

Ks. JACEK BRAMORSKI
Gdańskie Seminarium Duchowne

Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina

WSTĘP. 1. MIŁOŚĆ, KTÓRA WIERZY I UFA. 2. CNOTA WIARY.
2.1. OKREŚLENIE CNOTY WIARY. 2.2. WIARA, ROZUM I ŁASKA.
2.3. WIARA I DARY DUCHA ŚWIĘTEGO. 2.4. ŻYCIE WIARĄ I SPRZECIWI
WOBEC NIEJ. 3. CNOTA NADZIEI. 3.1. BIBLIJNA DYNAMIKA NADZIEI.
3.2. OKREŚLENIE CNOTY NADZIEI. 3.3. NADZIEJA JAKO DZIEŁO DUCHA
ŚWIĘTEGO. 3.4. NADZIEJA JAKO WYZWANIE. 4. CNOTA MIŁOŚCI.
4.1. METAFIZYKA MIŁOŚCI. 4.2. OKREŚLENIE MIŁOŚCI JAKO CNOTY
TEOLOGALNEJ. 4.3. MIŁOŚĆ JAKO DAR DUCHA ŚWIĘTEGO. 4.4. GRZECH
ODRZUCENIEM MIŁOŚCI. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Bóg w swojej relacji do człowieka nie poprzestaje na stworzeniu go „na swój obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1,26), ale pragnie dać mu uczestnictwo w swojej boskiej naturze poprzez usynowienie: „Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1,5-6). To tajemnicze „przybranie za synów” nie jest jakimś zewnętrznym aktem adopcyjnym, ale dokonuje się przez łaskę, która, uświęcając człowieka, zaszczerpia w nim nowość życia polegającą na współdziale w wewnętrznym dialogu miłości Trójcy Przenajświętszej. Przez łaskę możemy zatem uczestniczyć w naturze Boga i stając się Jego przybranymi dziećmi, wołamy: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1J 3,1).

Powołanie do bycia dzieckiem Bożym zawiera w sobie dążenie do kontemplacji Jedynego w Trójcy, teraz „jakby w zwierciadle, niejasno”, a w wieczności „twarzą w twarz” (por. 1Kor 13,12). Łaska prowadzi nas ku niepojętym i nieosiągalnym ludzkimi siłami „wyzynom niebieskim” (por. Ef 1,3), bo chociaż „obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1J 3,2). Ten nadprzyrodzony cel wpisany jest w sposób konieczny (*arctatur necessitate finis*)¹ w naszą naturę, czego wyrazem jest wrodzone człowiekowi pragnienie szczęścia. Nosząc w sobie obraz Boży, osoba ludzka jako *capax Dei*², istniejąc w czasie, otwarta jest na wieczność, a doświadczając swej skończoności, pragnie tego, co nieskończone. Ową naturalną tęsknotę pogłębia, rozszerza i potęguje łaska przebóstwiająca człowieka³.

Powołanie do szczęścia polegającego na wspólnocie z Bogiem wymaga jednak przyjęcia pewnych stałych dyspozycji wewnętrznych, które uzdalniają osobę ludzką do moralnie dobrego działania. Te trwałe nastawienia moralne określamy mianem cnoty (łac. *virtus*; gr. *areté*): „Cnota jest zatem habitualną i trwałą dyspozycją do czynienia dobra. Pozwala ona osobie nie tylko wypełniać dobre czyny, ale też dawać z siebie to, co najlepsze. Osoba cnotliwa wszystkimi swoimi siłami zmysłowymi i duchowymi dąży do dobra; zabiega o nie i wybiera je w konkretnych działaniach”⁴. Cnota stanowi stały przymiot władz człowieka, dzięki któremu może on sprawnie, z pewną łatwością, a nawet przyjemnością (*faciliter et delectabiliter*) wykonywać czyny moralnie dobre. Św. Tomasz za Arystotelesem podkreśla, że czyni ona dobrym tego, kto ją posiada oraz jego czynności (*virtus bonum facit habentem et opus eius reddit bonum*)⁵. Człowiek cnotliwy podobny jest do dobrego drzewa, które rodzi dobre owoce: „Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną: co uczyni, pomyślnie wypada” (Ps 1,3).

W aretologii chrześcijańskiej wyróżnić można trzy rodzaje cnót: intelektualne, moralne i teologalne. Dwa pierwsze mogą istnieć zarówno na poziomie naturalnym (jako nabyte przez człowieka), jak i na po-

¹ Por. S.Th., II-II, q. 1, a. 6.

² Por. S.Th., III, q. 9, a. 2; tamże, I-II, q. 113, a. 10.

³ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1985, s. 10-17.

⁴ KKK, n. 1803.

⁵ Por. S.Th., I-II, q. 55, a. 3; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 1106 a, w: Tenże, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 111.

ziomie nadprzyrodzonym (jako „wlane”, czyli udzielone nam przez Boga wraz z łaską uświęcającą). Cnoty „wlane” stanowią jakby rozgałęzienia łaski uświęcającej w poszczególnych władzach człowieka, dzięki którym może on działać w wymiarze nadprzyrodzonym. Cnoty teologalne istnieją tylko na poziomie nadprzyrodzonym, uzdalniając władze człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej, do życia w jedności z Trójcą Świętą. Odnoszą się one bezpośrednio do Boga, który jest ich początkiem, motywem i przedmiotem. Cnoty te są podstawą nadprzyrodzoności życia moralnego chrześcijanina, którego istotą jest godność dziecka Bożego wezwanego do uczestniczenia w objawieniu podobieństwa do Ojca i ujrzeniu Go takim, jakim jest (por. 1J 3,2).

1. MIŁOŚĆ, KTÓRA WIERZY I UFA

Cnoty teologalne są ze sobą wewnętrznie powiązane i tworzą ścisłą jedność życia łaski w człowieku. Jakkolwiek omawia się każdą cnotę teologalną z osobna, uwzględniając to, co jest jej właściwe, zawsze należy jednak pamiętać, że ostatecznie chodzi o miłość, która wierzy i ufa. Tylko miłość czyni wiarę i nadzieję cnotami w pełnym znaczeniu⁶. Całe życie moralne chrześcijanina kierują wspólnie ku Bogu trzy cnoty teologalne. Św. Tomasz zauważa: „Wiara ukazuje cel, nadzieja każe do niego dążyć, miłość jednoczy z nim”⁷.

Akwinata w następujący sposób ukazuje istotę cnot teologalnych: „Cnota doskonali człowieka do czynności odnoszących się do szczęśliwości. Dwojaka zaś jest szczęśliwość; jedna współmierna z naturą ludzką i osiągalna jej siłami. Druga przewyższa naturę ludzką i da się osiągnąć przez pewne uczestnictwo w naturze Bożej. (...) Potrzeba więc, by człowiekowi zostały przydane pewne siły, które by go skierowały do niej (...). Tego rodzaju siły nazywają się cnotami teologicznymi, już to dlatego, że ich przedmiotem jest Bóg, gdyż do Niego zwracają należycie człowieka, już to dlatego, że są nam wlane przez samego Boga, już to wreszcie dlatego, że poznajemy je jedynie z Objawienia Bożego, a mianowicie z Pisma św.”⁸.

Cnoty teologalne kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina. Są wszczepione („wlane”) przez Boga w dusze wiernych, aby uzdolnić ich do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne. Stanowią one rękojmię obecności i działania

⁶ Por. S.Th., II-II, q. 23, a. 7.

⁷ Św. Tomasz, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, 1, 2.

⁸ S.Th., I-II, q. 62, a. 1.

Ducha Świętego we władzach człowieka⁹. Trzy cnoty teologalne odpowiadają bowiem zasadniczym władzom duchowym człowieka: duchowemu poznaniu, dążeniu i miłowaniu. Cnota wiary czyni rozum organem zdolnym do poznawania pełni prawd Bożych; przez nadzieję nasza wola, która ustawicznie szuka szczęścia, dążyć będzie do dziedzictwa dzieci Bożych, czyli ku wiecznej szczęśliwości; przez miłość nasza moc miłowania, która zwraca się ku dobru, otrzymuje zdolność miłosego zjednoczenia z dobrem najwyższym, jakim jest Bóg¹⁰.

Podstawowym zadaniem cnot jest uzdolnienie człowieka do czynności moralnie dobrych, przez które zmierza on do celu ostatecznego. Skoro zaś ów cel ostateczny, polegający na uczestnictwie w życiu samego Boga, jest nadprzyrodzony, można go osiągnąć jedynie dzięki czynnościom nadprzyrodzonym. Stąd konieczne są cnoty teologalne, uzdalniające nas do takiego działania, które prowadzi do udziału w wiecznej szczęśliwości Trójcy Przenajświętszej.

Cnoty te, doskonalące osobę ludzką w porządku nadnaturalnym, są darem Boga zadany człowiekowi. Jak zauważa S. Olejnik, „życie cnotliwe bowiem jest przekazywane człowiekowi z góry, stanowi dar Boży zaszczerpiony w duszy chrześcijanina”¹¹. Cnoty teologalne otrzymujemy zatem od Boga i nie możemy ich osiągnąć własnymi siłami. Życie cnotliwe ma jednak charakter dynamiczny i jest traktowane jako zadanie. Cnota, będąc stałym i trwałym zaangażowaniem w realizację powołania chrześcijańskiego, winna rozwijać się oraz wzrastać w człowieku, który ją przyjmuje i stara się spełniać w konkretnych czynach. Postęp w cnotach dokonuje się na drodze coraz głębszego akceptowania i przyswajania sobie wartości w nich zawartych oraz osobowego wykonywania ich aktów¹².

Wiara, nadzieja i miłość jawią się w Nowym Testamencie jako etos życia chrześcijanina będącego „nowym stworzeniem” w Jezusie Chrystusie (por. 2Kor 5,17). Jednym z najstarszych tekstów podejmujących to zagadnienie jest *Pierwszy List do Tesaloniczan*, w którym św. Paweł, wspominając w swych modlitwach wiernych tej wspólnoty, zwraca się do nich pomny na „dzieło wiary, na trud miłości i na wytrwałą nadzieję w Panu naszym Jezusie Chrystusie” (1Tes 1,3). W tym samym liście Apostoł porównuje chrześcijanina do wojownika uzbrojonego w cnoty teologalne: „Bądźmy trzeźwi, odziani w pancerz wiary

⁹ Por. KKK, n. 1812-1813; W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków 2006, s. 300-322.

¹⁰ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 2, Poznań 1963, s. 31.

¹¹ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 60.

¹² Por. W. Polak, *Powołani w Chrystusie*, Gniezno 1996, s. 120-121.

i miłości oraz hełm nadziei zbawienia” (1Tes 5,8). Podobnie św. Paweł opisuje życie uczniów Chrystusa w *Liście do Kolosan*: „Usłyszeliśmy o waszej wierze w Chrystusie Jezusie i o waszej miłości, jaką żywicie dla wszystkich świętych – z powodu nadziei nagrody odłożonej dla was w niebie” (Kol 1,4-5). Najbardziej znanym tekstem ukazującym pełnię teologalnego wymiaru życia chrześcijańskiego jest fragment Pawłowego *Hymnu o miłości*: „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1Kor 13,13)¹³.

Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Klemens Aleksandryjski, nazywali te trzy cnoty „świętą triadą” (*sancta triade*) i ukazywali je jako owoc nowego życia w Chrystusie, będący dziełem Ducha Świętego¹⁴. Św. Augustyn uważał cnoty teologalne za streszczenie całej moralności chrześcijańskiej, gdyż stanowią one wyraz życia przyjętego jako dar łaski urzeczywistniający się w odpowiedzi człowieka, który oddaje chwałę Bogu¹⁵. W odpowiedzi na herezję pelagiańską Ojcowie Kościoła podkreślali, że odkupienie nie jest skutkiem inicjatywy ludzkiej, lecz wypływa z miłosiernego działania Bożego, którego przejawem są cnoty: wiary, nadziei i miłości.

Cnoty teologalne stanowią zatem podstawę nadprzyrodzoności życia moralnego chrześcijanina. Są one syntezą tajemniczego dialogu między Bogiem i człowiekiem, który swą pełnię osiągnie w wiecznej szczęśliwości. Cnoty teologalne są również źródłem wewnętrznej siły w naśladowaniu Chrystusa. Przez wiarę Chrystus staje się naszą Prawdą i naszym Nauczycielem. Dzięki nadziei Chrystus jest naszą drogą do szczęśliwości. Przez wlaną miłość Chrystus jest naszym życiem (por. J 14,6).

W syntezie aretologicznej św. Tomasza z Akwinu cnoty powiązane są z darami Ducha Świętego, błogosławieństwami oraz przykazaniami. Podobnie jak cnoty teologalne, tak i dary Ducha Świętego otrzymujemy wraz z łaską uświęcającą. Dary są również sprawnościami nadprzyrodzonymi, ale różnią się od cnót teologalnych sposobem działania. Cnoty bowiem usprawniają do działania niejako z własnej inicjatywy, po uprzednim rozważeniu, zastanowieniu i osądzie. Natomiast dary Ducha Świętego to jakby usprawnienia „bierne”, „anteny duchowe”, dzięki którym człowiek staje się otwarty, podatny i wrażliwy na poruszenia łaski Bożej. Sprawiają one, że osoba ludzka może odbierać

¹³ Por. D. Mongillo, *Virtù teologali*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo 1994, s. 1477-1478.

¹⁴ Por. św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, IV, 7, w: PG 8, 1265.

¹⁵ Por. św. Augustyn, *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate*, w: PL 40, 231-290.

światło natchnień Ducha Świętego. Każdy z siedmiu darów (rozum, umiejętność, mądrość, rada, pobożność, męstwo, bojaźń Boża) niejako „nastraja” duszę ludzką na specjalny ton „symfonii Ducha”, czyniąc ją wrażliwą na Jego poruszenia¹⁶. R. Garrigou-Lagrange zaznacza, że usposabiają one człowieka do ochotnego posłuszeństwa Duchowi Świętemu (*ad prompte obediendum Spiritui Sancto*). Podobne są do żagli, które pozwalają łodzi przyjąć poruszenia sprzyjającego wiatru, a przez bierną uległość pozwalają nam pełnić te uczynki doskonałości, które określamy mianem błogosławieństw. Chrześcijanin „narodzony z Ducha” podobny jest do wielkiego żaglowca, który, rozwinąwszy wszystkie żagle, przyjmuje w należyty sposób poruszenia Bożego wiatru, który „wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży” (J 3,8)¹⁷. Z cnotami nadprzyrodzonymi i darami Ducha Świętego łączą się ściśle błogosławieństwa, które nie są samymi sprawnościami, lecz aktami, czyli czynnościami od nich pochodzącymi. Odznaczają się one wyjątkową doskonałością, gdyż napełniają człowieka gorącym pragnieniem szczęśliwości wiecznej, a nawet dają już jej przedsmak w życiu doczesnym¹⁸. Cnotom teologalnym odpowiada przykazanie, w którym Chrystus streścił obowiązki człowieka względem Boga: „Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22,37). *Katechizm Rzymski* z 1566 roku stwierdza: „Pierwsze z przykazań obejmuje wiarę, nadzieję i miłość”¹⁹.

Wiara, nadzieja i miłość to zatem fundamentalne sprawności, w których wyraża się nowe życie, wzbudzone przez wejście Boga w ludzką historię. Jako cnoty teologalne, które udzielone są chrześcijaninowi wraz z łaską uświęcającą, rodzą się i rozwijają na mocy uczestnictwa bytu osobowego w trynitarnym życiu samego Boga, umożliwiając nakierowanie ludzkiego rozumu i serca w sposób świadomy oraz wolny na chwałę Trójjedynego. Wiara, nadzieja i miłość, będące owocem działania w człowieku Bożej łaski, są niejako zako-

¹⁶ Por. W. Giertych, *Jak żyć łaską*, dz. cyt., s. 283-300; G. Kostko, *I doni dello Spirito nell'economia degli abiti operativi infusi. Prospettive tratte dalla Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, *Divinitas* 47(2004)2, s. 115-143; R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 72-75.

