

MOŻLIWOŚĆ DUCHOWOŚCI ŚWIECKICH: PONOWNE PRZEBADANIE NIEKTÓRYCH ZAŁOŻEŃ TEOLOGICZNYCH

Autentyczna i dynamiczna duchowość świecka domaga się poprawnego rozumienia stosunku świeckości do dziewictwa, do duchowości monastycznej oraz do spraw tego świata

Lata bezpośrednio poprzedzające i następujące po Soborze Watykańskim II świadczyły o prawdziwej lawinie pism, zarówno naukowych jak i popularnych, na temat roli świeckich w Kościele w ogóle, oraz na temat duchowości świeckich w szczególności¹. Właściwie wszyscy więksi współcześni teologowie katoliccy pisali na ten temat, niezależnie od swoich specjalizacji: A. Auer², H. Urs von Balthasar³, L. Bouyer⁴, J. Daniélou⁵, R. Carpentier⁶, D. Che-

¹ Bibliografia sprzed Vaticanum II, zob. *L'apostolato dei laici: Bibliografia sistematica*, Mediolan 1957, która zawiera 2229 tytułów opublikowanych między 1922—1957 r. Prace późniejsze zob. D. Tettamanzi, *Saggio bibliografico sull'apostolato dei laici*, La Scuola Cattolica 91 (1963) 17—41; *I laici nella chiesa. Guida bibliografica tra due Congressi (1957—1967)*, Presenza Pastorale, t. 1, Rzym 1967. Literatura dotycząca uczestnictwa i współodpowiedzialności w Kościele, zob. F. Messner i J. Schlick, *Participation in the Church*, RIC Supplement, Strasburg 1975, ss. 9—15; 23—26. Bardziej szczegółowo na temat duchowości świeckich, szczególnie w świetle nauczania Vat. II, zob. P. Brugnoli, *La Spiritualità dei laici. Dopo il Concilio*, Brescia 1967³.

² *Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit, Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, ss. 307—326; *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1960.

³ *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948; *Zur Theologie der Säkularinstitute*, Geist und Leben 29 (1956) 182—205; *L'Evangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Eglise*, Concilium 1 (1965) 11—24; *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965.

⁴ *Humain ou Chrétien?*, Paris 1958; *Introduction à la vie spirituelle*, Paris 1960.

⁵ *Sainteté et action temporelle*, Paris 1959; *Le chrétien et le monde moderne*, Tournai 1959; *Mepris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II*, Revue d'Ascétique et de Mystique 41 (1965) 163 nn, 421 nn.

⁶ *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit der Laien*, Geist und Leben 32 (1959) 433—441.

nu⁷, Y. Congar⁸, B. Häring⁹, G. Philips¹⁰, K. Rahner¹¹, E. Schillebeeckx¹², K. Truhlar¹³ i F. Wulf¹⁴, żeby wymienić choćby kilku, których owocne i pionierskie prace znacznie przyczyniły się do odzyskania autentycznej duchowości świeckich.

Celem tego artykułu jest, jak to wskazuje podtytuł, przebadanie pewnych wspólnych *theologumena* związanych z możliwością i naturą duchowości świeckiej, w świetle współczesnej teologii, a szczególnie w nauczania Soboru Watykańskiego II na temat doskonałości chrześcijańskiej. Nie będę zajmował się kwestią toż-

⁷ *Consecratio Mundi*, Nouvelle Revue Theologique, 96 (1964) 608—618; *I laici e la „consecratio mundi”*, La Chiesa del Vaticano II, Firenze 1965, ss. 978—993.

⁸ *Au monde et pas du monde*, La Vie Spirituelle. Supplement 6 (1952) 5—47; *Verantwortung als seelsorglicher Gruntvert der „Laienfrömmigkeit”*, Anima 7 (1952) 148—154; *Jallons pour une théologie du laicat*, Paris 1954² i 1964³.

⁹ *Die Frömmigkeit des Laien*, Wort und Wahrheit 14 (1959) 179—189; *La vocation de tous à la perfection, trait fondamental de la morale chrétienne*, Laïcs et vie chrétienne parfaite, Rome 1963, ss. 112—160.

¹⁰ *Le rôle du laïc dans l'Eglise*, Tournai 1954; *Etudes sur l'apostolat des laïcs*, Bruksela 1960; *Les laïcs dans le mystère de l'Eglise*, w: *Problemi scelti, di teologia contemporanea*, Analecta Gragoriana 68, Roma 1954.

¹¹ *Über das Laienapostolat*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedlen 1955—1966, t. 2, ss. 339—373; *Zur Theologie der Entsagung*, w: tamże, t. 3, ss. 61—73; *Passion und Aszese*, w: tamże, t. 3, ss. 73—104; *Das Christentum und der „Neue Mensch”*. *Christlicher Glaube und innerweltliche Zukunftsutopien*, w: tamże, t. 5, ss. 159—179; *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: tamże, t. 6, ss. 185—214; *Über die Einheit von Nächsten — und Gottesliebe*, w: tamże, t. 6, ss. 277—300; *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, w: *Seodung und Gnade*, Innsbruck 1959, ss. 13—47; *Laie und Ordensleben*, w: tamże, ss. 364—396; *Über die evangelischen Räte*, w: *Schriften zur Th.*, t. 7, ss. 404—434. Uwazam, że Rahner w tym ostatnim artykule nie rozwija w pełni omawianego tematu.

