

STANLEY HAUERWAS, CHARLES PINCHES  
USA

## CHRZEŚCIJAŃSKIE WIDZENIE CNOTY\*

### I. CNOTA I OBOWIĄZEK

Jak najlepiej scharakteryzować chrześcijańską etykę: w kategoriach obowiązku, pożytku czy cnoty? Dla zajmujących się formalną stroną chrześcijańskiej etyki to często dyskutowane pytanie jest podstawowe. My natomiast sądzymy, że założenia leżące u jego podstaw wypaczają sens wiary chrześcijańskiej. Pytanie to bowiem milcząco zakłada, że istnieje coś takiego, jak „etyka”, którą można zamknąć w ramach jednej z wielu teorii, oraz że chrześcijaństwo da się opisać niezależnie od swoistych sposobów bycia i działania w świecie. W rezultacie przyjmuje się, że chrześcijanie dysponują jakimś „miejscem” dla zastanawiania się, jak „moralnie” być i działać. Tak jakby ktoś mógł sensownie powiedzieć: „Oto stałem się chrześcijaninem. Jak powinienem odtąd najlepiej wyrażać moje chrześcijaństwo w moralnym zachowaniu?” Taki sposób mówienia jest dość częsty i łatwo go sobie wyobrazić u wielu współczesnych chrześcijan amerykańskich. Nie chcemy negować siły wspomnianego założenia, lecz jego zasadność. Solidaryzujemy się w tym miejscu z Bernardem Williams, który za pomocą dosadnego, lecz pożytecznego zwrotu nazywa moralność „szczególnego rodzaju instytucją”, bez której możemy się spokojnie obyć, chociaż Kant i inni przedstawiają ją bardzo atrakcyjnie. Williams posługuje się terminem „moralność” dla opisanego szczególnej odmiany myśli etycznej, zajmującej się moralną powinnością<sup>1</sup>.

---

\* Stanley Hauerwas (ur. 1940) jest profesorem teologii w *Divinity School* Duke University w Durham, North Carolina; Charles Pinches (ur. 1955) jest profesorem teologii w University of Scranton, Pennsylvania. Tłumaczony tekst nie był dotąd nigdzie publikowany.

<sup>1</sup> Zob. rozdział 10, „Morality, the Peculiar Institution”, w: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press 1985).

Williams chciałby, aby „etyka” podejmowała szerokie pytanie Sokratesa: „jak żyć?” Jego zakres świadczy o tym, że tak rozumiana etyka nie może być jakąś wyodrębnioną dziedziną, do której się wchodzi od czasu do czasu. Podobnie jak Williams kwestionujemy założenie, że istnieje wyodrębniona sfera moralności, charakteryzowana przez język powinności, sfera, w której jesteśmy „moralnymi sprawcami” tylko w tym stopniu, w jakim mamy określony obowiązek działania lub powstrzymywania się od działania (lub może jakąś inną naczelną powinność, jak np. maksymalizowanie szczęścia). Istnienie takiej „sfery” potwierdza pojawienie się nowego slugi biurokratycznego liberalizmu, jakim jest zawodowy „etyk”.

Nazywając tak rozumianą moralność „wyodrębnioną sferą”, nie chcemy nikogo, kto tak myśli, oskarżać o zbyt lekkie traktowanie moralności. Dla kogoś tak myślącego moralność nie jest czymś nieobowiązującym; przeciwnie – to, że wymaga się od nas moralności, jest jedną z jej cech charakterystycznych. Z drugiej strony, powinności – zwłaszcza kiedy są rozumiane jako powinności obowiązujące każdego człowieka – mówią danemu człowiekowi niewiele o tym, jak powinien żyć, co powinien realizować, wykorzystując dany mu czas i talenty, czy też co powinien kochać. I tak, chociaż można mieć obowiązek mówienia prawdy, to przecież większość świadomego życia spędzamy na „niemówieniu” w ogóle. Innymi słowy, moralne obowiązki lub powinności są rodzajem rzeczy, które pojawiają się od czasu do czasu, a moralność (w specyficznym sensie Williamsa) jest dziedziną, do której się wchodzi i z której się wychodzi.

W przeciwieństwie do tego popularnego rozumienia moralności jako specjalnej dziedziny, z którą – przykładowo – lekarze mają do czynienia wówczas, kiedy stają niespodziewanie wobec pacjenta sprzeciwiającego się ratowaniu jego życia, lub w którą wkracza chrześcijanin, rozważając – na przykład – czy wiara zawsze zobowiązuje go do mówienia prawdy, czy wreszcie – którą filozofowie lepiej lub gorzej ujmują jako teorię podstaw powinności, my posługujemy się językiem cnoty dla przypomnienia, że życie chrześcijanina nie konstytuuje się moralnie przez to, co musi on (niekiedy) czynić, lecz raczej przez to, kim on (stale) jest. Istotne jest tutaj pytanie o to, kim jest ten „on”, gdyż nie możemy sobie przecież rościć pretensji do uprawiania „etyki” dla „każdego”, lecz powinniśmy myśleć jako członkowie wspólnoty chrześcijańskiej, której praktyki wyrażają to, jak należy żyć.

Konsekwencje naszego sposobu rozumienia etyki są dalekosiężne, obejmują nie tylko etykę, lecz również teologię chrześcijańską. Jeżeli bowiem istnieje specjalna sfera, pokrewna temu, co Williams nazywa dziedziną powinności, w którą wchodzimy i z której wychodzimy, to wówczas ma sens mówienie o „etyce chrześcijańskiej” jako różnej od teologii chrześcijańskiej. Jeżeli jednak

nic takiego, jak twierdzimy, nie istnieje, wówczas „etyka chrześcijańska” jest teologią chrześcijańską, ponieważ refleksja nad tym, czym Bóg chciałby nas mieć (jest to wyraźnie teologiczna postać wspomnianego pytania Sokratesa), wiąże się istotnie z refleksją nad zbawieniem, identycznością osoby Jezusa, dziełem stworzenia, Kościołem, rzeczami ostatecznymi itd.

Gdy chodzi o etykę, to chociaż nie wynika ona bezpośrednio z naszego odrzucenia założenia, że myślenie w kategoriach cnoty powinno być przedkładane nad wszystkie inne sposoby myślenia o etyce (pojętej obecnie w szerszym, sugerowanym przez Williama, sensie), wystarczy na razie, gdy powiemy tyle, że właściwie uprawiane myślenie w kategoriach cnoty ma pierwszeństwo przed większością standardowych sposobów traktowania etyki przez filozofów. Opis w kategoriach cnoty jest bowiem tego rodzaju, że nie da się go łatwo oddzielić od osoby, do której się odnosi. Jeżeli przedstawimy sobie Jana ogołoczonego z cnot (na przykład, że nie jest on już uprzejmy, wielkoduszny, wytrwały, uczciwy itd.), to wówczas zgubimy z oczu samego Jana. Tak więc cnoty nie są rodzajem rzeczy, które po prostu nakładamy na siebie i zdejmujemy w sposób wcześniej poddany przez nas krytyce. Podobnie, gdy zastanawiamy się nad tym, czym są cnoty i dlaczego są takie a nie inne, stajemy natychmiast wobec pytania Williama o to, jaki jest najlepszy sposób życia dla ludzi.

