

Jan Wichrowicz

Pogląd O. Lottina na cnotę religijności w ocenie krytycznej

Studia Theologica Varsaviensia 6/1, 265-284

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JAN WICHROWICZ OP

POGLĄD O. LOTTINA NA CNOTĘ RELIGIJNOŚCI W OCENIE KRYTYCZNEJ

Treść: I. Lottinowa charakterystyka cnoty religijności. II. Krytyka propozycji O. Lottina. III. Ocena Lottinowej krytyki stanowiska św. Tomasza.

I. Lottinowa charakterystyka cnoty religijności

Współcześni moralisci nie tylko szukają nowych dróg dla swojej wiedzy i rozwiązują powstałe dziś nowe problemy, ale próbują też poddać krytycznej ocenie jej dotychczasowy dorobek. Między innymi dość często zastanawiają się oni nad powszechnie dziś znanymi tezami tomistycznymi dotyczącymi religijności. W szczególny zaś sposób niepokoi ich zaliczenie tej cnoty do cnót pokrewnych sprawiedliwości. Na tym tle wywiązała się dość ożywiona dyskusja, w toku której ujawniły się dążenia do pewnego zmodyfikowania poglądu tomistycznego.

Już przy końcu XIX wieku ks. A. Martinet wysunął twierdzenie, że religijność jest ściśle związana z trzema cnotami teologicznymi. Łączy je ona bowiem razem w sobie. Jest ich syntezą i od nich się gatunkowo nie różni¹.

¹ „Virtus religionis in se coadunat virtutes theologicas, nec ab eis specie differt” (A. Martinet, *Institutionum theologiarum quarta pars seu theologia moralis*, Parisiis 1867, t. I, s. 335).

W 1944 roku R. Hourcade w artykule *La vertu de religion*² doszedł do wniosku, że cnota religijności wcale nie jest częścią potencjalną sprawiedliwości³, lecz stanowi odrębną cnotę teologiczną⁴. Jego zatem zdaniem analogicznie do czterech cnót kardynalnych istnieją cztery nadprzyrodzone cnoty teologiczne: wiara, religijność, nadzieja i miłość, które posiadają Boga za bezpośredni swój przedmiot⁵.

W propozycji zaliczenia religijności do cnót teologicznych poparł R. Hourcade'a Jean-Marie OCD, który — jak to wynika ze streszczenia jego pracy *La place de religion parmi les vertus chrétiennes*⁶ — również zarzucił teologii klasycznej, że poniżyła religijność czyniąc z niej jakąś niedoskonałą sprawiedliwość. Tymczasem — jego zdaniem — należałoby widzieć w niej przejaw wiary, nadziei i miłości i wobec tego zaliczyć ją do cnót teologicznych.

Wreszcie szczególnie oryginalny pogląd na cnotę religijności przedstawił w różnych swoich publikacjach znany moralista benedyktyński O. Lottin. I dlatego pogląd ten zasługuje na bardziej szczegółową analizę i podjęcie próby jego oceny.

Otóż O. Lottin jest również przeciwny Tomaszowemu zaseregowaniu religijności do cnót pokrewnych sprawiedliwości. Niemniej jednak nie zgadza się, by uznać ją za nadprzyrodzoną cnotę teologiczną. Tok jego rozumowania jest następujący:

Człowiek z natury swojej dąży do Boga jako do swego celu ostatecznego. Odbywa się to pewnymi etapami. Naprzód bowiem uświadamia on sobie, że Bóg jako pierwsza przyczyna sprawcza wszechbytów jest także jego przyczyną i celem ostatecznym. Następnie dostrzega w Bogu swoje dobro najwyższe

² Bulletin de Littérature Ecclésiastique 45 (1944) 181—219.

³ „Nous disons, tout d'abord, que la religion n'est pas une partie de la justice” (tamże, s. 196).

⁴ „Nous disons... en second lieu, que la religion est une vertu véritablement et proprement théologique (tamże, s. 206).

⁵ Por. tamże, ss. 217—218.

⁶ *Thèse de doctorat*, s. 396, Résumé w: *Mélanges des Sciences Religieuses* 14 (1957) 115—116.

i ostateczną doskonałość. Dlatego wrywa się do Niego. Adoruje Go. Trwa w cichej modlitwie i upokorzeniu wobec Jego Majestatu. A w końcu rodzi się w nim miłość bezinteresowna, która go skłania do ofiarowania Bogu całej swojej osoby.

Ten cały proces ustosunkowywania się człowieka do Boga, na który składają się wymienione działania, będące czymś najbardziej elementarnym i zarazem istotnym w człowieku, wyłania, zdaniem O. Lottina, cnota religijności⁷. Wynika z tego, że cnota ta należy do porządku czysto naturalnego⁸. Gdyby więc człowiek nie został podniesiony do porządku nadprzyrodzonego, religijność byłaby cnotą podstawową, kierującą wszelką działalnością ludzką⁹. W jej dążeniu do Boga i przyłgnięciu do Niego O. Lottin widzi podstawę do tego, by zaliczyć ją do cnót moralnych. Są to bowiem akty moralnie dobre. Te zaś stanowią przedmiot cnoty moralnej¹⁰.

O. Lottin nie zgadza się jednak na to, by religijność umieszczać w ramach sprawiedliwości. Wprawdzie — jego zdaniem — cnota ta posiada charakter jak najściślejszej sprawiedliwości, bo jest sprawiedliwością naturalną, pierwotną, oddającą Bogu należność, do której ma On pełne prawo, niemniej jednak pod żadnym względem nie można jej sprowadzać do kardynalnej cnoty sprawiedliwości. To bowiem, że religijność odnosi się do

⁷ „Tous ces actes ressortissent à une même vertu, à la fois contemplative et active, la vertu de religion” (O. Lottin, *Au coeur de la morale chrétienne*, Paris 1957, s. 116).