¹⁸ Por. S.Th., I-II, q. 69, a. 1; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 94-95; J. Bramorski, *Moralność chrześcijańska jako życie w Duchu Świętym*, *Collectanea Theologica* 76(2006)3, s. 43.

¹⁹ *Katechizm Rzymski*, III, II, 4; por. KKK, n. 2086-2094.

zrzenie w dynamizmie osoby. Wyrażają one bowiem swoistą transformację ludzkiej kondycji, ogarniętej i przemienionej nowością Bożej łaski. Dzięki tym cnotom egzystencja chrześcijańska kształtuje się jako historia urzeczywistniania się życia wiecznego w czasie, w taki sposób, że nie jest już możliwe oddzielenie tego, co ludzkie, od tego, co Boskie. W tym procesie cnoty teologalne ukierunkowują chrześcijanina na przyjęcie daru nowej egzystencji, będącej uczestnictwem w życiu samego Boga. Cnoty te aktualizują historię Boga, objawiającego się w historii człowieka, który, przyjmując w wolności serca dar łaski, pozwala przemienić się w głębi swej osobowej istoty i promieniuje obecnością Boga w świadectwie dawanym wobec innych.

Jak zauważa B. Forte, cnoty teologalne dają chrześcijaninowi możliwość uczestnictwa w życiu Boga, odzwierciedlając w nim wewnętrztrynitarnie relacje, których przejawem są rady ewangeliczne. Cnota miłości odnosi się do Boga Ojca, który jest Miłością i znajduje swój wyraz w postawie czystej bezinteresowności. Wiara stanowi natomiast odniesienie do Syna i wyraża się w posłuszeństwie wierzącego. Nadzieja zaś ukazuje obecność Ducha Świętego i wyzwala etos ubóstwa, przeżywanego jako otwarcie się na przychodzące Królestwo Boże. Teologalna orientacja moralności pozwala widzieć w chrześcijaninie człowieka wiary, nadziei i miłości, który podejmuje wezwanie do wejścia w fascynującą przestrzeń tajemnicy łaski jako daru Bożego życia²⁰.

2. CNOTA WIARY

Cnota wiary stanowi odbicie w chrześcijaninie obecności Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, którego życie naznaczone było posłuszeństwem wobec Ojca. Tak wyraził to autor *Listu do Hebrajczyków*: „Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości. A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,7-9). Chrystus, który „nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą” (Hbr 12,2), poprzedza nas i wspiera na drodze wiary. Jego wiara (*fides Christi*) jest objawieniem postawy, z jaką Syn przyjmuje miłość Ojca w swoim pochodzeniu od Niego przez odwieczne zrodzenie. Jed-

²⁰ Por. B. Forte, *Przedmowa do wydania włoskiego*, w: T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 2005, s. 11.

nocząc się z Chrystusem, chrześcijanin uczestniczy w przyjmowaniu odwiecznej miłości Ojca i z uległością Mu się powierza. Wierzyć to nade wszystko powierzyć się Wiekuistemu Słowu, które wkroczyło w czas, stając się ciałem i zamieszkując pośród nas (por. J 1,14). Przyjmując w wierze „Słowo, które stało się ciałem”, to złożyć w Jego ręce własne życie, uznając Go za jedyne i prawdziwego Pana. Wierzy zatem ten, kto w posłusznym wsłuchiowaniu się w Jego słowo i w głębokiej uległości serca pozwala Bogu wejść w swoje życie.

Wiara chrześcijanina wyraża się w postawie posłuszeństwa, przeżywanego jako powierzenie i zawierzenie siebie objawiającemu się Bogu. Sobór Watykański II stwierdza: „Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 1,5;16,26; 2Kor 10,5). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarując Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie”²¹. W posłuszeństwie wiary żyje ten, kto głęboko wsłuchuje się (łac. *ob-audire* – słuchać tego, co jest „pod”, „ponad”, „poza”), kto nie zatrzymuje się na zewnętrznym oglądzie rzeczywistości, lecz otwiera się na nowość Bożego przyścia. Wierzyć to przyjmować i wyznawać miłość Boga, mimo że nie zawsze się ją dostrzega pośród trudów i cierpień codziennej egzystencji. Wierzyć to mieć nadzieję „wbrew nadziei” (por. Rz 4,18), przyjmując, jak zauważa B. Forte, krzyżowanie własnych oczekiwań na Krzyżu Chrystusa, a nie Chrystusa na krzyżu własnych oczekiwań. Do wiary trzeba się zbliżyć z pokorą, świętą bojaźnią i drzeniem, „zdejmując sandały” i będąc gotowym rozpoznać Boga, który przychodzi nie tylko „w wietrze, w ogniu czy w trzęsieniu ziemi”, ale także w „ledwo wyczuwalnym powiewie” (por. 1Krl 19,11-13)²².

2.1. OKREŚLENIE CNOTY WIARY

Definiując wiarę jako cnotę teologalną, można stwierdzić, że jest ona nadprzyrodzonym uzdolnieniem, dzięki któremu wierzymy w Boga i w to wszystko, co On nam powiedział i objawił, a co Kościół podaje nam do wierzenia, ponieważ Bóg jest samą prawdą. Przez wiarę człowiek, odkrywając Bożą prawdę, nie tylko przyjmuje ją w sensie intelektualnym, ale także z wolnej woli cały powierza się Bogu.

Ukazując różne aspekty cnoty wiary, Sobór Watykański I w konstytucji o wierze katolickiej *Dei Filius* nawiązuje do słynnej formuły:

²¹ KO, n. 5; por. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 3, w: BF I, 48-49.

²² Por. B. Forte, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13.

credere Deum, credere Deo, credere in Deum („wierzyć w Boga, wierzyć Bogu, wierzyć w Bogu”)²³. „Wiara w Boga” to przyjęcie za prawdę treści objawionych przez Boga; „wiara Bogu” to zawierzenie Bogu; „wiara w Bogu” oznacza, że sam Bóg objawia się człowiekowi, udzielając mu nadprzyrodzonego światła, aby mógł Go poznać. Wiara pozostaje zatem zawsze w odniesieniu do konkretnej treści (*credere Deum*), posiada ostateczne uzasadnienie (*credere Deo*) i osobowe ukierunkowanie (*credere in Deum*). To jest prawda Boga, którą i ze względu na którą się wierzy, tzn. prawda, na którą człowiek ukierunkowuje całą swoją egzystencję, której chce, którą potwierdza i kocha. Potwierdza to kluczowa formuła św. Pawła: „Wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). Św. Augustyn podkreśla, że „wierzyć w Bogu” oznacza dążyć do Niego przez miłość (*credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire*)²⁴. Przez wiarę zatem, która wypływa z miłości i owocuje miłością (*fides caritate formata*), zapoczątkowane jest w nas życie wieczne dzięki udzielanej nam łasce Ducha Świętego²⁵. J. H. Newman w jednej ze swoich oksfordzkich mów uniwersyteckich wyraża to w lapidarnej formule: „Wierzymy, ponieważ Kochamy”²⁶.

W wydarzeniu wiary na pierwszym planie znajduje się osobowa prawda – sam Bóg, który daje się nam poznać jako prawda. On jest fundamentem i treścią wiary. Św. Tomasz z Akwinu wypukla ten personalistyczny aspekt wiary, która w swej istocie stanowi osobiste spotkanie człowieka z Bogiem w Chrystusie i w Kościele: „Ponieważ zaś każdy, kto wierzy, wierzy komuś mówiącemu, dlatego wydaje się, że punktem centralnym i ostatecznym w każdym uwierzeniu jest ta osoba, której wypowiedziom daje się wiarę; a gdy się komuś chętnie daje wiarę, to za drugorzędne poniekąd uważa się to, w co się wierzy”²⁷. W tym sensie trud wiary oznacza wierzyć w kogoś lub w coś, czyli przyjąć, że ten, kto do mnie mówi, jest wiarygodny. J. Pieper stwierdza: „Powodem więc tego, że się w «coś» wierzy, jest to, że się «komuś» wierzy”²⁸. W grę wchodzi zatem zaufanie ze strony tego, kto mówi „wierzę” i wiarygodność tego, kto prosi „uwierz mi”. To spo-

²³ Por. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 3, w: BF I, 48-53; św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 29, 6, w: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, PSP, t. 25, Warszawa 1977, s. 401-402; S.Th., II-II, q. 2, a. 2.

²⁴ Por. św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 29, 6, dz. cyt., s. 402.

²⁵ Por. W. Giertych, *Malchusowe ucho*, Kraków 2000, s. 133-149; H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 416.

²⁶ J. H. Newman, *Oxford University Sermons* 12, 20, London 1909, s. 236.

²⁷ S.Th., II-II, q. 11, a. 1.

²⁸ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 209.

strzeżenie pozwala nam dostrzec, że słowo „wierzę” wskazuje na dynamikę relacji, która jest decydująca dla podstawowego schematu każdego aktu wiary. Jak zauważa M. Gronchi, w dialogu uczestniczą co najmniej dwie osoby: jedna coś twierdzi („uwierz mi”), a druga to przyjmuje („wierzę ci”)²⁹.

Myśl chrześcijańska na przestrzeni wieków nadawała formę owej biegunowości wpisanej w postawę wiary, łącząc jej wymiar przedmiotowy, obiektywny (to, w co wierzę, czyli treść wiary) z wymiarem podmiotowym, subiektywnym (osobiste przyłgnięcie do tego, w co wierzę, przyjęcie owej treści wiary, czyli akt wiary). Wyraża to, pochodzące od św. Augustyna, klasyczne rozróżnienie na *fides quae creditur* (treść wiary) i *fides qua creditur* (akt wiary). Cnotę wiary rozpatruje się zatem w dwóch aspektach: jako „wiarę podawaną do wyznawania”, czyli objawienie Boże w Chrystusie za pośrednictwem Ducha Świętego, strzeżone i przekazywane przez Kościół oraz jako „wiarę wyznawaną”, polegającą na wolnym i odpowiedzialnym przyłgnięciu do tego objawienia. Przyjęcie objawionej prawdy łączy się w akcie wiary z wolnym podporządkowaniem się łasce i z zaufaniem Bożym obietnicom. W tym kontekście szczególnie wyrazistym przykładem wiary jest postawa Najświętszej Dziewicy, która, wypowiadając swoje *fiat*, stała się „Błogosławioną, która uwierzyła” (por. Łk 1,45). W Maryi „pełnej łaski” urzeczywistnia się w sposób najdoskonalszy posłuszeństwo wiary, wielkość zaufania i otwartość na Boże wezwanie³⁰. Jak stwierdza Jan Paweł II, „uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione jego drogi» (por. Rz 11,33)”³¹.

Rozróżnienie dwóch aspektów wiary (*fides quae* i *fides qua*) nie oznacza jednak, że istnieją one niejako obok siebie, nie mając ze sobą ścisłego powiązania. Akt wiary osobistej nie może być bowiem pozbawiony treści. Nie ma wiary nieokreślonej (*in abstracto*), ale zawsze jest wiara „w coś”, która ostatecznie sprowadza się do wiary „komuś”. W. Beinert zauważa, że źródłosłów łac. *credere* („wierzyć”) pochodzi od *cor dare* („oddawać serce”). W wierze zawarty jest aspekt poznawczy (przyjęcie, że coś ma miejsce) oraz moment zaufania do kogoś,

²⁹ Por. M. Gronchi, *Jezus – jedyny Syn Boga*, Kielce 2004, s. 7-14.

³⁰ Por. KKK, n. 148-149; K. Krzemiński, *Wiara*, w: *Mądrość życia. W szkole cnot chrześcijańskich*, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 68-73.

³¹ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, n. 14.

komu się wierzy³². Oba te wymiary są ze sobą ściśle związane i przenikają się nawzajem. Błędem byłoby pojmowanie wiary jedynie jako postawy oddania się i zawierzenia Bogu, bez istotnego elementu intelektualnego. Aby bowiem zwrócić się do kogoś w postawie ufności, trzeba go najpierw poznać. Zaufanie i miłość zakładają znajomość tego, komu ufamy i kogo kochamy. Dlatego chrześcijanin może z mocą wyznać: „Wiem, komu uwierzyłem” (2Tm 1,12)³³.

W Prologu do *Tertia Pars* swojej *Sumy teologicznej* Akwinata zaznacza, że kompletne przedstawienie całej teologii domaga się, aby stanąć wobec osoby Zbawcy, gdyż On „nam w sobie samym ukazał drogę prawdy” (*viam veritatis nobis in seipso demonstravit*)³⁴. Wiara chrześcijańska jest zatem wiarą w słowo Boga wypowiedziane w Jezusie Chrystusie, który staje się zarazem jej treścią. Dlatego św. Augustyn podkreślał, że „Chrystus przepowiada Chrystusa” (*Christus praedicat Christum*)³⁵. Chrystus, będąc centrum wiary osobowej, konsekwentnie jest również centrum treści wiary. W Nim wiara w wymiarze osobowym spotyka się z wiarą w wymiarze treściowym. Przedmiotowy i podmiotowy aspekt wiary łączą się ze sobą dzięki cnotie wiary, która sprawia, że zdolni jesteśmy zdobyć się na akt uwierzenia w Chrystusa i w to, co On nam objawił. Św. Paweł powie: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1,21). Postawa chrześcijanina, realizująca się w przyjęciu Chrystusa w swoim życiu, jest syntezą „uwierzenia w Jezusa” i „uwierzenia Jezusowi”. Dopiero ten podwójny wymiar „uwierzenia” prowadzi do pełni egzystencji dziecka Bożego: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego” (J 1,12)³⁶.

2.2. WIARA, ROZUM I ŁASKA

Konkretna decyzja wiary dokonuje się pod wpływem łaski. Dlatego Sobór Watykański II podkreśla: „Aby taką wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego; On to porusza serce i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu oraz obdarza wszystkich słodyczą po-

³² Por. W. Beinert, *Theologische Erkenntnislehre*, w: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, t. 1, red. W. Beinert, Paderborn 1995, s. 74-77.

³³ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 23.

³⁴ S.Th., III, *Prologus*.

³⁵ Św. Augustyn, *Sermo* 354, 1, w: PL 39, 1563.

³⁶ Por. S. Moysa, *Teraz zaś trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 55-60.

chodzącą z uznawania prawdy i wierzenia jej³⁷. Św. Tomasz rozróżniał poznanie w świetle wiary (*lumen fidei*) i poznanie w świetle naturalnego rozumu (*lumen naturale*). Aby przejść od przekonania, że „należy uwierzyć”, do wyznania: „wierzę”, niezbędne jest „światło wiary” (*lumen fidei*). Cnota wiary jest właśnie owym światłem łaski uzdalniającym i usprawniającym nas do uwierzenia. Nie stoi ona jednak w sprzeczności ze „światłem rozumu” (*lumen naturale*). Wiara oświeca rozum, aby mógł on zrozumieć, w co wierzymy, a jak łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala, tak też światło wiary w żadnym razie nie niweczy naturalnej mocy rozumu³⁸. Nawiązując do myśli Akwinaty, Jan Paweł II stwierdza: „Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga, to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać”³⁹. To, co poznajemy na podstawie wiary, nie może stać w sprzeczności z tym, do poznania czego uzdalnia nas rozum. Wiara odsłania rozumowi jego zdolności do uchwycenia prawdy oraz prawdę o nim samym jako o odbiciu mądrości Boga. Streszczeniem tej komplementarnej relacji pomiędzy wiarą a rozumem jest słynne powiedzenie św. Augustyna: „Wierzę, abym rozumiał; rozumiem, abym wierzył” (*Credo ut intelligam, intelligo ut credam*)⁴⁰.