Otóż właśnie my, których nazywa się „teoretykami cnoty”, powinniśmy odrzucić pytanie na temat pierwszeństwa „powinności” lub cnoty, przy czym ważne jest to, by owo odrzucenie nie było źle zrozumiane. Odkładając na bok standardowe teorie moralności, które każą nam zaczynać od myślenia w kategoriach „praw” lub „obowiązków” czy „unikania krzywdy”, chętnie przyznajemy, że istnieją inne języki, aniżeli język cnoty, oraz nie szufladkujące sposoby mówienia o chrześcijanach lub żydach. Załóżmy np., że jakiś nawrócony żyd powie: „Zostałem żydem. Jak mogę najlepiej wyrazić moje zaangażowanie w judaizm na obszarach mojego życia objętych prawem?” Albo założmy, że jakiś chrześcijanin powie: „Stałem się chrześcijaninem. Jak mogę najlepiej wyrazić moje chrześcijańskie zaangażowanie w tych dziedzinach życia, gdzie nazywa się mnie uczniem Jezusa?”

Osobliwość tych pytań pokazuje, że istnieją inne języki niż język cnoty, tzn. język „prawa” dla żydów i język „bycia uczniem” dla chrześcijan, które nie szufladkują naszego życia na sposób zakładany przez powinnościowe pojęcie moralności. Przestrzeganie nakazu bycia uczniem nie dotyczy jednej tylko sfery ortodoksyjnego życia chrześcijanina lub żyda. *De facto* przestrzeganie prawa lub bycie uczniem konstytuuje częściowo, jeśli nie całkowicie, to, co znaczy być żydem lub chrześcijaninem.

Podsumowując, stwierdzamy wstępnie, że myślenie o etyce jako o wyodrębnionej sferze, do której się chrześcijaństwo lepiej lub gorzej odwołuje, zależ-

nie od akceptowanego systemu moralnego, jest po prostu pomyłką, dlatego że szufladkuje ono zarówno ludzkie życie, jak i chrześcijaństwo. Zależnie od tego, kto czyta te słowa, może to oznaczać, że powiedzieliśmy za wiele lub za mało. Gdy chodzi o teoretyków prawa, utilitarystów, kantystów i „teoretyków cnoty”, to powiedzieliśmy prawdopodobnie zbyt wiele i w zbyt krótkim czasie. Będą więc oni oczekiwać, że pozostałą część referatu poświęcimy podbudowywaniu naszej tezy. Musimy ich rozczarować, gdyż wydaje nam się, że powiedzieliśmy bardzo mało. Na pytanie o najlepszy sposób życia istnieje nieskończenie dużo możliwych odpowiedzi. Wiele z nich to prawdziwe „charakterystyki w kategoriach cnoty”, a mimo to wzbudzają nasz głęboki sprzeciw. Chodzi o to, że od nas jako „teoretyków cnoty” nie powinno się oczekiwać, że charakterystyce w kategorii cnoty damy pierwszeństwo przed innymi charakterystykami tylko dlatego, że są one charakterystykami w kategoriach cnoty. Istotne jest to, by nie rozumiano nas tu jako broniących jakiejś abstrakcyjnej „cnoty”, ale raczej tego, co uważamy za cnotę chrześcijańską. I dlatego jesteśmy bez wątpienia bliżsi tym chrześcijanom, którzy mówią o etyce chrześcijańskiej innego rodzaju językiem niż wielu współczesnych obrońców cnoty, domagających się np. przywrócenia cnoty nietzscheańskiej lub wręcz powrotu do myślenia o cnocie w kategoriach Arystotelesa czy Platona.

## II. PONOWNE ZAINTERESOWANIE PROBLEMATYKĄ CNOTY WŚRÓD FILOZOFÓW

Nie ulega wątpliwości, że pojęcie cnoty powróciło w dyskusjach etycznych. Jest wiele poważnych sposobów bronięcia „etyki cnoty”, nie wyłączając niektórych z podanych właśnie argumentów. Można by oczekiwać, że my, którzy – by tak rzec – byliśmy u początków obecnego ożywienia problematyki cnoty, bardzo się z tego faktu ucieszymy. Niestety, mamy tu poważne obawy, wynikające głównie z niepokoju, że inspiracją dla filozoficznego powrotu tej problematyki są założenia, które mają swe źródła w Oświeceniu lub – być może – nawet w samej filozofii, założenia, do których teologowie powinni się odnosić z nieustanną podejrzliwością.

Jedną z form ponownego filozoficznego przyswojenia sobie myślenia w kategoriach cnoty jest jej związek z moralnością powinności. Szuka się takiej „etyki cnoty”, która mogłaby uzupełnić, dopełnić lub nawet zastąpić kategorię powinności. Jeden ze sposobów polega na odwołaniu się do minimalnych standardów moralności – naszych powinności lub obowiązków – do których dodaje się „nadobowiązkowe” moralne wskazania, tj. kategorię nadobowiązkowości, jako miejsce dla rozprawiania o cnotach. I tak Phillippa Foot przyjmuje, że są rzeczy, których się od nas moralnie wymaga (są to nasze obowiązki), i są takie,

które byłyby dobrze czynić. Dobre rzeczy nie pozbawiają pierwszeństwa rzeczy wymaganych, na pierwszym miejscu bowiem musimy wypełniać nasze obowiązki, cnoty natomiast znajdują się poza ich obrębem.

Podobnie William Frankena, usiłując w trochę inny sposób łączyć cnotę i obowiązek, stwierdził, że dziedzina obowiązku jest tą, w której czyny są określone i stwierdzane jako obiektywnie słuszne lub niesłuszne, natomiast pomija ona jako taka ważną rolę podmiotu. Jest to pewien brak w etyce powinności, który daje się uzupełnić kategorią cnoty. Idąc za tym schematem, Frankena połączył cnotę z moralnym podmiotem lub sprawcą, posiadającym określone motywy, cechy osobiste, dyspozycje itp. W ten sposób powinność i cnota stają się „dwoma dopełniającymi się aspektami tej samej moralności. Dla każdej zasady istnieje jakaś dobra cecha, często o tej samej co zasada nazwie, polegająca na skłonności do zgodnego z nią działania; podobnie dla każdej dobrej cechy istnieje jakaś zasada, określająca rodzaj działania, w którym ma się ona wyrażać”<sup>2</sup>.

Nie dziwi nas zatem, że chociaż podobno obowiązek i cnota wzajemnie się dopełniają, to kiedy Frankena podejmuje problem „moralnej epistemologii”, powinność bierze górę nad cnotą. „Uderza mnie, że jeśli jedyną rzeczą, którą może mi powiedzieć «etyka cnoty», jest nakazanie wykonania pewnego czynu, który [...] będę spełniać z określonego powodu, to etyka taka nie może spełnić właściwego swego zadania. Trudno bowiem traktować motywy działania pewnej osoby [...] jako dobry sposób określenia tego, co należy czynić”<sup>3</sup>.

