

Mroczkowski, Ireneusz

Rehabilitacja cnót teologicznych

Studia Płockie 14, 9-22

1986

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

REHABILITACJA CNÓT TEOLOGICZNYCH

WSTĘP

Od czasu pierwszej wojny światowej, gdy Scheler postanowił „zrehabilitować” cnoty,¹ wciąż ukazują się prace na ten temat i wciąż słyszy się głosy mówiące o kryzysie cnót. Jest coś zastanawiającego w fakcie, że po pracach N. Hartmanna, J. Hessena, D. von Hildebranda, H. Klompsa, J. Piepera, O. F. Bollnowa, R. Guardiniego, J. Endresa, P. Chaucharda i wielu innych wciąż powtarza się za Schelerem narzekania na brak zainteresowania problematyką cnót. W wydanym w 1975 r. „Słowniku etyki chrześcijańskiej” B. Stoeckle stwierdza, iż „aktualnie słowo «cnota» wydaje się być ośmieszona i całkowicie umarła”². Wygląda na to, że autorzy piszący o cnotach pragną je rehabilitować tym bardziej, im mniej się o nich (przynajmniej w ich mniemaniu) mówi.

Podkreślanie kryzysu cnót służy na ogół do uzasadnienia zajmowania się tym tematem. Problematyka dotycząca cnót jest przecież — nie tylko od pięćdziesięciu lat — integralną częścią każdej ludzkiej etyki czy teorii moralności. Można za Schuellerem pytać, „czy był kiedykolwiek taki czas, w którym cnota nie przeżywałaby kryzysu i kiedy ludzie, jako grzeszni, nie potrzebowaliby nawrócenia...”³. Stąd nie należy mylić kryzysu, w jakim znajduje się samo słowo cnota, z rzeczywistością, którą oznacza. Jeśli cnota, jak chce ks. Olejnik, jest „wewnętrznym, stałym i podstawowym nastawieniem ducha, głębokim zaangażowaniem człowieka”⁴, trudno przypuszczać, aby zniknęła z teorii i praktyki moralności. Trzeba raczej powiedzieć o niej to, co się mówi o Kościele: semper reformanda, a raczej — virtus semper rehabilitanda.

Rehabilitowanie cnót nie jest zadaniem łatwym. W 1965 r. pisał u nas ks. Smoleński, iż „klasyczna definicja św. Tomasza służąca przez całe wieki teologii moralnej dzisiaj jednak wydaje się być trudno zrozumiała dla ludzi obecnego pokolenia. Co więcej, właśnie to samo pojęcie habitus, które było tak twórczym elementem w okresie średniowiecznym, dziś staje się kamieniem obrazy, przyczyniając się do niezrozumienia czy nawet wypaczenia pojęcia cnoty ze strony współczesnych... Jest więc dzisiaj habitus rodzajem

¹ Zob. M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend. Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig 1915 (polski przekład: *O rehabilitację cnoty*, tłum. R. Ingarden i S. Kocłackowski, Warszawa 1957).

² B. Stoeckle, *Virtù. W: Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, s. 461.

³ B. Schueller, *Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren*, „*Theologie und Philosophie*” 58 (1983) s. 536.

⁴ S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska. Struktura i rozwój cnotliwosti życia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 13 (1975) nr 1, s. 53.

terminu technicznego, rozumiałego tylko dla wąskiego grona specjalistów. Równocześnie trzeba powiedzieć, że pojęcie cnoty zdefiniowanej jako habitus operativus bonus bywa najczęściej źle rozumiane przez współczesnych. W określeniu bowiem habitus dopatrują się jedynie strony nawykowej, czegoś w rodzaju bezdusznej rutyny.”⁵ W takiej sytuacji postulował ks. Smoleński, by moralisci uwzględnili w swoich badaniach osiągnięcia współczesnej psychofizjologii, psychologii uczenia się, psychologii osobowości, klinicznej itd.⁶

Rehabilitacja cnót musiała iść dalej. Należało przewyżczyć w ich rozumieniu grecko-rzymski naturalizm i schematyzm myśli, uwzględnić współczesny kontekst socjologiczno-społeczny, połączyć analizę cnoty z teorią wartości, jako że „istotą cnoty jest dążenie osoby ludzkiej do osiągnięcia moralnego dobra w oparciu o przyjętą hierarchię wartości”.⁷ W tak pojętym procesie rehabilitacji cnót nie bez znaczenia okazuje się sposób ich prezentacji, wskazanie na aktualność starych cnót (tak Scheler pokazał pokorę i godność, D. von Hildebrand — czystość i dziewictwo, J. Pieper — cnoty kardynalne). Nie można też przeoczyć dzisiejszej wrażliwości na takie cnoty, jak tolerancja, umiarkowanie pokoju, ochrona środowiska naturalnego, szacunek wobec życia ludzkiego i inne.⁸

Tak więc cnota staje się kategorią interpretacyjną życia ludzkiego. Teoria cnót bazuje na tych wartościach, które ostatecznie określają godność człowieka, cel i sens jego życia indywidualnego i społecznego. Wydaje się tu być istotna akceptacja założenia, „iż każdy człowiek posiada cel ostateczny, który można nazwać godnością ludzką. Realizując tę godność człowiek realizuje własne możliwości i staje się osobą.”⁹

I. SPECYFIKA REHABILITACJI CNÓT TEOLOGICZNYCH

Termin „rehabilitacja” w odniesieniu do cnót teologicznych może wydawać się podejrzanym czy co najmniej nieadekwatnym. Przede wszystkim jawi się pytanie — w jakim sensie można mówić o rehabilitacji czegoś, co w Piśmie św. posiada określone miejsce. W odniesieniu do cnót moralnych granice rehabilitacji wydają się być dość szerokie, ponieważ Nowy Testament nie adoptuje klasycznego pojęcia cnoty (aretè). Pomija się tam kompleks czterech cnót kardynalnych. Niektórzy wprost uważają za bardzo problematyczne połączenie starożytnej doktryny cnót z teologią chrześcijańską.¹⁰

Gdy rozszerzymy poszukiwania nad cnotą w Piśmie św. i weźmiemy pod uwagę ideę powołania, naśladowania Chrystusa, Kazanie na Górze, ideę nawrócenia, wydaje się, że wchodzimy już w sferę działania cnót teologicznych.¹¹ Pismo św. opisuje stosunek człowieka do Boga jako wiarę, nadzieję

⁵ S. Smoleński, Perspektywy nowych naświetleń klasycznej definicji cnoty, „Studia Theologica Varsaviensia” 3 (1965) nr 2, s. 472.

⁶ Zob. tamże, s. 477—478.

⁷ S. Witek, Cnota. W: Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin 1979, s. 522.

⁸ Zob. J. Endres, Tugend im Widerspruch, „Theologie der Gegenwart” 26 (1983) s. 126.