¹² *The Layman in the Church*, The Thomist 27 (1963) 262—283; *The Typological Definition of the Christian Layman according to Vatican II*, The Mission of the Church, Nowy York 1973, ss. 90—116; *New Type of Layman*, w: tamże, ss. 117—131; *Religious Life in a Secularised World*, w: tamże, ss. 132—170.

¹³ *Antinomiae vitae spiritualis, Romae* 1961³; *Spiritualis perfectio vocationis christianae communio*, w: *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Romae 1960, ss. 19—31; *Utrum vita religiosa sit perfectionis regula etiam pro sacerdotibus diocesanis et laicis*, w: tamże, ss. 41—48; *Laïcs et conscils*, w: *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome 1963, ss. 161—196; *L'obéissance des laïcs*, w: tamże, ss. 233—275; *Fuite du monde et conscience chrétienne d'aujourd'hui*, Rome 1965.

¹⁴ *Der Laie und die Christliche Heiligkeit*, Geist und Leben 20 (1947) 11—26; *Grundfragen einer Laienaszese*, Geist und Leben 23 (1950) 311—315; *Priesterliche Frömmigkeit, Ordensfrömmigkeit, Laienfrömmigkeit*, Geist und Leben 29 (1956) 427—439; *Ist die Bergpredigt für Christen in der Welt realisierbar?*, Geist und Leben 34 (1961) 65—68; *Fragen um den Christen in der Welt*, Geist und Leben 38 (1965) 300—309.

samości i pozycji świeckich w Kościele, rozróżnieniem pomiędzy hierarchią a laikatem, pomiędzy laikatem a stanem zakonnym oraz — w związku z tym — między laikatem a instytucjami świeckimi. Nie będę też omawiał potrójnej funkcji (profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej) świeckich w Kościele oraz, w tym kontekście, natury Akcji Katolickiej. Oczywiście, tematy te są fundamentalne i ściśle związane z duchowością świeckich. Stąd będą czynione odpowiednie odnośniki; lecz nie jest możliwe, by potraktować je w sposób obszerny w zawężonych granicach tego artykułu.

Doktryna, którą zamierzam pogłębić, jest następująca: po pierwsze, że dziewictwo (a w konsekwencji życie mnisze¹⁵) jest cenniejsze niż małżeństwo; po drugie, że duchowość zakonna jest bezpośrednio normatywna również dla laikatu; po trzecie, że laikat ma z konieczności „podzielone serce” w służbie Bogu. Te *sententiae* teologiczne, o różnej sile wiążącej, wymagają starannej analizy i dokładnej interpretacji, aby w efekcie wydobyć autentyczną duchowość świecką.

1. Wyższość dziewictwa nad małżeństwem

*Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate vel coelibatu, quam jungi matrimonio: anathema sit*¹⁶.

W tradycyjnym nauczaniu katolickim mówi się, że stan dziewictwa jest wyższym i bardziej uświęconym stanem od małżeństwa. Taka doktryna, dość powszechna u Ojców¹⁷ i teologów średniowiecznych¹⁸, została uroczyście powtórzona przez Sobór

¹⁵ Używam pojęć: „zakonny”, „mniszy” w odniesieniu do życia radami ewangelicznymi: czystości, posłuszeństwa i ubóstwa. Obejmują one nie tylko zakony mnisze, lecz również kongregacje zakonne oraz, jak się to później okaże, instytucje świeckie.

¹⁶ Sobór Trydencki, sesja 24, kan. 10. Angielskie tłumaczenie drugiej części tego kanonu niesłusznie osłabia sens: ... and that it is better and happier to be united in matrimony than to remain in virginity or celibacy. Zob. *Canons and Decrees of the Council of Trent*, tłum. H. J. Schroeder, Londyn 1950, s. 182. Poprawne tłumaczenie winno brzmieć: ... and that it is not better and happier to remain in virginity or celibacy than to be united in matrimony.

¹⁷ O dziewictwie u Ojców zob. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle*, Gremloux 1970; H. Crouzel, *Celibacy and Ecclesiastical Continence in the Early Church: The Motives Involved*, w: *Priesthood and Celibacy*, Milan—Rome (b. d. w.), ss. 451—502.

¹⁸ Zob. m. in. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* II-II, q. 152, a. 4.

Trydencki przeciwko odrzuceniu przez Reformację ślubów zakonnych (teksty biblijne, do których Sobór się zwraca, to: Mt 19, 11 i Kor 7, 25; 38, 40.). W XX wieku papież Pius XII przeciwko tym, którzy tak przewartościowują małżeństwo, że stawiają je przed dziewictwem i w ten sposób deprecjonują czystość poświęconą Bogu i celibat kapłański, potwierdza wyższość dziewictwa nad małżeństwem¹⁹. Interesujące, że Vaticanum II w swym nauczaniu o życiu zakonnym, zarówno w rozdziale 6 *Lumen gentium* jak i w dekrecie *Perfectae caritatis*, nie mówi wyraźnie o wyższości dziewictwa nad małżeństwem. Raczej stwierdza wyważonym językiem, że chrześcijanin ślubuje trzy rady ewangeliczne dla dwóch powodów: „... po pierwsze, by uwolnić się od przeszkód, które mogłyby go odwieść od żarliwej miłości Boga i od doskonałości kultu Bożego, i jeszcze ściślej poświęca się służbie Bożej” (KK 20). Jedynie w Dekrecie o formacji kapłańskiej potwierdza Vaticanum II doktrynę o większym dostojenstwie dziewictwa w stosunku do małżeństwa chrześcijańskiego²⁰.