Prawdopodobnie Frankena i Foot są przedstawicielami pokolenia filozofów tak gruntownie wykształconych na przeważających dzisiaj kantowskich czy utilitarystycznych sposobach refleksji nad etyką, że porzucenie dziedziny powinności przestaje być dla nich możliwe. Myśliciele ci będą zawsze pojmować cnotę w relacji do dobrze ugruntowanego pojęcia powinności i dlatego, gdy zauważą potrzebę dołączenia pojęcia cnoty do swych moralnych systemów, uformują z pewnością własne pojęcie cnoty w taki sposób, by nigdy nie kolidowało ono z podstawowym dla nich pojęciem obowiązku.

Inni filozoficzni zwolennicy myślenia w kategoriach cnoty okazali się ostatnio bardziej radykalni. Ale nawet w ich przypadku nie jest niczym niezwykłym narzucająca się obecność języka powinności. Przykładowo Edmund Pincoffs, mimo że przeprowadza w początkowej części swego *Quandaries and Virtues* ostrą krytykę standardowych teorii etycznych (np. utilitaryzmu, kantyzmu i

---

<sup>2</sup> W. Frankena. *Pritchard and the Ethics of Virtue*. W: K. Goodpaster (ed.). *Perspectives on Morality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1976 s. 158.

<sup>3</sup> Tamże s. 160.

różnych teorii umowy społecznej<sup>4</sup>), wprowadza na nowo osobną dziedzinę obowiązku, wymyślając specjalną kategorię w ramach wielu i różnych cnót, zwaną „cnoty przymusowe”. Jest to szczególnie ważne w jego własnym pozytywnym opisie, a to dlatego, że podaje on wyjątkowo słabą definicję cnoty, nazywając ją „dyspozycyjną właściwością, dostarczającą racji dla osobistych wyborów”<sup>5</sup>. Wyraźna nienormatywność tej definicji podkreśla tym bardziej normatywność „przymusowych cnót”, sprawiając wrażenie (co – jak sądzimy – było faktycznie zamiarem Pincoffsa), że nienormatywne cnoty mają niewiele wspólnego z pytaniem Williamsa o najlepszy sposób życia ludzi. Tak więc cały ciężar tego pytania przesuwają się w kierunku cnót przymusowych, które – z wyjątkiem niektórych bardzo niefortunnych opcji, takich jak „brak fanatyzmu” – wyglądają ostatecznie bardzo podobnie do listy „powinności”, którą mogliby przedłożyć Frankena czy Foot.

Inną charakterystyczną cechą współczesnych filozoficznych argumentów na rzecz powrotu kategorii cnót jest ich zadziwiająca ahistoryczność i abstrakcyjność<sup>6</sup>. Mówi się tylko o poszczególnych cnotach, pomijając tradycję historyczną, której uwzględnienie pozwoliłoby na ich konkretne przedstawienie. Po prostu nie bada się tego, w jaki sposób cnoty są indywidualizowane i zdobywane. Sądzimy, że tematów tych unika się właśnie dlatego, że wymagałyby one osadzenia dyskusji o cnotach w ramach konkretnych wspólnot. Chodzi o wspólnoty, w których obrębie wielu filozofów osobiście źle się czuje, lub które, jeśli do nich należą, porzucają na czas swego filozofowania.

Alisdair MacIntyre należy do filozofów znajdujących się obecnie w centrum tych, którzy interesują się problematyką cnoty. Przyjmuje on od początku, że cnota ma wymiar całkowicie historyczny i konkretny. W tym, co dalej

---

<sup>4</sup> Zob. zwłaszcza rozdziały pierwszy i drugi w *Quandaries and Virtues* (Lawrence: University of Kansas Press 1986).

<sup>5</sup> Tamże s. 82. Wyrażenie „racje osobistych wyborów” jest tu oczywiście kluczowe, ponieważ wzmacnia ono liberalną iluzję, że życie każdego człowieka tworzą dokonywane przez niego samego wybory. W rezultacie gubimy to, w jaki sposób nasze życie tworzą dzieje, wspólnoty i tradycje, w których się znajdujemy.

<sup>6</sup> Niektórzy współcześni filozoficzni poplecznicy idei cnoty mogą się obronić przed jednym z zarzutów, padając jednak ofiarą innego. Przykładowo Pincoffs posuwa się daleko (łącznie z tworzeniem własnego słownika), dochodząc do wielu bardzo specyficznych cnót, ale oprócz ogólnikowych wzmianek o dziewiętnastowiecznym wychowaniu moralnym, nie wspomina nic o historii pojawienia się poszczególnych terminów lub sposobach ich rozumienia. Tymczasem Alisdair MacIntyre, którego poglądami zajmujemy się za chwilę, mówi bardzo wiele o historycznym, przekazanym przez tradycję kontekście znaczenia poszczególnych cnót i cnoty jako takiej, jednak oprócz pobieżnego poruszenia sprawy centralnego miejsca cnoty stałości w *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London: Duckworth 1981), nie mówi prawie nic o poszczególnych cnotach, które zamierza rekomendować w ramach swej własnej tradycji.

powiemy, czujemy się jego wielkimi dłużnikami, nawet jeśli się z nim nie zgadzamy. Na razie stwierdzamy, że MacIntyre jest niewystarczająco historyczny czy konkretny w refleksji nad cnotą. Nie jest ona bowiem „historyczna” w stopniu niezbędnym dla przedstawienia cnót chrześcijańskich. Wydaje się nam, że uznanie przez MacIntyre’a prymatu refleksji filozoficznej wprowadza ponownie do jego etyki wzory, które chciałby skądinąd pominąć w swym dobrze znanym odrzuceniu tego, co nazywa „projektem Oświecenia”.

Rozpoczynając nasze rozważania od przyjęcia poglądów MacIntyre’a, ryzykujemy wciągnięcie się w rozważania odsuwające nas raczej od praktyki chrześcijańskiej niż z nią łączące. Dlatego trzeba, byśmy podkreślili, że to, co mamy do powiedzenia, jest odpowiedzią na ważny, dość częsty i prosty zarzut, że język cnoty jest zaprzeczeniem faktu, iż życie chrześcijańskie jest z samej swej istoty darem. Cnoty bowiem i towarzyszące im napomnienie do ich zdobywania mogą być rozumiane jako zaproszenie do określonych czynów, bez liczenia się z absolutnie fundamentalną chrześcijańską prawdą, że zanim staliśmy się kimkolwiek, wcześniej otrzymaliśmy przebaczenie. Intencją naszą nie jest zaprzeczać temu, że każda adekwatna charakterystyka sposobu przedstawiania cnót w ramach chrześcijaństwa wymaga uznania przygodnego i czasowego charakteru ludzkiego życia. Każda bowiem chrześcijańska charakterystyka cnót zakłada, że pierwotnym społecznym kontekstem dla przedstawienia cnót jest to, co nazywamy Kościołem. Oznacza to, że etyka chrześcijańska nie jest dla każdego, lecz raczej dla tych, którzy otrzymali łaskę Bożą, włączającą ich w mistyczne ciało zwane Kościołem. Innymi słowy, oznacza to, że dla chrześcijan rozwijanie cnót ma również wymiar społeczny, i to szczególnego rodzaju, ponieważ Kościół jako ciało, zależąc w samym swym istnieniu od Chrystusa, który jest jego Głową, zależy tym samym od daru wiecznie łaskawego Boga, który przyszedł, by zamieszkać wśród nas.

