie *spes beatitudinis* – uzasadnieniem nadziei na wieczne szczęście, i *beatitudo spei* – tajemniczą nagrodą, która sprawia, że w uczestnictwie w krzyżu Chrystusa jest już ukryte ziarno tajemniczego uczestnictwa w Jego radości⁴⁷. Z pewnością błogosławieństwa zachowują paradoksalny charakter, gdyż szczęś-

⁴⁴ Zob. J. J. P é r e z - S o b a, „*Amor es nombre de persona*”. *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2001.

⁴⁵ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o cnotach*, s. 198; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 4.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Traktat o cnotach*, s. 203-205; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 3.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 69.

cie, którego dają zakosztować, ukryte jest za zasłoną pozornej doczesnej porażki. A jednak ci, którzy przeżywając przyjaźń z Chrystusem, dzielą z Nim los Mesjasza odrzuconego przez ludzi i los Syna ukochanego przez Ojca, doświadczają *communicatio beatudinis* już w teraźniejszości ziemskiego życia⁴⁸.

WYMIAR TEOLOGICZNY

Jak staraliśmy się wyjaśnić w poprzedniej części, tomistyczna koncepcja cnoty – której dynamiczną zasadą jest miłość i która dlatego pozostaje otwarta na dopełnienie w miłości, czyli w pewnego rodzaju „przyjaźni” człowieka z Bogiem – umożliwia odparcie zarzutów, z jakimi spotkało się łączenie koncepcji cnót z etyką chrześcijańską. Ujęcie tomistyczne pozwala uwzględnić odniesienie chrystocentryczne jako wewnętrzne wobec dynamizmu działania, a nie tylko jako czynnik wobec niego zewnętrzny.

Próby chrystocentrycznego ugruntowania moralności chrześcijańskiej podejmowane latach trzydziestych ubiegłego wieku interpretowały relację między działaniem chrześcijanina a Chrystusem przez odwołanie się do kategorii przykładu, normy czy fundamentu ontologicznego, nie przekraczając tym samym zewnętrznego punktu widzenia⁴⁹. Kategoria cnoty natomiast pozwala uchwycić specyficznie chrześcijański, teologiczny wymiar działania w dynamicznej perspektywie działającego podmiotu, który konstruuje to działanie, dążąc do spełnienia się w miłości.

Dwaj wielcy mistrzowie średniowieczni: św. Bonawentura z Bagnoregio i św. Tomasz z Akwinu, w swoich teologicznych syntezach przedstawiają interesujące myśli, które mogłyby być pomocne w teoretycznym opracowaniu autentycznego „chrystocentryzmu cnót”. Mistrz franciszkański ujmuje życie moralne chrześcijanina jako uczestnictwo w cnocie Chrystusa, który jest dla niego *exemplar excitativum virtutum*⁵⁰, w tym sensie, że pociąga nas do Ojca i pozwala wzrastać „od cnoty do cnoty”, aż po całkowitą jedność z Nim w miłości Krzyża. Naśladowanie Chrystusa opiera się zarówno na tym, że jest On Słowem wcielonym, widzialnym, które pojawiło się w historii, dzisiaj nadal obecnym w sakramentalnej ekonomii Kościoła, jak i na Jego wewnętrznym uobecnianiu się dla każdego jako Słowo natchnione. W ten sposób naśladowanie przykładu staje się wewnętrznym uczestnictwem w Jego cnotach przez całkowitą jedność z *incendium amoris* Krzyża – taką, jak ta, która stała się udziałem św. Franciszka w doświadczeniu mistycznym w La Verna.

⁴⁸ Por. tamże, II-II, q. 25, a. 3.

⁴⁹ Zob. L. Melina, *Christ and the Dynamism of Action: Outlook and Overview of Christocentrism in Moral Theology*, „*Communio. International Catholic Review*” 28(2001) nr 1, s. 112-139.

⁵⁰ Por. św. Bonawentura, *Sententiale*, III, 35, 1, 2.

Chrystocentryzm Akwinaty jest mniej oczywisty niż chrystocentryzm Bonawentury, można go jednak dostrzec podczas uważnej lektury trzeciej części *Summy teologii* w sposobie, w jaki Tomasz powraca do tematyki części drugiej i odnosi ją do Chrystusa jako fundamentu. Według Tomasza Chrystus wywiera wpływ na życie moralne chrześcijanina przez działanie Ducha – stanowiącego *lex nova* – który udziela teologicznej cnoty miłości i przez nią doskonali i mobilizuje człowieka cnotliwego. W ten sposób, przez partycypację, może się urzeczywistnić ta szczególna synergia człowieczeństwa i boskości w działaniu chrześcijanina, synergia cechująca działanie Chrystusa⁵¹. Właśnie przez miłość Chrystus staje się centrum naszego życia.

Szczególnie wymowny jest w związku z tym komentarz Doktora Anielskiego do fragmentu Listu do Filipian: „Dla mnie [...] żyć – to Chrystus” (1, 21)⁵². Własnością życia jest ruch – pisze Tomasz. Żywymi bowiem nazywamy byty, które mają w sobie zasadę swojego ruchu. Chrystus może więc być nazywany życiem człowieka, ponieważ jest w nas zasadą ruchu, którym jest życie. Życie ludzkie jest zaś ruchem poprzez wolne działania, przez które zmierzamy do celu – w nim realizuje się doskonałość naszego życia, a jest nim sam Bóg. Chrystus zatem porusza naszym życiem i jest zasadą naszych czynów jako umiłowany i upragniony cel. Chrystus jest jednak zasadą naszego życia, jeśli we wszystkich działaniach porusza nas miłość do Niego. Cnoty moralne zrodzone z miłości są dynamicznymi dyspozycjami, które pozwalają miłości wyrazić się i spełnić w doskonałym działaniu.

Na zakończenie zarysu chrześcijańskiej etyki cnót należy nawiązać do wymiaru maryjnego i eklezjalnego tak skonstruowanej teologii moralnej. Kościół towarzyszy chrześcijaninowi w jego dziejowej drodze: jako *morum regula* jest – według definicji św. Augustyna⁵³ – matką i mistrzynią życia moralnego. Głosi historię świętą, w której nasze działanie uzyskuje sens, za pomocą sakramentów wspiera kształtowanie się w nas cnót, przez przykłady świętości zachęca do upodobniania się do Chrystusa i uczy, jak to czynić. Najświętsza Maryja, matka i pierwowzór Kościoła, jest także niezrównanym wzorem cnót, które chrześcijanin powinien sobie przyswoić, naśladowując Chrystusa – szczególnie zaś wzniosłej cnoty posłuszeństwa, które Dziewica okazała przy Zwiastowaniu, posłuszeństwa pozwalającego przyjąć życie Boże i pozwolić mu dojrzeć do pełni.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

⁵¹ Zob. J. L a r r ú, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Lateran University Press, Roma 2004.

⁵² Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura*, 1, l. 3.

⁵³ Por. św. A u g u s t y n, *De moribus Ecclesiae catholicae*, XXX, 62.