W odniesieniu do kwestii relacji pomiędzy rozumem a wiarą, Sobór Watykański I stwierdził: „Jakkolwiek prawdą jest, że wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wszczepia wiarę, obdarzył duszę ludzką światłem rozumu; Bóg zaś nie może przeczyć samemu sobie ani też prawda nie może nigdy sprzeciwiać się Prawdzie (...). Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy ze sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem”⁴¹. W tym zakresie kontynuacją i wzbogaceniem nauki *Vaticanum I* jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, która rozpoczyna się od znamiennego stwierdzenia: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na

³⁷ KO, n. 5; por. II Synod w Orange, kan. 7, w: BF VII, 22.

³⁸ Por. S.Th., I, q. 1, a. 8.

³⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 43; por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I, VII.

⁴⁰ Św. Augustyn, *Sermo*, 43, 7, w: PL 38, 258; por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 16-54; KKK, n. 158.

⁴¹ Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 4, w: BF I, 62-64.

których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁴². Papież, nawiązując do myśli św. Anzelma z Canterbury, podkreśla, że w relacji między wiarą a rozumem istotną rolę pełni miłość: „Rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje: im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać. Kto żyje dla prawdy, dąży do pewnej formy poznania, która roznieca w nim coraz większą miłość ku temu, co poznaje, choć zarazem sam musi uznać, że nie dokonał jeszcze wszystkiego, czego by pragnął. (...) Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje wiara”⁴³.

Lumen naturale jest dopiero początkiem ludzkich wysiłków poznawczych. Bóg nie poprzestaje na udzieleniu człowiekowi jedynie naturalnego światła intelektualnego, lecz nadto obdarza go światłem łaski. Akwinata określił tę łaskę jako usprawnienie, które „przysposabia myśl do posłuszeństwa woli dążącej i otwartej na Bożą prawdę”⁴⁴. W tym kontekście wierzenie „jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga; i tak podlega wolnej woli skierowanej ku Bogu”⁴⁵.

Wielką intuicją Doktora Anielskiego jest wskazanie roli Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości. Będąc głęboko przekonany, że „wszelka prawda pochodzi od Ducha Świętego, jako tego, który wlewa światło naturalne i porusza do zrozumienia oraz mówienia prawdy”⁴⁶, św. Tomasz pokochał prawdę bezinteresowną miłością, stając się jej szczególnym świadkiem i apostołem⁴⁷. W tym kontekście poznanie teologiczne rodzi się z syntezy światła wiary i światła rozumu. Teologia prowadzi do kontemplacji Bożego piękna, której pełnię będzie można osiągnąć dopiero w wieczności. Jest ona mądrością, którą św. Tomasz nie zawahał się nazwać „największą mądrością ze wszystkich mądrości ludzkich” (*maxime sapientia inter omnes sapientias humanas*)⁴⁸. Teologia pojmowana jako mądrość ożywiana jest przez miłość, która sprawia, że teolog sam

⁴² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 1; por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, *Ethos* 20(2007)3-4, s. 45-66; W. Polak, *Wiara i rozum w twórczym posłuszeństwie Bogu*, w: *Evangelizare pauperibus*, red. M. Olczyk, P. Podszwa, Gniezno 2007, s. 217-233.

⁴³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 42; por. KKK, n. 156-159.

⁴⁴ S.Th., I, q. 111, a. 1.

⁴⁵ S.Th., II-II, q. 2, a. 9.

⁴⁶ S.Th., I-II, q. 109, a. 1.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 44; W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 137-167.

⁴⁸ S.Th., I, q. 1, a. 6.

może jaśnieć i innych oświecać. „Duszą teologii” jest zatem wiara i miłość. Akwinata wyraża to za pomocą następującej metafory: jak lampa nie może zaświecić, jeśli nie zostanie zapalona, tak też duchowny nie będzie jaśniał poznaniem prawdy i jej głoszeniem, jeśli najpierw w sercu nie zapłonie ogniem miłości⁴⁹. H. Urs von Balthasar zaznacza: „Każda teologia Kościoła, jako odpowiedź na nieskończenie wolne i darmo dane Słowo Boże, musi mieć charakter adoracji, dziękczynienia, krótko mówiąc: musi być doksologią”⁵⁰.

Obecne w łasce wiary wspomnienie myśli jest zapowiedzią poznania Boga w wieczności: „Wiara stanowi przedsmak owego poznania, które nas w przyszłości uczyni błogosławionymi. (...) sprawia, że przyszła szczęśliwość zaczyna już w nas istnieć”⁵¹. Studium teologii daje zatem przedsmak prawdziwego szczęścia, którego w pełni będziemy mogli kosztować w ojczyźnie niebieskiej. Studium jako poznanie „prawdy samej w sobie” prowadzić jednak musi do osobowego przyłgnięcia do niej jako „prawdy dla mnie” i „prawdy we mnie”. Dlatego praca teologa nie ogranicza się tylko do płaszczyzny intelektualnej, ale wymaga interioryzacji prawdy objawionej poprzez modlitwę i ascezę. Ukazując rozumienie teologii w tradycji patrystycznej, M. Starowieyski zauważa: „Na teologię składały się trzy elementy: poznawanie, asceza i modlitwa. Teologiem nie mógł być ktoś, kto nie żył modlitwą, kto nie żył życiem Bożym. Stąd wzięła się tak wielka liczba świętych teologów, którzy nie tylko prowadzili intensywne życie intelektualne, ale dzieła wiodły i ich, i czytelników do miłości Boga”⁵². Tylko wtedy, gdy poprzez modlitwę i ascezę dokona się w teologu interioryzacja prawdy Bożej, owocne będzie mogło być głoszenie jej jako „prawdy dla innych” w autentyzmie świadectwa dawanego nie tylko poprzez homilie, katechezy czy wykłady, ale przez codzienną postawę ucznia Chrystusowego. W powołaniu teologa zawarty jest wymiar duszpasterski, a każdy duszpasterz powinien być również teologiem. Posługa nauczania wymaga jednak od teologa-duszpasterza pokornego otwarcia się na pomoc łaski, aby, zgłębiając prawdy Boże, sam napełniał się

⁴⁹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 8, 2.

⁵⁰ H. U. von Balthasar, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, w: *Podstawy wiary – teologia*, Kolekcja Communio, t. 6, Poznań 1991, s. 240.

⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, 2, w: *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 11.

⁵² *Banał, kicz i inne polskie przypadłości. Rozmowa z ks. prof. Markiem Starowieyskim*, Wiadomości KAI 15(2008), s. 29.

nimi, a także świadczył swoim życiem o tym, co głosi⁵³. W perspektywie Tomaszowej teologia jako *sacra doctrina* jest ukierunkowana na rozwój cnoty wiary: „Wiedzy tej przypisuje się jedynie to poznanie, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę”⁵⁴.

2.3. WIARA I DARY DUCHA ŚWIĘTEGO

Znamienną cechą wiary jest jej nieoczywistość (*fides est de non visis*)⁵⁵. Przez ten brak oczywistości wiara różni się od wiedzy. Jednocześnie jednak wiara udziela pewności, która przekracza wiedzę⁵⁶. W pewnym sensie ona sama jest formą poznania – na podstawie jej światła „widzi się, w co się wierzy” (*lumen fidei facit videre ea quae creduntur*)⁵⁷. Cnota wiary wprowadza nas zatem w świat Bożych tajemnic, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1Kor 2,9). Wspaniałość i piękno tej rzeczywistości przewyższa nawet najśmielsze ludzkie pragnienia. W swojej dobroci Bóg odsłania je jednak przed nami, abyśmy teraz mogli je poznawać w stopniu niedoskonałym, „jakby w zwierciadle, niejasno”, a w wieczności – w całej pełni, „twarzą w twarz” (por. 1Kor 13,12). Podczas lektury traktatu o wierze zawartego w *Secunda Secundae* staje się jasne, że Akwinata pojmuje wiarę jako pełnię życia, jako drogę do szczęścia przekraczającego doczesny horyzont. Wchodząc dzięki cnotcie wiary w misterium Boga, możemy zatem zawołać wraz ze św. Pawłem: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!” (Rz 11,33).

W życiu ziemskim nieoczywistość związana z poznaniem przez wiarę sprawia jednak, że cnota ta winna być udoskonalana przez dary Ducha: „Duch Święty udoskonala nieustannie wiarę swoimi darami, aby coraz głębsze stawało się rozumienie Objawienia”⁵⁸. Szczególną rolę w tym zakresie pełnią dar rozumu i dar umiejętności. Dar rozumu można określić jako nadprzyrodzoną sprawność, która uzdalnia ludzki umysł do łatwego i chętnego przyjmowania natchnień Ducha Świętego, prowadzących do pełniejszego przyjęcia i zrozumienia prawd ob-

⁵³ Por. S.Th., I-II, q. 111, a. 4; A. Kuśmierski, *Teologia jako mądrość w myśli św. Tomasza z Akwinu*, *Teofil* 2(2001), s. 65-79.

⁵⁴ S.Th., I, q. 1, a. 2; por. W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, dz. cyt., s. 125-126.

⁵⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, q. 1, ad 5.

⁵⁶ Por. H. Vorglimler, *Nowy leksykon teologiczny*, dz. cyt., s. 416.

⁵⁷ S.Th., II-II, q. 1, a. 4.

⁵⁸ KO, n. 5.

jawionych. Dar rozumu udziela światła, które wnosi do naszego umysłu zdolność przenikania poprzez zewnętrzne sformułowania słowa Bożego i odczytywania go jakby „od wewnątrz”. Rozum oświecony tym darem przenika do wnętrza Bożych tajemnic, wyjaśniając to, co niejasne. Dar rozumu udziela nam pewnego rodzaju intuicji kontemplacyjnej, dzięki której dusza może „rozsmakować się” w Bożym pięknie. Ponadto dar rozumu oczyszcza umysł od błędnych wyobrażeń i pojęć⁵⁹. Przykładem działania tego daru jest przemiana, która po spotkaniu z Chrystusem dokonała się w uczniach idących do Emaus: „Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go. (...) I mówili nawzajem do siebie: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?»” (Łk 24,31-32). „Otwarcie oczu” i „pałające serce” to właśnie owoc obecności w człowieku daru rozumu, który dany jest „ku osiągnięciu całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – to jest Chrystusa” (Kol 2,2).

Darowi rozumu odpowiada błogosławieństwo szóste: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Benedykt XVI podkreśla, że warunkiem koniecznym do tego, aby rozum mógł pojmować prawdy Boże, jest czystość serca: „Żeby człowiek mógł oglądać Boga, jego serce, czyli całość człowieka, musi być czyste, wewnętrznie otwarte i wolne. (...) Oczyszczenie serca dokonuje się w naśladowaniu Chrystusa, w stawianiu się z Nim jednością. (...) Czyste serce to serce miłujące, które wchodzi we wspólnotę służenia i posłuszeństwa z Jezusem Chrystusem. Miłość jest ogniem, który oczyszcza i zespala ze sobą rozum, wolę i uczucie”⁶⁰. Św. Augustyn zaś stwierdza: „Tylko czystym okiem można oglądać to, czego oko nie widziało”⁶¹. Znaczenie „czystości serca” w drodze do kontemplacji Boga trafnie wyraża św. Teofil z Antiochii: „Boga widzą jedynie ci, którzy potrafią Go widzieć, to znaczy ci, co mają otwarte oczy duszy. Choćbowiem wszyscy mają oczy, u niektórych są one zaćmione i dlatego nie mogą zobaczyć światła słonecznego. Z tego jednak, że ślepi nie widzą, nie wynika, iż słońce nie świeci, lecz, że oni są dotknięci ślepotą. Tak i ty masz zaćmione oczy swojej duszy z powodu grzechów i złych czynów twoich. Dusza człowieka powinna być czysta jak lustro odbijające promienie. Jeżeli lustro pokrywa rdza, nie można w nim zobaczyć ludzkiej twarzy. Tak samo jeśli w człowieku

⁵⁹ Por. S.Th., II-II, q. 8, a. 1-6; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nella Summa Theologiae*, Divinitas 47(2004)3, s. 242-243.

⁶⁰ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 87-89.

⁶¹ Św. Augustyn, *De sermone Domini in monte* 1, 4, w: PL 34, 1233.

byłby grzech, nie może on widzieć Boga”⁶². Św. Tomasz zauważa natomiast, że istnieją dwa rodzaje czystości: czystość serca jako wolność od nieuporządkowanych uczuć oraz czystość serca jako uwolnienie umysłu od złudzeń wyobraźni i od błędów⁶³. Owocem tego daru jest święta radość z powodu wyznawania wiary.

Dar umiejętności (inaczej dar wiedzy) jest uzdolnieniem pozwalającym właściwie oceniać rzeczy w ich odniesieniu do naszego uświęcenia i zbawienia, czyli w perspektywie celu ostatecznego. Pozwala on jasno rozeznawać, co należy do wiary, a co nie (*credenda, a non credendis*); odczytywać zamiary Boskiej Opatrzności we wszystkich wydarzeniach życia; poddawać się nauczycielskiemu autorytetowi Kościoła zgodnie z zasadą *sentire cum Ecclesia* („współodczuwać z Kościołem”). Darowi umiejętności odpowiada błogosławieństwo trzecie: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4). Św. Augustyn i św. Tomasz zauważają, że umiejętność przystoi smutnym, którzy, poznaawszy znikomość i przemijalność dóbr tego świata, zdążają do pełnego pocieszenia w Królestwie niebieskim⁶⁴. W tej perspektywie Benedykt XVI stwierdza, że najgłębszy sens „błogosławieństwa smutnych” zrozumieć można przyjmując postawę współcierpienia pod Krzyżem Jezusa: „Kto nie okazuje twardego serca wobec bólu i nieszczęść drugiego, kto nie otwiera swej duszy na czynienie zła, lecz cierpi pod jego ciężarem, ten przyznaje słuszność prawdzie i Bogu, i otwiera okna świata, by wpuścić światło. Smucącym się w taki sposób przyobiecana jest wielka pociecha”⁶⁵.

Ukierunkowanie cnoty wiary ku błogosławieństwom poprzez odpowiadające jej dary Ducha Świętego, wskazuje, że horyzontem teologii św. Tomasza nie są jedynie teoretyczne rozważania zarezerwowane dla elity intelektualnej, ale ukazanie każdemu człowiekowi drogi do szczęścia. W wierze chodzi bowiem ostatecznie o pytanie: co czyni człowieka naprawdę szczęśliwym? (*id per quod homo beatus efficitur*)⁶⁶. Akwinata wskazuje wyraźnie, że „wiara dotyczy przede wszystkim tego, czego widokiem będziemy się cieszyć w żywocie wiecznym i tego, co nas do żywota wiecznego prowadzi” (*illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur*

⁶² Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, s. 193.

⁶³ Por. S. Th., II-II, q. 8, a.7; A. Gardeil, *Duch Święty w życiu chrześcijańskim*, Kielce 1947, s. 129-153.

⁶⁴ Por. S. Th., II-II, q. 9, a. 4; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale*, art. cyt., s. 244.

⁶⁵ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 83.