### III. MILBANK O MACINTYRZE

Rozwijając dalej nasze myśli, korzystamy w znacznym stopniu z najnowszej książki Johna Milbanka *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*<sup>7</sup>. Autor, ceniąc wysoko poglądy MacIntyre’a, spiera się z nim jednak w kwestiach dotyczących stopnia, w jakim uniwersalny charakter argumentacji filozoficznej można wykorzystać na rzecz popularności kategorii cnoty. Odczytuje on MacIntyre’a jako filozofa, który odkrył ze swej strony (powtórnie) ważność

---

<sup>7</sup> Oxford: Blackwell 1990. Odnośniki do tego dzieła pojawiają się w naszym artykule w nawiasach w tekście głównym.

teologii chrześcijańskiej – zarówno pod względem intelektualnym, jak i wyznaniowym. Stało się to wówczas, gdy MacIntyre rozwinął bardziej swój pogląd, że tylko badanie historyczne jest zdolne do trwale spójnego, racjonalnego dyskursu o dobrym ludzkim życiu. Niestety, nowy pogląd MacIntyre’a sytuuje chrześcijaństwo na uboczu, gdy trzeba się sprzeciwić odmiennym poglądom na etykę w ramach własnej tradycji MacIntyre’a. Milbank zauważa: „Kluczową sprawą jest rola, jaką trzeba przypisać chrześcijaństwu i chrześcijańskiej teologii. To prawda, że dla MacIntyre’a teologia chrześcijańska staje się coraz ważniejsza, ale jest też prawdą, że filozofii i praktyce różnicy [którą MacIntyre w ostatniej swej książce nazywa «genealogią»] przeciwstawia on nie myśl i praktykę chrześcijańską, lecz przede wszystkim starożytne rozumienie cnoty, właściwe sokratejskiej dialektyce, oraz ogólny związek między rozumem i tradycją. Oczywiście MacIntyre przyznaje, że trzeba się przyznawać do o k r e ś l o n e j tradycji, o k r e ś l o n e g o systemu cnót, i on sam określa się «augustyńskim chrześcijaninem». W każdym razie a r g u m e n t y przeciwko nihilizmowi i filozofii różnicy wysuwa on w imię cnoty, dialektyki i p o j ę c i a tradycji w ogólności” (s. 327).

Zdaniem Milbanka MacIntyre uznaje, że cnoty i poglądy podtrzymywane przez oparte na tradycji wspólnoty są zapośredniczane retorycznie. Jednakże w swej refleksji filozoficznej na temat cnoty wybiega on poza te przypadkowe punkty wyjścia, przechodząc do pytań dialektycznych. Znaczyłoby to, że MacIntyre wierzy, iż można dojść do uniwersalności przez dialektykę. Rzeczywiście, decydujące dla zamysłu MacIntyre’a jest to, by móc przenieść chrześcijański opis cnót do dziedzictwa greckiego, dla pokazania, że Augustyn potrafił rozwiązać antynomie nierozwiązywalne w ramach greckiego opisu cnoty. Co więcej, uważa on, że Tomasz z Akwinu potrafił dokonać tego samego, dając najbardziej zadowalającą wersję moralności, jaką w ogóle posiadamy. Nie oznacza to jednak, że MacIntyre wierzy, iż wiarę chrześcijańską można usprawiedliwić i/lub przyjąć dialektycznie; jest on raczej przekonany o tym, że „wiara” (tzn. tradycyjny opis moralności proponowany przez chrześcijaństwo) może dostarczyć odpowiedzi na pytania, które – jeśli przyjąć dziedzictwo greckie – okazują się z dialektycznego punktu widzenia problematyczne. MacIntyre zaangażowany jest poniekąd w coś, co w innych kontekstach nazwalibyśmy chrześcijańską apologetyką, usiłuje bowiem pokazać, że dla Greków (tzn. Platona i Arystotelesa) istnieją mocne racje za przyjęciem chrześcijaństwa celem rozwiązania swych własnych problemów.

W ten sposób, zdaniem Milbanka, powstaje napięcie między MacIntyre’a filozoficznym widzeniem chrześcijaństwa, które uznaje retoryczny charakter chrześcijańskich tekstów i wierzeń, ale potem poświadcza ich ważność za pomocą uniwersalnej metody (dialektyki) z jednej strony, a z drugiej – przyjętą

przez niego perspektywą teologiczną jako rodzajem dyskursu, który obejmuje imaginatywne wyjaśnianie tych tekstów i wierzeń, rozpoczynające się tam, gdzie dialektyka się kończy. Innego zdania niż MacIntyre jest Milbank: uważa on, że nie może rekomendować cnoty w ogólności, lecz raczej tylko cnotę chrześcijańską. Jego racje są całkowicie historyczne i konkretne, ponieważ jest przekonany, że opis cnot przez Platona i (szczególnie) przez Arystotelesa ufundowany jest na „polityce” przemocy i elitaryzmu. Z chrześcijańskiego punktu widzenia poglądy Greków mogą być „zbawione” tylko topologicznie. Pomagają one w zbudowaniu prawdziwego miasta tylko w taki sposób, w jaki alegorie Starego Testamentu zapowiadały Chrystusa.

Nie znaczy to, że MacIntyre, przyswajając nam ponownie grecką etykę cnoty, odczytał błędnie nasze aktualne uwarunkowania historyczne. Milbank rozumie nawrót MacIntyre’a do Tomasza jako szerzej ujęty powrót do Arystotelesa, spowodowany nie tyle tym, co głosi sam Tomasz, lecz sposobem odczytania jego poglądów przez MacIntyre’a<sup>8</sup>. Pomimo wielu oczywistych różnic zachodzi wyraźne podobieństwo między naszym światem i światem Greków. Jak stwierdza Milbank: „[...] istnieje zauważalna odpowiedniość między społeczno-intelektualną sytuacją Greków a naszą własną. Znajdujemy się w wykorzenionym