Nie jest łatwo określić stopień autorytatywności nauczania Ojców i Magisterium, a szczególnie Soboru Trydenckiego. Współczesna krytyka historyczna wydobyła na światło dzienne fakt, że nie każde stwierdzenie, opatrzone anatema, zawiera definicję prawdy przeciwnej. Nie wszystkie dokumenty soborów powszechnych, nawet nie wszystkie ich kanony, są sformułowane nieomylnie. Dokładna wartość dokumentów w wielu wypadkach pozostaje kwestią otwartą. W przypadku Trydentu wydaje się, że sednem jego nauczania jest potwierdzenie ważności ślubu czystości przeciwko Lutrowi i Kalwinowi, którzy nie tyle odrzucają celibat, co ślub dotrzymania go, który — dla nich — realizuje się w wysiłku ludzkim i w praktyce może prowadzić do nadużyć seksualnych. W tym sensie małżeństwo jest bardziej pożądane niż celibat²¹. Co do doktryny o wyższości dziewictwa nad małżeństwem, wydawałoby się, że Trydent po prostu potwierdza tradycyjne nauczanie, bez chęci określenia jej, gdyż ten punkt nie był negowany przez Reformację.

Pomijając siłę wiążącą tej doktryny, ogromnie istotnym dla możliwości autentycznej duchowości świeckich jest to, by jej znaczenie zostało starannie wyjaśnione. Przede wszystkim błędne jest rozumienie wyrażenia *melius ac beatius*, użytego na Try-

¹⁹ Zob. jego encyklika *Sacra virginitas*, AAS 46 (1954) 161—191.

²⁰ Por. DFK 10.

²¹ O Lutrzu zob. jego *Pagan Servitude of the Church*, w: M. Luther, *Selections from His Writings*, New York 1961, ss. 308—311. O Kalwinie zob. jego *Antidote to the Council of Trent*, w: J. Calvin, *Selections from His Writings*, New York 1971, s. 132 n.

dencie, w znaczeniu „wyższe i bardziej doniosłe”²². Przetłumaczone w ten sposób, sugeruje jednoznacznie, że świeccy w swym życiu małżeńskim są wezwani do niższego i mniej świętego zadania niż ci, którzy postępują za radami ewangelicznymi. A że taka opinia jest wciąż szeroko rozpowszechniona w Kościele, zostało to przekonująco ukazane przez K. Rahnera²³. Ciągłe używanie, nawet przez dokumenty soborowe i Magisterium, takich wyrażen, jak „całkowite oddanie się Bogu i Chrystusowi”, „ściślejsze naśladowanie Chrystusa”, „większa służba bliźniemu” dla opisanego życia zakonnego, nie przyczynia się skutecznie do rozwiania przekonania, iż chrześcijanie żyjący w świecie nie są ani wezwani do osiągnięcia tych rzeczy, ani że im się to nie uda.

Zrozumiałe jest zatem, że w pełni rozwinięta duchowość świecka może ujawnić się w teorii i praktyce dopiero wtedy, gdy afirmacja wyższości dziewictwa nad małżeństwem zostanie zinterpretowana w ten sposób, że powołanie w s z y s t k i c h chrześcijan do doskonałości i świętości nie będzie żadną miarą naruszone. W tym względzie domagają się ciągłego powtarzania pewne deklaracje Vaticanum II: „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości” (KK 40) oraz: „w rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż” (KK 41).

Zważywszy długą historię deprecjacji powołania małżeńskiego w świecie, trzeba koniecznie stwierdzić możliwie najmocniejszymi słowami, że świeccy są powołani do realizowania doskonałej miłości Boga i bliźniego w sposób równy innym i sobie odpo-

²² Por. W. Molinski, *Virginity*, w: *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, New York 1975, s. 1792.

²³ Por. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, ss. 404—409. Nawet w tak znakomitej pracy, jak *La Spiritualità dei laici*, Brugnoli utrzymuje, że dziewictwo i małżeństwo stanowią dwa jakościowo różne sposoby miłowania Boga i że to pierwsze jest wyższe od drugiego. Dodaje też: Właśnie z racji tego jakościowo wyższego sposobu nawet najpobożniejszy ojciec rodziny lub najpobożniejsza małżonka nie będzie mogła nigdy śpiewać tej pieśni, która jest jakościowo wyższa, a została zarezerwowana dla najmniejszej z wybranych dziewic. Tamże, s. 305 n. Odnosi się to oczywiście do Ap 14, 3-4. Nie trzeba wykazywać, że taka egzegeza tego tekstu jest daleka od właściwego jego sensu. Ci, którzy z kobietami się nie splamili: bo są dziewicami (Ap 14, 4), są po prostu chrześcijanami, którzy nie oddali się bałwochwalstwu. W wielu tekstach biblijnych dziewictwo jest metaforą wierności Bogu, a bałwochwalstwo kojarzone jest z prostytutką. Perwersją jest też twierdzenie, że małżonkowie — to ci zhańbieni nierządem, którzy właśnie dlatego nie mogą śpiewać tej jakościowo wyższej pieśni.

