

ALOIS JOHANNES BUCH  
Grafschaft, Studienhaus St. Lambert

## **GOTOWOŚĆ DO ODPOWIEDZIALNOŚCI** **Refleksje na temat chrześcijańskiej cnoty podstawowej**

1. Cnoty między zapomnieniem i ponownym odkryciem – 2. Nowa teologiczno-moralna ważność cnót – 3. Etyczne znaczenie gotowości do odpowiedzialności – 4. Gotowość do odpowiedzialności jako chrześcijańska cnota podstawowa

**Kilka lat przed śmiercią KARL RAHNER zwrócił uwagę:**

(...) jeżeli jako człowiek i chrześcijanin można nie tylko działać, ale trzeba wiedzieć, jak i dlaczego (...) powinno się działać (...), wówczas ciągle na nowo będzie musiało być stawiane pytanie dotyczące cnót, niezależnie od tego, jak i przy pomocy jakiej terminologii zagadnienie to będzie się rozważało.

Jeżeli zatem podstawa i motywacja działania moralnego posiadają pewną oczywistość i ukierunkowanie odpowiadające człowiekowi, to mówimy najpierw w ogólnym sensie o „postawie moralnej” lub „cnocie” Wystarcza to do ogólnego określenia ram rzeczowych i pojęciowych, w których umieszczona jest nasza refleksja w odniesieniu do gotowości do odpowiedzialności. W tym wykładzie dotyczy ona głównie myśli etycznej i teologiczno-moralnej Europy Zachodniej i zostanie rozwinięta w czterech punktach.

### **1. Cnoty między zapomnieniem i ponownym odkryciem**

To, co dla KARLA RAHNERA było jeszcze ewidentne jako istotny temat refleksji etycznej, w perspektywie historycznej okazuje się, że nie jest już tak oczywiste. Wykład na temat cnoty jeszcze przed kilkoma dekadami nie wzbudziłby żadnego zainteresowania. Nieinteresujące i bez znaczenia wydawało się wtedy mówienie o cnotach i stawanie się cnotliwym. Czasami było to nawet negatywnie obciążone, temat przedstawiano w pewien obciążony sposób, właśnie także z perspektywy etycznej. Odnosi się to przynajmniej do tej perspektywy myślowej Europy, która była pod wpływem filozofii moralności rozwiniętej przez IMMANUELA KANTA. Kant położył wielki nacisk na obowiązek, powinność, sumienie i wolę podmiotu jako właściwą istotę moralności. Później z punktu widzenia pojęcia „formalizmu”

krytycznie naświetlili to MAX SCHELER i NICOLAI HARTMANN, ponieważ w takim myśleniu niewiele miejsca zostało dla treści moralnych, konkretnych wartości i cnót. W 1821 r. HEGEL wskazał na zagadnienie, które wydaje się mieć duże znaczenie dla naszego tematu. Mianowicie przyszło mu na myśl, co nie tylko w jego czasach było aktualne, „że współcześnie niewiele więcej mówi się o cnocie, niż w innych czasach”, lecz jednocześnie powiedział, że z jego myśleniem graniczy w konsekwencji „Mówienie o cnocie (...) łatwo z pustymi deklamacjami, gdyż przez to mówi się jedynie o abstrakcjach i sprawach nieokreślonych” Do tego dochodziło pewne „moralne” pozbawienie treści pojęcia cnoty przez obywatelsko-ekonomiczny katalog cnót XVIII i XIX w.; w nim wyraziło się wówczas prawie jako istotne to, co później powszechnie nazwano cnotą drugorzędą, mianowicie: zamiłowanie do porządku, czystość, oszczędność, punktualność i pilność. Właśnie tutaj pokazuje się rozumienie cnoty bardziej w kontekście „zewnątrznego przymusu”, który odcina człowieka od jego najbardziej witalnych możliwości i w konsekwencji wydaje się mieć niewiele wspólnego z istotą moralności. Ostatecznie nie można zapomnieć, że również dominujące przez długi czas naukowo-techniczne „myślenie postępowe” w tak zwanych nowoczesnych społecznościach pozostawia niewiele miejsca dla mówienia o cnotach jako podstawowych postawach moralnych. Dla tego typu myślenia to, co technicznie możliwe oznaczało jednocześnie coś, do czego należy dążyć; to, co możliwe do urzeczywistnienia, ukierunkowane na sukces, „solidność” było często uważane za dobro.