---

<sup>8</sup> Taki sposób czytania MacIntyre’a jest bardzo prawdopodobny, ponieważ *After Virtue* zawiera rozdział zatytułowany „Nietzsche czy Arystoteles?”; MacIntyre wychodzi od tego pytania, ale dokładniej niż Arystotelesa omawia św. Tomasz, któremu poświęcił jeszcze więcej uwagi w *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth 1988) i w *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (London: Duckworth 1990). Rzecz w tym, że dla MacIntyre’a istnieją dwie tylko poważne opcje dla współczesnej etyki: genealogia (Nietzsche) lub tradycja (Aristoteles, św. Tomasz). MacIntyre opowiada się za drugą, jednak ustawia on dyskusję w ten sposób, że przyznaje św. Tomaszowi, głównemu bohaterowi, dostatecznie wiele miejsca, by mógł się on nie zgadzać z Arystotelesem. „Przekracza” go, pozostając jednak w zgodzie z jego tradycją. W ten sposób chrześcijaństwo zostaje usytuowane w tradycji greckiej. Jest to wygodny schemat, jeżeli ktoś pisze filozoficzną historię, ale wówczas może on pominąć pisma żydowskie i chrześcijańskie, żeby nie wspomnieć o miejscu w nich św. Tomasza. Oczywiście pytanie „Nietzsche czy Arystoteles?” jest abstrakcją, którą trzeba odrzucić w oparciu o własne MacIntyre’a podstawy. Takie pytanie może bowiem oznaczać przyzwolenie na pogląd liberałów, że powinniśmy dystansować się od wszelkich tradycji po to, byśmy mogli wybierać jedną z nich lub elementy różnych. Jednak jeżeli MacIntyre ma rację, właśnie tego zrobić nie możemy, gdyż założenia takiego wyboru byłyby już zdeterminowane naszą własną tradycją. Dlatego znak zapytania w „Nietzsche czy Arystoteles?” należy interpretować jako ironiczny: w swych pracach MacIntyre stara się pokazać, że pomysł, iż możemy tak po prostu wybierać między różnymi tradycjami, jest liberalną iluzją. Można podejrzewać, że pewna niechęć MacIntyre’a względem Burke’a bierze się nie tylko stąd, że tamten odrzucił najpierw swe irlandzkie dziedzictwo, by potem spopularyzować je wśród Anglików, lecz także stąd, że MacIntyre’a, podobnie jak Burke’a, można rozumieć jako rekomendującego wartość tradycji jako tradycji. Może się bowiem okazać, że abstrakcyjnie pojęta „tradycja” wskazuje na to, że ktoś nie jest już częścią funkcjonującej dobrze tradycji. Trzeba uznać głębiej dokonania MacIntyre’a, który sprzeciwił się interpretacji Burke’a. Jesteśmy wdzięczni Panu Davidowi Matzko, że zwrócił nam uwagę na ironiczność znaku zapytania w *After Virtue*.

społeczeństwie demokratycznym, zmierzającym często w kierunku tyranii i równocześnie szukającym odpowiedzi na różne «nie-obywatelskie» filozofie, które serwują bezkompromisowy relatywizm... [...] Powrót MacIntyre'a do Platona i Arystotelesa mieści się więc w kontekście współczesnych odpowiedzi na problem relatywizmu. Sposoby rozwiązywania tego problemu przez Platona i Arystotelesa wzbudziły ponowne zainteresowanie wówczas, gdy dostrzeżono, że nowożytny racjonalistyczno-empiryczne próby ufundowania etyki na uniwersalnych «naturalnych» faktach o naturze ludzkiej – np. pragnieniu przyjemności, chęci uniknięcia bólu lub wolności ludzkiej woli – są nie do utrzymania. Co więcej, przyjmując platońskie i arystotelesowskie rozwiązania, można pokazać, że nowożytny relatywizm jest niczym innym, jak tylko odbiciem mylnych dogmatycznych roszczeń fundamentalizmu” (s. 337).

MacIntyre'a diagnoza współczesnego świata jest, zdaniem Milbanka, zasadniczo słuszna. Tym większa jest potem pokusa powrotu do istotnie greckiego rozumienia cnót. W przypadku MacIntyre'a słusznie można mówić o pokusie, zważywszy, że chce on stać mocno na gruncie tradycji chrześcijańskiej. W opinii Milbanka głębsze implikacje greckiego rozumienia cnoty nie harmonizują ze społecznymi (zasadniczymi) roszczeniami chrześcijaństwa. Proponując swe własne rozwiązania, MacIntyre nie dostrzega tego faktu, jak również tego, że cnoty chrześcijańskie, eksponowane (jak na ironię) bardzo szeroko przez Tomasza, stanowią alternatywę podważającą radykalnie greckie pojęcie cnoty. Dla chrześcijan bowiem cnota z samej swej istoty nie jest zwycięstwem, tak jak była ona nim dla Greków. Dlatego chrześcijaństwo nie jest kontynuacją greckiego rozumienia cnót, lecz rozpoczęciem nowej tradycji, która przedstawia cnoty w ramach całkiem innego *telos* we wspólnocie.

Jak wynika z analiz Milbanka, podstawowych momentów braku ciągłości między greckim i chrześcijańskim pojęciem cnoty szukać należy w opozycji między grecką *aretē* i chrześcijańską *caritas*. Pojęcie *aretē* nabywa swój sens przez odniesienie do greckiego obrazu bohatera, nie mającego innego *telos* poza konfliktem. Bohater pokonuje swych wrogów, cnoty są jego wyposażeniem, podobnie jak cechy, dzięki którym zyskuje uznanie społeczności, za którą walczy. Inaczej ma się rzecz z *caritas* – zasadniczą formą cnoty dla Tomasza – w świetle której osoba cnotliwa znajduje się w istotnej współzależności do Boga i bliźnich.

Gdyby Milbank omawiał – powiedzmy – Homera, miałby pewne trudności z odczytywaniem greckiej idei cnoty jako z istoty zbudowanej na konflikcie i podboju. Ale Milbank Arystotelesowi przypisuje udział w zbudowaniu greckiego mitu bohaterskiego podboju. Dlatego zwraca on naszą uwagę na arystotelesowski obraz człowieka wielkodusznego, jako najwyższe ucieleśnienie cnoty. „Chociaż człowiek wielkoduszny musi szukać jedynie honoru jako nagrody za

wierne praktykowanie cnoty, jego pierwszorzędną motywacją jest szukanie uznania społecznego [...] Człowiek wielkoduszny nie tylko usiłuje być szczodry, lecz chce przewyższyć innych w szczodrości, a to zakłada współzawodnictwo w walce o ograniczone dobra. Woli być raczej dobroczyńcą, aniżeli odbierać dobrodziejstwa, i – chociaż brzmi to być może po chrześcijańsku – trzeba zauważyć, że zawsze uważa on siebie bardziej za dającego niż biorącego. Ponadto zachęca się go, by był «hardy» wobec tych, którzy są wyżej od niego, i «pobłażliwy» wobec niżej stojących. Wyniosłość szczodrobliwości pokazuje, że nie ma łatwego odróżnienia między arystotelesowskim ideałem cnoty i heroicznym poszukiwaniem czci. Doskonałość pozostaje nadal w pewnej mierze «skutecznością», która może być tylko rezultatem udziału w *agon*” (s. 352).

Arystotelesowska pochwała wielkoduszności już wcześniej zwróciła na siebie uwagę, ale pomijano ją często (podobnie jak postawę Arystotelesa wobec kobiet i niewolników), ponieważ dawała się zasadniczo oddzielić od jego teorii dobra, cnoty i mądrości praktycznej. Jak podkreśla Milbank, takie tradycyjne czytanie Arystotelesa opiera się na mocnej w etyce dystynkcji między formą i treścią, dystynkcji, którą MacIntyre oraz dekonstrukcyoniści słusznie każą nam traktować z podejrzliwością. Ponadto, jeżeli nawet zwrócimy się ku bardziej formalnym aspektom, jak – powiedzmy – ku arystotelesowskiej definicji cnoty jako czegoś znajdującego się pośrodku między jedną i drugą namiętnością, to wówczas widać główny motyw konfliktu i kontroli. Cnoty – i ich ukoronowanie: roztropność – są środkami, za pomocą których kontrolujemy siebie; opanowujemy poniekąd nasze własne pożądawcze „ja” tak, by objąć kontrolą nasze przypadkowe uwarunkowania i, w razie potrzeby, inne wchodzące w grę osoby.