wiedni, i że sytuacja bycia „w świecie” nie jest ani przeszkodą na drodze do świętości, ani też, że w niej życie chrześcijańskie nie może osiągnąć swej pełni, lecz że jest ona środkiem i fundamentem, poprzez który i na którym osoba świecka wzrasta ku pełni swej doskonałości. Jednostka jest powołana do świętości nie tylko w danym stanie życia z jego różnymi okolicznościami, lecz nawet do konkretnego stanu życia, którego różne okoliczności stanowią istotny element w dążeniu do świętości²⁴. Każda autentyczna duchowość świecka musi uznać zasadę, że świętość ma być osiągnięta w i poprzez świat oraz jego wartości, nie zaś w oderwaniu od nich. Duchowość posiada wartość i jest dostosowana do laikatu jedynie wówczas, gdy jasno wyraża, jak w konkretnym, codziennym życiu małżeńskim czy panińskim lub kawalerskim; ojcowskim lub matczynym, czy bezdzietnym; w pracy zawodowej lub domowej; podczas odpoczynku lub bezczynności; w życiu prywatnym czy publicznym; chrześcijanin świecki może cieszyć się życiem, cierpieć, śmiać się lub płakać, modlić się prywatnie lub celebrować sakramenty i liturgię, dokonywać aktu płciowego czy powstrzymać się od niego, jeść czy pościć, chorować lub starzeć się — słowem: prowadzić pełne życie jako wyraz swej szczerzej miłości do Boga i bliźniego. Stan usytuowania w świecie, właściwy dla świeckich, stanowi bowiem pozytywną wartość przed Chrystusem i w Kościele, oraz w konsekwencji, domaga się konkretnej, odpowiedniej dla niego duchowości.

W tym miejscu właściwym byłoby krótkie przedyskutowanie wyróżniającej się tożsamości i misji chrześcijanina świeckiego, w odróżnieniu od zakonników, członków instytutów świeckich i kapłanów. Rozpocząć można by od wzmianki, że chrześcijanin jako taki, z tytułu chrztu jest związany z Chrystusem, Kościołem i światem. Chrześcijanin jest złączony z Chrystusem w tym, że wcielony jest w Niego i przez Niego — mocą Ducha Świętego — ma przystęp do Ojca i jest członkiem Ludu Bożego. Związany jest z Kościołem w tym, że nie jest już po prostu prywatną osobą, lecz członkiem widzialnej społeczności, która jest Ciałem Chrystusa, Jego sakramentem, przedłużającą się Jego misją w historii. I w końcu, chrześcijanin związany jest ze światem w tym, że choć nie jest ze świata, to musi z konieczności prowadzić chrześcijańskie życie w świecie. Ten fundamentalny związek domaga się jednakże odmiennej tonacji odpowiednio do tego, czy jest się osobą świecką czy zakonną, lub członkiem hierarchii²⁵.

²⁴ Por. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, ss. 410—414.

²⁵ Rozróżnienie między hierarchią a świeckimi dotyczy mianowicie struktur Kościoła w kategoriach organizacji, podczas gdy rozróżnienie mię-

Chociaż bowiem każda z tych trzech kategorii jest równa w godności i zadaniach wspólnych wszystkim chrześcijanom, to jednak uczestniczą one w tajemnicy Chrystusa w Kościele i w świecie w sposób różny i odpowiedni do swego stanu. Kościół reprezentuje i sakramentalizuje wcielenie Chrystusa i Jego panowanie nad całym stworzeniem, pełni Jego bosko-ludzkiej tajemnicy transcendencji nad światem i immanencji w świecie — poprzez pośrednictwo swoich członków w ich konkretnym stanie życia. W stanie kapłańskim usymbolizowany jest i realizuje się Kościół oraz jego misja transcendentnie-pośrednicząca; w stanie zakonnym jest usymbolizowany i realizuje się Kościół oraz jego misja transcendentnie-eschatologiczna; a w stanie świeckim realizuje się i wyraża Kościół z jego misją inkarnacyjno-rekapitulującą. Właśnie ta sama misja bycia sakramentem w Chrystusie jest ukazywana, manifestowana i uwidoczniiona na trzy różne sposoby — w trzech stanach życia.

Różnica pomiędzy świeckimi a kapłanami nie polega zatem na braku uczestnictwa świeckich w kapłańskim, profetycznym czy królewskim urzędzie Chrystusa, lecz na odmiennym sposobie spełniania tej potrójnej funkcji. Osoba świecka jest w rzeczy samej prawdziwie kapłanem, prorokiem i królem. Jednakże o ile ordynowany szafarz jest i działa — jako kapłan, król i prorok — w osobie Chrystusa jako Głowy, to świeccy są i działają tak (można by powiedzieć), jak ciało Chrystusa. Rolą kapłaństwa hierarchicznego jest bowiem działać w osobie Chrystusa-Głowy z tytułu sakramentu święceń, przekazywać łaskę Chrystusa słowami i przez sakramenty²⁶, podczas gdy rola świeckich, która pochodzi z sakramentu chrztu i bierzmowania, polega na szukaniu Królestwa Bożego poprzez angaż w sprawy doczesne i kierowanie nimi zgodnie z wolą Bożą²⁷.

Stan i misja świeckich różni się też od stanu zakonnego i członków instytutów świeckich. Podstawa tego odróżnienia została mocno i jasno stwierdzona przez Rahnera: rady ewangeliczne, wzięte jako stałe formy życia, tj. wraz ze ślubami zalegalizowanymi i zatwierdzonymi przez i przed Kościołem, są dla zakonników, a nawet i dla członków instytutów świeckich, fundamentalnym rysem, który określa i odróżnia ich jako istotnie różnych od osób świeckich, pomimo że ci ostatni zewnętrznie i ka-

dzy zakonnikami a nie-zakonnikami dotyczy struktur Kościoła w kategoriach charyzmatu.