To charakteryzuje niektóre ówczesne wyrażanie problematyki cnoty: wcześniej już i oczywiście cynicznie mówił na ten temat FRIEDRICH NIETZSCHE:

Pochwała cnót jest pochwałą czegoś prywatnie szkodliwego – pochwała popędów, które odbierają człowiekowi jego najbardziej szlachetny egoizm i moc do troski o samego siebie.

Później Max Scheler w 1913 r. wyraził to następująco:

Słowo cnota przez patetyczne i poruszające apostrofy, które wobec niej kierowali obywatele XVIII w. jako poeci, filozofowie i kaznodzieje, stało się tak nie lubiane, że prawie nie mogliśmy się obronić przed uśmiechem, kiedyśmy je słyszeli.

Późniejszy poeta, francuski liryk PAUL AMBROISE VALÉRY, z okazji przyjęcia do *Académie Française* w 1925 r., wyjaśniał:

Cnota, moi panowie, to słowo „cnota” jest martwe, albo przynajmniej wymiera (...). Tak doszło do tego, że słowo „cnota” i „cnotliwy” można jeszcze spotkać jedynie w katechizmie, w humoresce, w akademii i operetce.

W końcu, w 1960 r. filozof HANS-GEORG GADAMER zauważył, że słowo „cnota” jest „w naszym językowym świecie prawie jedynie żywe w znaczeniu ironicznym”

Również pewien sposób myślenia w „kontekście chrześcijańskim” przyczynił się do utraty znaczenia cnoty. Zostało to wyjaśnione przez poetę WILHELMA BUSCHA, który pisał: „dlatego jest się cnotliwym, gdyż brakuje mocy do czegoś innego” Pobrzmiwa tu również występujące w teologii moralnej zacieśnienie ro-

zumienia cnoty. Być cnotliwym w tej perspektywie nie oznacza być działającym odpowiedzialnie, lecz bardziej takim, który przynajmniej powierzchownie przestrzega obowiązujących obyczajów, zatem tym, komu można przypisać ogólne dobre zachowanie. Tutaj cnota łatwo popada w związek z dopasowaniem się, przestrzeganiem zasad, brakiem ducha przedsiębiorczości. W każdym razie w najnowszych zachodnioeuropejskich dziejach myśli można wyliczyć jeszcze głębiej sięgające kulisy również teologicznego zapomnienia o cnocie. Do tego powinny w tym miejscu wystarczyć trzy wskazówki: (1) Najpierw wskazówka naukowo-teoretyczna, mianowicie, przy zauważalnej aż do lat 80-tych XX w. koncentracji teologii moralnej na zagadnieniach metodycznych, jak np. dyskusja o etyce teologicznej, jej pozycji w relacji do etyki filozoficznej oraz jej sposoby uzasadnienia i argumentacji, sprawiły, że poza obszarem zainteresowania teologii moralnej często pozostały specyficzne aspekty, a wśród nich również zagadnienie cnoty. (2) Dalej, wskazówka związana z kontekstem społecznym, tj. teologia moralna nie pozostała nie poruszona doświadczeniem rzekomego bezpieczeństwa zewnętrznego, gwarantującego ekonomicznie i socjalnie życie przez rozwój i dostępne dobra konsumpcyjne; w tym kontekście „moralnie uzasadniona inicjatywa własna” wydaje się być w sposób daleko idący zbędna, co może przyczynić się do „wzrostu paraliżu impulsów ku cnocie”, jak też refleksji teologicznej o niej. (3) W końcu, jeszcze bardziej podstawowa, wskazówka historyczno-teologiczno-systematyczna, sprowadzona przykładowo przez MARIANA MACHINKA do pierwotnie „pogańsko-hellenistycznej proveniencji” pojęcia cnoty, „która wydaje się dyskwalifikować to słowo” i która utrudnia, „adekwatne przedstawienie moralnego zobowiązania w ramach argumentacji teologiczno-moralnej”

Jak wiadomo, nie zatrzymano się przy zjawisku zapomnienia o cnocie. W etyce filozoficznej już na początku minionego wieku widoczne są znaki „odkrycia na nowo” cnoty. Wcześniej zacytowane krytyczne sformułowanie Maxa Schelera znajduje się przykładowo w artykule, który zatytułował *O rehabilitacji cnoty*, i w którym wyjaśnia:

Nastąpił czas, abyśmy przestali być jedynie oponentami tych nijakich obywateli XVIII w. i z tego powodu wyśmiewali cnotę. (...) Poszukajmy również dla cnoty na nowo historyczno-światowego horyzontu.