⁹ F. Compagnoni, Virtù cardinali e teologali. W: T. Goffi, E. Piana, Corso di morale. Vita nuova in Cristo, t. 1, Brescia 1983, s. 571.

¹⁰ Zob. Stoeckle, art. cyt., s. 465—466.

¹¹ Por. MFL (M.F. Lacan OSB), Cnoty i wady. W: Słownik teologii biblijnej, Poznań—Warszawa 1973, s. 160.

i miłość. Wraz z rozwojem Objawienia owe trzy cnoty są przedstawiane jako fundamentalne postawy człowieka wobec Boga. Już w Starym Testamencie cały lud i poszczególne jednostki wezwane są do praktykowania wiary i miłości wobec Boga, który się objawia i gwarantuje wypełnianie swoich obietnic. W Nowym Testamencie Bóg objawił się w sposób pełny w Jezusie Chrystusie, który zachęca do wiary w swoje orędzie zbawcze (Mk 1,15), do zaufania Jego obietnicom (J 14, 1—6), do miłości Ojca i siebie (Mk 12, 28—34; Mt 10, 37; J 21, 15—17). Św. Paweł wyraźnie zjednoczył w jedną formułę wiarę, nadzieję i miłość prezentując je jako podstawowe sposoby więzi z Bogiem (Rz 5, 1—5; 1Kor 13, 13; Gal 5, 5; Kol 1, 4 n).¹²

Mimo wyraźnego przekazu biblijnego historia refleksji nad cnotami teologicznymi może być nazwana nieustanną ich rehabilitacją.¹³ Refleksja teologiczna w różnych etapach historii akcentowała czy to globalną wizję cnoty, czy też rozwijała szczegółowe i funkcjonalne jej odniesienia.¹⁴ Począwszy od Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa, poprzez wieki średnie, aż do czasów wyodrębnienia się teologii moralnej jako samodzielnej nauki teologicznej, występują różnice we wzajemnym uporządkowaniu wiary, nadziei i miłości oraz w połączeniu cnot teologicznych z przykazaniami, cnotami moralnymi i sakramentami. Nie można przeoczyć, że już po genialnym opracowaniu św. Tomasza, w czasach *Institutiones morales* (XVII i XVIII w.) cnoty teologiczne ustąpiły miejsca nastawieniu prawniczemu i kazuistyce. Delhaye pisze, „że jako reakcja na jansenizm miłość została prawie całkowicie wyparta z teologii moralnej; akt miłości ku Bogu byłby konieczny co 5 lat”.¹⁵

W teologii posoborowej współczesnej sytuacja jest całkowicie inna. Wraz z odnową biblijną wróciło zainteresowanie cnotami teologicznymi; uświadomienie związku teologii dogmatycznej z moralną przyniosło pogłębione rozumienie cnot teologicznych i moralnych, nowe dyskusje o „*proprium*” moralności chrześcijańskiej domagały się wyjaśnienia roli łaski w życiu moralnym chrześcijanina. Jeśli uwzględnimy istniejące dzisiaj prądy filozoficzno-antropologiczne, dyskusje wokół personalizmu, teologii wyzwolenia i nadziei musimy przyznać, że wiara, nadzieja i miłość stoją w centrum wielu sporów filozoficzno-teologicznych. Z tego więc punktu widzenia rehabilitacja cnot teologicznych wydaje się mieć rzeczywiście miejsce.

Jeśli jednak przyglądamy się bliżej roli cnot teologicznych w licznych opracowaniach moralności chrześcijańskiej, rodzą się pewne pytania. Pierwsze z nich dotyczy swoistej partykularyzacji rzeczywistości obejmowanej tradycyjnie cnotami boskimi: wiarą, nadzieją i miłością. Tak np. żywa dzisiaj dyskusja wokół teologii nadziei, zainspirowana pracami E. Blocha i J. Moltmanna, wykazuje, że nie rozwiązano tutaj zbyt radykalnie postawionych przeciwieństw między eschatologią i epifanią, historią i naturą, królestwem niebieskim i ziemskim.¹⁶ Ogromna literatura na temat miłości chrześcijańskiej¹⁷ z jednej strony przyczyniła się do bardziej „społecznego” naświetlenia orędzia chrześcijańskiego, z drugiej jednak strony, pozostaje wiele znaków zapytania, o czym świadczą żywe wciąż spory wokół teologii wyzwolenia.

¹² Ph. Delhaye, *Theologische Tugenden*, W: J. Hoefler, K. Rahner, *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, t. 10, Freiburg 1966, k. 76.

¹³ Por. tamże, k. 76—79.

¹⁴ Por. St. Olejnik, art. cyt., s. 52.

¹⁵ Delhaye, art. cyt., k. 78—79.

¹⁶ Por. B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*, Roma 1976, s. 90—97.

¹⁷ Zob. H. Rotter, *Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral*, Innsbruck—Wien 1983, s. 153—158.

Kluczowy punkt problematyki cnót moralnych wydaje się znajdować we właściwym podejściu do samej istoty moralności chrześcijańskiej, dyskutowanej dzisiaj jako „*proprium*” etyki chrześcijańskiej. W istocie chrześcijanin nie żyje jedynie według struktury stworzenia, ale według struktury odkupienia. W tej strukturze zasadniczą rolę odgrywają cnoty teologiczne. Congar pisze, że „chodzi tutaj o coś więcej niż intencjonalność: chodzi o ontologię. Nie można oddzielić się od tego, czym się jest; nie można oddzielić tego, co się powinno czynić, do czego jest się wezwanym, od tego, czym się jest. Jakość czynu chrześcijanina zostaje określona poprzez to, kim on jest jako chrześcijanin, a nie tylko przez to, że jest człowiekiem.”¹⁸ Trzeba tutaj dodać, że problem związku wiary i moralności musi być ujęty w kategoriach ludzkich. Ma rację Boeckle, gdy pisze, że „mogą istnieć tajemnice wiary, ale nie mogą istnieć tajemnicze normy postępowania moralnego, których treść odnosząca się do stosunków międzyludzkich nie byłaby określona jasno i jednoznacznie.”¹⁹

Oczywiście nie znaczy to, że podstawowa tajemnica religijna — miłość Boga do człowieka — nie posiada znaczenia antropologicznego. Całkowite oddanie się Bogu wyrażone w egzystencjalnym akcie wiary, nadziei i miłości stanowi centrum etosu chrześcijańskiego. Chodzi o takie ukazanie łaski, by ta, jako obecność samodającego się Boga, była duszą egzystencji ludzkiej. Wiąże się to z takim rozumieniem natury i łaski, które uniknęłyby dwóch krańców: dualizmu i redukcji.