⁶⁶ Por. S. Th., II-II, q. 2, a. 5; W. Giertych, *Jak żyć łaską*, dz. cyt., s. 326-329.

ad vitam aeternam)⁶⁷. Do osiągnięcia tego celu nie wystarczy jednak ani wielka wiedza, ani heroiczne decyzje woli, lecz łaska: „Łaska przynosi wiarę” (*gratia facit fidem*)⁶⁸. Ona bowiem oświeca umysł i ukierunkowuje nasze dążenia ku celowi ostatecznemu, polegającemu na radowaniu się bliskością Boga w komunii, która zawiera w sobie poznanie i miłość⁶⁹. Dlatego św. Augustyn wzywa: „Wierz i przyjdź, kochaj, a będziesz pociągnięty. (...) Wierz, a już przybyłeś” (*Crede, et venis; ama, et traheris... ubi credis, ibi venis*)⁷⁰.

2.4. ŻYCIE WIARĄ I SPRZECIWI WOBEC NIEJ

Wiara, udoskonalana darami Ducha Świętego, objawia się w konkretnych czynach chrześcijanina, które wiodą go do błogosławionej szczęśliwości. Św. Paweł, przypominając wiarę Abrahama, stwierdza: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (Ef 4,3; por. Rdz 15,6). Akt wiary, jako wolna i świadoma odpowiedź dana przez człowieka Bogu, jest aktem moralnym. W akcie tym zawiera się nie tylko prawda o Bogu, ale również obowiązki wynikające z tej prawdy. „Czyn z wiary” (2Tes 1,11) ukazuje pełnię wiary chrześcijanina, stanowiąc fundament jego życia moralnego⁷¹. Z cnoty wiary wypływają następujące zobowiązania, które „poczytane są za sprawiedliwość”: poznanie wiary, częste wzbudzanie aktów wiary, wyznawanie wiary, rozszerzanie wiary, obrona zagrożonej wiary, uległość wobec nauczycielskiego urzędu Kościoła⁷².

Prawdziwa wiara jest związana z wypływającym z niej działaniem. Św. Paweł podkreśla: „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Ga 3,11). Chrześcijanin żyje więc według wiary, ale także z wiary czerpie życie. Związana jest z tym postawa posłuszeństwa wobec objawiającego się Boga i Jego nakazów. Termin „wiara” (gr. *pistis*) oznacza w Nowym Testamencie posłuszeństwo wobec Boga, „niewiara” zaś jest synonimem „nieposłuszeństwa”⁷³. Chrześcijanin jest wezwany do umacnia-

⁶⁷ S. Th., II-II, q. 1, a. 8.

⁶⁸ S. Th., II-II, q. 4, a. 4.

⁶⁹ Por. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność. Racjonalność teologicznego dyskursu*, Teofil 2(2001), s. 31-32.

⁷⁰ Św. Augustyn, *Sermo* 131, 2, w: PL 38, 729.

⁷¹ Por. F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, Roczniki Teologiczne 41(1994)3, s. 7-18.

⁷² Por. C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 114-118; W. Polak, *Życie w Chrystusie. Teologiczny wymiar życia moralnego*, Gniezno 1997, s. 51-54.

⁷³ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 73-74.

nia swojej wiary, strzeżenia jej z roztropnością i czujnością oraz odrzucania wszystkiego, co się jej sprzeciwia⁷⁴

Bez uczynków wiara jest martwa (por. Jk 2,26). Wiara pozbawiona nadziei i miłości nie jednoczy wiernego w sposób pełny z Chrystusem i nie czyni Go żywym członkiem Jego Mistycznego Ciała. Chrześcijaнин powinien nie tylko zachowywać wiarę i żyć nią, ale także wyznawać ją, odważnie świadczyć o niej i szerzyć ją. Św. Paweł podkreśla: „Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,10). Sobór Watykański II akcentuje powszechne powołanie do apostołstwa wiary: „Każdy uczeń Chrystusa ma obowiązek szerzenia wiary stosownie do swoich możliwości”⁷⁵. Służba i świadectwo wiary są nieodzowne do zbawienia⁷⁶. Chrystus bowiem naucza: „Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed Moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32-33).

To „zaparcie się” jest niejednokrotnie przejawem postawy „zawziętości” i „zaślepienia” wobec Bożej prawdy, przed którą przestrzega autor *Listu do Hebrajczyków*: „Aby nie było w kimś z was przewrotnego serca niewiary” (Hbr 3,12). Człowiek bowiem, pozostając wolny wobec wezwania wiary, może, niestety, zareagować na nie „przewrotnym sercem”, czyli sprzeciwem określanym mianem grzechu niewiary. Grzech ten polega na lekceważeniu prawdy objawionej lub na dobrowolnej odmowie wyrażenia na nią zgody⁷⁷. Akwinata wyróżnia dwa rodzaje niewiary: negatywną (brak wiary) i pozytywną (przeciwstawienie się wierze). Niewiara negatywna, jako brak wiary, jest niezawiniona i wynika z tego, że się wiary nie zna, gdyż się o niej nic nie słyszało. Niewiara pozytywna jest natomiast zawiniona, gdyż polega na dobrowolnym sprzeciwianiu się, nieprzyjmowaniu, a nawet pogardzaniu prawdą objawiającego się Boga⁷⁸. Św. Tomasz stwierdza, że skoro grzech polega na odwróceniu się od Boga, to niewiara, najbardziej oddalając człowieka od Stwórcy, jest najgorszym spośród wszystkich występków moralnych⁷⁹. Jej główną przyczyną jest pycha, która zaślepia umysł. W tej wadzie głównej zawarta jest negacja samego Boga posunięta aż do nienawiści, gdyż człowiek pyszny uważa, że

⁷⁴ Por. KKK, n. 2088.

⁷⁵ KK, n. 17.

⁷⁶ Por. KKK, n. 1814-1816.

⁷⁷ Por. KKK, n. 2089.

⁷⁸ Por. S.Th., II-II, q. 10, a. 1.

⁷⁹ Por. S.Th., II-II, q. 10, a. 3.

od nikogo nie jest zależny⁸⁰. Ponadto źródłem niewiary jest nieuporządkowana sfera zmysłowo-uczuciowa. Jak zauważa R. Kostecki, więcej trudności w wierze sprawia strona moralna niż intelektualna. Nieporządek moralny bowiem doprowadza do pewnego zaślepienia lub otępienia w sprawach odnoszących się do Boga⁸¹.

Z niewiary wynikają grzechy, które osłabiają podstawę wiary, a nawet niszczą wlaną cnotę wiary (tzw. *habitus fidei*). Należą do nich: niewiara pogan (nie zetknęli się żadnym sposobem z prawdą ewangeliczną); herezja (uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiejś prawdzie objawionej); apostazja (całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej); schizma (odmowa uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymu lub wspólnoty z członkami Kościoła uznającymi to zwierzchnictwo), bluźnierstwo (urąganie, szydzenie skierowane przeciw Bogu); dobrowolne wątplenie (lekceważenie tego, co Bóg objawił i co Kościół podaje do wierzenia)⁸².

Należy jednak odróżnić grzechy przeciwne wierze od wątpliwości, które w sposób niezawiniony i niedobrowolny mogą pojawiać się na drodze wiary chrześcijanina, mającego uczciwą wolę dalszego poszukiwania prawdy. Są one wynikiem pewnej chwiejności, trudności w przewyciężeniu wysuwanych przeciwko wierze zarzutów, a także niepokojem spowodowanym jej niejasnością⁸³. Jeśli wątpliwości te wynikają z niewiedzy, należy udzielić osobie wątpiącej stosownych wyjaśnień lub wskazać odpowiednią lekturę. W przypadku, gdy wątpliwości spowodowane są stanem nerwowości i pojawiają się tzw. natręctwa myślowe, należy zdać się na wolę Bożą i nie zadrećcać się więcej. Niejednokrotnie przydatna w takiej sytuacji może okazać się pomoc psychologa⁸⁴. Istnieją także tzw. kryzysy wiary, które mają charakter przejściowy i występują najczęściej w okresie dojrzewania, gdy zachodzi proces przechodzenia od dziecięcych przekonań religijnych do wiary człowieka dorosłego. Źródłem kryzysu może być również jakieś trudne doświadczenie życiowe, gdy nie można zrozumieć, dlaczego Bóg „milczy”, nie interweniuje, jest jakby nieobecny (Bóg ukryty – *Deus absconditus*, Bóg milczący – *Deus tacens*)⁸⁵. Zdarza się

⁸⁰ Por. S.Th., II-II, q. 10, a. 1; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, Kraków 2001, s. 44-69.

⁸¹ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 61-65.

⁸² Por. KKK, n. 2088-2089; W. Polak, *Życie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 54-56; A. Drózd, *Wiara-nadzieja-miłość*, Tarnów 1994, s. 51-59.

⁸³ Por. KKK, n. 2088.

⁸⁴ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 2, dz. cyt., s. 70-71.

⁸⁵ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 85-87.

także, że „kryzys wiary” jest swoistą duchową próbą „nocy ciemnej”, poprzez którą Bóg w swym tajemniczym działaniu pragnie oczyścić i umocnić nasze zawierzenie wobec Niego. Przykładem tego jest bł. Matka Teresa z Kalkuty, która w swoim życiu doświadczyła trwającego blisko pięćdziesiąt lat dramatycznego zmagania o wiarę. Bł. Teresa „od nocy ciemnej” nie zaprzestała jednak swej misji miłosierdzia wobec ludzi najbardziej opuszczonych, a jej wytrwanie i zawierzenie wydaje się stanowić dzieło o wiele większe niż to, za które podziwia ją świat. W jednym ze swoich listów wyznała: „Jeśli kiedykolwiek będę świętą – na pewno będę świętą od «ciemności». Będę ciągle nieobecna w niebie – aby zapalać światło tym, którzy są w ciemnościach na ziemi”⁸⁶.

3. CNOTA NADZIEI

Ch. Péguy, nakreślając relacje, jakie zachodzą pomiędzy cnotami teologalnymi, w następujący sposób charakteryzuje nadzieję: „Maleńka nadzieja posuwa się naprzód zawieszona na ramionach dwóch starszych siostr, które podtrzymują ją za ręce. I pomiędzy dwiema siostrami znajduje miejsce, aby dać się unosić do przodu. Choć jest jak dziecko niemające dość siły, aby chodzić samodzielnie, to jednak w rzeczywistości właśnie ona jest tą, która podtrzymuje dwie pozostałe”⁸⁷.

Każdy człowiek potrzebuje zatem nadziei. Jednak nie wystarcza mu tylko nadzieja ograniczona do przestrzeni ziemskiej, zamknięta na transcendencję, utożsamiająca się z „rajem” obiecywanym przez naukę i technikę czy z konsumpcyjną szczęśliwością opartą na hedonizmie. Tego typu złudne nadzieje nie są zdolne zaspokoić pragnienia szczęścia, którego ludzkie serce nie przestaje odczuwać⁸⁸. Benedykt XVI zauważa: „Człowiek potrzebuje innej nadziei, która idzie dalej. Staje się jasne, że może zaspokoić go jedynie coś nieskończonego, co zawsze będzie czymś więcej niż to, co kiedykolwiek może osiągnąć”⁸⁹.

⁸⁶ Matka Teresa, „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma Świętej z Kalkuty*, Kraków 2008, s. 310; por. W. Stinissen, *Teresa od nocy ciemnej*, W drodze 2(2008), s. 18-23; S. Rusin, *Pół wieku ciemności*, List 24(2008)4, s. 28-31.

⁸⁷ Ch. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù*, w: *I Misteri*, Milano 1997, s. 180-183; Conferenza Episcopale Italiana, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*, Milano 2005, s. 14.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, n. 10.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 30.

Dlatego tęsknimy za tym, co sięga wieczności, za nadzieją, której substancją jest wiara⁹⁰.

W tej perspektywie szczególnym zadaniem stojącym przed teologią moralną jest ukazywanie ewangelicznej perspektywy nadziei zakorzenionej w Bogu, która tak potrzebna jest światu zagubionemu obecnie w mirażu wartości pozornych. Chrześcijanin wezwany jest do tego, aby „wypłynął na głębię” i, poznając oblicze Chrystusa, ciągle na nowo „przekraczał próg nadziei”. W tym kontekście znamienne jest stwierdzenie Jana Pawła II: „Jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić”⁹¹. To „przekraczanie progu nadziei” otwiera jej szerszą perspektywę jako cnoty teologalnej, wyrażającej stosunek do Boga jako najwyższego i upragnionego celu, ku któremu zmierza osoba ludzka⁹².

3.1. BIBLIJNA DYNAMIKA NADZIEI

S. Th. Pinckaers wskazuje na dynamikę cnoty nadziei obecną w Piśmie Świętym. W ujęciu biblijnym nadzieja jest cnotą pragnienia, które kieruje nas ku szczęściu. Nadzieja zawiera w sobie odwagę istnienia i działania, połączoną z akceptacją ryzyka w życiu, z cierpliwym znoszeniem trudu i bólu, niecofaniem się nawet przed śmiercią. W świetle Biblii, nadzieja realizuje się w trzech etapach, jakby w trzech wątkach: obietnicy, próby i spełnienia⁹³.

Starotestamentalnym przykładem takiej dynamiki nadziei jest historia Abrahama. Najpierw jest obietnica Boga i posłuszeństwo Abrahama. Wszystko wydaje się spełniać: Sara rodzi Izaaka - syna obietnicy. Ale nieoczekiwanie przychodzi godzina próby, w której Bóg wzywa Abrahama do złożenia Izaaka w ofierze. Nawiązując do tej sytuacji, W. Chrostowski zaznacza, że wydarzenie na górze Moria było wielką próbą nadziei: „Bóg żąda od Abrahama ofiary nie tylko z syna, żąda ofiary z miłości. Chodzi o to, by ofiarować Bogu swoją ojcowską miłość, ale nie tylko miłość – także nadzieję. Przecież przez tego syna Abraham ma się rozmnożyć, a teraz ta nadzieja umiera...”⁹⁴. Pierwsi chrześcijanie, zgodnie z sensem alegorycznym, widzieli w ofierze Iza-

⁹⁰ Por. tamże, n. 10.

⁹¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 163.

⁹² Por. T. Sikorski, A. Zuberbier, *Nadzieja*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 318-321.

⁹³ Por. S. Th. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, Poznań 1998, s. 35-36.

⁹⁴ W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, Toruń 2004, s. 82-83.

aka zapowiedź ofiary Chrystusa. Próba nadziei jest tutaj warunkiem jej płodności przez miłość. Bóg spełnia nadzieję Abrahama i, przywracając mu syna, uroczyście odnawia obietnicę błogosławieństwa (por. Rdz 12-22)⁹⁵.

Podobną dynamikę nadziei odnaleźć można w błogosławieństwach zapisanych w Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 5,3-12). Tradycja teologiczna, nawiązująca do św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Tomasa z Akwinu, interpretowała je jako opis duchowej drogi chrześcijanina od ubóstwa i upokorzenia do pokoju i mądrości synów Bożych. W ten sposób Błogosławieństwa są jakby splecione z trzema wątkami myśli, które odpowiadają trzem etapom, jakie wyróżnia się w dziejach Abrahama: najpierw wątek obietnicy szczęścia, następnie wątek próby, a w końcu wątek nagrody. W najbardziej wyraźny sposób dynamika nadziei objawia się w życiu Chrystusa, zwłaszcza w głównych fazach misterium zbawienia: najpierw Zwiastowanie i Wcielenie, następnie Męka i Śmierć, wreszcie Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego. Paschalny charakter nadziei chrześcijańskiej znajduje swój niezachwiany punkt oparcia w Chrystusie. Zwraca na to uwagę św. Paweł: „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga” (Kol 3,1-3). Owo „szukanie tego, co w górze”, wyznacza kierunek każdego powołania chrześcijańskiego, począwszy od powołania apostołów, którzy zostali wezwani do pozostawienia wszystkiego i pójścia z Jezusem, następnie poddani próbie męki, aby w końcu otrzymać dar Ducha Świętego i głosić nadzieję zbawienia „aż po krańce świata” (por. Rz 10,18). W Kościele, za sprawą liturgii, te trzy etapy nadziei uobecniają się w cyklu rocznym. Okres Bożego Narodzenia uwypukla narodziny nadziei, Wielki Post i Męka Pańska łączą nas duchowo z próbą nadziei, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego stanowią jakby żniwo nadziei⁹⁶.