⁸ Por. O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, *Dominican Studies* 1 (1948) 228.

⁹ Por. O. Lottin, *La vertu de religion*, w: *Études de morale. Histoire et doctrine*, Gembloux 1961, s. 246.

¹⁰ „La vertu... est une disposition habituelle à faire des actes bons... Tout acte moralement bon est donc l'objet d'une vertu morale. Or, s'attacher librement à la fin dernière est sans contredit moralement bon, et dès lors relève d'une vertu morale” (O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 219).

Boga, wynosi ją ponad wszystkie cnoty kardynalne i domaga się dla niej zupełnie odrębnego, wyższego miejsca¹¹.

Ponadto O. Lottin zwraca uwagę na to, że we współczesnym słownictwie religijność wyraża o wiele bogatszą treść od tej, jaką jej wyznacza słownictwo szkolne¹². Obejmuje bowiem wszystkie akty, poprzez które człowiek wyraża swoją postawę względem Stwórcy. Dlatego O. Lottin umieszcza tę cnotę poza i ponad czterema cnotami kardynalnymi. Zaznacza przy tym, że czyni to w tym celu, by podkreślić wzniosłość i wyjątkową rolę religijności w moralnym życiu człowieka¹³. Oprócz bowiem tego, że na poziomie naturalnym jedynie ona odnosi się do Boga, a nie do spraw doczesnych, jak to czynią pozostałe cnoty moralne, ona też je wszystkie logicznie uprzedza, gdyż stanowi dla nich źródło¹⁴.

W związku z powyższym O. Lottin zaznacza, że nie zamierza obalać tradycyjnej liczby czterech cnót kardynalnych, bo nie czyni z religijności piątej cnoty kardynalnej. Domaga się on jedynie, by cnotę tę wyłączono poza ramy cnót kardynalnych¹⁵. Zastrzeżenie to jednak nie przeszkadza mu zaznaczyć, że zarówno Arystoteles jak i autor Księgi Mądrości wymieniając te cnoty wcale nie ograniczyli ich liczby tylko do czterech ani nie zaprzeczyli możliwości innego układu cnót¹⁶.

Należy jeszcze zaznaczyć, że O. Lottin nie przyjmuje istnienia wlanej cnoty religijności. Nadprzyrodzone zaś akty tej cnoty tłumaczy ustawicznym wywieraniem wpływu na nią

¹¹ Por. O. Lottin, *Au cœur de la morale chrétienne*, dz. cyt., ss. 116—117.

¹² Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris 1954, s. 353.

¹³ Por. O. Lottin, *La définition classique de la vertu de religion*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 350.

¹⁴ Por. O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 228.

¹⁵ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, dz. cyt., s. 360.

¹⁶ Por. O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 218.

przez cnoty teologiczne¹⁷. Wiara mianowicie dołącza do naturalnych motywów wykonywania aktów względem Boga Stwórcy i celu ostatecznego nadprzyrodzony motyw ojcostwa Bożego względem ludzi. I przez to wzbogaca te akty o formę nadprzyrodzoną. Miłość zaś wprowadza tu element przyjaźni Boga z człowiekiem¹⁸. Dzięki zatem sprzężonemu wpływowi wiary i miłości naturalne akty cnoty religijności stają się aktami nadprzyrodzonymi. Inaczej mówiąc, nadprzyrodzone akty religijności są tylko skutkami dwóch stałych przyczyn porządku nadprzyrodzonego¹⁹.

Mimo że O. Lottin w tak szczególny sposób wyróżnił cnotę religijności wyznaczając jej za przedmiot samego Boga, to jednak nie uznał jej za cnotę teologiczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zdawał on sobie bowiem sprawę z tego, że na podstawie zarówno Pisma św. jak i Magisterium Kościoła nazwę tę w teologii zarezerwowano trzem cnotom nadprzyrodzonym, jakimi są wiara, nadzieja i miłość. Wprawdzie zdaniem O. Lottina ani przytaczany tekst Pisma św.²⁰ ani cytowane orzeczenie Soboru Trydenckiego²¹ nie wykluczają większej ilości tego rodzaju cnót teologicznych²², niemniej jednak chcąc uniknąć dwuznaczności nie używa on tej nazwy w odniesieniu do cnoty religijności. Ale zastrzega się, że nazwa ta jak najbardziej przysługuje religijności, gdyż ona podobnie jak wiara, nadzieja i miłość odnosi się wprost do Boga. Różni się zaś od nich tylko

¹⁷ Por. tamże, s. 227.

¹⁸ Por. tamże, ss. 224—225.

¹⁹ Por. tamże, s. 226.

²⁰ „Tak przeto trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor. 13, 13).

²¹ „W chwili usprawiedliwienia człowiek otrzymuje razem z odpuszczeniem grzechów przez Jezusa Chrystusa, z którym się jednoczy, wszystkie tzw. dary wlane, mianowicie wiarę, nadzieję i miłość” (Sobór Trydencki, sesja VI, rozdział 7, w: *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowali J. M. Szymusiak SJ i St. Głowa SJ, Poznań 1964, s. 337).

²² Por. O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 217.

tym, że one mają na względzie Boga jako nadprzyrodzony cel ostateczny. Ona natomiast odnosi się do Niego jako do naturalnego celu ostatecznego²³.