Problematyka cnót teologicznych, jak żadna inna, łączy teologię dogmatyczną z teologią moralną. Postulowany przez wielu związek tych dwóch działów teologii nie zawsze znajduje właściwą realizację, gdy chodzi o współczesne opracowanie cnót teologicznych. Stąd paradoksalna sytuacja; podczas gdy tak wiele mówi się dziś o wierze, nadziei i miłości, niewielu autorów próbuje dotrzeć do ich właściwej istoty i roli w teologii moralnej, a w konsekwencji w życiu chrześcijańskim.

II. ŁASKA — NATURA — NADNATURA

Tradycyjna, wzorowana na św. Tomaszu nauka o cnotach teologicznych w sposób wyraźny odwoływała się do Pisma św. Analizując jednak naturę sprawności wlnych operowała metafizycznymi kategoriami natury łaski, przyczyny. Ks. W. Urmanowicz pisze: „Nie ulega wątpliwości, że sprawności wlane stanowią całkiem nowy porządek w kategorii naszych wewnętrznych przemian. Nie jest wszakże bezpodstawne przypuszczać, że istnieją pomiędzy nimi a posiadanymi przez człowieka sprawnościami porządku naturalnego pewne analogie i pewne stosunki. Istnienie w człowieku tych sprawności tłumaczy się faktem przeznaczenia go przez Boga do celu ostatecznego, który przekracza zdolności natury ludzkiej, a mimo to jest ostateczną i doskonałą szczęśliwością człowieka... Gdy chodzi o działanie człowieka zmierzające do osiągnięcia nadnaturalnej szczęśliwości doskonałej, zostaje on wyposażony przez Boga w sprawności wlane. Należą do nich: łaska uświęcająca jako podstawowa sprawność bytowa porządku nadnaturalnego; towarzyszą jej,

¹⁸ Y. Congar, *Sull'originalità dell'etica cristiana*. W: *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Haering*, Roma 1980, s. 36.

¹⁹ F. Boeckle, *Fede e azione*, „*Concilium*” (wersja włoska) 10 (1976) s. 85.

na podobieństwo zdolności wypływających z duszy, sprawności wlane: wiara, nadzieja i miłość, zwane cnotami teologicznymi.”²⁰

Trzeba docenić tu wysiłek intelektualny włożony w wyjaśnianie nowych uzdolnień, którymi są cnoty teologiczne. Pozostają jednak pytania o stosunek owych sprawności wanych do uzdolnień naturalnych. Jak rozumieć „orientację na nadnaturę” w działaniu? W jaki sposób „nadprzyrodzony dynamizm łaski uświęcającej” staje się w człowieku rzeczywistością?²¹ Na te pytania nie odpowiadają również ci autorzy, którzy wiążą cnoty teologiczne z nadprzyrodzoną miłością jako centrum życia cnotliwego. W tym wypadku stwierdza się na ogół, że cnota stanowi „trwałe nastawienie i zakorzenienie w duszy gotowość do czynu «człowieka nowego», tzn. odrodzonego przez łaskę i zjednoczonego z Chrystusem”.²² Jest faktem, że w tym sposobie ujęcia zagadnienia wraca się do języka biblijnego, ale „refleksja teologiczna wraz z pojęciem «cnot wanych» nie wychodzi poza język analogiczny. Tam, gdzie mówi się o nadnaturalnej kwalifikacji naturalnych władz aktywnych, odniesienie do działania pozostaje bardzo ogólne.”²³

Współcześni teologowie moraliści proponują przewyżczenie zarówno ujęcia ontologiczno-formalnego²⁴, jak też są uwrażliwieni na niebezpieczeństwo deklaratywnego zastępowania „miłością” realnych problemów człowieka.²⁵ Nie ulega wątpliwości, że trzeba zająć się tu problemem łaski; może nie tyle w aspekcie historycznym,²⁶ ile raczej — z punktu widzenia najważniejszych dzisiaj ujęć teologicznych.

Nie lekceważąc wielu obrazów i wyrażeń biblijnych, jak również subtelnych rozróżnień teologicznych, narosłych w historii refleksji nad łaską, należy przede wszystkim pamiętać o jedności wydarzenia łaski.²⁷ Łączność z Chrystusem, impulsy pochodzące od Ducha Św., odpuszczenie grzechów, świętość wewnętrzna, wiara, nadzieja, miłość, łaska chrztu, zachowanie przykazań — są to elementy jednej rzeczywistości, dzieła zbawienia. Dzieło to zostało zapoczątkowane przez Boga-Ojca, realizowane jest dzięki zasługom Chrystusa w Duchu Św.²⁸ W tej formule, której początki sięgają XII w., a którą można znaleźć również na Soborze Trydenckim, zawiera się głębia Boskiej Tajemnicy Zbawienia. Głębi tej nie powinny zaciemniać interpretacyjne różnice, zwłaszcza zaś techniczno-specjalistyczne rozróżnienia poszczególnych szkół teologicznych, które powstały po Soborze Trydenckim.

Refleksja nad łaską nie powinna tracić z pola widzenia człowieka, który żyje przecież w promieniu Bożej Łaski. Jest prawdą, że „byłoby dużym ryzykiem budowanie teologii łaski tylko na podstawie ludzkiego doświadczenia

²⁰ W. Urmanowicz, *Swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym*, „Studia Theologica Varsaviensia” 4 (1966) nr 1, s. 99—100, 103.

²¹ Por. tamże, s. 104.

²² Olejnik, art. cyt., s. 54; Por. J. F. Collange, *Foi, espérans amour et éthique*. W: B. Laurent, F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4, Paris 1983, s. 13—57.

²³ F. Boeckle, *Morale fondamentale*, Brescia 1979, s. 256.

²⁴ Por. M. Vidal, *L'atteggiamento morale. Morale fondamentale*, t. 1, Assisi 1976, s. 526—527.

²⁵ Por. B. Haering, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1980, s. 238—242.

²⁶ Zob. artykuły H. Grossa, F. Mussnera i P. Fransena w: *Mysterium Salutis*, t. 9, Brescia 1975.

²⁷ Zob. M. Loehrer, *La grazia di Dio nella sua azione di elezione e di giustificazione dell'uomo*. W: *Mysterium Salutis*, t. 9, s. 218.

²⁸ Zob. P. Fransen, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia*. W: *Mysterium salutis*, t. 9, s. 163.