Jeżeli nie skutkowało to bezpośrednio szerokim i intensywnym zajmowaniem się cnotą, to stało się w XX w. tematem rozważań znaczących myślicieli. Należą do nich przykładowo OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, ROMANO GUARDINI i w szczególności także JOSEPH PIEPER, który jako filozof chrześcijański zajmował się przede wszystkim cnotami kardynalnymi. Ten pierwotnie filozoficzno-etyczny rozwój znalazł odpowiednik w myśli teologicznej. W tym kontekście JOHANNES GRÜNDEL w połowie lat 80-tych mógł również w odniesieniu do teologii moralnej stwierdzić, że „temat cnót” od jakiegoś czasu wydaje się „uzyskiwać nową aktualność”

## 2. Nowa teologicznomoralna ważność cnót

Ostatecznie nie intensywność publikacji teologicznych na temat cnoty i cnót potwierdza diagnozę o jej odnowionej ważności. Teologowie moraliści dostrzegają widocznie coraz bardziej — w czym potwierdza się przywołana na początku teza RAHNERA — że etyka „teologiczna”, ponad koniecznym wyjaśnieniem kwestii metodologicznych, stale powinna rozwijać także treściowe *proprium*, co poza podstawami biblijnymi, pryncypiami i normami moralnymi zawiera właśnie także dyspozycję konkretnego działania moralnego w sensie jego „dobrej” podstawowej orientacji. Również zetknięcie się z teologią moralną w innych krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej potwierdza tematyczne odkrycie na nowo cnót.

W tym kontekście nie zaskakuje, że ostatnio EBERHARD SCHOCKENHOFF jako autor najnowszego podręcznika teologii moralnej w obszarze języka niemieckiego przedstawił „podstawowy projekt etyki cnoty” w powiązaniu z rozważaniami etyki normatywnej. Z uwagi na „podwójne zadanie etyki teologicznej jako refleksję prowadzoną przez rozum wobec uwarunkowań i struktur ludzkiego życia i jako praktyczne samoupewnienie wiary chrześcijańskiej ze źródeł objawienia” popularyzuje Schockenhoff koncepcję teologicznomoralną, która w sensie przemiany antropologicznej, podobnie jak inne style myślenia teologicznego, postrzega „człowieka *sub ratione Dei*” i „metodycznie angażuje się z ponownym pytaniem człowieka o samego siebie”. Z założeniem, że, „moralne poznanie rozumowe i etyczne implikacje orędzia biblijnego nie są przeciwieństwami”, taki sposób myślenia oznacza dla naszej tematyki cnót, że rozważane są „najpierw filozoficznomoralne aspekty pojęcia cnoty” a później jej „relacja do objawionego poznania teologii”. Zagadnienie teologicznomoralnej nauki o cnocie, która jest pierwszą główną częścią dzieła Schockenhoffa, może tutaj zostać wyjaśniona zaledwie w niektórych zarysach.

Nie tylko dla Schockenhoffa pojęcie „cnota” jako „pojęcie refleksyjne teorii etycznej” jest „niezbędne dla naszego mówienia o życiu moralnym”, ale podkreśla on znaczenie etyki cnót również wobec wspomnianego „prymatu powinności” u KANTA i oceny działania jedynie „w oparciu o jego zgodność z określonymi regułami” Wobec zapoznania etyki cnót przez Kanta i innych autorów, stwierdza: „Powiązanie myśli o cnocie z naturalnym dążeniem człowieka do szczęścia, prowadzi (...) do wypełnienia ludzkiego dążenia (włącznie z jego zmysłowymi skłonnościami) pod kierunkiem rozumu”. Etyka cnót może właśnie „przezwyteńczyć (...) antagonizm interesów własnych i obcych”, gdyż w niej stają się „skuteczne punkty widzenia moralności właśnie w motywach działania człowieka cnotliwego”. „Etyka cnót w takiej mierze bazuje na pełnej wymagań koncepcji dobra, w jakiej zakłada ona idealną własną koncepcję dojrzałej osobowości moralnej”. Jednocześnie, wobec przez to krytykowanej „czystej etyki pryncypiów i norm” teraz na odwrót mogło by chodzić nie o „czystą etykę dążeń” podmiotu przy rezygnacji „z myśli o powin-