Istnieje tu zatem różnica podobna do tej, jaka zachodzi między teologią a teodyceą. Teologia mianowicie jest nauką o Bogu na poziomie nadprzyrodzonym, teodycea zaś jest taką samą nauką, ale w płaszczyźnie przyrodzonej. Podobnie wiara, nadzieja i miłość są nadprzyrodzonymi cnotami teologicznymi, religijność natomiast jest cnotą teologiczną w sensie filozoficznym²⁴.

Wysuwając swoje propozycje O. Lottin ustosunkował się równocześnie krytycznie do stanowiska Doktora Anielskiego. Jego zdaniem Tomasz chociaż dostrzegał wielkość cnoty religijności, bo mocno uwypuklił jej pierwszorzędny akt, jakim jest pobożność (**devotio**), przyznał jej rolę kierowniczą wobec innych cnót i to nawet teologicznych, związał nią człowieka z Bogiem itp., to jednak chcąc być wierny tradycji zaliczył ją do części potencjalnych sprawiedliwości. Tym samym niezwykle tę cnotę poniżył. Przeoczył jej pierwszoplanowe działanie w moralnym życiu człowieka²⁵. Jak św. Tomasz mógł — pyta O. Lottin — zrobić z niej zwykłą cnotę dołączoną?²⁶.

Dostrzega on nawet na tym tle dwóch ludzi w św. Tomaszu: człowieka trzymającego się kurczowo tradycji i oryginalnego myśliciela²⁷. Gdy chodzi o układ cnót, niestety zwyciężył pierwszy. Gdyby się stało inaczej, to na pewno oryginalnie Tomaszowy układ byłby zupełnie inny. Przede wszystkim zaś uwypukliłby on więcej cnotę pokory, posłuszeństwa i religij-

²³ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, dz. cyt., s. 359.

²⁴ Por. O. Lottin, *Au coeur de la morale chrétienne*, dz. cyt., s. 116.

²⁵ Por. O. Lottin, *La définition classique de la vertu de religion*, dz. cyt., s. 333.

²⁶ Por. O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 217.

²⁷ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, dz. cyt. 22.

ności²⁸. Można tak sądzić choćby na tej podstawie, że gdy Akwinata nie zwraca uwagi na miejsce religijności wśród cnót, posługuje się w stosunku do niej takimi sformułowaniami, które wydają się charakteryzować cnotę teologiczną. Jako przykład w tym względzie przytacza O. Lottin następujące zdania wyjęte z dzieł św. Tomasza: „homo seipsum refert in Deum”, „mens humana seipsam Deo offert”, „mens ordinatur in Deum”, „per actus interiores directe in Deum tendimus”²⁹.

O. Lottin zwraca też uwagę na konkretne teksty Akwinaty i stara się je odpowiednio wytłumaczyć. I tak np. uświadamia on sobie, że wypowiedź św. Tomasza umieszczona w *De veritate* q. 14, a. 3, ad 9 zdaje się przeczyć potrzebie przyjmowania specjalnej cnoty moralnej odnoszącej się do naturalnego celu ostatecznego, jaką według niego jest właśnie cnota religijności. Tomasz mianowicie zaznacza, że cel ostateczny człowieka jest nadprzyrodzony. Wobec tego potrzebuje on koniecznie sprawności, które podniosłyby również jego działanie do poziomu nadprzyrodzonego i dzięki temu umożliwiłyby mu właściwe ustosunkowanie się do tego celu. Nie potrzeba mu natomiast analogicznej sprawności w odniesieniu do naturalnego celu ostatecznego. Jego osiągnięcie bowiem nie przekracza zdolności przyrodzonych władz człowieka. Nie musi mu zatem przychodzić z pomocą specjalna sprawność³⁰.

Takie jednak rozumienie tekstu Tomaszowego — zdaniem O. Lottina — jest niewłaściwe. Chodzi w nim bowiem nie o zaprzeczenie potrzeby naturalnej cnoty religijności usprawniającej działanie ludzkie względem przyrodzonego celu ostatecznego, lecz o podkreślenie, że w dążeniu człowieka do ta-

²⁸ Por. O. Lottin, *Comment interpreter et utiliser saint Thomas d'Aquin?*, w: tenże, *Études de morale. Histoire et doctrine*, dz. cyt. s. 325.

²⁹ Por. O. Lottin, *La vertu de religion chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, w: *Morale fondamentale*, dz. cyt., s. 435 i *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 217.

³⁰ Por. tamże, s. 213.

kiego właśnie celu przyrodzonego nie musi go usprawniać jakaś cnota nadprzyrodzona³¹.

Wynika z tego, że wspomniany tekst Doktora Anielskiego wcale nie przeczy możliwości przyjęcia istnienia naturalnej moralnej cnoty religijności, która usprawnia człowieka do łatwego, szybkiego i radosnego wykonywania aktów religijnych odnoszących się do naturalnego celu ostatecznego. W ten sposób O. Lottin dochodzi do wniosku, że w tym punkcie Akwinata nie sprzeciwia się jego tezie³².

Zwraca on jednak uwagę na to, że św. Tomasz zupełnie inaczej niż on rozumiał cnotę moralną. Niejednokrotnie bowiem podkreślał, że w żadnym przypadku cnota ta nie odnosi się do celu ostatecznego. O. Lottin jednak postanawia nie zgadzać się w tym względzie z Akwinatą. Chociaż bowiem religijność odnosi się wprost do Boga, można ją — jego zdaniem — nazwać cnotą moralną, gdyż posiada ona istotne cechy takiej cnoty. Wiadomo bowiem, że do istoty cnoty moralnej należy odniesienie się jej do przedmiotu moralnie dobrego, który może się stać materią wolnego wyboru. To zaś, czy jest on celem czy też tylko środkiem, jest mało ważne³³.