łaski. Nie wszystko w człowieku jest doświadczeniem łaski. Jest prawdą, że Słowo Boga jako słowo łaski i jako Słowo będące ponad łaską odnosi się do rzeczywistości darowanej człowiekowi z zewnątrz, niemniej spotyka go w najczulszym jego centrum...²⁹ Dlatego teologowie mówią o doświadczeniu łaski, historyczności tego doświadczenia, jako że „poza wszelkimi doktrynami i teologicznymi wyjaśnieniami łaski ukrywa się doświadczenie łaski.”³⁰

Trzecią wreszcie zasadą interpretacyjną, która służy dzisiaj do prezentowania łaski, jest związek humanum z divinum. P. Fransen pisze: „Jeśli Bóg chce »zbawić« stworzenie, zbawi je takim, jakie je stworzył. W tym sensie Franciszek Salezy mógł powiedzieć: o ile bardziej czyni nas boskimi, o tyle bardziej stajemy się ludzcy. (...) Zbawienie, które realizuje się poprzez łaskę, musi oczyszczać i intensyfikować nasze bycie-ludźmi. Jeśli łaska niszczy cokolwiek, to tylko to, co zagraża naszemu człowieczeństwu: zło i grzech.”³¹

Wydaje się, że dominującym dzisiaj modelem teologicznym, według którego przedstawia się naukę o łasce, jest model obecności; ukierunkowuje on refleksję personalistycznie i umożliwia posługiwanie się schematami przestrzennymi.³² Prowadzi to do podkreślenia dialogalnej struktury łaski i uwypuklenia doświadczalnego momentu jej przeżycia. Obecność Boga rozciąga się na cały świat, przejawia się ona w działaniu stworzenia i poprzez stworzenie. Właściwością działania Boga jest wyzwalanie stworzenia ku temu, ku czemu zostało stworzone. Tak więc wszelka łaska jest przede wszystkim „łaską uprzednią”. Człowiek znajduje się w podwójnej sytuacji — jako stworzenie i jako grzesznik. Wprawdzie niedoskonałość skończoności człowieka nie jest grzechem, ale w jej świetle grzech staje widoczny.³³ „Łaska uprzednia”, która darowana jest potrzebującemu zbawienia człowiekowi, rozumiana jest jako łaska „przyjęta”. Dialogalny charakter łaski „uprzedniej” i „przyjętej” uznawany był cały czas przez teologię. Scholastyka mówiła o „gratia in nobis sine nobis” oraz o „gratia in nobis cum nobis”, o „gratia operans” „gratia cooperans”. Odnośnie do sakramentów zarówno św. Augustyn jak i św. Tomasz mówili o „veritas sacramenti” i „veritas simpliciter”.³⁴ Każde życie, przede wszystkim zaś życie łaski, ma swoje źródło w Bóstwie Ojca, w Jego miłości ku swemu stworzeniu. Ta miłość objawiła się w Jezusie Chrystusie i jest kontynuowana w Duchu Św. Oto prawdziwy „exitus” łaski uprzedniej i „reditus” łaski przyjętej przez człowieka. Wiara, nadzieja i miłość są wyrazem owej łaski przyjętej i posiadają wyraźny rys trynitarny, tak ważny w dialogalnej strukturze łaski.

Jeśli jednak w kontekst dialogalnej struktury łaski włączymy pytania o relację człowiek-Bóg, wolność człowieka i łaska Boga, musimy przyznać, że łatwo tu popaść — przy niewłaściwym ujęciu sprawy — w pewną niemożność i frustrację. Jeśli nie jest uznawana transcendencja Bożego działania, jeśli jest ono pojmowane jako jedna z przyczyn stworzonych, jeśli — co więcej — próbuje się ucyfrować z łaski „coś” różnego od natury ludzkiej, jeśli to „coś” zobiektywizowane nazywa się „nadnaturą”, dochodzi się do tego, co teologia przeżyła jako spór między Banezem i Moliną.³⁵ Pomijając już fakt,

²⁹ Loehrer, art. cyt., s. 221.

³⁰ L. Boff, *La grazia come liberazione*, Roma 1978, s. 53.

³¹ P. Fransen, *Il nuovo essere dell'uomo in Cristo*. W: *Mysterium Salutis*, t. 9, s. 410.

³² Por. tamże, s. 417—418.

³³ Zob. K. Rahner, *Gnade*. W: K. Rahner, *Heders Theologisches Taschen lexikon*, t. 3, Freiburg im B. 1972, s. 134—135.

³⁴ Zob. Fransen, *Il nuovo essere...*, s. 419.

³⁵ Zob. Rahner, art. cyt., s. 145—148.

że problem stosunku wolności ludzkiej do samodarującego się Boga jest problemem granicznym, którego rozwiązania trudno oczekiwać od metafizyki — trzeba powiedzieć, że łaska Bożej Miłości nie jest reakcją na dobry czyn człowieka. Przedtem, zanim realizujemy naszą wolność, Bóg kocha nas i to czyni nas kochania godnymi. Św. Augustyn sformułował to w sposób prosty i zwięzły: „quia amasti me fecisti me amabilem”. Jednak miłość nie byłaby miłością, gdyby nie ofiarowała nam wolności. Boff formułuje to w następujący sposób: „Bóg nie zadaje gwałtu. Nie posiada struktury władzy, przeciwnie — demonstrowuje swoją pokorę. Nie jest to słabością Jego miłości, ale jej siłą i wielkością. Bóg wzywa do odpowiedzi miłością. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które może usłyszeć wezwanie miłości i odpowiedzieć odpowiedzialnie. Będąc wolnością stworzoną, jest tym samym wolnością ograniczoną. Jest tu pewna niejasność, ale pozostaje ona tam, gdzie powinna pozostawać — nie wyklucza wysiłku rozumienia, ale świadoma jest granicy możliwości. Uznać tajemnicę — znaczy zaakceptować nielogiczną arbitralność faktów jako nośników sensu, który umyka logice rozumu nauki, żądającej uniwersalizacji i absolutyzacji pojęcia. Rozum przejawia się wewnątrz tajemnicy, a nie poza nią... Na tym polega charakter teologiczny teologii, rozumianej jako racjonalność w sercu wiary.”³⁶

Związek między Bogiem i człowiekiem jest faktem fundamentalnym i w transcendentalnym doświadczeniu skierowania człowieka ku Bogu przeżywa się zarówno własną wolność jak i zależność od Boga. Mówiąc językiem Rahnera, można by to tak sformułować: aby zrozumieć problem stosunku łaski do wolności, trzeba przyjąć postawę modlącego się. Ten otrzymuje siebie, istnieje i oddaje Bogu o tyle, o ile przyjmowanie traktuje jako moment samego daru łaski. W tym sensie człowiek w wolności tworzy i tworząc, jako łaska, zostaje stwarzany.³⁷ Nie ma tu żadnego błędnego koła; jest raczej świadomość, że wszelkie dyskusje o łasce mogą mieć miejsce, gdy dotknąci jesteśmy poprzez tajemnicę Boga, gdy doświadczamy życia łaski. Nie pragnie się w żaden sposób zastąpić tajemnicy pojęciami racjonalnymi, które łatwo obiektywizują Boga sprowadzając Go na nasz ludzki poziom. „Łaska nie jest niczym innym jak Bogiem, który daje się nam jako sens, nadzieja, miłość, siła. Tak zwany concursus divinus nie jest czymś, co pochodzi spoza, spływa z góry na stworzenie. Bóg, jako ontologiczny fundament każdego żywego gestu, wchodzi w każdą decyzję wspierając ją swoją mocą. Także wolność zależy od Boga, który czyni z niej to właśnie, czym powinna być: wolnością wyzwalającą.”³⁸

W świetle tego, co zostało powiedziane, łatwiej można zrozumieć powojenną dyskusję wokół porządku nadnaturalnego i naturalnego.³⁹ Problem dotyczył nie tylko powrotu do wyrażeń biblijnych, ujmujących zbawczą miłość Boga w kategoriach stosunku, spotkania i przymierza, ale sięgał głębiej, gdy pytano o doświadczenie łaski. Wszelkie doświadczenie łaski popadało w sferę „naturalnego”, podczas, gdy łaska sama z siebie przewyższa nieskończenie naturę. Trzeba przyznać, że metafizyka ze swymi dwoma porządkami: naturalnym i nadnaturalnym w dużej mierze była przyczyną naturalizmu i racjo-

³⁶ L. Boff, *La grazia come liberazione...*, s. 163—164.