3.2. OKREŚLENIE CNOTY NADZIEI

Dzięki teologalnej cnotie nadziei pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność

⁹⁵ Por. J. Lourenço, *Abraham a nadzieja ludu żydowskiego*, *Communio* 17(1997)5, s. 40-46.

⁹⁶ Por. S. Th. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1998, s. 164-177; J. Bramorski, *Nadzieja chrześcijańska w perspektywie wyzwań europejskich*, *Theologica Thoruniensia* 5(2004), s. 201-204.

w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego. Autor *Listu do Hebrajczyków* wzywa: „Trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10,23). On „wylał na nas obficie Ducha Świętego przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3,6-7)⁹⁷. Cnota nadziei stanowi eschatologiczne ukierunkowanie życia chrześcijańskiego. Jest ufnym oczekiwaniem błogosławieństwa Bożego i uszczęśliwiającego oglądania Boga⁹⁸.

Św. Tomasz, definiując nadzieję w sensie ogólnym, stwierdza, że jej przedmiotem jest dobro przyszłe, trudne i możliwe do osiągnięcia (*objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi*)⁹⁹. Akwi-nata precyzuje dalej, że przedmiotem własnym, właściwym i naczelnym nadziei jest szczęście wieczne (*objectum spei est beatitudo aeterna*)¹⁰⁰. Nadzieja dosięga zatem Boga, opierając się na Jego pomocy w osiągnięciu dobra spodziewanego. Dobro zaś, którego właściwie i przede wszystkim spodziewamy się od Boga, jest dobrem nieskończonym, czyli życiem wiecznym, polegającym na rozkoszowaniu się samym Bogiem (*fruitio Dei*)¹⁰¹. Jedyne bowiem Bóg „może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć”¹⁰².

W tej perspektywie nadzieja jawi się jako cnota teologalna, ponieważ sam Bóg jest jej przedmiotem (przedmiot materialny). Doktor Anielski stwierdza: „Głównym przedmiotem nadziei jako cnoty jest Bóg” (*quod spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus*)¹⁰³. Jako chrześcijanie nie spodziewamy się bowiem zapłaty godnej niewolnika czy sługi, ale dopuszczenia jako synów do wewnętrznej szczęścia miłości Boga w Trójcy Jedynej. Pragniemy nie tyle darów, ale samego Dawcy, który jest Darem *par excellence*. Nasza nadzieja nie jest oczekiwaniem na „coś”, ale na „Kogoś”. Benedykt XVI podkreśla: „Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakkolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca”¹⁰⁴. W nadziei otrzymujemy bowiem „ducha przybrania za synów, w któ-

⁹⁷ KKK, n. 1817.

⁹⁸ Por. KKK, n. 2090; W. Giertych, *Malchusowe ucho*, dz. cyt., s. 149-152.

⁹⁹ S.Th., II-II, q. 17, a. 1.

¹⁰⁰ S.Th., II-II, q. 17, a. 2; por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 121-124.

¹⁰¹ S.Th., II-II, q. 17, a. 2.

¹⁰² Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 31.

¹⁰³ S.Th., II-II, q. 17, a. 5.

¹⁰⁴ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 31.

rym wołamy: Abba, Ojczy” (Rz 8,15). Celem ostatecznym jest Bóg, który oddaje się nam, abyśmy, osiągając Go, byli szczęśliwi. Jak zauważa R. Kostecki, „szukamy Pana Boga w raju, a nie raju Pana Boga”¹⁰⁵.

Ponadto sam Bóg jest motywem nadziei (przedmiot formalny). Opiera się ona bowiem nie na czynach ludzkich, ale na obietnicach Bożych, gdyż „godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10,23). Doktor Anielski zaznacza, że „nadzieja opiera się na miłosierdziu i wszechmocy Bożej”¹⁰⁶. Nadzieja jest tęsknotą człowieka za Bogiem i ufnością pokładaną w Bogu, że On w swej odwiecznej miłości zechce się nam udzielać. Akwinata podkreśla, że „dzięki nadziei lgniemy do Boga jako do praźródła pełnej dobroci dla nas, w sensie: nadzieja daje nam oparcie o pomoc Bożą w osiągnięciu szczęścia”¹⁰⁷. Cnota nadziei uzdalnia wolę człowieka, będącą jej podmiotem, do tego, aby spodziewał się „Boga od Boga przez Boga” (*sperare Deum a Deo per Deum*)¹⁰⁸.

W tej perspektywie cnota nadziei nie jest zwykłym oczekiwaniem naznaczonym wielorakimi tęsknotami i pragnieniami ludzkiego serca. Nadzieja ta, „dążąc do tego, co w górze, a nie do tego, co na ziemi” (por. Kol 3,2), wzbudzona jest i nieustannie ożywiana przez Boże przyjście i przez działanie Ducha, stanowiąc antycypację obecności świata Bożego w historii człowieka. Nie przekreśla to jednak ludzkiego wymiaru nadziei, ale ukierunkowuje go i ożywia samoudzielaniem się życia Bożego. Dlatego Benedykt XVI stwierdza: „Chrześcijańskie orędzie nadziei nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie”¹⁰⁹. Dzięki temu człowiek w swoim dążeniu do transcendencji żyje nadzieją przychodzących od Boga rzeczy nowych, poznając już tutaj po części i oczekując pełni piękna „nowego nieba i ziemi nowej” (por. Ap 21,1). Wyraził to autor *Listu do Hebrajczyków*, wskazując, że zaofiarowana nam przez Boga nadzieja jest „bezpieczną i silną kotwicą duszy, która przenika poza

¹⁰⁵ R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 124.

¹⁰⁶ S.Th., II-II, q. 18, a. 4.

¹⁰⁷ S.Th., II-II, q. 17, a. 6.

¹⁰⁸ Por. D. Mongillo, *Virtù teologali*, dz. cyt., s. 1489-1491; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytań o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 546-556.

¹⁰⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 2.

zasłone” (Hbr 6,19). Nadzieja jest cnotą wyrażającą stan ziemskiego pielgrzymowania (*status viae*) do ojczyzny niebieskiej¹¹⁰. Wskazał na to Jan Paweł II: „Jest to zatem cnota typowa dla *homo viator*, człowieka pielgrzyma, który zna wprawdzie Boga i wieczne powołanie przez wiarę, ale jeszcze nie dostąpił wizji uszczęśliwiającej”¹¹¹.

3.3. NADZIEJA JAKO DZIEŁO DUCHA ŚWIĘTEGO

Teologalna cnota nadziei jawi się jako pełen piękna odbłask obecności Ducha Świętego w odkupionej egzystencji chrześcijanina. Rodzi się ona w obszarze napięcia między wiecznością a czasem, gdy, dzięki działaniu łaski Bożej, następuje otwarcie naszego czasu na wieczność. Nadzieję wzbudza Duch Święty, który w Trójcy nazywany jest Darem. To dzięki Jego misji historia ludzka staje się przestrzenią, w której realizuje się i uobecnia tajemnica zbawienia. Jak zauważa B. Forte, poprzez obecność Ducha Pocieszyciela „dzisiaj” człowieka może zostać przepełnione łaską „jutra” Boga. Duch Święty, który w odwiecznym misterium wewnątrztrynitarnego życia jest więzią miłości Ojca i Syna, otwiera Trójcę Świętą na świat, a świat na Trójcę i stanowi o ich wzajemnym zjednoczeniu. Dzięki łasce Ducha Świętego nadzieja chrześcijańska nigdy nie zawodzi, stanowiąc antycypację i gwarancję obiecaney przyszłości: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Chrystus, będąc w nas „nadzieją chwały” (por. Kol 1,27; 1Tm 1,1), prowadzi nas do Ojca, który jest Bogiem nadziei (por. Rz 15,13). Jednak zawsze dokonuje się to w Duchu Świętym, dzięki któremu chrześcijanin może obfitować w nadzieję: „A Bóg, [dawca] nadziei, niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15,13)¹¹².

Moc Ducha Świętego udoskonala cnotę nadziei przez dar bojaźni Bożej. Jest to święta bojaźń przed odrzuceniem miłości Boga; bojaźń dziecka, które nie tyle lęka się kary, ile raczej obrazy najlepszego Ojca

¹¹⁰ Por. J. Bramorski, „*Homo viator*” w poszukiwaniu nadziei. *Pielgrzymowanie jako obraz ludzkiej kondycji „in statu viae”*, w: *Aksjologia turystyki*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2006, s. 135-147.

¹¹¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992, s. 387; por. S. Nowosad, *Nadzieja na „visio Dei” w życiu moralnym*, w: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 143-166.

¹¹² Por. B. Forte, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14.

i tego, by Go nie utracić. Akwinata odróżnia bojaźń niewolniczą (*timor servilis*), która lęka się kary, od bojaźni dziecięcej (*timor filialis*), która lęka się winy, czyli nie chce urazić miłującego Boga i z Nim się rozłączyć: „Jeśli człowiek nawraca się do Boga i trzyma się Go z bojaźni przed grożącą karą, będzie to bojaźń niewolnicza; jeśli zaś czyni to z bojaźni przed grzechem, będzie to bojaźń dziecięca; dzieci bowiem cechuje to, że boją się obrazić ojca”¹¹³. „Bojaźń dziecięca” jest darem Ducha Świętego, gdyż nie odstrasza człowieka od Boga, ale przeciwnie – rzuca go w Jego ojcowskie ramiona. Bojaźń ta nie osłabia nadziei, ale wzmacnia jeszcze jej dążenie oraz ufność w Bogu. Sprawia ona, że lękamy się zerwania więzi z Bogiem, który pomaga nam w osiągnięciu szczęścia wiecznego, polegającego na zjednoczeniu z Nim samym. Dlatego „bojaźń dziecięca i nadzieja wzajem się splatają i uzupełniają”¹¹⁴. W ten sposób bojaźń Boża staje się „początkiem mądrości” (Ps 111,10), gdyż, jak podkreśla św. Tomasz, „dla nas, chrześcijan, mądrość jest nie tylko rozpamiętywaniem spraw Bożych, lecz również kierowniczką ludzkiego życia”¹¹⁵.

Z udoskonalanej świętą bojaźnią cnoty nadziei rodzi się duch ewangelicznego ubóstwa. Darowi bojaźni Bożej odpowiada błogosławieństwo „ubogich w duchu”, gdyż jej zadaniem jest okazywanie Bogu uległości i szukanie w Nim tylko, a nie w sobie samym (pycha) czy w dobrach materialnych (chciwość), celu życia¹¹⁶. Benedykt XVI, analizując błogosławieństwo „ubogich w duchu”, stwierdza: „Izrael widzi bliskość Boga właśnie w swym ubóstwie; uznaje, że właśnie ubodzy są w swej pokorze bliscy serca Bożego, w przeciwieństwie do pychy bogatych, którzy budują tylko na sobie. (...) «Ubodzy» są to ludzie, którzy nie przechwalają się swymi osiągnięciami przed Bogiem. (...) Ludzie, którzy są świadomi swego wewnętrznego ubóstwa, którzy kochają, po prostu otwierają swe serce na Boże dary i żyją w wewnętrznej harmonii z istotą i słowem Boga. (...) Przychodzą z pustymi rękami. Nie z rękami, które gdy pochwycą, mocno trzymają, lecz z rękami, które się otwierają i obdarowują, i w ten sposób gotowe są na przyj-

¹¹³ S.Th., II-II, q. 19, a. 2; por. Benedykt XVI, *Bójcie się Boga, ale nie ludzi* (Rzym, 22 czerwca 2008), Przewodnik Katolicki 26(2008), s. 16; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale*, art. cyt., s. 245.

¹¹⁴ S.Th., II-II, q. 19, a. 9; R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 141-144.

¹¹⁵ S.Th., II-II, q. 19, a. 7.

¹¹⁶ Por. S.Th., II-II, q. 19, a. 12; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 136-138; P. Góralczyk, *Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne*, *Communio* 6(1986)5, s. 48-57.

mowanie darów Bożej dobroci”¹¹⁷. Ubóstwo nie jest zatem nędzą, ale oczekiwaniem „ubogich Pana” (*anawim*), którzy jedynie w Bogu pokładają swą ufność. W tym kontekście ubóstwo oznacza wyrażenie zgody na nieprzewidywalne i niemożliwe do wydedukowania zaskakiwanie nas przez Boga. Być „ubogim Pana” to rezygnować z przeżywania własnej przyszłości jako rzeczywistości do końca zaplanowanej i budowanej tylko przez nas samych, na rzecz prymatu przyszłości absolutnej, która jest przyjściem do nas Trójjedynego Boga. On, dotykając rzeczywistości naszego życia, przemienia ją zgodnie ze swoim odwiecznym planem. Mieć chrześcijańską nadzieję, to pozwolić, aby niejako ona „miała” nas, wyznaczając kierunek nie tyle według naszych projektów, ale zgodnie z wolą Stwórcy. Żyć nadzieją chrześcijańską oznacza zgodzić się na tę formę ubóstwa, które otwiera nas na akceptację trudnych niejednokrotnie do zrozumienia „dróg Bożych, które nie są naszymi drogami” (por. Iz 55,8). Być człowiekiem nadziei to, jak podkreśla B. Forte, pozwolić bez zastrzeżeń zakłócić swój spokój przez przyjście Innego i być gotowym do porzucenia wszelkiej osiągniętej pewności, aby powierzyć się zaskakującej obietnicy Boga¹¹⁸.

3.4. NADZIEJA JAKO WYZWANIE

Św. Piotr stawia przed chrześcijanami zadanie: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1P 3,15). Cnota nadziei stanowi zatem zobowiązujące wyzwanie moralne. Odpowiadając bowiem dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka, podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi. Nadzieja oczyszcza je, ukierunkowując na Królestwo Niebieskie, a także chroni chrześcijanina przed zwątpieniem oraz podtrzymuje w każdym opuszczeniu. Cnota ta poszerza serce w oczekiwaniu szczęścia wiecznego, zabezpiecza przed egoizmem i prowadzi do odkrycia szczęścia w miłości realizowanej poprzez postawę daru z siebie¹¹⁹.

Benedykt XVI podkreśla: „Została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej teraźniejszości”¹²⁰. Szczególne znaczenie egzystencjalne cnoty nadziei okazuje się

¹¹⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 73-74.

¹¹⁸ Por. B. Forte, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14-15.

¹¹⁹ Por. KKK, n. 1818.

¹²⁰ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 1.

bowiem w trudnych i bolesnych sytuacjach życiowych, których nie da się przezwyciężyć bez wytrwałości i cierpliwości. W Piśmie Świętym często spotkać można zamienne używanie słów „nadzieja” (gr. *elpis*) i „cierpliwość” (gr. *hypomone*). Dlatego zachęta „bądźcie cierpliwi” oznacza często „mieście nadzieję”¹²¹. Ta umiejętność oczekiwania złączonego z cierpliwym znoszeniem prób jest dla wierzącego niezbędna, aby mógł „dostać obietnicy” (por. Hbr 10,36)¹²². Fundamentem pełnej nadziei jest cierpliwość, tak potrzebnej chrześcijaninowi, zwłaszcza, gdy przechodzi przez „ciemną dolinę” (por. Ps 23,4), jest obecność Chrystusa Dobrego Pasterza, „który nawet na drodze całkowitej samotności, na której nikt nie może mi towarzyszyć, idzie za mną i prowadzi mnie, abym ją pokonał”¹²³.