Otóż religijność jest taką właśnie cnotą moralną. Dotyczy ona bowiem przedmiotu jak najbardziej dobrego, bo jest nim poznanie najdoskonalszego Boga, ukorzenie się przed Nim, kontemplowanie Go i skierowanie ku Jego chwale wszystkich czynów³⁴. Spełnia się tu również drugi warunek. Człowiek bowiem za życia na ziemi nie dostrzega jeszcze w Bogu pełni dobra. Ponadto grzech pierwotny uczynił go skłonny do zła-

³¹ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, dz. cyt., s. 358.

³² Por. tamże.

³³ Por. O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, dz. cyt., s. 222.

³⁴ „certo certius, moraliter bonum est agnoscere supremum dominium Dei actusque nostros ad gloriam ipsius ordinare” (O. Lottin, *Les vertus fondamentales de l'état religieux*, w: *Études de morale. Histoire et doctrine*, dz. cyt., s. 288.

go postępowania. Dlatego może on w stosunku do Boga dokonywać pewnego wyboru. Może mianowicie dążyć do Niego lub nie dążyć, modlić się do Niego albo się nie modlić. A zatem przedmiot cnoty religijności jest rzeczywiście materią wolnego wyboru człowieka ³⁵.

Wreszcie na zakończenie referowania poglądu O. Lottina na religijność warto zauważyć, że Autor ten widzi w Tomaszowej koncepcji swoistą niekompletność. Podkreśla się w niej bowiem, że religijność dotyczy aktów należnych Bogu. Tymczasem cnota ta wyłącza także spontaniczne akty miłości życzliwości względem najwyższego dobra kochanego dla niego samego ³⁶.

II. Krytyka propozycji O. Lottina

Podjmując obecnie ocenę przedstawionego stanowiska O. Lottina wypada zacząć od wskazania na pewne jego walory. Przede wszystkim chodzi tu o słuszne zwrócenie przez Autora uwagi na ścisłą łączność religijności z cnotami teologicznymi i z całym moralnym życiem człowieka. Wiadomo bowiem, że religijność jako cnota ogólna zdolna jest zaangażować do realizowania swojego celu wszystkie cnoty, łącznie z teologicznymi. A zatem ujmowanie jej tylko z punktu widzenia przedmiotu formalnego rzeczywiście stanowi pewne zubożenie tej ważnej cnoty.

Niemniej jednak uwypuklenie tego przedmiotu jest bardzo potrzebne, gdyż to on właśnie zapewnia religijności charakter cnoty odrębnej od wszystkich pozostałych cnót. Dlatego wydaje się, że O. Lottin niesłusznie ma za złe słownictwu szkolnemu ujmowanie religijności pod swoistym jej punktem widzenia. Teolog nie może się ograniczyć tylko do potocznego

³⁵ Por. tamże, ss. 219—222.

³⁶ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, dz. cyt., s. 22 i *Commenté interpréter et utiliser saint Thomas d'Aquin?*, dz. cyt., s. 225.

znaczenia wyrazu, lecz musi zachować pewną precyzję dającą mu możliwość ukazania zróżnicowania wśród cnót. W przeciwnym razie dopuści się on takich niekonsekwencji, na jakie naraził się właśnie sam O. Lottin.

Jeżeli bowiem weźmie się pod uwagę jego opis aktów religijności, to łatwo można zauważyć, że Autor podciąga pod nie nie tylko oddawanie kultu Bogu, ale też poznanie Go i miłowanie. Wiadomo zaś, że zróżnicowanie gatunkowe poszczególnych cnót, a nawet poszczególnych aktów, pochodzi od tylko im właściwych przedmiotów formalnych. A trudno jest się zgodzić, by poznanie Boga, adorowanie go i miłowanie posiadały taki jeden wspólny przedmiot, a w konsekwencji pochodziły z jednej cnoty religijności. Zawierają one bowiem w sobie elementy zupełnie dla siebie obce. Dlatego wspomniany opis aktów religijności wydaje się dotyczyć raczej psychologii całego procesu nawiązywania przez człowieka kontaktu z Bogiem niż aktów specjalnej cnoty religijności posiadającej swój odrębny przedmiot formalny³⁷.

Poza tym tak scharakteryzowana cnota religijności wydaje się przekreślać szczególną — niczym nie zastąpioną — rolę cnót teologicznych w życiu chrześcijańskim, gdyż przede wszystkim dzięki nim pozostajemy w bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Stąd głównie one powinny być brane pod uwagę, a przejawy kultu trzeba traktować tylko jako pewne ich następstwa, a to z tego powodu, że jedynie wtedy człowiek odpowiednio czci Boga, gdy naprzód przez wiarę pozna, Kim On jest, przez nadzieję dostrzeże w Nim swoje najwyższe dobro, a przez miłość stanie się Jego bezinteresownym przyjacielem.