Otóż według Milbanka chrześcijańska „miłość nie może być cnotą w greckim znaczeniu tego słowa. Według św. Tomasza osoba miłująca, inaczej niż człowiek wielkoduszny, nie gromadzi zapasów, by następnie ekonomicznie nimi rozporządzać, lecz jej sposób bycia polega na dawaniu i – paradoksalnie – to ciągle dawanie wzmacnia ją. Pewien rodzaj dawania można praktykować nawet w negatywnych sytuacjach biedy i słabości. Miłująca osoba jest najpierw i przede wszystkim odbiorcą miłości Boga i dlatego miłość zaczyna się i kończy na wdzięczności, od której człowiek wielkoduszny woli się powstrzymać. Miłość jako przyjaźń z Bogiem i bliźnimi zawsze zakłada wzajemność. Arystoteles poczynił wprawdzie podobną uwagę o przyjaźni, ale – inaczej niż Tomasz – nie umieścił jej na samym szczycie cnót obywatelskich. Według Arystotelesa przyjaciół łączy wspólna miłość dobra, ale to dobro jest ostatecznie subtelną organizacją honoru, jaką jest wielkoduszność. Umieszczanie przyjaźni na szczytach cnoty sugerowałoby, że cnota jest czymś raczej relacyjnym niż samowystarczającym, jest wewnętrzna [...] Innymi słowy, przechodnie dawanie czegoś

komuś stanowi o przyjaźni i dlatego ono jest czymś najbardziej charakterystycznym dla cnoty” (s. 359-360).

Tutaj są korzenie przeciwstawienia, tak mocno akcentowanego przez Milbanka, między *polis* i Kościołem. Według Milbanka Kościół jest tym, który relacje społeczne i uczestnictwo w życiu społecznym funduje na miłości (a nie na *aretē* lub roztropności), która daje światu możliwość prawdziwego pokoju. Świat starożytny nie znał pokoju, znał tylko stan braku konfliktu w izolowanej od reszty otoczenia *polis*, w której życie według cnót nabierało znaczenia i ukierunkowania dzięki bohaterstwu na wojnie. Podbijanie stale podsycało apetyty, jeśli nie Ateńczyków wobec Spartan, to panów wobec niewolników. Tymczasem chrześcijańska miłość, inaczej niż roztropność, „stwarza własne pole działania, które nie jest już czymś, co musi być formowane, zdobywane lub zakazywane, lecz co zostaje wyzwolone jako nowa siła i nowa wolność” (s. 363). Wykracza ona wówczas poza pojęcie osoby (i cnoty) uwikłanej w walkę, wskazując na nowe (społeczne) możliwości bycia we wzajemności i wspólnotowości, wcześniej niewyobrażalne.

Ostatecznie Milbank tak podsumowuje swą argumentację: „Ponieważ cnota zakłada sprawiedliwość, a sprawiedliwość wymaga rzeczywistego pokoju, ontologiczny prymat pokoju wobec konfliktu (pokój jest czymś najbardziej realnym, najbardziej bezpiecznym, największą gwarancją życia ludzkiego) jest ważniejszy od cnoty. Jak zauważa św. Tomasz, pokój nie jest cnotą, i nie mówi on w tym miejscu o jakiejś szczególnej cnotcie pokojowości, ponieważ pokój jest dla niego celem ostatecznym, jest samą *z a s a d ą*. Według św. Augustyna rozważania dotyczące pokoju i konfliktu (centralny przedmiot zainteresowania już u presokratyków) mogą przewrócić do góry nogami całą naszą dotychczasową koncepcję cnoty i to, czym w ogóle jest moralność. Podsumowując stwierdzamy, że starożytności nie udało się dostrzec ontologicznego pierwszeństwa pokoju przed konfliktem i dlatego – z chrześcijańskiego punktu widzenia, a nawet z punktu widzenia aspiracji Platona i Arystotelesa – nie udało się jej zerwać z bohaterską koncepcją cnoty, by dojść do autentycznie etycznego dobra” (s. 364).

#### IV. CHRZEŚCIJAŃSKIE WIDZENIE CNOTY

Entuzjazzmowi jednych, z powodu ponownego zainteresowania się filozofii współczesnej problematyką cnoty, towarzyszy silny niepokój innych. Sytuacja ta jest odbiciem walki o dotychczasowy stan posiadania, gdy faworyzowany liberalizm traci grunt pod nogami, i w żadnym wypadku nie chodzi o fałszywy alarm. Ponowne akcentowanie kategorii cnoty (przeważnie w greckim sensie)

w jej nowożytnych formach zdaje się harmonizować z dwoma rodzajami polityki społecznej: jednej, która niepokoi, drugiej – bardziej odpowiadającej. Zgodnie z pierwszą cnota jest sprawą osobistą. Ten punkt widzenia przyjmują tacy myśliciele, jak Pincoffs, traktujący cnoty jako dyspozycje charakteru, które preferuje się i wybiera tak, jak nowe buty lub lekturę do łóżka. Pogląd ten nie narusza zachodniej demokracji, ponieważ właśnie prawo publiczne, a nie prywatne dobro, powszechny obowiązek, a nie indywidualna doskonałość kształtują politykę społeczną.

Jak można się domyślać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, uważamy taki mariaż liberalnej polityki z odnowioną problematyką cnoty za z góry skazany na niepowodzenie. Żadne bowiem gruntowne przemyślenie etyki w kategoriach cnoty nie może się dokonać bez naruszenia podstaw naszego zachodniego społecznego i moralnego świata, a już z całą pewnością chrześcijańskiego legalizmu i indywidualizmu, przeobrażonych przez oświeceniowe idee racjonalności. A bez nich kategoria cnoty ma mały sens.

Nic więc dziwnego, że liberałowie odnoszą się z największą podejrzliwością do MacIntyre'a, który odrzuca takie uprzywatnienie kategorii cnoty. Jeżeli bowiem przyjmie się greckie pojęcie cnoty i zarazem odrzuci jej uprzywatnienie, pozostaje tylko jedna możliwość: wojna. W efekcie otrzymujemy współzawodniczące z sobą wspólnoty o konkurujących pojęciach dobrego współżycia, podobnie jak to było w przypadku greckich miast-państw, nie mających nadrzędnego racjonalnego arbitra. Poza tym, od czasów wojen peloponeskich sprzed 2400 lat nauczyliśmy się produkować znacznie potężniejsze rodzaje broni.