Sobór Watykański II podkreśla, że każdy chrześcijanin „stosownie do własnych darów i zadań, winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”¹²⁴. Nadzieja nie jest jednak jedynie ludzką siłą, otwierającą na nieokreśloną przyszłość i pomagającą osiągnąć postęp i rozwój dający się zmierzyć w skali ludzkich ocen. Ma ona znamię nieskończoności eschatologicznego spełnienia, odniesienia do nadziei dóbr przyszłych, których uosobieniem jest Chrystus, nadający sens naszej egzystencji, w której „oczekujemy mocni w wierze «błogosławionej nadziei i przyjścia chwały Boga i Zbawiciela naszego» (Tyt 2,13)”¹²⁵. Szczególne wyraziste przesłanie nadziei odnaleźć można w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* („Radość i nadzieja”). Dokument ten podkreśla, że nie świat idealny, lecz realny był i jest miejscem spotkania z Bogiem oraz polem misji uczniów Jezusa. Dlatego zarówno radość i nadzieja, jak i smutek i trwoga, stanowią doświadczenia na drodze do ostatecznego sensu i spełnienia. W tym kontekście chrześcijanie są wezwani, aby przez świadectwo miłości i prawdy budzili „u ludzi na całym świecie żywą nadzieję, która jest darem Ducha Świętego”¹²⁶. Przy całym skierowaniu w stronę życia wiecznego, chrześcijańskie orędzie moralne nigdy

¹²¹ Por. P. Góralczyk, *Cierpliwa wytrwałość*, *Communio* 19(1999)5, s. 54-57; R. Deville, *Cierpliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 159-160; S. Pisarek, „*Cierpliwa wytrwałość*” (*hypomone*) w *Nowym Testamencie*, *Ateneum Kapłańskie* 108(1987)1, s. 27-37; S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 109.

¹²² Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 9.

¹²³ Tamże, n. 6.

¹²⁴ KK, n. 41.

¹²⁵ Tamże, n. 48.

¹²⁶ KDK, n. 93.

nie było obojętne wobec świata, ale otwarte na współczesnego człowieka, także w zakresie jego pytań, niepokojów i oczekiwań. Przykładem tego jest adhortacja *Ecclesia in Europa*, w której Jan Paweł II ukazał aktualne wyzwania moralne w perspektywie cnoty nadziei. Fundamentalnym przesłaniem tego dokumentu jest stwierdzenie, że Chrystus żyjący w Kościele jest źródłem nadziei dla Europy i świata. Mottem refleksji zawartych w adhortacji są słowa z *Apokalipsy św. Jana*: „Przestań się lękać” (Ap 1,17). Współcześnie odczuwamy bowiem wieloraki lęk przed przyszłością, doświadczając często wewnętrznej pustki, osamotnienia i utraty sensu życia¹²⁷.

Lęk paraliżuje człowieka, stając się w nim źródłem grzechów przeciwko teologicznej cnocie nadziei, pośród których tradycja teologiczno-moralna wymienia rozpacz (*desperatio*) i zuchwalstwo (*praesumptio*). Św. Tomasz podkreśla, że rozpacz jest największym grzechem (*desperatio est gravissimum peccatum*), polegającym na tym, że człowiek, nie mając nadziei uczestniczenia w dobroci Bożej (*homo non sperat se bonitatem Dei participare*), niejako „schodzi do piekła” (*descendere in infernum*)¹²⁸. W poetycki sposób wyraził to Dante Alighieri w *Boskiej komedii*, umieszczając nad bramą piekła następujące słowa: „Porzućcie wszelką nadzieję, wy, którzy [tu] wchodzicie” (*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*)¹²⁹.

Jak zauważa J. Woroniecki, do postawy rozpaczycy dochodzi się stopniowo poprzez zniechęcenie, które przybiera formę duchowego lenistwa (*acedia*). Przejawia się ono w postawie resentymentu związanego ze smutkiem płynącym z tego, że dobro jest trudne¹³⁰. Ojcowie pustyni, zwłaszcza Ewagriusz z Pontu, nazywali tę wadę „demonem południowym” (*demonium meridianum*) (por. Ps 91,6). Oznakami *acedii* są: lęk przed trudnościami, niechęć do podejmowania wysiłku, niedbalstwo, niestałość w dobrym, niezdolność opierania się pokusom, niechęć do tych, którzy są gorliwi, tracenie czasu, folgowanie zmysłom, zaniedbywanie obowiązków stanu¹³¹.

¹²⁷ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, n. 7-9; J. Bramorski, *Nadzieja chrześcijańska w perspektywie wyznań europejskich*, art. cyt., s. 210-212.

¹²⁸ Por. S.Th., II-II, q. 20, a. 3.

¹²⁹ Dante Alighieri, *Boska komedia*, Warszawa 1965, s. 32.

¹³⁰ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 189; S.Th., II-II, q. 20, a. 4; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Londyn 1964, s. 117.

¹³¹ Por. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 1998, s. 393-395; G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, Kraków 1998, s. 163-306; T. Śpidlik, *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, War-

Ponadto św. Tomasz zauważa, że „rozpacz wywodzi się z rozpusty” (*desperatio causatur ex luxuria*)¹³². Człowiek nie znajduje wówczas smaku w dobrach duchowych, a nawet czuje do nich obrzydzenie, gdyż jego serce przepelnione jest przywiązaniem do rozkoszy cielesnych. Na współzależność pomiędzy rozwiązłością seksualną a rozpaczą zwracali uwagę mistrzowie życia duchowego, podkreślając, że kiedy zły duch budzi w człowieku żądze, nie zamierza wpędzić go tylko w grzech nieczystości, lecz przez niego chce doprowadzić go do rozpacz. Sprawia ona bowiem, że chrześcijanin dobrowolnie schodzi z drogi ku zbawieniu oraz traci ufność w nieskończoną dobroć Bożą. Dlatego św. Jan Chryzostom zwraca się do Teodora z następującą zachętą: „Tylko nie rozpaczaj”¹³³. Wskutek rozpacz przestajemy oczekiwać od Boga osobistego zbawienia, pomocy do jego osiągnięcia oraz przebaczenia grzechów. Rozpacz jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, gdyż sprzeciwia się dobroci Boga, który jest wierny swoim obietnicom, a także godzi w Jego miłosierdzie¹³⁴.

Innym grzechem przeciwko nadziei jest zuchwała ufność, która polega na przecenianiu swoich możliwości (pelagiańska pokusa samozbawienia), na zuchwalstwie w popełnianiu grzechów oraz niepodejmowaniu nawrócenia¹³⁵. Św. Tomasz zauważa, że jak rozpacz polega na wzgardzeniu Bożym miłosierdziem, tak zuchwalstwo gardzi sprawiedliwością Bożą. Grzech zuchwalstwa jest sięganiem przez człowieka po dobro, które uważa on za dostępne dla siebie, chociaż przekracza ono jego możliwości. Przykładem tego jest spodziewanie się odpuszczenia grzechów bez podjęcia nawrócenia czy też osiągnięcie chwały wiecznej bez zasługi. Człowiek zuchwały liczy tylko na własne siły i pnie się ku czemuś, co go przerasta, uważając to za osiągalne. Ten typ zuchwalstwa pochodzi z próżności. Istnieje także taki rodzaj zuchwalstwa, który rodzi się z pychy, gdy człowiek uważa się za kogoś tak wielkiego, że, nawet trwając w grzechu, zostanie dopuszczony do chwały nieba. Zuchwalstwo jest grzechem przeciwko Duchowi

szawa 1991, s. 188-189; J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 126-132.

¹³² S.Th., II-II, q. 20, a. 4; por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 160.

¹³³ Św. Jan Chryzostom, *Ad Theodorum lapsum*, cyt. za. T. Špidlik, *Prowadzeni przez Ducha*, Kraków 2000, s. 73.

¹³⁴ Por. J. Salij, *Grzech, łaska, sakrament pojednania*, Poznań-Kraków 2001, s. 41-47; P. Góralczyk, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, *Communio* 17(1997)5, s. 96-109.

¹³⁵ Por. KKK, n. 2091-2092; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, dz. cyt., s. 188-195; W. Polak, *Życie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 70-73.

Świętemu, gdyż gardzi Jego pomocą w podźwignięciu się z grzechów¹³⁶.

4. CNOTA MIŁOŚCI

Uwieńczeniem doskonałości życia chrześcijańskiego jest miłość, która z całej „świętej triady” cnót teologicznych jest „największa” (por. 1Kor 13,13). Miłość stanowi szczególną właściwość osoby. Jan Paweł II podkreśla, że „tylko osoba może miłować i tylko osoba może być miłowana”¹³⁷. Z tego stwierdzenia o charakterze ontycznym wyłania się perspektywa etyczna. Wychodząc bowiem od metafizycznej struktury miłości, odkrywa się następnie jej aspekt moralny jako cnoty, a także wymiar głęboko teologiczny jako szczególnego daru Ducha Świętego.

4.1. METAFIZYKA MIŁOŚCI

Św. Augustyn podkreślał, że nie ma człowieka bez miłości (*nemo est, qui non amat*)¹³⁸. Podstawy miłości jako cnoty teologicznej odkryć można zatem w jej strukturze ontycznej, którą św. Tomasz z Akwinu opisał w *Sumie teologicznej* w tzw. *Traktacie o uczuciach*¹³⁹. Akwinata zaznaczał, że miłość stanowi pewnego rodzaju upodobanie w dobru, które staje przed nami, gdy je poznajemy. Miłość jest zatem „upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym” (*complacentiam amantis ad amatum*)¹⁴⁰. Dobro, które ma być przedmiotem miłości, musi być zatem „dobrem dla nas” (*bonum nobis*). Dlatego, aby mogło ono wzbudzić miłość, musi być najpierw poznane. Poznanie jest warunkiem powstania miłości, gdyż nie można ukochać tego, czego się nie zna (*nil volitum nisi praecognitum*)¹⁴¹. Miłość zależna jest od poznania, które wpływa na jej jakość i stopień. Jednocześnie miłość jest drogą do głębszego poznania. Św. Augustyn ujmuje to następująco: „Nie miłuje się bowiem tego, czego wcale się nie zna. Jeśli się zaś miłuje to, co się nieco zna, to ta miłość sprawia, iż można to poznać coraz lepiej i coraz pełniej”¹⁴².

¹³⁶ Por. S.Th., II-II, q. 21, a. 1-4.

¹³⁷ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, n. 29.

¹³⁸ Por. św. Augustyn, *Kazanie* 34, 2, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 562.

¹³⁹ Por. S.Th., I-II, qq. 26-28.

¹⁴⁰ S.Th., I-II, q. 27, a. 1.

¹⁴¹ Por. S.Th., I-II, q. 27, a. 2.

¹⁴² Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 96, 4, dz. cyt., s. 230.

Jak zauważa Benedykt XVI, „termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie inne”¹⁴³. Spośród wielu terminów stosowanych dla wyrażenia miłości, św. Tomasz wskazuje na trzy zasadnicze. Pierwszym z nich jest określenie „lubić” (*amare*), które dotyczy zarówno osób (np. kolega, koleżanka, sąsiadka), jak i rzeczy (np. dobre wino, spacer, gra w piłkę). Wyższy stopień miłości wyraża termin „kochać” (*diligere*), który oznacza miłość między ludźmi. Zachodzi jednak zasadnicza różnica pomiędzy „kochaniem kogoś” a „kochaniem się w kimś”. Druga sytuacja wskazuje bowiem na miłość samego siebie, a nie na miłość życzliwości. Św. Tomasz podkreśla, że kochający miłością życzliwości tak się ma do ukochanego jak do siebie samego (widzi w nim jakby swoje „drugie ja”), kochający zaś miłością pożądania ma się do ukochanego jak do czegoś swego (części swego dobytku)¹⁴⁴. Miłość polega na pragnieniu dla kogoś dobra (*velle alicui bonum*). Gdy tym „kimś” jesteśmy my sami, wtedy miłość przybiera formę interesowności (miłość pożądania – *amor concupiscentiae, eros*). Jeśli jednak tym „kimś”, dla którego chcemy dobra, jest inna osoba, wówczas miłość ma formę bezinteresowności (miłość życzliwości – *amor benevolentiae, filia*)¹⁴⁵. Najdoskonalszy, boski stopień miłości to „umiłowanie” (*caritas, agape*), dzięki któremu człowiek może dążyć do Boga, będąc niejako „przyciąganym przez Niego”¹⁴⁶. Ten wymiar miłości wprowadza chrześcijanina bezpośrednio w przestrzeń cnoty teologalnej.

Benedykt XVI zwraca jednak uwagę, że w dyskusji filozoficznej i teologicznej te rozróżnienia często były radykalizowane aż do przeciwstawienia miłości typowo chrześcijańskiej, czyli zstępującej, ofiarnej (*agape*), miłości wstępującej, pożądliwej i posesywnej (*eros*). W związku z tym Ojciec Święty stwierdza wyraźnie: „W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura mi-

¹⁴³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

¹⁴⁴ Por. S.Th., I-II, q. 28, a. 1.

¹⁴⁵ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 163-165; F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Pelplin 1990, s. 37-39; F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 13-24.

¹⁴⁶ S.Th., I-II, q. 26, a. 3; por. E. Ozorowski, *Bóg jest miłością*, Częstochowa 1999, s. 9-13.

łości w ogóle”¹⁴⁷. Symbolem tego jest biblijna drabina Jakubowa, wyrażająca nierozzerwalne połączenie „pomiędzy wstępowaniem i zstępowaniem, między *erosem*, który poszukuje Boga i *agape*, która przekazuje dar otrzymany”¹⁴⁸. Przeprowadzona przez Benedykta XVI pogłębiona analiza filozoficzna i teologiczna wykazuje zatem, że „miłość w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary”¹⁴⁹.

4.2. OKREŚLENIE MIŁOŚCI JAKO CNOTY TEOLOGALNEJ

W ujęciu nowotestamentalnym miłość odnosi się głównie do Boga Ojca, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Św. Jan nie waha się zatem stwierdzić, że Bóg jest miłością: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. (...) Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4, 7-9.16).

Darem, który jest konsekwencją owego „trwania” człowieka wierzącego w miłości Boga, jest dar bezinteresowności. Dlatego Apostoł Jan dodaje: „Umiłowani, jeśli Bóg nas tak umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1J 4,11). Tak jak miłość Boża jest czystym darem bez żadnych zastrzeżeń czy warunków, tak i miłość bliźniego odrzuca wszelką kalkulację czy zysk, stając się radością kochania drugiego i bezpowrotnym odejściem od samego siebie¹⁵⁰.

Analizując nowotestamentalne teksty odnoszące się do miłości, św. Augustyn stwierdza: „Nie ma człowieka, który by nie kochał, lecz wolno spytać, co kocha? Nie każe się nam porzucać miłości, ale wybrać przedmiot naszej miłości. Lecz cóż możemy wybrać, jeśli nie zostaliśmy wybrani? O tym, że nie miłujemy, jeżeli wprawdzie nie zostaliśmy umiłowani, mówi nam Apostoł Jan: «My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował». Spytaj, skąd bierze się w człowieku miłość do Boga, a nie znajdziesz innej odpowiedzi niż ta, że pierwszy go umiłował. Samego siebie dał nam Bóg do umiłowania, dał nam

¹⁴⁷ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

¹⁴⁸ Tamże; por. I. Dec, *Od miłości danej do miłości zadanej – pojednanie „erosu” z „agape”*, Świdnickie Studia Teologiczne 4(2007)4, s. 85-93.