²⁶ Por. DK 2-3.

²⁷ Por. KK 31.

nonicznie mogą ich przypominać²⁸. Zakonnicy i członkowie instytutów świeckich — z racji swoich ślubów i konsekracji — nie są już „w świecie” w sensie teologicznym, choć „fenomenologicznie” i „empirycznie” (szczególnie w wypadku członków instytutów świeckich) żyją i pracują w świecie. Nie są oni bowiem, mówiąc teologicznie, laikami, jakkolwiek kanonicznie mogą być za takich uważani. Przez swoje dogłębne i ostateczne wyrzeczenie się trzech podstawowych wartości życia odsuwają centrum swojego zainteresowania od życia doczesnego ku przyszłej pełni obiecannej i już częściowo realizującej się w Chrystusie. W ten sposób są oni znakiem transcendencji Królestwa Bożego i jego wymogów ponad rzeczy ziemskie, oraz sprawiają, że Kościół jawi się namacalnie i egzystencjalnie jako eschatologicznie i nieodwracalnie zwycięska łaska Chrystusa dla świata. Ich misją jest wyznaczyć, że Kościół nie jest z tego świata i że prowadzi on życie, które jest głupotą i szaleństwem, gdy je mierzy się kategoriami tego świata²⁹.

Osoba świecka, przeciwnie, jest kanonicznie odmienna od kapłana i zakonnika³⁰; jej status i misja są zatem odmienne. Ilościowo i materialnie świeccy są w pełni włączeni, jako stała forma życia, we wszystkie ludzkie i kosmiczne wartości; niektóre z nich jednak są z konieczności ograniczone w odniesieniu do zakonników — z racji ich ślubów, i do kapłanów — z tytułu ich celibatu oraz konsekracji kapłańskiej. Jakościowo i formalnie ponadto, ich usytuowanie w świecie i jego strukturach jest również teologicznie pewną wartością, która domaga się konkretnego sposobu przeżywania przez nich swej wiary chrześcijańskiej (duchowość). Ich misją jest pozostawać w świecie, aby być Kościołem tam, gdzie jest świat, realizować i przedłużać miłość, jaką Chrystus i Kościół żywią dla świata — i to od strony samych jego struktur. Formalną wartością, jaką świeccy w swym powołaniu mają wyrazić, nie jest ani użycie czy zadowolenie (*uti* lub *frui*) z życia, ani przemiana świata, lecz miłość Chrystusa i Kościoła do świata, miłość, która zbawia i przebóstwia go przez używanie i przemianę jego dóbr³¹.

²⁸ Por. K. Rahner, *Laie und Ordensleben*, s. 367 n. Gdy chodzi o stanowisko H. von Balthasara, zob. jego *Der Laie und der Ordensstand. Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, Civitas 11 (1955-56) 196—210; *Zur Theologie der Säkularinstitute*, ss. 182—205.

²⁹ Por. K. Rahner, *Zur Theologie der Entsagung*, ss. 65—71; *Über die evangelischen Räte*, ss. 419—434.

³⁰ Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 207. O prawach i obowiązkach świeckich, zob. kan. 224—331.

³¹ Szersze omówienie tego tematu zob. Brugnoli, *La Spiritualità dei laici*, ss. 65—179. Zob. również artykuły Schillebeeckxa cyt. w przyp. 12.

Ten skrótowy opis tożsamości i misji laikatu, w odróżnieniu od kapłanów, zakonników i członków instytutów świeckich, pomoże wyjaśnić znaczenie stwierdzenia, że dziewictwo przewyższa małżeństwo. Nie znaczy to, że prawdziwa pełnia rady ewangelicznej czystości (ubóstwa lub posłuszeństwa) *ipso facto* i z konieczności pociąga za sobą większą miłość Boga ze strony zakonnika niż świeckiego. Nie znaczy to również, że ten, kto ją praktykuje, jest *ipso facto* „bardziej doskonały” niż chrześcijanin żyjący w małżeństwie. Trydenckie *melius ac beatius* nie może oznaczać i wcale nie znaczy, że doskonałość jest formalnie konstytuowana przez dziewictwo lub dwie pozostałe rady ewangeliczne, albo że rady tworzą wyższą formę doskonałości, tę, która jest niedostępna dla świeckiego, „zwykłego” chrześcijanina. Rady są przyporządkowane tej doskonałości, do której w s z y s c y są powołani; nie stanowią one same z siebie jakiejś bliższej formy naśladowania Chrystusa, bardziej zażyłej jedności z Bogiem; raczej są ich wspomnieniem.

Stwierdzenie, że dziewictwo jest „lepszym środkiem” do doskonałości, nie powinno jednak być interpretowane jedynie w tym znaczeniu, że — relatywnie i subiektywnie mówiąc — jest „lepsze” dla jednostki, która zostaje istotnie wezwana przez Boga do dziewiczego stanu życia; taka osoba znalazłaby się w gorszej sytuacji, jeśli odrzuciłaby to wezwanie do celibatu i weszła w związek małżeński. Taka interpretacja jest oczywiście prawdziwa, lecz równocześnie banalna i szablonowa. Albowiem jest również prawdą, że — relatywnie i subiektywnie mówiąc — małżeństwo jest „lepszym środkiem” dla tej jednostki, która jest faktycznie wezwana do życia małżeńskiego przez Boga; znalazłaby się ona w gorszej sytuacji, przynajmniej z punktu widzenia zbawienia, gdyby odrzuciła to powołanie i pozostała w bezżeństwie.