ności normatywnej”, gdyż „w punkcie wyjścia moralności nie znajduje się ani pojęcie cnoty, ani myśl o zobowiązaniu, ale idea dobra” Szczególnie wyraźnie w odnoszącej się do tego tradycji arystotelesowsko-tomistycznej zawarta jest zarówno możliwość moralna, jak i powinność. Z tego powodu Schockenhoff nawiązuje przede wszystkim do tej tradycji. Zgodnie z tym w nawiązaniu do myśli św. TOMASZA Z AKWINU „pełny sens” cnót zostaje pojęty jako inne, często niszczące moce popędu w człowieku i biorące je w cugle „alternatywne moce działania”, „które odzwyczajają nas od złego i prowadzą na drogę, na której rozum może przejąć nad nami władzę (...) aż (...) w końcu prawie staje się przyzwyczajeniem życie i działanie zgodnie z rozumem” „Krótko: cnotliwym jest ten, kto swoje naturalne możliwości tak kultywuje, że one spontanicznie i «same z siebie» przyczyniają się do spełnionego życia” Cnota może według tego być rozumiana jako zgodna z rozumem, „sama w sobie” godna dążenia, ukierunkowana „postawa decydowania” albo „wcześniejszego określenia działania” w sensie całościowego *habitus*.

W ten bardziej filozoficznomoralny kontekst wcześniej wspomnianego, kompleksowego zagadnienia historii recepcji myśli o cnotcie wkomponowuje się Schockenhoff z chrześcijańską nauką moralną i teologią moralną. Przy tym proponuje teologiczne „nawiązanie do pojęcia cnoty w sensie możliwości przemyślenia drogi naśladowania Jezusa jako wyczerpującego określenia egzystencji człowieka i zintegrowania całego życia z wiarą”. Z drugiej strony nawiązanie to domaga się „głęboko sięgającej transformacji znaczenia jego treści”, i to w taki sposób, „że cnoty nie będą wyjaśniane pierwszorzędnie jako wynik wysiłku ludzkiego, lecz jako owoce ducha i formy przejawów łaski Bożej”. Początek tego jest w Piśmie Świętym, gdzie znajdują się zazwyczaj ówczesne treści cnót, które w pierwszym rzędzie odnoszone są do działania Bożego, ale również do przenikającego przezeń kształtowania życia chrześcijan. Schockenhoff interpretuje te teksty biblijne również z uwagi na etykę cnoty i znaczące „życiowo-historyczne zadanie” wzrostu bycia chrześcijaninem i związanej z tym odpowiedzialności „współdziałania w działaniu Chrystusa”, jak też szczególnie w odniesieniu do (pawłowego) pytania, „jak zasadnicza przemiana egzystencji (...) może stać się trwałą, widoczną i konkretną rzeczywistością w życiu chrześcijanina” W ten sposób wskazuje na tekst 2 P 1,3, gdzie pojęcie cnoty oznacza

moc Bożą i Jego wielkie dzieła, przez które powołał człowieka do tego, by miał udział w Jego boskiej naturze. Myśl o pokrewieństwie między boską i ludzką naturą, która już w Starym Testamencie tworzy podłoże dla zrozumienia podobieństwa człowieka do Boga (por. Rdz 5,6), dostarcza wyjaśnienia tego, że wierzący w postępie moralnym na drodze wiary osiagają udział w boskich Jakościach (= cnotach).

Pod względem systematycznym i jednocześnie ekumenicznym dołączają do tego przemyślenia i aktualizacje Schockenhoffa przede wszystkim tomistycznej etyki cnót, „zgodnie z którą grzesznikowi we chrzcie wraz z łaską usprawiedliwiająca zostały podarowane wiara, nadzieja i miłość jako cnoty teologiczne” W ten spo-

sób „przez podjęcie filozoficznej myśli o cnocie” zostało dane „teologiczne wyjaśnienie dla skuteczności łaski w człowieku”, przy czym „działanie Boga wobec człowieka” pomyślane jest jako „działanie stwórcze (...), które staje się skuteczne w strukturach stworzonych bycia człowiekiem” Aby to zrozumieć, św. Tomasz połączył „pojęcia «łaski» i «cnoty» do nowego interpretamentu, który w języku jego czasu nazwał *habitus infusus* (...)” i co wyraził w łacińskim pojęciu *virtus*. Poprzez to, według Schockenhoffa, „dokonuje się zwrócenie teologicznego punktu widzenia na człowieka”, co św. Tomasz wyraził przez uzupełniającą myśl o *habitus operativus*, czyli „uprzednie wyrażenie działania, które ludzkiemu byciu stworzonym nadaje stałość, łatwość i radość z czynienia dobra”. Jak wiadomo św. Tomasz z teologicznie uzasadnionej i na nowo przemyślanej etyki cnót przyjmuje decydujące struktury równocześnie z działania boskiego i ludzkiego, „które w ułaskawionym człowieku nie będą niszczyły naturalnych cnót, ale je udoskonalały”