³⁷ Por. Rahner, art. cyt., s. 149.

³⁸ Boff, dz. cyt., s. 161.

³⁹ Por. H. De Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; K. Lehman, *Heiliger Geist. Befreiung zum Menschsein — Teilhabe an goettlichen Leben*. W: W. Kasper, *Gegenwart des Geistes*, Freiburg/Br. 1979.

nalizmu, który ze swej strony prowokował krańcowość przeciwną — ideę natury zupełnie zniszczonej.⁴⁰

Refleksja teologiczna obecnego stulecia pogłębiła rozumienie akcji zbawczej Chrystusa. Zmusiło to teologów do przemyślenia takich problemów, jak naturalne pragnienie miłości Boga, osoba ludzka jako podmiotowość transcendentna, charakter historyczno-zbawczy odkupieńczej oferty Boga i innych. Wielu teologów powróciło do rozumienia problemu natura-nadnatura w duchu św. Bonawentury. Według niego łaska polega na relacji człowieka do Boga. Gdy człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem, nadnatura pojawia się nie jako rzeczownik stwarzający nową rzeczywistość, paralelną do natury, ale jako przymiotnik kwalifikujący rzeczywistość naturalną. Owa nowa rzeczywistość jest ontologicznie nowym sposobem bycia, aktualizującym się w stosunku osobowym z Bogiem. Wychodzi się tu z teologiczno-antropologicznego założenia, iż człowiek, mimo swego stanu grzesznego, powołany jest do wolnej samodecyzji na życie w Bogu. Decydujące jest, jak podkreśla Rahner, że Bóg daje człowiekowi nie jakąś ogólną miłość i bliskość, nie tylko stworzone dobra, ale siebie samego, swoje własne życie.⁴¹

Aby ów dar Boga z siebie nie został pozbawiony mocy w skończonym przebiegu stworzeniu, jakim jest człowiek, sama możliwość przyjęcia Boga jest także łaską. Stąd już naturalne pragnienie miłości Boga nie jest pragnieniem wyłącznie ludzkim i naturalnym. Jest raczej wezwaniem, które Bóg umieścił w człowieku, jest niejako echem głosu Boga. Wszystko to jest łaską, którą tylko formalnie można odróżnić od samodającego się Boga.

Natura w sensie teologicznym jest rzeczywistością, która zakłada samodarowanie się Boga jako wolną łaskę miłości. Boff pisze: „nie istnieje czysta natura w sensie własnego, oddzielnego porządku. Czysto naturalny jest tylko fakt, że człowiek jest podmiotem osobowym, zdolnym przyjąć łaskę Boga. By dać się jako łaska, Bóg stwarza osobowy podmiot. To minimum czyni możliwą jedność Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem na ziemi i w wieczności. Dzieje się to w taki sposób, że jedność nigdy nie oznacza pomieszania, wchłonięcia lub emanacji Boga. W jedności łaski między Bogiem i człowiekiem następuje to, co się weryfikuje, poprzez analogię, w tajemnicy wcielenia. Bóg daje się bez pomieszania, zmiany, podziału i rozdziału”.⁴² Za przykładem *Gaudium et spes* mówi się dzisiaj o powołaniu integralnym człowieka⁴³, a wielu teologów wyjaśniając ofiarę Chrystusa zwraca uwagę na jej aspekt pozytywny i jej związek z całością orędzia chrześcijańskiego.

III. HABITUS INFUSUS JAKO OPCJA FUNDAMENTALNA

Wszelkie próby refleksji nad wydarzeniem samodającego się człowiekowi Boga weryfikują się ostatecznie w wyjaśnieniu współdziałania człowieka z akcją zbawczą Boga. Zgodnie z Objawieniem, Ojcowie Kościoła i wielcy scholastycy mówili o tworzonym przez działanie zbawcze Boga stanie łaski w człowieku. Stan ten rozumiano jako „bycie w łasce”, jako transcendujące akty wiary, nadziei i miłości. Piotr Lombard poprzez swoją interpretację Rz 5,5 i 1J4, 13, 16 oraz niektórych tekstów św. Augustyna zmusił niejako

⁴⁰ Zob. Boff, dz. cyt., s. 61.

⁴¹ Zob. Rahner, art. cyt., s. 130.

⁴² Boff, dz. cyt., s. 64.

⁴³ Por. *Gaudium et spes*, nr 10, 11, 57, 59, 61, 63, 91.

przyszłych komentatorów swoich „Sentencji” do ciągłej refleksji nad kluczowym problemem: jaki związek istnieje między łaską niestworzoną, czyli Bogiem zwracającym się w akcji zbawczej ku człowiekowi, i łaską stworzoną, czyli owocami obecności Trójcy Św. w człowieku.⁴⁴

By odpowiedzieć na to pytanie, teologowie scholastyczni wprowadzili pojęcie habitus infusus, które to pojęcie — nota bene — rozwijało się jeszcze przed przyjęciem arystotelizmu do scholastyki. Chodziło najpierw o wyjaśnienie natury wiary i miłości, danych darmo w czasie chrztu, bez zasługi człowieka. Potem przyszło pytanie o różnicę między „virtutes ethnicorum” i „virtutes christianorum”. Powoli kształtowało się przekonanie, że w tych drugich trzeba wyróżnić aspekt bardziej stabilny i głęboki, który stanowiłby prawdziwą zasadę ludzkiej aktywności zasługującej. Tu zrodziło się pojęcie habitus, które zawierało ówczesne rozumienie cnoty jako ruchu ku zbawieniu (quo datur facilliter, prompte et delectabiliter operari) oraz augustyńskie pojęcie „donum gratuitum”, który został nam dany bez żadnej zasługi z naszej strony.⁴⁵ Św. Tomasz podkreślił współdziałanie człowieka z akcją zbawczą Boga. Najpierw wprowadził pojęcie „dyspozycji ostatecznej”. W jedności z łaską uświęcającą łaska habitualna informuje niejako nasz wolny sąd i budzi w nim „dyspozycję ostateczną”. Ostatecznie jednak św. Tomasz — jak podkreśla Fransen — „woli mówić o jednym, pochodzącym od Boga ruchu, który dociera do nas, abyśmy mogli znaleźć Boga w zwróceniu się ku Niemu, poprzez dążenie do zbawienia i do szczęśliwości”.⁴⁶