Czy możemy i powinniśmy nadal sądzić, że dziewictwo — również obiektywnie i absolutnie mówiąc — przewyższa małżeństwo? Odpowiedź jest twierdząca, lecz jedynie w tym znaczeniu, że samo dziewictwo (i pozostałe dwie rady ewangeliczne), rozważane jako wyrzeczenie się i podjęcie męki samego Chrystusa, jest bardziej ewidentnym, widzialnym i uchwytnym sposobem uprzedmiotowienia i manifestacji misterium Chrystusa i Kościoła w jego transcendentnym i eschatologicznym wymiarze. To uprzedmiotowienie i manifestacja, dokładnie jako takie, nie są i nie mogą być osiągnięte żadnym innym sposobem uprzedmiotowienia i manifestacji³².

Trzeba i należy przyjąć tę samą linię myślenia i potwierdzić,

³² Zob. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, ss. 419—427.

że małżeństwo — mówiąc obiektywnie i absolutnie — jest „lepszym środkiem” niż dziewictwo, gdyż jest ono bardziej ewidentnym, widzialnym i uchwytnym uprzedmiotowaniem i manifestacją immanentnego i wewnątrzświatowego wymiaru misterium Chrystusa i Kościoła. To uprzedmiotowanie i manifestacja, do-
kładnie jako takie, nie są i nie mogą być osiągnane innymi sposobami życia, i w tym znaczeniu są lepsze od innych sposobów uprzedmiotowania i manifestacji. A ponieważ inkarnacyjny i wewnątrzświatowy wymiar tajemnicy chrześcijańskiej musi być realizowany, oraz skoro może być realizowany jedynie w stanie małżeńskim, to nie można zgodzić się na pobożne życzenie Augustyna: *utinam omnes forent virgines*, lub na stwierdzenie R. Carpentiera, że wszyscy chrześcijanie, w zasadzie, powinni być zakonnikami ³³.

Zrozumiałe jest zatem, że stwierdzenie dotyczące wyższości dziewictwa nad małżeństwem, życia zakonnego nad stanem świeckim, musi być wypowiedziane bardzo ostrożnie, aby nie stworzyć podwójnego wzoru doskonałości w Kościele. Oczywiście, w takim wypadku duchowość świeckich zawsze wychodzi na przegraną. Ta teologiczna równowaga musi również być brana pod uwagę, gdy opisuje się życie zakonne jako znak i antycypację pełni eschatologicznej. Faktycznie, rady mogą i powinny być rozumiane jako świadectwo eschatologiczne w tej mierze, o ile uprzedmiotawiają i manifestują tę wiarę wychodzącą ku nadziei na przyszłe spełnienie. Niemniej jednak, ponieważ istotnie i w sposób konieczny zawierają one element wyrzeczenia, nie mogą w pełni oznaczać ostatecznej doskonałości Królestwa Bożego. Ostateczne wypełnienie nie oznacza bowiem zniszczenia, lecz przemianę rzeczywistości ziemskich, na którą świeccy aktywnie pracują w swym zaangażowaniu w sprawy doczesne. Ponadto, nie wolno zapominać o tym, że samo małżeństwo posiada eschatologiczny charakter, gdyż przez nie mężczyzna i kobieta zostają przywrócenii do swojej protologicznej jedności i antycypują eschatologiczną integrację ³⁴.

Możliwość autentycznej duchowości świeckich, nie zależy jedynie od tego, jak powinno być rozumiane tradycyjne nauczanie na temat wyższości dziewictwa nad małżeństwem, lecz również od tego, czy duchowość zakonna jest normatywną dla świeckich. Ku temu teraz zwrócimy naszą uwagę.

³³ Zob. R. Carpentier, *Theologie des Ordensstandes*, ss. 433—441.

³⁴ Zob. P. Phan, *Mariage, monachisme et eschatologie*, *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979) 352—380; *Evdokimov and the Mong Within*, *Sobornost/Eastern Churches Review* 3 (1981) 53—61.

2. Normatywność duchowości zakonnej?

Wśród współczesnych teologów katolickich o mocnej reputacji i wypróbowanej kompetencji są tacy, którzy utrzymują nie-dwuznacznie, że życie zakonne, podjęte przez trzy śluby, jest bezpośrednio normatywne dla wszystkich chrześcijan, włączając świeckich³⁵. L. Hertling formułuje tę myśl w dwóch tezach: „Kościół naucza, że stan doskonałości stanowi całość doskonałości i faktycznie prawdziwą i jedyną doskonałość” i „dlatego nawet dla tych, którzy nie są w stanie zakonnym, życie zakonne może i musi być normą i modelem doskonałości chrześcijańskiej”³⁶.