W celu podkreślenia wielkości, jaką posiada religijność ze

³⁷ „En effet, sous couvert de religion, D. L... englobe toute une psychologie qu'on dit religieuse parce qu'elle met Dieu en cause et en principe, mais où nous découvrons à l'analyse bien des élémens étrangers et antérieurs à cette vertu” (J. Tonneau OP, rec. O. Lottina *Vertu de religion et vertus théologiques*, w: *Bulletin Thomiste* 8, 1947—1953, 729).

względu na swoje odniesienie do Boga, należy ją, według O. Lottina, umieścić poza ramami sprawiedliwości i ponad wszystkimi cnotami moralnymi. Wykonanie tego zalecenia nie wydaje się rozwiązywać wszystkich trudności, a co gorsza, gotowe jest zrodzić jeszcze inne. Jeżeli bowiem wyłączenia religijności z cnót moralnych należy dokonać z racji podobieństwa jej przedmiotu do przedmiotu cnót teologicznych, to tego samego domaga się również cnota pokuty i cnota posłuszeństwa. Pokuta przecież ma na względzie obrażonego przez grzechy Boga, a posłuszeństwo w ostatecznej swej podstawie opiera się na Jego autorytecie. Takie zaś wyłączenie byłoby równoznaczne z pozbawieniem cnót tej logicznej zawartości, jaką zapewnia wyróżnienie wśród nich trzech cnót teologicznych i czterech kardynalnych oraz sprowadzenie do nich wszystkich pozostałych³⁸.

Odnosnie do stwierdzenia O. Lottina, że gdy chodzi o ilość cnót kardynalnych i teologicznych, to ani Arystoteles i Księga Mądrości nie ograniczają cnót kardynalnych tylko do czterech, ani też tekst z 1 listu do Koryntian 13, 13 i orzeczenie Soboru Trydenckiego nie wykluczają większej ilości cnót teologicznych, trzeba zaznaczyć, że nie wydaje się ono być przekonywające. Bo ostatecznie w ten sam sposób można uzasadniać zdanie przeciwne i twierdzić, że wspomniane teksty i orzeczenie nie sugerują większej ilości cnót czy to kardynalnych czy też teologicznych, przy czym twierdzenie to jest pewniejsze, gdyż posiada za sobą dosłowne brzmienie litery.

Trudno jest tu wdawać się z Autorem w dyskusję na temat istnienia czy nie istnienia tzw. cnót wlanых czyli wszczepionych w duszę człowieka wraz z łaską Bożą. Niemniej jednak jego uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru aktów religijności jedynie przez działanie na nie nadprzyrodzonych cnót teologicznych nie wydaje się być słuszne, i to nawet gdy się

³⁸ Pogląd taki reprezentuje św. Tomasz. Por. *Summa theologiae*, 2—2, Prologus.

przyjmie, że cnoty te wyciskają na aktach religijności swoje własne piętno. Nie mogą one bowiem ingerować w wewnętrzną istotę cnoty religijności. Najlepszy dowód daje tu miłość, która będąc formą wszystkich cnót nie zmienia ich istoty, jaką każda z nich zawdzięcza swojemu przedmiotowi, lecz tylko jako pewien czynnik zewnętrzny skierowuje pochodzące z tych cnót działania do swojego celu³⁹. A zatem tylko wówczas można mówić o specyficznym nadprzyrodzonych aktach religijności, kiedy wyłania je nadprzyrodzona cnota o takiej samej nazwie.

Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia ogólne założenie O. Lottina, że religijność odnosi się wprost do Boga. Czy rzeczywiście tak jest? — Otóż nie ulega wątpliwości, że zbliżając się do Boga okazujemy Mu najwyższy szacunek. Zachowujemy względem Niego postawę pełnego poważania. Ādorujemy Go. Modlimy się do Niego. Cieszymy się Jego doskonałością itp. Zachodzi jednak pytanie, czy te wszystkie działania nie są właściwe cnotcie miłości? Już sama jej łacińska nazwa *caritas* wskazuje na szczególne ceniecie sobie dobra Bożego⁴⁰. Ponadto miłość jako prawdziwa przyjaźń między Bogiem a człowiekiem domaga się, by człowiek był życzliwy względem Boga⁴¹, by oddał się Mu całkowicie i pozostawał z Nim w wielkiej zażyłości⁴².

Miłując zatem Boga czynimy to, co zdaje się sugerować wyrażenie „składać Bogu kult”, czyli nawiązać z Nim bezpośredni kontakt, składać Mu hołd, wyrażać swój szacunek, wysławiać Go itp. W tym świetle trudno jest zrozumieć potrzebę wyróżniania specjalnej cnoty religijności, która by miała za zadanie czcić Boga, gdyż wyrażałaby ona to samo, co cnota miłości. Wiadomo bowiem, że czynnikiem różniczkującym cnoty jest przedmiot formalny. Skoro zatem dla miłości tym przedmiotem jest Bóg miłowany dla Niego samego⁴³, to wobec tego

³⁹ Por. tamże, 2—2, q. 23, a. 8.

⁴⁰ Por. tamże, 1—2, q. 26, a. 3.

⁴¹ Por. tamże, 2—2, q. 23, a. 1.

⁴² Por. tamże, q. 25, a. 3.

⁴³ Por. S. Thomas, *De caritate*, q. un. a. 4.

nie można tworzyć odrębnej cnoty religijności, której specjalnym zadaniem byłoby bezpośrednie czczenie Boga, gdyż to zawiera się w działaniach właściwych miłości.

Jeżeli się więc mówi, że przedmiotem religijności jest kult składany Bogu, to nie należy przez to rozumieć, iż przez tę cnotę wchodzi się w bezpośredni kontakt z Bogiem, bo to nie pozwalałoby uznać jej za cnotę specjalną, różną od miłości, ale trzeba pojmować to wyrażenie w tym sensie, że religijność ma za zadanie wprowadzać właściwy ład moralny w działania kultowe. Znaczy to, że dzięki tej cnotcie człowiek zwraca bezpośrednią uwagę na ciężącą na nim powinność czczenia Boga jako swego Stwórcy i stara się tę powinność odpowiednio spełnić⁴⁴.