W tym miejscu przerywamy szkic projektu Schockenhoffa dotyczącego etyki cnoty; szczególnie nie wchodzimy dalej w jego dynamiczne teologiczno-etyczne rozważania na temat cnót boskich: wiary, nadziei i miłości w ich skutkach dla życia moralnego chrześcijanina. Jednakże jeszcze raz należy stwierdzić, że Schockenhoff wskutek nowego rozwinięcia etyki cnót nie powinien wyraźnie wspominać, „że normatywny wymiar etyki powinien zostać wycięty albo jedynie zepchnięty na margines” O wiele bardziej pozostaje zachowane w całym wymiarze znaczenie dla każdej etyki zagadnienie powinności i normatywności. Właśnie w ramach lub uzupełniając to zagadnienie nie można stosownie do tego abstrahować od związanego z etyką cnoty „pytania dotyczącego treści moralnie właściwego działania” w szczególności z uwagi na „sytuację kryzysową konkretnego, koniecznego, właściwego wyboru i decyzji”

### 3. Etyczne znaczenie gotowości do odpowiedzialności

W sprecyzowanym, znowu nawiązującym do św. TOMASZA Z AKWINU, rozumieniu, istotny element „definicji cnoty” można postrzegać odtąd w „projekcie postawy zasadniczej ukierunkowanej na decyzję”, który jest zrozumiały szczególnie z punktu widzenia teologicznej interpretacji powiązania działania boskiego i stworzenia. Nawiązując do tego, można teraz wyjaśnić, co rozumie się używając sformułowanie „gotowość do odpowiedzialności jako cnota podstawowa”. Jeżeli przez to nie mówi się dalej o „cnocie” w ogólności, ale o konkretnych treściach etyki cnoty, to nie chodzi o nową propozycję dla uzupełnienia albo zmiany koncepcji tzw. cnót kardynalnych. O wiele bardziej, w ramach innych propozycji ujęcia głównych cnót, na podstawie „gotowości do odpowiedzialności” powinno zostać przykładowo wyjaśnione, jak specyfika dzisiejszej sytuacji życia ludzi —

głównie w Europie Zachodniej — może być impulsem do pogłębionego przemyslenia specyficznych i dla tego czasu ważnych cnót jako „ukierunkowane na decyzję postawy podstawowe”

Ta współczesna sytuacja życia jest w szczególny sposób naznaczona olbrzymimi procesami przemian, którym poddane są jednostki i społeczeństwo. Charakterystycznymi hasłami są tutaj: zaobserwowany na wielu miejscach przełom porządku społecznego i politycznego, globalizacja informacyjno-technologiczna i ekonomiczna, nadchodzące wraz z nią nowe konstelacje kulturowe i religijne, konkretny i gwałtowny rozwój technicznych potencjałów kształtowania, szczególnie w dziedzinie medycyny i biotechniki. Wewnętrzne odniesienie tych zjawisk dzisiejszego życia do „odpowiedzialności” jako podstawowego aspektu ludzkiego działania jest oczywiste przynajmniej z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony z uwagi na przypuszczenia, albo przynajmniej wrażenia, że pojedynczy człowiek prawie że nie może postrzegać właściwie odpowiedzialności, albo wydaje się mu ona przynajmniej jako niemalże nie rozwiązywalny problem w obliczu doświadczalnej kompleksowości wspomnianych procesów; dalej anonimowość niektórych procesów rozwoju, które intensywnie zmieniają życie społeczne i życie jednostek, może prowadzić do zwątpienia w sens i skuteczność osobistego odpowiedzialnego zaangażowania. Z drugiej strony przeciwstawia się temu przekonanie, że specyfika i znaczenie wskazanych procesów przemian właściwie niosą ze sobą szczególnie wysokie wymagania wobec odpowiedzialności decyzji i odpowiedzialności kształtowania — wystarczy wspomnieć o ich skutkach dla szans rozwoju jednostki, życia rodzinnego, rozwoju kulturalno-religijnego i wolności politycznej, jak też zdrowotnych i humanistyczno-biologicznych perspektyw na przyszłość.