¹⁴⁹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 8.

¹⁵⁰ Por. B. Forte, *Przedmowa do wydania włoskiego*, dz. cyt., s. 14-15.

także to, przez co możemy Go miłować. Czym jest jednak to, przez co Go miłujemy, mówi nam jasno św. Paweł: «A miłość Boża jest rozlana w naszych sercach». A kto ją tam rozlał? Może my sami? O nie! A więc, skąd pochodzi? «Przez Ducha Świętego, który został nam dany». Mając więc tę ufność, miłujmy Boga Jego miłością. Posłuchajmy, co o tym jeszcze jaśniej mówi Jan Apostoł: «Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim». Nie wystarczy powiedzieć: «Miłość jest z Boga». A kto z nas ośmieliłby się powiedzieć to, co mówi Jan: «Bóg jest miłością». Ten, kto tak mówił, wiedział, co miał w swoim sercu. A więc Bóg daje się nam całkowicie. Woła do nas: «Miłujcie Mnie, a będziecie Mnie posiadali, bo nie możecie Mnie miłować, jeśli Mnie nie posiadacie»¹⁵¹.

W świetle tych wspaniałych słów św. Augustyna można zdefiniować miłość jako cnotę teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich ze względu na miłość Boga. Własnym przedmiotem miłości jest dobro. Przedmiotem formalnym cnoty miłości jest zatem nieskończona dobroć Boga, która sama w sobie godna jest nieskończonej miłości, stanowiąc cel ostateczny stworzeń rozumnych. Dobro boskie, jako przedmiot wiecznej szczęśliwości, ma szczególny charakter i dlatego miłość jest cnotą odrębną¹⁵². Miłujemy Boga, gdyż On sam pierwszy nas umiłował, oddając nam samego siebie jako nasze szczęście. Podstawowym motywem miłości Boga jest zatem dobroć Boga, która utożsamia się z Jego istotą. Odpowiadając na pytanie o definicję miłości, Biskup Hippony stwierdza: „Zapytasz: Co to jest miłość? Miłość jest cnotą, dzięki której miłujemy. Co miłujemy? Dobro niewysłowione, Dobro wspaniałomyślne, Dobro, które jest Stwórcą wszelkiego dobra (...) Miłuj Go, a będzie blisko; miłuj, a zamieszka w tobie. (...) Chcesz wiedzieć, w jaki sposób Bóg jest z tobą, jeśli Go miłujesz? Bóg jest miłością”¹⁵³.

Jezus czyni miłość przedmiotem nowego przykazania: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). Miłość – owoc Ducha i pełnia prawa – strzeże przykazań Boga i Chrystusa: „Wytrwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej” (J 15,9-10). Miłość ożywia i inspiruje praktykowanie wszystkich cnót. Jest ona „więzią doskonałości” (Kol 3,14) i formą cnót (*forma virtutum*), gdyż wyraża je i porządkuje między sobą. Cnota miłości oczysz-

¹⁵¹ Św. Augustyn, *Kazanie* 34, 2, dz. cyt., s. 562.

¹⁵² Por. S.Th., II-II, q. 23, a. 4.

¹⁵³ Św. Augustyn, *Kazanie* 21, 4, w: *Liturgia Godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 432.

cza i usprawnia naszą ludzką zdolność miłowania. Podnosi ją do nadprzyrodzonej doskonałości miłości Bożej. Praktykowanie życia moralnego ożywianego przez miłość daje chrześcijaninowi duchową wolność dzieci Bożych. Nie stoi on już przed Bogiem z lękiem, jak niewolnik, ani jak najemnik oczekujący zapłaty, lecz jak syn, który odpowiada na miłość Tego, który „sam pierwszy nas umiłował” (1J 4,19)¹⁵⁴.

Św. Tomasz określa teologalną cnotę miłości jako przyjaźń z Bogiem, zgodnie z zapewnieniem Chrystusa: „Nazwałem was przyjaciółmi” (J 15,15). Na przyjaźń składają się trzy podstawowe czynniki: życzliwość, wzajemność oraz fundament, na którym mogłaby się oprzeć. Życzliwość polega na tym, że życzymy przyjacielowi dobra. Dzięki wzajemności „przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela” (*amicus est amico amicus*). Ta wzajemność zbudowana jest na fundamencie osobowej więzi, polegającej na komunikacji w dobru, które stanowi wieczna szczęśliwość. Akwinata stwierdza zatem, że „miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem” (*charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum*)¹⁵⁵.

Analizując cnotę miłości jako przyjaźń z Bogiem, R. Kostecki podkreśla: „Bóg, poznając siebie, swoją doskonałość i kochając swą dobroć, jest nieskończenie szczęśliwy. Odwieczne poznawanie siebie, przez które rodzi Syna, oraz odwieczna i nieskończona Miłość, którą tchnie Ojciec i Syn – Duch Święty, stanowią wewnętrzne życie Boga i zarazem Jego szczęśliwość. Uczestniczyć w osobistym szczęściu Boga, a więc w Jego poznawaniu siebie i w Jego Miłości – oto do czego Bóg powołuje ludzkość. I właśnie to powołanie do uczestnictwa w szczęściu Boga stanowi fundament przyjaźni z Bogiem”¹⁵⁶.

Przyjaźń jako wzajemna miłość życzliwości wymaga duchowego pokrewieństwa, które w relacji człowieka do Boga staje się możliwe jako wewnętrzne podobieństwo przez łaskę uświęcającą. Dzięki łasce upodabniamy się do Boga, stając się coraz bardziej wyrazistym obrazem Jego doskonałości. Chrześcijanin uświęcony łaską jest wewnętrznie skierowany ku Bogu i odkrywa w sobie tajemnicze przyciąganie do Niego. Ponadto pomiędzy przyjaciółmi zachodzi wspólnota dóbr, która realizuje się poprzez bezinteresowny dar z siebie i pragnienie dzielenia się prawdą i miłością. Przyjaciele posiadają także jedną wolę, co

¹⁵⁴ Por. KKK, n. 1828; D. Mongillo, *Carità*, w: *Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria*, red. G. Cinà, E. Locci, C. Rocchetta, L. Sandrin, Torino 1997, s. 169-184.

¹⁵⁵ S.Th., II-II, q. 23, a. 1; W. Giertych, *Malchusowe ucho*, dz. cyt., s. 152-159.

¹⁵⁶ R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 171.

w odniesieniu do przyjaźni z Bogiem trafnie wyraża *Modlitwa Pańska*: „Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (Mt 6,10). Cnota miłości wymaga zatem uzgodnienia naszej woli z wolą Bożą. Warunkiem rozwoju przyjaźni jest również wzajemna bliskość, realizowana najpełniej w Eucharystii oraz w modlitwie. Przyjaźń z Bogiem zakłada wybór dokonany przez Chrystusa, na który odpowiedzią jest wdzięczność powołanego, przejawiająca się w posłusznym wypełnianiu woli Bożej: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili” (J 15,16).

Nawiązując do praw przyjaźni sformułowanych przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy, kard. J. Ratzinger stwierdza: „Pan definiuje przyjaźń na dwa sposoby. Między przyjaciółmi nie ma tajemnic: Chrystus mówi nam o wszystkim, co usłyszał od Ojca; obdarza nas pełnym zaufaniem, a wraz z tym zaufaniem – także poznaniem. Objawia nam swoje oblicze, swoje serce. Ukazuje nam swą czułość wobec nas, swoją gorącą miłość aż po szaleństwo krzyża. (...) Uczynił nas swymi przyjaciółmi – a my jak odpowiadamy? Drugi sposób, w jaki Jezus definiuje przyjaźń, to wspólnota woli. *Idem velle – idem nolle* [tego samego chcieć – tego samego nie chcieć] – w ten sposób definiowali przyjaźń także Rzymianie. «Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję» (J 15,14). Przyjaźń z Chrystusem zbiega się z trzecim wezwaniem modlitwy Ojciec nasz: «Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi». W godzinie Getsemani Jezus przekształcił naszą ludzką oporną wolę w wolę zgodną i zjednoczoną z wolą boską. Przecierpiał cały dramat naszej niezależności – i właśnie, składając naszą wolę w ręce Boga, daje nam prawdziwą wolność: «Nie jak Ja chcę, ale jak Ty» (Mt 26,39). W tej komunii woli dokonuje się nasze odkupienie: być przyjaciółmi Jezusa, stać się przyjaciółmi Boga. Im bardziej miłujemy Jezusa, im bardziej Go poznajemy, tym bardziej wzrasta nasza prawdziwa wolność, rośnie radość bycia odkupionymi. Dzięki Ci, Jezu, za Twoją przyjaźń!”¹⁵⁷.

4.3. MIŁOŚĆ JAKO DAR DUCHA ŚWIĘTEGO

Duch Święty jest sprawcą miłości, gdyż wraz z łaską uświęcającą wlewa ją do duszy chrześcijanina: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Dar ten łączy nas z Dawcą, gdyż tylko sam Bóg może uzdolnić człowieka

¹⁵⁷ J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, L’Osservatore Romano. Wydanie polskie 26(2005)6, s. 28-29.

do miłości siebie. Dlatego św. Jan powie: „Miłość jest z Boga” (1J 4,7)¹⁵⁸. Nie oznacza to jednak, że pozostajemy wobec tego procesu bierni niczym bezwolne maszyny. Miłość bowiem zależy od wolnej woli człowieka, a niedobrowolny akt miłości byłby sprzeczny sam w sobie. Akwinata podkreśla, że „w samym swym pojęciu miłość jest czynnością wolną” (*amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis*)¹⁵⁹. Analizując działanie Ducha Świętego w kontekście działania osobowego, E. Kaczyński zaznacza: „Chrześcijanin pod wpływem Ducha Świętego podejmuje działanie osobiście (*ex seipso*), jego działanie pochodzi z jego własnej podmiotowości, on sam jest owego działania podmiotem i przyczyną sprawczą”¹⁶⁰. Kiedy zatem Duch Święty porusza ludzką wolę do aktu miłości, pozostaje ona wprawdzie pod Jego wpływem, lecz nie jest bierna, ale dobrowolnie współdziała z udzieloną jej łaską¹⁶¹.

Cnota miłości doskonalili się dzięki darowi mądrości, który daje nam posmak i wycucie mądrości Bożej. Nie jest to ludzka wiedza, lecz „mądrość zstępująca z góry” (Jk 3,15). Akwinata podkreśla, że kto ma znajomość Boga, ten jest mądrym, gdyż wszystko może poprawnie osądzać i porządkować według zasad Bożych¹⁶². Mądrość jako dar Ducha Świętego jest nie tylko teorią, ale praktycznym programem życia chrześcijańskiego. Stwierdza to wyraźnie św. Jakub, wymieniając poszczególne cechy mądrości: „Mądrość zaś zstępująca z góry jest przede wszystkim czysta, dalej, skłonna do zgody, ustępliwa, poslušna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od względów ludzkich i obłudy” (Jk 3,17). Człowiek mądry to ten, kto nie tylko zna sprawy Boże, ale także nimi żyje, zachowując zażyłą bliskość z Bogiem przez miłość, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Ten, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1Kor 6,17)¹⁶³. Miłość zatem poprzedza mądrość. Dar mądrości idzie w parze z darem wewnętrznej modlitwy, zwłaszcza z kontemplacją. Według św. Teresy od Jezusa, kontemplacja „nie jest niczym innym, jak głębokim związkiem przyjaźni, w którym rozmawiamy sam na sam z Bogiem, wiedząc, że On

¹⁵⁸ Por. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 41-49.

¹⁵⁹ S.Th., II-II, q. 23, a. 2.

¹⁶⁰ E. Kaczyński, *Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 41.

¹⁶¹ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 166-167.

¹⁶² Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 1; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale*, art. cyt., s. 244.

¹⁶³ Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 2-3.

nas kocha”¹⁶⁴. Chrześcijanin z kontemplacyjnego zjednoczenia się z Bogiem czerpie mądrość, dochodząc do znajomości wyższych tajemnic boskich i nabywając umiejętności objawiania ich innym¹⁶⁵. Dar mądrości nie ma jednak na celu tylko tego, aby człowiek więcej poznawał, lecz by się bardziej rozpałał miłością. W przypisywanym św. Tomaszowi *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* odnaleźć można stwierdzenie, że „celem całego Pisma Świętego i całej teologii jest wzrastanie w miłości” („In tota sacra pagina finis est dilectio (...) theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis”)¹⁶⁶.

Do daru mądrości św. Tomasz przyporządkowuje siódme błogosławieństwo: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9). Treść tego błogosławieństwa dotyczy miłości, zgodnie ze słowami Psalmisty: „Pokój wielki tym, którzy miłują Twoje prawo” (Ps 118). Pokój łączy się ściśle z porządkiem. Św. Augustyn zdefiniował pokój jako *tranquillitas ordinis* („pokój płynący z ładu”, „cisza porządku”). Porządek zaś jest rozmieszczeniem poszczególnych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca¹⁶⁷. Pokój wprowadza bowiem zjednoczenie nie tylko w wewnętrznych pragnieniach człowieka, ale także łączy w harmonijną całość pragnienia własne z pragnieniami innych¹⁶⁸. Sprawianie pokoju jest dziełem zaprowadzającej porządek mądrości, która wypływa z miłości. W cnocie miłości zawarty jest bowiem porządek (*ordo amoris*), w którym najważniejszy jest Bóg jako Dobro najwyższe i źródło wszelkiego dobra. Gdy Bóg jest na pierwszym miejscu, wtedy uporządkowana jest miłość do wszystkich stworzeń¹⁶⁹. Poprzez zachowywanie *ordo amoris*, wprowadzanie pokoju jest zadaniem chrześcijanina jako naśladowcy Boga. Człowiek wewnętrznie uporządkowany i zjednoczony z Bogiem „promieniuje” miłością na swoje otoczenie, jego pokój udziela się innym. Ponadto, pośród owoców cnoty miłości św. Tomasz wymienia: radość i miłosierdzie (skutki wewnętrzne) a także dobroczynność, jałmużnę oraz upomnienie braterskie (skutki

¹⁶⁴ Św. Teresa od Jezusa, *Libro de la vida*, 8, cyt. za KKK, n. 2709.

¹⁶⁵ Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 5.

¹⁶⁶ *Expositio Canticum canticorum, Proemium*, w: *Opera omnia*, t. 14, Ed. Parmensis 1863, s. 389.

¹⁶⁷ Por. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 13, Warszawa 1977, s. 415; por. S.Th., II-II, q. 29, a. 2; Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1 stycznia 2006), 4, L'Osservatore Romano. Wydanie polskie 27(2006)2, s. 4.

¹⁶⁸ Por. S.Th., II-II, q. 29, a. 3.

¹⁶⁹ Por. S.Th., II-II, q. 26, a. 2.

zewewnętrzne)¹⁷⁰. Spotykając zatem człowieka, którego życie owocuje czynami miłości, pragniemy powtórzyć za prorokiem Izajaszem: „O jak pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście” (Iz 52,7).