Widać tutaj wyraźnie, że pojęcie habitus jest od samego początku pojęciem dynamicznym, wyrażającym w istocie działanie Boga wobec człowieka. Teologia łaski uświęcającej interpretowanej w duchu habitus infusus musi być rozumiana w bezpośredniej i dynamicznej zależności od obecności Boga w człowieku. Stan łaski jest „byciem z Bogiem”, realizuje się w wolnym, odpowiadającym Bogu czynie i jest sam jako taki łaską Boga. Wydaje się, że tutaj lepiej jest mówić o wydarzeniu usprawiedliwienia niż o „stanie”. Jeśli łaska usprawiedliwienia przychodzi do człowieka, uświęca go i czyni tym, kim nie był przedtem (jako grzesznik), stan łaski jest przeżywany w nieustannym zawierzeniu, zaufaniu i miłości. Działanie łaski usprawiedliwiającej polega nie tylko na odpuszczeniu grzechów; jest ona również „włana” w postaci habitualnych cnót i darów Ducha Św., kierujących działanie człowieka ku Bogu. Trzeba jednak podkreślić, że posiadanie habitualnej łaski polega na ciągłym wewnętrznym odradzaniu, odnawianiu i dążeniu do wiecznego zbawienia. Jest to stan różny od Boga samego, tzw. łaska stworzona, chociaż zakłada działanie samodającego się Boga.

W 1952 r. P. Fransen zaproponował, by „stan łaski w człowieku” opisać poprzez pojęcie „opcji fundamentalnej”.⁴⁷ Pojęcie to zostało przyjęte przez niektórych teologów, później posługiwano się nim zarówno w teologii dogmatycznej jak i moralnej.⁴⁸ Nie ma tutaj potrzeby przypominać dyskusji wokół opcji fundamentalnej. Ważne jest, że została ona wypracowana w cieniu to-

⁴⁴ Zob. Fransen, *Presentazione storico-dogmatica...*, s. 104.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 106.

⁴⁶ Tamże, s. 108—109.

⁴⁷ Zob. P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine, „Lumen vitae”* 12 (1957) s. 209—240.

⁴⁸ Por. Haering, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1, s. 198—266; H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Wien 1966; H. Kramer, *Die sittliche Vorentscheidung* Wuerzburg 1970; s. Dianich, *Opzione fondamentale*. W: L. Rossi, A. Valsecchi, *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*, Roma 1976, s. 694—705.

mistycznej teorii o celu ostatecznym. Z jednej strony uwzględnia się tu początkową zależność od Boga, który daje się człowiekowi, z drugiej zaś — zwłaszcza moralisci — konfrontują tę koncepcję z wynikami psychologii rozwojowej.

Z punktu widzenia dogmatycznego opcja fundamentalna pozwala raz jeszcze podejść do wolności ludzkiej oraz bardziej społecznie zrozumieć osobę.⁴⁹

Gdy chodzi o pierwsze zagadnienie — wolność człowieka — sięga się do bardziej podstawowych struktur człowieka niż zdolność wolnego wyboru. Owszem, w opisie rozwoju człowieka uwzględnia się akty wyboru, ale oprócz nich istnieje dynamizm operatywny, który stoi u początku łańcucha serii wyborów, w konsekwencji wyboru zasadniczego. Antropologowie pytają — gdzie jest korzeń owego wyboru, jak wygląda impuls, który go wyzwala. Dianich pisze: „Istnieje w człowieku głęboka i nieeliminowalna wolność, która w rzeczywistości nie polega na wyborze; jest to wola bycia sobą samym, dążenie do realizowania siebie w pełni albo prościej — pragnienie szczęścia... Gdy ten wybór jawi się w wolności i świetle sumienia, staje się aktem, w którym człowiek rzeczywiście czyni siebie, ustanawia siebie w osobowości. Taki akt nie jest prostym aktem, ale raczej sposobem ustawienia swojej egzystencji.”⁵⁰

Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z fundamentalną tezą współczesnej antropologii filozoficzno-psychologicznej, która wskazuje na to, że człowiek nie „posiada” wolności, ale raczej jest wolnością, bytem otwartym; nie jest ustrukturalizowany zależnymi od siebie instynktami, ale posiada zdolność dysponowania sobą. Ta zdolność odnosi się do dynamicznego i radykalnego ukierunkowania życia człowieka. Oczywiście, owo radykalne ukierunkowanie zostaje potwierdzone poprzez i w poszczególnych aktach. W tym świetle byt ludzki trzeba określić jako dany, jako zadanie do wykonania, jako wezwanie do wolnej realizacji. W ostatecznym wymiarze, jak podkreśla Pannenberg, wolność jest realną możliwością bycia sobą przez ludzkie „ja”.⁵¹

Opcja fundamentalna wyrażająca całościową istotę ludzkiego bytu realizuje się w spotkaniu z innymi. Osoba ludzka jest niejako zakotwiczona w infrastrukturze biologicznej, genetycznej, społecznej i kulturalnej. Te konkretne determinacje egzystencji człowieka strukturalizują rozwój osoby ludzkiej. Przy rozważaniu stosunku osoby do społeczności występowały i występują dwa niebezpieczeństwa. We wszelkiego typu totalitaryzmach i strukturalizmach pojawia się funkcyjne rozumienie człowieka pozbawiające go właściwej mu wolności i odpowiedzialności. Inną pokusą jest redukcja człowieka do własnego „ja”, całkowicie twórczego, absolutnie wolnego i wyzwolonego z wszelkich uwarunkowań. Ostatnio Pannenberg doskonale pokazał uwarunkowanie społeczne „ja” poprzez powiązanie go ze strukturą „mnie”.⁵² Wszelkie formy relacji interpersonalnych nie są tylko fenomenami, ale stanowią konieczne struktury ludzkiej egzystencji. Są nimi: język, modele zachowań, mikro- i makrostruktury społeczne.⁵³ Można więc powiedzieć, że konkretna osoba jest syntezą wszystkich różnic, które napotyka, o ile jest syntezą własnej

⁴⁹ Zob. Fransen, *Il nuovo essere...*, s. 449—954.

⁵⁰ Dianich, art. cyt., s. 696.

⁵¹ Zob. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Goettingen 1983, s. 233.

⁵² Zob. tamże, s. 232—235.

⁵³ Zob. Fransen, *Il nuovo essere...*, s. 432.

historii. Stąd jedność życia osoby jest projektem fundamentalnym, związanym z wyborem fundamentalnym czy opcją fundamentalną.