Słuszne zatem wydaje się twierdzenie św. Tomasza, że wprawdzie Bóg jest celem religijności, ale nie jest dla niej przedmiotem, bo jest nim to, co Bogu składa się w hołdzie, a czym jesteśmy my sami i to, co posiadamy. Religijność zatem zwraca się do stworzeń. Tego zaś nie można powiedzieć o właściwych cnotach teologicznych, bo nawet miłując bliźniego kochamy w nim Boga⁴⁵.

Słuszną też wydaje się teza kardynała Kajetana, w myśl której powodem nieporozumień w poglądach na cnotę religijności jest niebranie aktów tej cnoty w znaczeniu formalnym, tzn. niedostrzeganie w nich tego, co jest właściwe tylko religijności. Stąd często uważa się za jej akty te, w których mają swój udział także cnoty teologiczne⁴⁶. Sądzi się więc np., że modlitwa i kontemplacja jest wyłącznym przejawem religijności, gdy tymczasem wchodzi tu w grę również

⁴⁴ Por. I. Mennessier OP, *Renseignements techniques*, w: Saint Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. La religion, t. I, 2—2, qq. 80—87, Paris 1932, ss. 316—317.

⁴⁵ Por. S. Thomas, *De caritate*, q. un. a. 4.

⁴⁶ „obscuritatem in hac re facit quia considerantur actus religionis non formaliter quatenus religionis solius sunt, sed quasi vestiti ab aliqua alia virtute” (Cajetanus, *Commentarius in 2—2, q. 81, a. 5*).

miłość nakazująca, by dlatego zwrócić się do Boga z modlitwą, że On jest Bogiem, a wiara, dar rozumu i mądrości poruszają do kontemplowania Go. I tylko dzięki tej właśnie interwencji cnót teologicznych i darów Ducha Św. wchodzimy w bezpośredni kontakt z Bogiem. Religijności natomiast zawdzięczamy wyłącznie zwrócenie się do nas samych i do tego, co Bogu ofiarujemy. Chociaż więc gramatycznie wyrażenie „czcić Boga” oznacza działanie, które skupia się na samym Bogu, to jednak od strony religijności w wyrażeniu tym zwraca się bezpośrednią uwagę na daninę, jaką się składa Bogu⁴⁷. Bóg zatem jest dla religijności celem bezpośrednim, a nie jej przedmiotem.

III. Ocena Lottinowej krytyki stanowiska św. Tomasza

Ustosunkowując się do stwierdzeń O. Lottina odnoszących się do św. Tomasza trzeba przede wszystkim zapytać, czy rzeczywiście w aretologicznej doktrynie tego uczonego da się wyróżnić aż dwóch ludzi? — Otóż prawdą jest, że Doktor Anielski nie był takim indywidualistą, który całkowicie odrzuca dorobek swoich poprzedników i stwarza własny oryginalny system. Postąpił on bowiem zupełnie inaczej. Starannie mianowicie zapoznał się z tym dorobkiem i uwzględnił go w swoich wywodach. Nie znaczy to jednak, że przyjmował on wszystko bezkrytycznie. Wręcz przeciwnie. Dostrzegł, że nauki o cnotach nie da się zbudować tylko na danych Pisma św., gdyż one są niewystarczające i nie odznaczają się taką precyzją, jak wywody autorów pogańskich. Niemniej jednak i u tych ostatnich zauważył pewne błędy, jak np. ten, że niewłaściwie rozumieją oni cnoty kardynalne⁴⁸.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. S. Thomas, *In 2 Ethicorum*; lect. 8, nn. 337—338 i 1—2, q. 61, aa. 3—4.

W tym świetle twierdzenie O. Lottina, że św. Tomasz jako niewolniczo trzymał się tradycji, nie wydaje się posiadać uzasadnienia, podobnie jak i to, że da się w nim wyróżnić dwóch ludzi. Raczej prawdą jest, że pod każdym względem był tylko jeden Akwinata, który z każdego źródła chętnie przyjmował prawdę.

Z kolei rodzi się pytanie, czy Akwinata rzeczywiście poniżył cnotę religijności zaliczając ją za innymi autorami do cnót pokrewnych sprawiedliwości? — Otóż wydaje się, że na pytanie to należy odpowiedzieć przecząco. Św. Tomasz bowiem wysuwając na czoło cnoty kardynalne chciał jedynie podkreślić, że one usprawniają działanie człowieka w jego najbardziej trudnych dziedzinach⁴⁹. Zaliczając zaś niektóre cnoty do części potencjalnych sprawiedliwości wcale nie dopuścił się względem nich krzywdy, nie poniżył ich, nie zakwestionował ich znaczenia i nie uczynił z nich cnót małych czy poślednich.

Nie kierował się on tu bowiem względem na ich godność, lecz na podobieństwo przedmiotów. W przeciwnym razie nie mógłby on absolutnie zaliczyć religijności do cnót pokrewnych sprawiedliwości, skoro uważał ją za cnotę najdoskonalszą spośród moralnych⁵⁰. Uczynił on to jednak, bo za kryterium wspomnianego zaliczenia obrał charakter przedmiotu religijności, którym jest kult należny Stwórcy⁵¹. Ponieważ zaś należność stanowi właściwy przedmiot sprawiedliwości, dlatego związał religijność z tą właśnie cnotą. Użyta zaś przez niego nazwa „część” posiada znaczenie szersze i tym samym nie wyraża z konieczności czegoś niższego od swojej całości⁵².