MacIntyre pierwszy dostrzegł, że przeprowadzone przez niego odrodzenie problematyki cnoty prowadzi do sytuacji konfliktowej, chociaż uważa, że można ją jakoś „opanować” za pomocą dialektyki<sup>9</sup>. Idąc jednak tokiem myśli Milban-

---

<sup>9</sup> Widać to szczególnie w *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, gdzie zwolennicy podejścia „genealogicznego” konkurują z obrońcami tradycji, wszystko na chwałę wyższości dialektyki. Rozdział ostatni, „Ponowne przemyślenie idei uniwersytetu jako instytucji i wykładu jako gatunku”, wykorzystuje to współzawodnictwo jako podstawę dla nowej wizji uniwersytetu. Oczywiście musi ono być umiejętnie sterowane, gdy nastąpi kolizja między dwoma opozycyjnymi wydziałami jednego uniwersytetu lub nawet między dwoma wydziałami Tradycyjnego i Genealogicznego Uniwersytetu. Sterowanie to jest jednak z góry skazane na niepowodzenie, i to zgodnie z samym MacIntyrem. W dodatku nie tylko dlatego, że – jak sam przyznaje – sterowanie takie zakłada skrajnie idealistyczny obraz uniwersytetu. Skąd mianowicie bierze się sam kierujący? Czy chodzi tu o kantowskie odnowienie: o uniwersalną, nietradycyjną racjonalność? Któż poza encyklopedystami chciałby się na to zgodzić? Czy może o tomistę w wydaniu MacIntyre'a? Z własnego punktu widzenia MacIntyre ma rację, kiedy nie wyklucza wojny jako pewnej możliwości zarówno dla chrześcijan, jak i niechrześcijan. Podobnie jak on sądzimy, że nie możemy i nie powinniśmy unikać konfliktu. Jako chrześcijanom, zważywszy na nasze rozumienie tego, co znaczy być uczniem Chrystusa, nie wolno nam tylko angażować się w konflikt zbrojny. Oznacza to, że jesteśmy chrystologicznymi pacyfistami.

ka, okazuje się, że taka dialektyka to nic więcej, jak tylko greckie założenia filozoficzne, wypisane wielkimi literami. Wprowadzenie ich przez MacIntyre'a jest albo nawrotem do greckiego systemu cnót, zakładającego stan wojny, albo grą sił w czasie bitwy, rozgrywającej się między walczącymi z sobą społecznościami, np. „tradycyjną” i „genealogiczną”. Tak czy owak MacIntyre nie ma sposobów, i być może chęci, do zatrzymania tej wojny ani do utrzymania jej w ramach dyskusji prowadzonej wśród uczonych na uniwersytecie.

Jak zauważa w innym miejscu Milbank, nie dziwi, że MacIntyre wyolbrzymia argumenty przeciwko Oświeceniu. Pozostając wcześniej pod wpływem odnowionej greckiej idei cnoty, nie potrafi spojrzeć na Oświecenie jako na sekularyzację autentycznie nowej (w stosunku do starożytnej), chrześcijańskiej, pokojowej wizji wspólnoty. W swej najprostszej postaci sekularyzacja obejmowała przekształcenie prawa Bożego w uniwersalną zasadę racjonalności. Ku zmartwieniu nastawionych liberalnie ta zsekularyzowana w prawo i powinność wiara ulega wreszcie erozji i MacIntyre ma, być może, rację, że nie okazuje sympatii liberałom, tracącym swe fałszywe podstawy, których nie utracił przed stuleciem Nietzsche<sup>10</sup>. Nawrót do kategorii cnoty, jak zauważają niektórzy, nie może nie obejmować powrotu do przed-oświeceniowego/przed-chrześcijańskiego świata wojny, co wywołuje jednak często sprzeciw, motywowany autentycznie religijną troską, którą musi dzielić chrześcijanin (przeciwstawiając się różnym nietscheańskim lub greckim odnowicielom).

Chrześcijanie winni również uznać swe niepowodzenia w praktykowaniu pokojowego współżycia i modlić się o uwolnienie od pokusy opierania swej wizji życia na własnych bohaterskich osiągnięciach. Z drugiej strony nie powinni ustawać w dawaniu świadectwa o Bogu, który godzi świat ze Sobą. Muszą się więc nauczyć dostrzegać różnicę między takim Bogiem a innymi.

Milbank usiłował pokazać, jak można by to zrobić w kontekście greckich pojęć cnoty, sformułowanych przecież w odniesieniu do bogów pogańskich, a nie do Boga chrześcijańskiego. Dlatego przypomina nam delikatnie, że dla Arystotelesa chrześcijańska *caritas* nie jest w ogóle cnotą. Tymczasem dla

---

<sup>10</sup> „Wyrzekli się chrześcijańskiego Boga, więc zdaje im się, iż tem silniej powinni się trzymać chrześcijańskiego moralu: jest to a n g i e l s k i sposób wnioskowania... Nam przedstawia się to inaczej. Zrywając z wiarą chrześcijańską, traci się tym samym p r a w o do chrześcijańskiego moralu. Żadną miarą nie jest on zrozumiały sam przez się: na ten punkt trzeba raz wraz zwracać uwagę, wbrew angielskim ciemięgom” (F. N i e t z s c h e. *Die Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer Philosophiert*. Leipzig 1889, pol. *Zmierzch bożyszcz*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1909-1910 s. 69). W związku z tym Milbank czyni fascynującą – i sądzimy, iż poprawną – uwagę, że „liberalizm” i „świeckość” w pewnym sensie nie zaczynają się wraz z Odrodzeniem i Oświeceniem, lecz w starożytnej Grecji, kiedy odróżniono etykę od zwyczaju, tzn. wraz z założeniem, że można sensownie zapytać, „co jest «dobrem» dla ludzkości w ogóle” (s. 329).

chrześcijańskiego Tomasza jest ono uosobieniem wszystkich cnót; żadna cnota, a przynajmniej żadna doskonała cnota, nie może się obyć bez *caritas*<sup>11</sup>. Jeżeli w tej kwestii potraktujemy św. Tomasza jako przedstawiciela chrześcijaństwa, wówczas stajemy nie tylko wobec faktu, że chrześcijanin niezbyt przypomina arystotelesowskiego człowieka wielkodusznego. Stajemy też wobec tego, że cnota chrześcijańska nie jest w ogóle cnotą, jeśli „cnotę” rozumieć – jak się to zwykle czyni – w jej greckim sensie. Jeżeli tak, to bronienie najpierw cnoty, a potem chrześcijaństwa jest dla chrześcijan strategią kłopotliwą. W naszym artykule staraliśmy się takiego postępowania uniknąć. Tymczasem MacIntyre, jak nam się wydaje, tak właśnie – wbrew samemu sobie – postępuje.

Nie chodzi nam o to, że nie ma żadnego związku między cnotą w ogóle i cnotą chrześcijańską lub Arystotelesem i św. Tomaszem<sup>12</sup>. Chcielibyśmy – i jesteśmy przekonani, że chcieliby również tego święci Tomasz, Augustyn i Paweł – żeby chrześcijanie korzystali z greckiej charakterystyki cnót, ale nie budowali na niej cnoty chrześcijańskiej, gdyż ta jest czymś zupełnie innym. Zanim wykorzysta się tę charakterystykę, trzeba jasno wypuklić istniejące różnice. Gdy chodzi o Arystotelesa, ułatwił nam to zadanie Milbank.