Tak rozumiany sposób egzystencji człowieka teologowie współcześni łączą z łaską habitualną jako status infusus. Dla jasności trzeba od razu powiedzieć, że Fransen zdaje sobie sprawę, iż obydwa pojęcia „habitus infusus” i „opcja fundamentalna” nie wyrażają w taki sam sposób tej samej rzeczywistości, którą nazywamy łaską habitualną, a którą jest samodający się Bóg w wolnej egzystencji człowieka. Habitus infusus wyraża „łaskę uprzednią”, podczas gdy opcja fundamentalna definiuje tę samą łaskę, ale już przyjętą przez człowieka. Chodzi jednak o tę samą rzeczywistość. Oto, jak pisze Fransen: „Rozumiemy łaskę uświęcającą jako decyzję podstawową, która realizuje się w sposób wolny pod wpływem łaski Boga. Nie istnieje jednak żadna decyzja fundamentalna, która w tym samym czasie nie byłaby koniecznie związana z pojedynczymi aktami, nadając im sens, wartość, ukierunkowanie moralne... Aby móc się zrealizować, każda decyzja fundamentalna, także ta, która weryfikuje się w przyjęciu łaski, musi pozwolić na wpływ form myślenia, działania i struktur wspólnotowych. Nasza wolność nie wyrasta nigdy z „tabula rasa”. Gdy mówi się o cnotach teologicznych, które nie są niczym innym jak manifestacją naszej decyzji fundamentalnej w łasce, musimy mieć na uwadze konkretną analizę egzystencji ludzkiej”.⁵⁴

Dalej teologowie podkreślają, że Bóg ofiaruje się człowiekowi „jako prawdziwy horyzont sensu” i kiedy człowiek w sposób wolny decyduje się znaleźć pod wpływem Boga, ma miejsce „łaska” chrześcijańskiej opcji fundamentalnej. Naturalnie, realizacja tej opcji nie może być rozumiana inaczej jak przyjęcie tego, co Bóg ofiaruje w Jezusie Chrystusie poprzez Ducha Św. w Kościele.⁵⁵ Widać z tego, że chrześcijańska opcja fundamentalna nie abstrahuje od chrześcijańskiego źródła łaski, czyli od stwórczej i miłującej obecności Boga. Tę obecność człowiek odczuwa jako wezwanie Boga, charakteryzujące się nakierowaniem i uzdolnieniem woli, wyrażone w pojedynczych aktach ludzkich. Można powiedzieć, że chrześcijańska opcja fundamentalna identyfikuje się z egzystencją chrześcijańską jako życiem w relacji do miłującego Ojca, naśladowaniem Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Św. Mówiąc jeszcze prościej, można to sformułować następująco: miłość Boga przyjęta w wolnej woli człowieka jako habitus, musi być wciąż aktualizowana w egzystencji społecznie usytuowanej osoby. Właśnie chrześcijańska opcja fundamentalna wydaje się być wygodnym i adekwatnym pojęciem do wyrażenia tego, co św. Paweł zawarł w prostych i przekonujących słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 12, 20).

IV. CNOTY TEOLOGICZNE JAKO DYNAMIZM STANU ŁASKI

Wraz z pojęciem chrześcijańskiej opcji fundamentalnej, która opisuje istotne dążenie osoby ludzkiej w perspektywie Bożego powołania, rozumie się bardziej konkretnie strukturę życia człowieka. Z jednej strony łaska Boga nie jest wykluczona z relacji ludzkich, które w jakimś sensie kształtują osobę. Z drugiej zaś — opcja fundamentalna otwiera się na pojedyncze akty człowieka. Wybór fundamentalny nie zjawia się po konkretnych aktach, ale jest jakby horyzontem, który umożliwia pojedyncze akty człowieka.

⁵⁴ Tamże, s. 434.

⁵⁵ Zob. Vidal, *L'atteggiamento morale...*, s. 550.

To, co zostało dotychczas powiedziane na temat związku natury i łaski w chrześcijańskiej opcji fundamentalnej, ma podstawowe znaczenie dla rozumienia cnót teologicznych. Pozwala bowiem nie tylko właściwie ująć wzajemny związek wiary, nadziei i miłości, ale uwypukla również ich łączność z cnotami moralnymi, co w konsekwencji prowadzi do otwarcia humanum na divinum. Wraz z miłością Bóg ofiaruje człowiekowi możliwość wolności. Bóg ujaśnia niejako człowiekowi jego wybór, obejmujący całość życia i czyniący je sensownym. Ten wybór intensyfikuje się coraz bardziej w procesie dojrzewania. Aby człowiek mógł odpowiedzieć na wezwanie Boże i uczestniczyć w życiu Trójjedynego Boga, musi być wyposażony w duchowe zdolności, które umożliwiają przyjęcie samodarującej się Miłości. Można więc powiedzieć, że cnoty teologiczne są życiowymi dynamizmami łaski Bożej, budującej podstawy całego „naturalnego” życia człowieka.⁵⁶ Owe dynamizmy łaski umożliwiają ciągłe przekształcanie ducha ludzkiego tak, aby ten otwierał się na to, co bez łaski Boga byłoby niemożliwe: spotkanie z Ojcem poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Św. Człowiek z tak otwartym horyzontem swojej egzystencji stanowi „nowe stworzenie”, które poprzez konkretyzację wyboru podstawowego realizuje się w wierze, nadziei i miłości. Fransen pisze, że cnoty teologiczne są ostatecznymi konsekwencjami chrześcijańskiej opcji fundamentalnej. „Jak promień słońca, przechodząc przez pryzmat kryształu, zostaje rozszczepiony na różne kolory, tak też jedność naszej opcji fundamentalnej przyjmuje różne formy w złożoności bytu ludzkiego”.⁵⁷

Dotykamy tutaj problemu jedności cnót teologicznych. Problem ten dyskutowany jest od początków chrześcijaństwa, a przynajmniej od czasów św. Pawła. W świetle tego, co wyżej powiedziano o jedności łaski i jej dialogalnym charakterze, trzeba stwierdzić, że cnoty teologiczne są ściśle związane z łaską uświęcającą jako jednym i tym samym źródłem wszystkich, wynoszących człowieka do życia z Bogiem — uzdolnień. Opcja fundamentalna jako trwała i głęboko zakorzeniona gotowość do działania na wzór Chrystusa, jako ześrodkowanie całego życia w Bogu stanowi jedną cnotę.