Warto także w tym miejscu podkreślić, że Tomaszowe zaliczenie religijności do cnót pokrewnych sprawiedliwości po-

⁴⁹ Por. S. Thomas, *De virtutibus cardinalibus*, q. un. a. 1, ad 12.

⁵⁰ „religio praeeminet inter alias virtutes morales” (S. Thomas, *Summa Theologiae*, 2—2, q. 81, a. 6).

⁵¹ Por. S. Thomas, *In 3 Sententiarum*, d. 9, q. 1, q1a 1, ad 3.

⁵² Por. C. R. Billuart, *Summa S. Thomae hodiernis Academicarum moribus accomodata*, t. IV, Atrebatii 1869, dis. 1, a. 3, s. 543.

siada wiele stron dodatnich. Przede wszystkim zaś stawia ono we właściwym świetle człowieka w jego stosunku do Boga. Uwypukla bowiem, że człowiek jest wielkim i niewypłacalnym dłużnikiem wobec Boga za Jego niezliczone dobrodziejstwa⁵³. Zaliczenie to rzuca też jasne światło na charakter samej tej cnoty. Dzięki niemu bowiem staje się wiadomym, że zadaniem religijności jest doskonalić zewnętrzne działania człowieka skierowane do drugiego i że chodzi w niej o wyrównanie należności, którego nigdy nie można zrealizować w całej pełni, czyli w takim stopniu, jakiego domagają się udzielone człowiekowi dary⁵⁴. Ta niemożliwość wyrównania nie poniża jednak religijności, bo wiąże się ona z naturalną słabością człowieka⁵⁵.

Wydaje się zatem, że nazwa „część potencjalna” stanowi dla teologów bardzo dogodny i trafny termin techniczny, służący do oznaczania specjalnego charakteru cnoty religijności⁵⁶.

O tym, że św. Tomasz nie poniżył religijności, można się także przekonać, gdy się zwróci uwagę na to, że poza zasadniczym zhierarchizowaniem cnót przyznawał on niektórym z nich wyjątkową godność, a to z tej racji, że z pewnego punktu widzenia posiadają one w sobie coś bardzo wzniosłego, względnie pokonują szczególnie niebezpieczne przeszkody moralnego życia człowieka⁵⁷. I na tej to właśnie drodze Akwinata wskazał na dużą godność religijności. Zwrócił mianowicie uwagę na to, że ona dotyczy środków, które są już najbliższe ostatecznemu

⁵³ Por. D. Chenu OP, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1957, s. 54.

⁵⁴ Por. tamże, s. 55.

⁵⁵ Por. M. Labourdette, *Principes de morale*, Revue Thomiste 47 (1947) 568.

⁵⁶ Por. J. Tonneau, rec. Jean-Marie, *La vertu de religion*, w: Bulletin Thomiste 10 (1957—1959) 651.

⁵⁷ „nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere” (S. Thomas, *Summa Theologiae*, 2—2, q. 157, a. 4).

celowi. Poza tym specjalnego znaczenia nadaje religijności jej charakter cnoty ogólnej.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na niewłaściwe rozumienie przez O. Lottina tych tekstów św. Tomasza, którymi popiera on podaną przez siebie definicję cnoty moralnej. Powołuje się mianowicie na zdanie: „virtus humana... est bonus habitus, et boni operativus”⁵⁸, które czyni przesłanką większą, i „necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere”⁵⁹, które znowu posłużyło mu za przesłankę mniejszą do wniosku, że cnotą moralną jest ta, która odnosi się do przedmiotu moralnie dobrego.

Błędne rozumienie przez O. Lottina przytoczonych tekstów Akwinyaty polega głównie na tym, że Autor bezpodstawnie zacieśnił ich znaczenie tylko do cnot moralnych, podczas gdy w rzeczy samej odnoszą się one do wszystkich sprawności dobrych. Zarówno bowiem sprawności intelektualne jak i cnoty moralne i teologiczne dotyczą czegoś dobrego. Omawiane zatem teksty nie mogą służyć za podstawę definicji wyłącznie cnot moralnych⁶⁰.

Wreszcie sprawa ostatnia: Lottinowa interpretacja tekstu św. Tomasza zaczerpniętego z *De veritate* q. 14, a. 3, ad 9. Tekst ten brzmi następująco: „a theologis quaedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanae vitae quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturae: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant”.

Jak już zaznaczono, O. Lottin widzi w tym tekście jedynie zaprzeczenie potrzeby usprawniania człowieka przez cnotę nadprzyrodzoną w dążeniu do naturalnego celu ostatecznego. Wy-

⁵⁸ tamże, 1—2, q. 55, a. 3.

⁵⁹ tamże, 2—2, q. 81, a. 2.

⁶⁰ Por. M. Sanchez OP, *Dónde situar el tratado de la virtud de la religión?*, *Angelicum* 34_b (1959) 314.

daje się jednak, że chodzi tu także o wykluczenie potrzeby cnoty naturalnej. Bez żadnych bowiem bliższych określeń wyrazu „habitu” pisze św. Tomasz: „non oportet quod habitu ele-
vetur in illum finem”. A ponadto wyraźnie zaznacza, że człowiek zmierza do naturalnego celu ostatecznego „ex naturali inclinatione”.