H. Urs von Balthasar jest tego samego zdania. Dla niego, życie zakonne jest dojrzałym wyborem i radykalnym świadectwem nowej epoki życia człowieka stosownie do przemiany określonej przez chrzest; tymczasem stan laikatu jest rodzajem przyzwolenia na starą erę. Życie zakonne zawsze było uważane za radykalizację etyki powszechnej; często powodowało ferment w świecie. Nie jest to dodatkowa jakaś etyka dołączona do powszechnego, podstawowego chrystianizmu. Śluby zakonne były zawsze rozumiane jako wypełnienie i potwierdzenie przyrzeczeń chrzcielnych: życie i umieranie w Chrystusie, którego domaga się chrzest, staje się w stanie zakonnym stałą formą życia. Powołanie zakonne jest jedyną, prawdziwą, radykalną formą ducha chrześcijańskiego. Jest ono duchem Kościoła jako stan, tzn. jako szczególna, widzialna i społeczna forma życia. W wyborze życia zakonnego chrześcijanin pozbywa się wszystkiego, co jest krępujące, by całkowicie móc spełniać wolę Bożą. H. Urs von Balthasar dalej zauważa, że duchowość instytutów świeckich jest najbardziej bezpośrednim modelem dla laikatu, ponieważ w niej zarówno transcendencja jak i immanencja w sposób wybitny realizują się w świecie³⁷.

W. Wulf, choć dość krytyczny w stosunku do przeakcentowania elementów wyrzeczenia, dokonanego przez poprzednich autorów, zgadza się z ich podstawową zasadą, że życie zakonne jest normą i wzorem doskonałości chrześcijańskiej nawet dla świeckich. Stan doskonałości, według niego, nie tylko dostarcza lepszych środków do osiągnięcia doskonałości miłości, lecz również jest jedynym sposobem jej osiągnięcia. Ten zaś sposób nie jest „szczególnym” przywilejem niektórych, lecz obowiązuje wszy-

³⁵ Zob. omówienie tego tematu u Brugnoliego, *La Spiritualità dei laici*, ss. 317—345.

³⁶ *Theologia ascetica*, Roma 1944², tezy 50 i 72.

³⁷ Zob. *Der Laie und der Ordensstand*, s. 47 n.

stkich. Życie zakonne jest stanem doskonałości chrześcijańskiej³⁸.

Trzeba zauważyć, że żaden z wyżej wspomnianych teologów nie opowiada się za normatywnością duchowości zakonnej dla świeckich, ponieważ albo brakuje im właściwej oceny ludzi świeckich lub też proponują, by świeccy praktykowali formę rozcieńczonego, zminiaturyzowanego monastycyzmu. Uznają oni raczej monastycyzm za normatywny, a to dlatego, że uważają, iż duchowość zakonna jest jedyną drogą do osiągnięcia tej świętości, do której wszyscy chrześcijanie, świeccy czy duchowni, zostali powołani. Jawi się pytanie, czy monastycyzm, z jego potrójnym wyrzeczeniem, jest jedyną drogą do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej?

Nie podlega dyskusji, że zakładana normatywność monastycyzmu nie może oznaczać, iż rzeczywiste praktykowanie trzech ślubów: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa jest wymagane do świętości. Dowodem na to są kanonizacje świętych nie-zakonników. Nie może też oznaczać, że świeccy muszą podjąć praktyki zakonne i przystosować je do swoich warunków — rodzaj „łagodnej redukcji” monastycyzmu *ad usum laicorum*. Oświecona krytyka takiego „uzakonnienia” duchowości uchroni ją, być może, od ponownego ukazania się³⁹. I na koniec, nie może też oznaczać, że świeccy muszą żyć i działać w świecie z „zakonnym sercem” To „zakonne serce” domaga się nie tylko faktycznego, ale i uczuciowego odłączenia się od świata i jego wartości. Świeccy, z drugiej strony, z racji swego powołania, muszą starać się ożywiać i kochać te wartości dla nich samych, a nie jedynie dlatego, że mogą być użyteczne dla Kościoła czy Królestwa Bożego. Osoba żyjąca w małżeństwie winna kochać swojego współmałżonka i nie może, ani nie powinna, odłączać się od niego uczuciowo. Czy oznacza to zatem, że rada św. Pawła, by „od teraz ci, którzy mają żony tak żyli, jakby ich nie mieli” (1 Kor 7, 29) nie miałyby tu zastosowania?

Nie ma wątpliwości, że radykalna transcendencja (nad światem i jego strukturami) jest istotną cechą charakterystyczną chry-

³⁸ Zob. *Auffassungen und Fragen der christlichen Aszese in neuerer Zeit*, Geist und Leben 22 (1949) 1—15; *Christliches Zeignis in Welt und Ordensstand*, tamże, 27 (1954) 379—383. Inni teologowie na ten temat, to: A. Brunner, R. Carpentier, F. S. Aguilar i G. Lazzati. Zob. Brugnoti, *La Spiritualità dei laici*, ss. 321—324. Prawosławnym teologiem, który opowiada się za normatywnością duchowości zakonnej dla świeckich, jest P. Evdokimov. Zob. w szczególności jego *Les Ages de la vie spirituelle*, Paris 1964².

³⁹ Gdy chodzi o krytykę takiego uzakonnienia, zob. Auer, *Weltoffener Christ*. Zwięźle na temat duchowości zakonnej, zob. L. Bouyer, *Introduction to Spirituality*, Collegeville 1961, ss. 185—211, 234—242.

stianizmu i dlatego każdy chrześcijanin, łącznie ze świeckim, musi realizować ten wymiar w swoim życiu. W tym kontekście stwierdzenie, że duchowość zakonna jest normatywna również dla świeckich, przybiera określone i ważne znaczenie. Monastycyzm jest, istotnie, wyrzeczeniem się pewnych wartości ziemskich dla miłości Bożej. Chrześcijanin świecki, z powodu eschatologicznego charakteru chrztu św., musi również praktykować pewne elementy wyrzeczenia. K. Rahner przekonująco argumentuje o konieczności ascezy w życiu każdego mężczyzny i każdej kobiety, niezależnie od tego, czy jest on chrześcijaninem, czy też nie⁴⁰.