Traktując więc cnoty teologiczne z perspektywy łaski Boga, nie należałoby podkreślać jednej z trzech cnót teologicznych, ale traktować je integralnie, nawet gdy względy duszpasterskie czynią niejako modnymi pojedyncze cnoty. Tak, na przykład, po ostatniej wojnie światowej zwracano szczególną uwagę na wiarę, potem w związku z modną filozofią nadziei rehabilitowano cnotę nadziei; dzisiaj wraca się do cnoty miłości. Jeśli nawet nie ze względu na jedność władz duchowych człowieka — którym według św. Tomasza odpowiadają odrębne uzdolnienia naprzyrodzone — to ze względu na integralny charakter wezwania Bożego, nie można powiedzieć, że opcja fundamentalna polega tylko na wierze czy tylko miłości. Jeśli np. wiara miałaby oznaczać coś, co poprzedza opcję fundamentalną, jakąś formę intelektualną, która nie zakłada postawy woli, nie można byłoby powiedzieć, że jest dynamizmem łaski Boga. Podobnie miłość, która nie zakładałaby wiary i miłości, nie zakorzeniałaby Bożej łaski w człowieku w sposób pełny. Integralność cnót teologicznych nie jest niczym innym jak wiernością wobec łaski Trójjedynego Boga. Okazuje się ona koniecznością, gdy chrześcijanin usiłuje konkretyzować opcję fundamentalną, gdy pragnie żyć wiarą przynoszącą owoc w świecie.

⁵⁶ Zob. K. Rahner, *Tugenden*. W: K. Rahner, *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. 7, Freiburg im B. 1973, s. 365.

⁵⁷ Fransen, *Il nuovo essere...*, s. 454.

Ostatnia uwaga kieruje naszą refleksję na związek cnót teologicznych z cnotami moralnymi, czyli na sposób włączenia całego życia ludzkiego w perspektywę chrześcijańskiej opcji fundamentalnej. Przyjęta łaska Boga, która przejawia się w chrześcijańskiej opcji fundamentalnej, nie tyle manifestuje się w mechanicznym produkowaniu nawyków, ile raczej w takim ustawieniu ludzkiej egzystencji, że staje się ona budowaniem „wiecznego” życia w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Z naszych rozważań na temat stosunku łaski do natury wiemy, że łaska nie stanowi drugiej — dodanej do natury — rzeczywistości. Jest raczej „otwarcie naturalno-duchowej istoty człowieka na bezpośredniość Boga, jest finalizacją naturalno-duchowej istoty człowieka na życie Boga”.⁵⁸ Pod nieustannym wpływem łaski człowiek szuka odpowiednich form aktywności w konkretnej społeczności. Owe formy jako wyraz wyboru podstawowego nie są niczym innym jak cnotami. Wykluczając ich rozumienia psychologiczne czy moralizatorskie należy powiedzieć, że cnoty są istotowo związane ze sposobem bycia, z nowym bytem w świetle łaski. Są po prostu — jak mówi Boff — „praktyką nowego stworzenia i wyrazem dynamicznym obecności łaski Bożej”.⁵⁹

Jeśli cały człowiek potrzebuje zbawienia i jeśli łaska Boga obejmuje całą osobę, ma rację Rahner, gdy pisze: „Konkretna etyka chrześcijańska nie musi się starać za wszelką cenę o rozróżnienie między cnotami naturalnymi i teologicznymi. W faktycznym porządku powszechnej woli zbawczej naturalne cnoty są teologicznie (nadanaturalnie) finalizowane, teologiczne zaś realizują się w realnym doświadczeniu twardej codzienności, którą musimy przeżyć”.⁶⁰ Oczywiście takie sformułowanie nie oznacza „naturalizowania” cnót teologicznych czy też ustawienia się na płaszczyźnie płaskiego horyzontalizmu chrześcijańskiego. Oznacza raczej konsekwentne ujęcie prawdy chrześcijańskiej o Bogu, który zbawia całego człowieka. Czyn ludzki jest wyrazem bytu człowieka. Jeśli ów byt przeniknięty jest łaską Boga, możemy przyjąć, że wszystkie cnoty są owymi promieniami Bożego światła. W doświadczeniu ludzkim „słyszemy” Boga; to doświadczenie nigdy nie jest „neutralne”, ponieważ ciągle żyjemy w środowisku Bożej łaski. Konkretnie znaczy to, „że cnoty są ludzkie i nabyte, ponieważ powstają wraz z obowiązkiem wyboru Boga w opcji fundamentalnej, ale są także boskie i wlane, ponieważ Bóg jest siłą (virtus), która wyzwala się w człowieku, kieruje nim, wspiera i wypełnia go.”⁶¹

Tak widziana całość życia chrześcijańskiego potrzebuje ciągłej rehabilitacji cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Wiara polega na radykalnej postawie otwarcia ku tajemnicy egzystencji ludzkiej. Wiara w Boga jest sposobem przeżywania ludzkiego czasu w perspektywie wiecznego snu. Jest to sposób interpretacji świata z punktu widzenia Wcielonego Syna Bożego. Postawa przyjęcia Boga posiada wymiar konkretnie osobowy, ale otwiera się także na przestrzeń społeczną, wyzwala ją od absolutyzmów fałszywych.

Jeśli wiara rodzi się w istocie ze spotkania, nadzieja ma źródło w obietnicy. Człowiek o tyle jest bytem, o ile otwiera się ciągle ku pełnej realizacji. Nie jest jednak przyszłością bez terażniejszości. Jest obecnym „już” doświadczanym, choć „jeszcze nie” zrealizowanym w pełni. Z łaski Boga, a właściwie lepiej, w łasce Boga żyje człowiek w perspektywie przyszłości absolutnej. Stąd w „Gaudium et spes” czytamy: „Królestwo jest «już» obecne jako tajemni-

⁵⁸ Rahner, *Tugenden...*, s. 366.

⁵⁹ Boff, dz. cyt., s. 224.

⁶⁰ Rahner, *Tugenden...*, s. 366.

⁶¹ Boff, dz. cyt., s. 225.

ca na ziemi; kiedy przyjdzie Pan, zostanie wypełnione".⁶² W świetle konkretyzującej się łaski nadziei, chrześcijanin musi umieć przekraczać emocje zarówno podmiotowe jak i zbiorowe, które nie dają się zaspokoić w zakresie historycznym. Nadzieja chrześcijańska demitologizuje po prostu przyszłość jak i jej zaprzeczenie.

Miłość, która bazuje na zdolności darowania siebie, jest łaską Boga stającego się Historią człowieka. Tak więc każda rzeczywistość stworzona jest miejscem spotkania z miłującym Bogiem. Nie można rozumieć miłości Boga — jako łaski w świecie — na sposób indywidualny. Musi ona znaleźć swój wyraz w formie stosunków społecznych, budowanych według zasady sprawiedliwości, uczestnictwa i wolności.

Na zakończenie trzeba powiedzieć, że licznie podejmowane próby rehabilitacji trzech cnót teologicznych muszą opierać się na dialogalnej interpretacji łaski Bożej, uwzględniać jej antropologiczny i społeczny wymiar. Nie mogą jednak przemilczać czy zaciemniać wydarzenia stojącego u źródła tych cnót — samodającego się Boga, który zbawia człowieka. Dynamizm Boski przenika dynamizm ludzki w samym centrum człowieka.

⁶² „Gaudium et spes”, nr 39.