Wspomniane napięcie między doświadczonym „ograniczeniem” i oczywistym „wezwaniami” konkretnej odpowiedzialności jest tematyzowane od początku wyraźnie w ramach krytycznego podważenia skali naukowo-technicznie naznaczonego nowoczesnego życia świata. Szczególnie wyraźnie i dla naszego zagadnienia bardzo zajmująco mówił przykładowo HANS JONAS, szczególnie z uwagi na wspomniane szanse i ryzyka humanistyczno-medycznych wizji o „pryncypium odpowiedzialności”, w po części drastycznym sformułowaniu domagał się „etyki odpowiedzialności”, „która dzisiaj, po wielu wiekach (...) prometejskiej euforii (która również pochodzi od marksizmu), musi galopującemu naprzód założyć cugle” Pewnie również wcześniej wyjaśniona nowa teologiczno-moralna ważność cnót jest związana i przeniesiona m.in. przez wzmagające się w ostatnich dziesięcioleciach narzucające się doświadczenie, że zakładane bezpieczeństwo naznaczonego przyrodniczo-technicznie świata w obliczu wzrostu zagrożeń zostało przynajmniej podważone i w ten sposób poszukiwanie pewnych linii wiodących i podstaw kształtowania życia osiąga nowy i zwiększony charakter nagłości. Odpowiadając na to, również w naukach społecznych mówi się tak samo o przemianie i to w ten

sposób, że szczególnie psychologia częściowo odchodzi od tezy, w świetle której jedynie to, co empiryczne, tworzy wystarczającą podstawę interpretacji osób i ich działania; dla ich rzeczywistego zrozumienia trzeba wyraźnie więcej uwagi poświęcić także postawom moralnym. Ostatecznie bazując również na badaniach empiryczno-statystycznych można stwierdzić, że ludzie w Europie właśnie także dzisiaj przypisują niemałe znaczenie w życiu indywidualnym i społecznym wartościom i postawom etycznym.

Fenomenologicznie wskazuje to wszystko na to, że dla terażniejszości i przyszłości ludzkiej właśnie w dzisiejszej sytuacji życia w szczególny sposób potrzeba jest gotowości do odpowiedzialności. Od niej właśnie zależy jest odpowiadające człowiekowi, służące życiu, właściwe i w tym sensie dobre kształtowanie terażniejszości i przyszłości bycia człowiekiem w tym świecie. Chodzi zatem o indywidualne i społeczne możliwości życia, które rzeczywiście są współkształtowane przez ludzi zaangażowanych w sposób dalekoidący humanistycznie, ale które także w ich zasadach kształtowania rzeczywiście odpowiadają miarom humanistycznym. Dlatego nie wystarcza okazjonalna uwaga w odniesieniu do własnej powinności, nie potrzeba też tylko sporadycznego i być może przypadkowo wynikającego współdziałania. Dla kształtowania rzeczywistości odpowiadającej człowiekowi są o wiele bardziej konieczne, zwłaszcza dzisiaj, nowe odkrycie i ożywienie „dyspozycji”, „intencji” i „dostrzeżenia własnej odpowiedzialności” w sposób wyraźny współdanych człowiekowi i odnoszących się do jego działania. Chodzi o odpowiedzialność jako „ukierunkowaną na decyzję postawę podstawową”, nie odpowiadającą ani własnym zaletom, ani korzyściom społecznym, ale obejmująca „sama w sobie wartościowe nastawienie”, zatem to, co nazywam „podstawową cnotą gotowości do odpowiedzialności”. Treściowo cnota ta jest podstawowa i jak inne cnoty odnosi się do „właściwego zachowania z uwagi na określony obszar doświadczeń”, mianowicie w terażniejszym przełomie społecznym szczególnie zaznaczająca się konieczność przewyciężenia pasywności albo letargu oraz przyjęcia wezwań życia i kształtowania świata. Wyraźne podkreślenie zamierzonej, zorientowanej na decyzję „gotowości do odpowiedzialności” w ramach etyki cnoty nie należy rozumieć jako reprezentacji „obecnych obyczajów społeczeństwa”, które nie byłoby „uzdolnione do krytycznego przejrzenia przekazanych sposobów życia”. Jest to przeciwieństwo cnoty podstawowej, którą mamy tu na myśli, co byłoby odnoszoną do terażniejszego obszaru ludzkiego życia i doświadczenia „wadą” jako „odpowiednim błędnym zachowaniem”, wyrażanym przez brak odpowiedzialności albo odmowę odpowiedzialności, które we współczesnej Europie nierzadko uwidaczniają się w egocentryzmie, własnej korzyści, a przygotowane zostały przez odzwyczajenie lub zagłuszenie ludzkich indywidualnych i społecznych potencjałów kształtowania przez „nadmiar regulacji” w społecznościach totalitarnych oraz przez „nadmiar zaopatrzenia” w społecznościach demokratycznych.