Ci, którzy czynią pokój, w nagrodę otrzymują chwałę usynowienia Bożego w doskonałym zjednoczeniu się z Bogiem w miłości. Otrzymując bowiem dar mądrości, człowiek osiąga synostwo Boże¹⁷¹. W związku z tym św. Tomasz stwierdza: „Miłosierdzie wznosi się ponad nasycenie, w miarę jak człowiek otrzymuje więcej, niż zasługuje lub niż mógłby pragnąć. Jeszcze większą jest rzeczą oglądać Boga, podobnie jak większą jest rzeczą oglądać twarz króla aniżeli tylko jeść na dworze królewskim. Najwyższą zaś godność w domu królewskim posiada syn królewski”¹⁷². Na ściśle powiązanie synostwa Bożego z królestwem pokoju zwraca uwagę Benedykt XVI: „Jezus jest Synem (...) On jest prawdziwym «Salomonem» – Tym, który przynosi pokój. Wprowadzanie pokoju należy do samej istoty synostwa. Tak więc Błogosławieństwo to zaprasza do bycia tym, czym jest Syn, i do czynienia tego, co czyni Syn, po to, byśmy sami stali się «synami Bożymi»¹⁷³. Ojciec Święty podkreśla, że oparty na miłości pokój człowieka z Bogiem znajduje swój wyraz w pokoju międzyludzkim: „Tylko człowiek pojednany z Bogiem może się pojednać i żyć w harmonii ze sobą samym; tylko człowiek pojednany z Bogiem i ze sobą może wprowadzać pokój w swym otoczeniu i na całym świecie. (...) Pokój na ziemi (Łk 2,14) jest wolą Bożą, a tym samym stanowi zadanie dla człowieka. Chrystus wie, że trwały pokój jest związany z trwaniem człowieka w Bożej *eudokia*, w «upodobaniu» Boga. (...) Tam, gdzie ludzie tracą z oczu Boga, załamuje się także pokój, a jego miejsce zajmuje przemoc i niesłychane okrucieństwo”¹⁷⁴. Brak pokoju jest bowiem brakiem miłości, czyli sytuacją grzechu.

4.4. GRZECH ODRZUCENIEM MIŁOŚCI

Św. Augustyn ukazuje życie moralne chrześcijanina jako walkę pomiędzy dwiema miłościami: „Dwie miłości powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo

¹⁷⁰ Por. S.Th., II-II, q. 28-33; KKK 1829.

¹⁷¹ Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 6.

¹⁷² S. Th, I-II, q. 69, a. 4.

¹⁷³ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 81.

¹⁷⁴ Tamże, s. 81-82; por. P. Góralczyk, *Chrześcijanin budowniczym pokoju*, *Communio* 9(1989)5, s. 114-126.

ziemskie; miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie¹⁷⁵. U podstaw każdego grzechu leży zatem nieuporządkowana miłość własna, której przejawem są trzy pożądliwości, o których mówi św. Jan: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1J 2,16). Św. Paweł Apostoł opisał to wewnętrzne zmaganie jako walkę człowieka cielesnego i duchowego: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,18-19). W tej perspektywie każdy grzech stanowi zwycięstwo nieuporządkowanej miłości własnej nad miłością Boga. Nawiązując do myśli św. Augustyna, można zatem stwierdzić, że grzech jest miłością samego siebie posuniętą aż do pogardy Boga (*amor sui usque ad contemptum Dei*). W grzechu dokonuje się bowiem odmowa Bogu posłuszeństwa w miłości. Grzesznik czyni z samego siebie cel ostateczny, stawiając się na pierwszym planie i wszystko odnosząc do siebie.

Miłość ze swej natury wyklucza grzech. Dlatego grzech śmiertelny pozbawia chrześcijanina cnoty miłości, będąc jej przeciwieństwem. Popełniając grzech śmiertelny, czyli świadomie i dobrowolnie przekraczając prawo Boże, człowiek dokonuje wyboru, poprzez który stawia siebie samego ponad przyjaźnią z Bogiem. W konsekwencji teologiczna cnota miłości, wszczepiana przez Ducha Świętego wraz z łaską w duszę człowieka, zostaje zniweczona. Św. Tomasz porównuje to do zaniku jasności na skutek ustawienia zasłony, przez którą nie mogą się przebić promienie słoneczne: „Jak światło przestaje oświecać powietrze natychmiast, gdy ktoś postawi przeszkodę promieniom słonecznym, tak miłość przestaje być w duszy, gdy tylko zaistnieje przeszkoda w przepływanii jej od Boga do duszy¹⁷⁶. Podobnie ukazuje utratę cnoty miłości na skutek grzechu śmiertelnego św. Augustyn: „Człowiek przez obecność w nim Boga zostaje oświetlony, a przez odejście nie co do miejsca, lecz odwrócenie się woli, natychmiast pozostaje w ciemności¹⁷⁷”.

¹⁷⁵ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 28, dz. cyt., s. 162.

¹⁷⁶ S.Th., II-II, q. 24, a. 12.

¹⁷⁷ Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, 8, 12, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP, t. 25, Warszawa 1980, s. 265.

Wśród grzechów przeciw miłości św. Tomasz wymienia następujące: nienawiść, zniechęcenie¹⁷⁸, zazdrość, niezgodę, spór, rozłam, wojnę, zawadiactwo, warcholstwo, gorszycielstwo oraz głupotę, która sprzeciwia się darowi mądrości.

Nienawiść jest przeciwieństwem życzliwości, gdyż polega na chceniu dla kogoś zła. Rozpoczynając analizę zagadnienia nienawiści, św. Tomasz stawia pytanie: czy można nienawidzić Boga? Odpowiadając na tę kwestię, stwierdza, że Boga jako dobroci nie można nienawidzić: „Istota Boga to sama dobroć, a dobroci nie można nienawidzić, bo w istocie dobroci leży to, iż jest i ma być miłowaną. Jest więc niemożliwe, by ktoś, kto widzi Boga w Jego istocie, nienawidził Go”¹⁷⁹. Jednak nienawiść wobec Boga może zaistnieć wówczas, gdy zwraca się do Niego nie jako do dobroci samej w sobie, ale do Jego dzieł i postanowień, które człowiek na skutek złej woli odrzuca (np. kara Boża, zakaz grzechu). Nienawiść Boga jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, gdyż neguje to, przez co grzech może być odpuszczony. Chociaż nie jest wyliczona pośród grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, to jest obecna w każdym z nich. Nienawiść bowiem to grzech *par excellence*, który św. Tomasz nazywa „najcięższym grzechem”¹⁸⁰. W stosunku do bliźniego Akwinata dokonuje istotnego rozróżnienia na nienawiść do osoby oraz nienawiść do tego, co w danej osobie jest złe. Nienawiść wobec osoby bliźniego zawsze jest grzechem, ale wolno mieć w nienawiści to, co jest w jego postępowaniu niesprawiedliwe. Można zatem mieć w nienawiści czyjaś wrogość w stosunku do nas¹⁸¹.

Źródłem nienawiści jest bardzo często zazdrość, czyli smutek doznawany z powodu dobra drugiego człowieka. Dla zazdrośnika świadomość czyjeś dobra jest bolesna, uwiera go, nie pozwala odnaleźć spokoju¹⁸². Zazdrość rodzi się najczęściej na tle próżnej chwały i chęci wywyższenia siebie. Nie zazdrości się zazwyczaj osobom, od których dzieli nas wielki dystans, ale raczej tym, którzy są do nas zbliżeni poziomem („nie zazdrości szewc kanonikowi, że został prałatem”). Św. Tomasz określa zazdrość jako grzech śmiertelny z samego swego rodzaju, gdyż jest ona przeciwieństwem miłości. Najpoważniejszym ro-

¹⁷⁸ Zniechęcenie (acedie) św. Tomasz analizuje omawiając zarówno wykroczenia przeciwko nadziei (por. S.Th., II-II, q. 20, a. 4), jak i przeciwko miłości (por. S.Th., II-II, q. 35, a. 1-4).

¹⁷⁹ S.Th., II-II, q. 34, a. 1.

¹⁸⁰ S.Th., II-II, q. 34, a. 2.

¹⁸¹ Por. S.Th., II-II, q. 34, a. 3.

¹⁸² Por. KKK, n. 2538-2540; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, dz. cyt., s. 103-116.

dzajem zazdrości, który zalicza się do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, jest „zazdroszczenie bliźniemu łaski Bożej”¹⁸³. Ponadto zazdrość jest wadą główną, z której rodzą się następujące wykroczenia, będące jej „córkami”: umniejszanie cudzej chwały na sposób skryty (insynuacje, złośliwe szemranie) lub jawny (potwarz, zniesławienie) a także przewrotna radość z niepowodzenia bliźniego (*exultatio in adversis*) i smutek z jego powodzenia (*afflictio in prosperis*)¹⁸⁴.

Pokojowi, który jest owocem miłości, sprzeciwia się niezgoda niewcząca jedność. Niezgoda polega na tym, że każdy z uporem obstaje przy swoim zdaniu i nie chce podejmować dialogu. Postawa taka oznacza sprzeczność woli i pochodzi z pychy. Dlatego bywa określana jako „córka próżności”¹⁸⁵. Z próżności pochodzi także spór, który oznacza sprzeczność w mowie. Św. Jakub przestrzega: „Gdzie bowiem zazdrość i żądza sporu, tam też bezład i wszelki występki” (Jk 3,16). Gdy spór przybiera formę „zwalczania prawdy sposobem zakrzyczenia”, stanowi materię grzechu śmiertelnego¹⁸⁶. W ludzkim działaniu brak pokoju przejawia się na różne sposoby: rozłam („rozdarcie wśród dusz”, schizma jako świadome i dobrowolne zerwanie jedności z Kościołem,¹⁸⁷ wojna¹⁸⁸, zawiadactwo pochodzące z gniewu (bójka jako „prywatna wojna”, sprzeczka, w której dochodzi do rękoczynów)¹⁸⁹, warcholstwo (sianie niezgody celem wywołania buntu, niepokoju społecznych, zamieszek)¹⁹⁰, gorszycielstwo (od gr. *scandalon* – „podstawianie nogi”; słowo lub czyn mniej prawy, dający drugiemu sposobność do upadku moralnego; stanowi poważne wykroczenie, gdy uczynkiem lub zaniedbaniem doprowadza się kogoś do grzechu ciężkiego)¹⁹¹.

Związanemu z cnotą miłości darowi mądrości sprzeciwia się głupota (*stultitia*). Jest to rodzaj odrętwienia (*stupor*) w sędzię dotyczącym przyczyny najwyższej, będącej celem ostatecznym i najwyższym do-

¹⁸³ Por. S.Th., II-II, q. 36, a. 4; J. Salij, *Grzech, łaska, sakrament pojednania*, dz. cyt., s. 44.

¹⁸⁴ Por. S.Th., II-II, q. 36, a. 4; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 166-167.

¹⁸⁵ S.Th., II-II, q. 37, a. 2.

¹⁸⁶ Por. S.Th., II-II, q. 38, a. 1.

¹⁸⁷ Por. S.Th., II-II, q. 39, a. 1-4.

¹⁸⁸ Por. S.Th., II-II, q. 40, a. 1-4.

¹⁸⁹ Por. S.Th., II-II, q. 41, a. 1-2.

¹⁹⁰ Por. S.Th., II-II, q. 42, a. 1-2.

¹⁹¹ Por. S.Th., II-II, q. 43, a. 1-8; KKK, n. 2326; W. Polak, *Życie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 102-106.

brem¹⁹². W tym sensie głupota nie oznacza ośpienia intelektualnego, ale raczej utratę wrażliwości w dziedzinie duchowej. Człowiek ogarnięty głupotą tak bardzo zaabsorbowany jest sprawami doczesnymi, że staje się niezdolny do pojmowania spraw boskich. Przed taką postawą przestrzega św. Paweł Apostoł: „Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić” (1Kor 2,14). Akwinata zauważa, że głupota rodzi się z rozpusty, poprzez którą człowiek do tego stopnia zanurza się w rozkoszach ziemskich, że pochłaniają one całkowicie jego duszę¹⁹³.

ZAKOŃCZENIE

Tomaszowa analiza głupoty jako utraty wrażliwości na wartości duchowe pozwala dokonać szerszego podsumowania wyzwań, które stają przed moralnością chrześcijańską we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym, naznaczonym sekularyzmem i konsumpcyjną wizją życia. Diagnozę tej sytuacji Jan Paweł II ujął w mocnym stwierdzeniu: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”¹⁹⁴. Temat ten jest również przedmiotem szczególnej troski Benedykta XVI, który podczas swej wizyty w Stanach Zjednoczonych powiedział: „W społeczeństwie zamożnym przeszkodą utrudniającą spotkanie z Bogiem żywym jest słabo uchwytny wpływ materializmu: bardzo łatwo może on spowodować, że skoncentrujemy uwagę na owym «stokroć więcej», obiecany przez Boga w tym czasie, zamiast na życiu wiecznym, które obiecuje w przyszłości (Mk 10,30). Dziś trzeba przypominać ludziom, co jest ostatecznym celem ich życia. Ludzie muszą dostrzec głębokie pragnienie Boga, które mają w sobie. Muszą pić ze źródeł Jego nieskończonej miłości. (...) Bez Boga, który obdarza nas tym, czego sami nie możemy osiągnąć, nasze życie jest w istocie puste. Trzeba nieustannie przypominać ludziom o potrzebie podtrzymywania więzi z Tym, który przyszedł, abyśmy mogli mieć życie w obfitości (por. J 10,10)”¹⁹⁵.

¹⁹² Por. S.Th., II-II, q. 46, a. 1-2; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, dz. cyt., s. 253-254.

¹⁹³ Por. S.Th., II-II, q. 46, a. 3.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, n. 9.

¹⁹⁵ Benedykt XVI, „*Tak*” dla życia, „*tak*” dla miłości i „*tak*” dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich (Waszyngton, 16 kwietnia 2008), L'Osservatore Romano. Wydanie polskie 29(2008)5, s. 42.

W tej perspektywie istotnym zadaniem ewangelizacji jest obecnie ukazanie na nowo teologalnego wymiaru etyki chrześcijańskiej. Moralność, w ujęciu św. Tomasza, to fascynujące dążenie do Boga (*motus creaturae rationalis ad Deum*)¹⁹⁶, który, działając w człowieku, uświęca go i prowadzi ku Sobie, aby dać mu udział w szczęściu wieki-istym. Chrystusowe orędzie moralne nie jest zatem jedynie przytłaczającym zbiorem nakazów i zakazów, ale nade wszystko pełnym mocy wezwaniem do odkrycia piękna i pełni życia, w którym dzięki uzdra-wiającej łasce, poprzez wiarę, nadzieję i miłość, „stajemy się uczestni-kami Boskiej natury”¹⁹⁷.

LE VIRTÚ TEOLOGALI NELLA VITA MORALE DEL CRISTIANO

Sommario

La virtù è una disposizione abituale e ferma a fare il bene. Essa consente alla persona, non soltanto di compiere atti buoni, ma di dare il meglio di sé. Il fine di una vita virtuosa consiste nel divenire simili a Dio. Le virtù umane si radicano nelle virtù teologali, le quali rendono le facoltà dell'uomo idonee alla partecipazione alla natura divina. Le virtù teologali si riferiscono direttamente a Dio e dispongono i cristiani a vivere in relazione con la Santissima Trinità. Esse fondano, animano e caratterizzano l'agire morale del cristiano. Sono infuse da Dio nell'anima dei fedeli per renderli capaci di agire quali suoi figli e meri-tare la vita eterna. Sono il pegno della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle facoltà dell'essere umano. Tre sono le virtù te-ologali: la fede, la speranza e la carità. Ma di tutte „più grande è la carità” (1Cor 13,13).

¹⁹⁶ Por. S.Th., I, q. 2.

¹⁹⁷ Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, I, 24, Kraków 1996, s. 97; por. J. Bramorski, *Życie w Duchu Świętym jako istotny aspekt współczesnej aksjologii chrześcijańskiej*, w: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*, red. J. Gocko, Lublin 2007, s. 27-38.