Przeformułując poglądy Milbanka, można powiedzieć, że cnota chrześcijańska jest teleologicznie skierowana na pokój, podczas gdy grecka – na wojnę. Słusznie więc nie przedstawia się cnoty chrześcijańskiej w kategoriach podboju czy kontroli, ale raczej wzajemnego wyrzeczenia. Pod tym względem nie ma żadnych granic, tymczasem roztropność jest tym, co ogranicza. W relacji, którą rodzi *caritas*, miłość rodzi miłość, ponieważ w sposób konieczny obejmuje ona również miłość Boga. „*Caritas* nie oznacza tylko miłości Boga, ale również rodzaj przyjaźni z Nim, która dodaje do miłości «miłość odwzajemnioną i określony rodzaj porozumienia»”<sup>13</sup>. Tak więc chrześcijańska cnota jest nie tyle zapoczątkowanym przez nas działaniem, ile odpowiedzią. Do cnoty chrześcijańskiej nie dochodzimy sami z siebie, lecz – jakby to powiedział św. Tomasz – jest nam ona wlana przez łaskę Bożą, która nas zbawia i uzdalnia do działania.

Pojęcie wiania nie musi wykluczać idei stopniowego zdobywania cnoty. Św. Tomasz mówi o tym wyraźnie, kiedy dowodzi, że nikt nagłe nie zdobywa

---

<sup>11</sup> *Summa theologiae* q. 65 a. 2.

<sup>12</sup> Obaj posłużyliśmy się w innym miejscu Arystotelesem, by dołączyć do walki z nowożytnymi pojęciami moralności, związanymi z dyskutowanym wcześniej powinnościowym rozumieniem moralności. Zob. S. H a u e r w a s. *Character and the Christian Life* oraz Ch. P i n c h e s. *Friendship and Tragedy*. „First Things” 1:1990 No. 3 (April) s. 38-45. Jeden z nas korzystał bez skrupułów z Arystotelesa, przedstawiając chrześcijańskie teologiczne problemy dotyczące dobrego życia. Zob. S. H a u e r w a s. *Happiness, the Life of Virtue and Friendship: Theological Reflections on Aristotelian Themes*. „The Asbury Theological Journal” 45:1990 No. 1 s. 5-48.

<sup>13</sup> *Summa theologiae* q. 65 a. 5.

wszystkich cnót teologicznych, lecz że „wiara rodzi nadzieję, a nadzieja – miłość”<sup>14</sup>. Nie ma więc powodu do odrzucania arystotelesowskiego opisu zdobywania cnót, który MacIntyre trafnie uzupełnił swymi pojęciami praktyki, wspólnoty i tradycji. Pojęcia te implikują, że zdobywanie cnót (chrześcijańskich) jest procesem przekształcania, a nie tylko kształtowania naszych charakterów. Jak powiada św. Paweł: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania” (2 Kor 5, 17-18).

Przez wiarę, którą mamy jako chrześcijanie, złączyliśmy się z ciałem Chrystusa, co pociąga za sobą nasz udział i zanurzenie w codziennych praktykach Kościoła: modlitwie, adoracji, napominaniu, karmieniu głodnych, trosce o chorych itp. W ten sposób dokonuje się nasze przeobrażenie, dzięki któremu mamy udział w życiu Boga. Oznacza to, że stajemy się mieszkańcami miasta rządzonego wizją pokoju. Różnica między tym miastem i grecką *polis* jest wyraźna. Chrześcijanie nie tylko odrzucają myśl, że duszą ludzką zawsze rządzą nieuporządkowane namiętności, które rozum musi opanowywać za pomocą cnót, lecz nie akceptują również greckiego ujęcia, jakoby poza murami miasta władali światem w ciemnościach barbarzyńcy, z którymi bohaterowie miasta muszą być zawsze gotowi walczyć. Zgodnie ze św. Tomaszem wiara prowadzi do nadziei, bardzo swoistej eschatologicznej nadziei na ostateczne nadejście Królestwa Bożego, które już dzisiaj jest obecne w Kościele. Nadzieja ta uzdalnia chrześcijanina do nowej aktywności społecznej, takiej, która – z wdzięczności

---

<sup>14</sup> Tamże q. 65 a. 4. Pytanie o relacje między cnotami jest związane z pytaniem, jak się je indywidualizuje. Co więcej – to, jak cnoty są indywidualizowane, zależy od praktyk i tradycji konkretnych wspólnot. Faktycznie, jedna z naszych trudności w pisaniu o „cnotach chrześcijańskich”, a zwłaszcza o *caritas*, polega na tym, że nie wiadomo, jak taka klasyfikacja mogłaby wyglądać jako inne „stanowisko” w „etyce”.

Teologicznie biorąc, *caritas* nie może być oddzielona od rozważań chrystologicznych. Ten rodzaj przyjaźni, którym nas obdarza Bóg, jest zarazem zapośredniczony i przedstawiany przez krzyż i zmartwychwstanie. Dlatego *caritas* nie może być niczym innym, jak tylko innym terminem na określenie miłości. To właśnie *caritas* wymaga opisu poprzez wspólnotę przebaczenia.

Co więcej, miłość jako „uosobienie” cnót nie oznacza bynajmniej, że inne cnoty są wtórne. Przykładowo miłość jest cnotą tylko wówczas, gdy jest kształtowana przez pokorę i cierpliwość pokojowo usposobionych ludzi. Jeżeli *caritas* jest formą Bożego pokoju, to wówczas ci, którzy chcieliby być tym pokojem, muszą się nauczyć cierpliwości, faktycznie żyjąc w świecie przemocy. Cierpliwość ta ma dosłownie wymiar eschatologiczny, gdyż nie zakłada, by pokój, który jest miłością, oznaczał, że w świecie, w którym się znajdujemy, będzie mniej przemocy. *Caritas* kształtuje naszą cierpliwość, ale jest również prawdą, że cierpliwość kształtuje *caritas*. Dlatego też św. Tomasz powiada, że cnoty w pewnym sensie „przechodzą” jedna w drugą. (Równocześnie, rzecz ciekawa, zauważa on, że wady nie nakładają się jedna na drugą, tak jak cnoty, ponieważ zło wywołuje całkowity rozkład osoby, która je czyni).

---

– rozciąga przyjaźń z Bogiem na przyjaźń z innymi ludźmi. Jak zauważyliśmy, to właśnie miał na myśli św. Tomasz mówiąc o *caritas*, najpełniejszej ze wszystkich cnot.

*Tłumaczyli z angielskiego*  
*Andrzej Bronk SVD, Bożena Matuszczyk*

#### VIRTUE CHRISTIANLY CONSIDERED

#### S u m m a r y

We begin the article by criticizing views of the moral life which depend on the existence of a special sphere of moral obligation. As Christian theologians, we admit our preference for virtue thinking, for it considers not only what we do but who we are. Nonetheless, while virtue thinking is gaining popularity among Anglo-American philosophers, we have doubts about whether its proponents recognize that virtues make sense only when imbedded in particular historical communities. The philosopher Alasdair MacIntyre understands this, but as John Milbank's criticisms reveal, his thought ultimately is more firmly rooted in Greek theories of virtue than in Christian beliefs, particularly those articulated by Aquinas regarding the centrality of charity, and its implications for Christian peacemaking.

*Summarized by Autors*