#### 4. Gotowość do odpowiedzialności jako chrześcijańska cnota podstawowa

Dotąd mieliśmy na uwadze przede wszystkim aspekt filozoficzno-antropologiczny gotowości do odpowiedzialności, a teraz w ostatnim punkcie należy rozwinąć i ukazać to zagadnienie teologicznie, z perspektywy chrześcijańskiej. Jeżeli już „cnoty codzienne” według KARLA RAHNERA oznaczają „dla chrześcijanina codzienność łaski”, to ten specyficzny teologiczny kontekst musi objawić się nie mniej wyraźnie wobec „podstawowej” cnoty. Do tego powinno posłużyć kilka uwag.

Najpierw należy wskazać na związek gotowości do odpowiedzialności z biblijnym nakazem współodpowiedzialności człowieka za kształtowanie stworzenia jako wyraz i w sensie woli Stwórcy. Liturgicznie wyraża to modlitwa eucharystyczna: „Stworzyłeś człowieka na swój obraz i powierzyłeś mu troskę o cały świat”. Jest to również jednym z punktów nawiązania do nauczania Soboru Watykańskiego II, kiedy z uwagi na „już na początku czasów objawiony nakaz Boży” i wzrastające możliwości kształtowania człowieka mówi: „Im bardziej wzrastają możliwości ludzi, tym bardziej rozszerza się ich odpowiedzialność, zarówno jednostek, jak i społeczności” Coraz bardziej wzrasta „w całym świecie zmysł dla autonomii i jednocześnie dla odpowiedzialności, co bez wątplenia ma wielkie znaczenie dla duchowego i moralnego dojrzewania ludzkości” Właśnie chrześcijanie w tym przemijającym świecie są powołani „do kształtowania własnego życia po ludzku i całą ziemię powinni podporządkować temu celowi”

Odpowiedzialność oczywiście powinna zostać tak rozwinięta i zastosowana, że człowiek „przez uznanie Boga jako Stwórcy wszystkich rzeczy podporządkuje sobie i Bogu całość rzeczywistości”, także jeżeli zostaje to ciągle na nowo zaniedbane przez grzech i dlatego ciągle na nowo konieczna jest przemiana i nawrócenie oraz „wszelkie działanie człowieka (...) przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa musi zostać oczyszczone i doprowadzone do zbawienia”. Nawrócone i rzeczywiście odpowiadające człowiekowi podejmowanie odpowiedzialności może się powieść jedynie przez dar Ducha Świętego i z pomocą łaski miłującego Boga. Właśnie ta miłość jest tym, przez co „centrum wiary chrześcijańskiej, chrześcijański obraz Boga i również wynikający stąd obraz człowieka i jego drogi” zostają przemienione w podstawowym ukierunkowaniu miłości Boga i bliźniego, i które człowiekowi pomimo wszelkiej ciemności, wątpliwości i ograniczeń „daje odwagę do działania. Miłość jest możliwa i możemy ją czynić, gdyż zostaliśmy stworzeni na obraz Boży”, jak czytamy w encyklice *Deus caritas est*. Oznacza to również, że „zmysł dla prawdy i dobra”, a przez to zagadnienie etosu, zostały powierzone treściowemu wyjaśnieniu i moralnej orientacji odpowiedzialnego działania ludzkiego rozumem.

Poprzez to „ukierunkowana na decyzję postawa podstawowa” gotowości do odpowiedzialności, jak całe życie i inne cnoty, dla wierzących w Chrystusa powinny być ostatecznie interpretowane z punktu widzenia „bycia przenikniętym

i formowanym (...) przez «wlane», habitualne, nadprzyrodzone, boskie cnoty wiary, nadziei i miłości” (K. RAHNER). Ma to zasadnicze znaczenie dla teologicznomoralnego rozumienia etosu ludzkiego, a przez to dla chrześcijańskiej interpretacji podstawowej cnoty gotowości do odpowiedzialności: odpowiedzialność za świat i oddawanie chwały Bogu, z racji teologicznych w sposób wyraźny przynależą do siebie, w pewien sposób tworzą dwie strony jednej rzeczywistości wiary chrześcijańskiej. Z tego powodu wydaje się też nieprzypadkowe, że w historii myśli i języka ukazuje się rzeczowy związek między *virtus* i *pietas*, z punktu widzenia systematycznego chodzi o związek etosu cnoty z pobożnością. Ale nie tylko to. Z perspektywy chrześcijańskiej gotowość do odpowiedzialności człowieka w tym świecie należy postrzegać we własnej głębi również jeszcze z perspektywy trynitarniej tajemnicy Boga. Nawiązując do wskazówki dotyczącej ciężaru odpowiedzialności lub odmowy odpowiedzialności, staje się to szczególnie wyraźne w oparciu o sformułowanie GISBERTA GRESHAKEGO, który pisał:

Powołany do życia z Bogiem Trójjedynym i uzdolniony, aby mieć udział w tym życiu, człowiek grzesząc mówi „nie” wobec tego życia. (...) Grzesznik chce być sam i tylko sam. (...) Ponieważ grzesznik jest po to, aby samemu sobie stworzyć życie, stawia, jak zaczarowany, wyłącznie własne ja w centrum swojej egzystencji. (...) Ten, kto jest w sobie skrzywiony, nie jest w stanie więcej spoglądać na wysokość i szerokość „powiązań relacji”, ani (...) w kierunku Boga, ani „wokół siebie”, w szerokość świata (...). Ten, kto odniesienie do samego siebie czyni podstawą własnego życia, zawodzi się nie samotnym, odizolowanym Bogiem, lecz „Bogiem ludzi”, który jest fundamentem i celem wszelkiej międzyludzkiej wspólnoty i bez którego ona zanika.

Gotowość albo odmowa odpowiedzialności w tym świecie w perspektywie trynitarniej otrzymują nie tylko teologicznomoralne podstawowe znaczenie. Kiedy ta perspektywa „zostaje zapomniana, świat staje się bezbożny, a Bóg bez świata”. Teraz można ostatecznie sprecyzować, dlaczego w tym wykładzie mówiło się o gotowości do odpowiedzialności jako „cnotcie” podstawowej. Po pierwsze: z uwagi na specyficzne ukierunkowanie działania cnot okazuje się, że gotowość do odpowiedzialności w szczególny sposób dotyczy i motywuje intencję i decyzję do moralnego zaangażowania człowieka w ogóle i właśnie w tym sensie przedstawia „ukierunkowaną na decyzję postawę zasadniczą”. Po drugie: gotowość do odpowiedzialności była tutaj rozważana nie w sensie ogólnej dyspozycji albo jednego tylko inaczej używanego pryncypium działania w ogóle, lecz w sensie konkretnego moralnego ukierunkowania działania, a przez to jako określona cnota, która rozwija się i skutkuje w powiązaniu z dalszymi i często bardziej specyficznymi cnotami; właśnie w taki sposób może tworzyć istotny punkt odniesienia dla treściowo sprecyzowanej etyki cnot i powinności. Po trzecie: cnota gotowości do odpowiedzialności okazuje się podstawową przede wszystkim z racji jej szczególnej bliskości i powiązania z podstawowym urzeczywistnieniem moralności w ogóle; ma to znaczenie także w perspektywie teologicznomoralnej, która rozumie moralność zasadniczo powiązaną w dialogiczną relację między wzywającym Bożym wezwa-

niem powinności i moralną odpowiedzialnością człowieka. Terminologicznie wyraża się to w cnocie gotowości do odpowiedzialności i wskazuje na bliskość tej cnoty wobec sumienia, wolnej decyzji i moralnie-osobistego działania.

Na koniec: „Dla ARYSTOTELESA i św. TOMASZA Z AKWINU cnoty formują nie tylko właściwe nastawienie działającego, ale jego zdolność poznania”. Szczególnie zawarte w tym „wycucie dla konkretnego dobra” może, jak wyżej wykazano, zostać ukazane w oparciu o podstawową cnotę gotowości do odpowiedzialności. Wydaje się to być wymagające szczególnie dzisiaj. Według PAULA MIKATA wprawdzie bez wątpienia „w społeczeństwie pluralistycznym (...) istnieje wynikające z wiary zobowiązanie do współkształtowania tego świata”, ale jednocześnie

Kościół winien jest temu światu swoje przepowiadanie, a zatem orędzie o śmierci i zmartwychwstaniu swojego Pana i, prawdę że chrześcijańska odpowiedzialność za świat jest „chrześcijańską” jedynie o tyle, o ile jest tego świadoma.

Po długim okresie zapomnienia o cnocie i w ramach uwarunkowań dzisiejszej (zachodnio-) europejskiej kultury życia występują racje i argumenty, aby rozmyślać nad gotowością do odpowiedzialności właśnie jako chrześcijańskiej cnocie podstawowej.