Nie jest to zresztą jedyna wypowiedź św. Tomasza na ten temat, bo np. w *Sumie teologicznej* dowodzi on szeroko, że każdy człowiek poprzez swoje działanie dąży do jakiegoś celu. Jest zaś czymś niemożliwym, by dążył on do celów pośrednich w nieskończoność nie dostrzegając u ich kresu celu ostatecznego⁶¹. Wypada zatem przyjąć, że dążenie do celu ostatecznego i pragnienie go jako przedmiotu szczęścia, jest czymś naturalnym w człowieku. Istnieje tylko ta różnica, że poszczególni ludzie za ten cel uważają różne dobra. Nie przeszkadza to jednak twierdzić, że dążenie do celu ostatecznego jest jednokierunkowe i nie stwarza specjalnych przeszkód. Dlatego wydaje się, że nie ma potrzeby wyodrębniać specjalnej cnoty, która by miała za zadanie usprawniać człowieka w dążeniu do naturalnego celu ostatecznego⁶².

Jako wniosek ogólny z niniejszych wywodów nasuwa się stwierdzenie, że Lottinowe propozycje zmodyfikowania tradycyjnej doktryny o cnotcie religijności budzą wiele zastrzeżeń. I dlatego nie wydają się one być godne wcielenia do całości kształtu wiedzy teologiczno-moralnej.

Résumé

Le très connu moraliste, Dom O. Lottin OSB constate, que la façon en quelle St Thomas d'Aquin présente la vertu de la religion, est une dégradation de cette-ci. Précisément, on en a fait une unité singulière et bien exclue de parties potentielles de la vertu de justice, et sans la mettre en relation avec toutes les vertus théologiques.

⁶¹ Por. S. Thomas, *Summa Theologiae*, 1—2, q. 1, a. 6.

⁶² Por. S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. un. a. 5, 2.

Dom Lottin, en faisant face à cette manière de voir les choses, donne son opinion propre. Il souligne, que l'homme, déjà par sa nature, se dirige vers Dieu, sa fin dernière et se met en contact personnel avec Lui, en trouvant un moyen juste et approprié dans la vertu de la religion, laquelle de ce point de vue se montre déjà à nos yeux comme une vertu théologale par la nature. Mais elle se présente, d'autre côté, comme la vertu morale, car toutes les opérations, que l'homme, grâce à cette vertu, effectue, sont moralement bonnes et convenables.

Pour cette raison, Dom Lottin réclame catégoriquement de la considérer toujours en dehors et au-dessus de quatre vertus cardinales traditionnelles. Cependant ce moraliste n'a pas de courage ni d'en faire la cinquième vertu cardinale ni la quatrième vertu théologale, pour ne pas introduire une confusion dans la doctrine aréthologique reçue. Et c'est juste!

Ce savant théologien ne se prononce pas aussi sur l'existence de la vertu infuse de la religion, parce qu'elle — selon lui — n'est pas nécessaire. Ce sont déjà les vertus théologales, que de leur nature rendent, comme totalement surnaturels, tous les actes naturels de la vertu de la religion.

Dans l'appréciation de cette opinion sur la vertu de la religion, proposée par Dom Lottin, l'auteur a voulu bien souligner la confusion et le manque de précision dans les expressions. Dom Lottin attribue à la vertu de la religion non seulement le culte à rendre au Dieu, mais aussi la connaissance et l'amour de Lui, ce qu'est très difficile à concilier avec l'unité d'objet formel. De plus, la description de la religion donnée par Dom Lottin semble mieux toucher la psychologie de tout le procès de contact personnel de l'homme avec Dieu que les actes de vertu spéciale.

Aussi de vouloir considérer la vertu de la religion en dehors et au-dessus de toutes les vertus morales — comme insinue Dom Lottin — ne résolve pas toutes les difficultés, mais au contraire, en fait de plus et d'autres encore! Comme avec la vertu de la religion, il en faudrait faire aussi avec la vertu de la pénitence et celle d'obéissance — ce que tendrait en effet à priver toute la systématisation des vertus de leur logique connexion et clarté.

La nouvelle construction ou plutôt la totale destruction du système jusqu'à présent reçu n'est tellement nécessaire, car compter la vertu de la religion parmi les parties potentielles de la vertu de la justice ne la dégrade pas totalement. Dans la systématisation traditionnelle on souligne toujours seulement la ressemblance des objets de vertus et non pas leur dignité.

Aussi toute l'argumentation de Dom Lottin visante le caractère théologique et moral de la vertu de la religion est privée de force de convaincre quelqu'un. Au sens strict, la vertu de la religion a pour l'objet propre la juste façon du comportement de l'homme dans le domaine de culte divin. Cette vertu vise seulement l'homme et pas le Dieu. Et pour cette raison la vertu religion n'est pas vertu théologique, mais morale, non qu'elle vise un objet moralement bon, car ce ont en vue tous les habitus moraux bons, mais parce qu'elle introduit un certain ordre moral dans les actions humaines.

Enfin il est très difficile à admettre l'idée que seule extérieure influence des vertus théologiques puisse rendre comme pleinement surnaturelles les actes naturelles de la vertu de religion, et ce par seul fait, que ces vertus ne sont pas habillées en général produire des actes spécifiquement différents de ces que sont propres à ces vertus.

En somme, les propositions données par Dom Lottin de modifier la doctrine traditionnelle sur la vertu de la religion font naître beaucoup de réserves — et c'est peut être qu'elles ne sont pas dignes d'être admises.

O. J. Wichrowicz OP