Każdy byt ludzki musi zgodzić się z własną śmiercią jako swoim przeznaczeniem, przyjętym w świadomej wolności. Ponieważ śmierć jest, fizycznie, wciąż postępującym fenomenem, a egzystencjalnie — zagrożeniem całego bytu ludzkiego, gdyż w niej każda wewnątrzświatowa pełnia zawodzi, śmierć stwarza sytuację wiary i nadziei *par excellence* oraz otwiera człowieka na konieczność uświęcenia świata, wyrzeczenia się i unikania go, porzucenia jego wartości i dóbr (*fuga saeculi*). Ta konieczność spoczywa na każdym bycie ludzkim, lecz szczególnie na chrześcijaninie, duchownym czy świeckim, ponieważ w Chrystusie Bóg w sposób wolny oddał się w postaci łaski, która przekracza całą ziemską pełnię.

Świeccy, jednakże wyrzekają się świata w sposób inny niż kapłan czy zakonnik. Z racji swego powołania zakonnicy wyrzekają się nawet wartości tego świata po to, by Boga odnaleźć *p o z a ś w i a t e m*. Analogicznie kapłan, na skutek swojej „konsekracji” stoi jak gdyby ponad i poza światem. Świeccy, przeciwnie, wyrzekają się świata nie dlatego, że nie jest on dobry — gdyż nie powinni wyrzekać się żadnej wartości ziemskiej — lecz dlatego i tylko dlatego, że może on, biorąc pod uwagę podupadłe warunki, przeszkodzić im w przeżywaniu chrześcijańskiej wiary. Ponadto, z racji swej misji chrystianizacji ziemskich wartości, misji, która domaga się pełnego zanurzenia w świecie, „wyrzekają się” oni świata jedynie w takim sensie, że powinni uzależniać świat, tj. odnosić wszystko do Chrystusa jako do centrum i serca wszystkich rzeczy.

To uzależnianie i odnoszenie do Chrystusa domaga się, oczywiście, ascetycznego oczyszczenia serca i woli, tj. przejścia od egoizmu do miłości i samooddania. Świeccy muszą również walczyć przeciwko potrójnej pożądlivosti, która stale popycha ich ku egocentrycznemu i hedonistycznemu korzystaniu z dóbr ziemskich. W tej duchowej walce praktyka trzech rad ewangelicznych w spo-

⁴⁰ Zob. K. Rahner, *Passion und Ascese*, ss. 84—100.

sób odpowiedni do stanu świeckiego jest konieczna. Jedynie w ubóstwie rozumianym nie jako totalne wyrzeczenie się i odłączenie od ziemskiego posiadania, lecz jako trzeźwe korzystanie (a zatem unikanie luksusu i samozadowolenia), może świecki praktykować jałmużnę w różnych jej formach: służba wspólnocie, praca charytatywna, działalność ochotnicza, składki pieniężne na cele społeczne itp. Jedynie w czystości rozumianej nie jako całkowita abstynencja lecz jako przemiana i integracja ludzkiej płciowości w twórczą i scalającą siłę w życiu, z wymaganą dozą zdrowego ascetyzmu i samodyscypliny, mogą świeccy w małżeństwie kochać i być sobie nawzajem wierni. Jedynie w posłuszeństwie rozumianym nie jako wyrzeczenie się dysponowania swoją wolą lecz jako uległość Bożemu wezwaniu i Boża zachęta w każdej sytuacji, mogą świeccy stale wychodzić poza siebie i podążać ku doskonałości.

Dlatego potrzeba ogromnej ostrożności w interpretowaniu stwierdzenia odnoszącego się do normatywności monastycyzmu dla świeckich. Z jednej strony trzeba unikać ujmowania osoby świeckiej jako zminiaturyzowanego mnicha, żyjącego pośród świata z „zakonnym sercem”, przez przeakcentowywanie transcendentnego wymiaru tkwiącego w wierze chrześcijańskiej. W takim wypadku nie byłaby możliwa żadna laicka duchowość. Z drugiej strony, broniąc prawowierne zaangażowania się świeckich w sprawy doczesne, trzeba unikać niebezpieczeństwa „sekularyzacji” świeckich i „unieważniania” ich potrzeby ascetyzmu oraz samozaparcia — w trzech ślubach zakonnych⁴¹.

Nie trzeba zbyt wielkiego wysiłku umysłowego, by dostrzec, że sytuacja świeckich jest paradoksalna. Są oni, oczywiście, w świecie, tak jak jakikolwiek byt ludzki. Jako chrześcijanom jednakże nie wolno im być ze świata, ponieważ zostali odkupieni przez transcendentną łaskę Bożą i oczekują czujnie na ostateczne przyjście Pana. Niemniej jednak, w przeciwieństwie do zakonników i kapłanów, muszą oni być również jakoś ze świata, ponieważ wyróżniającą ich misją jest wejście w sprawy doczesne i odnośnienie wszystko do Chrystusa ze świata. Czy mogą oni zatem służyć Chrystusowi całym sercem, czy też, jak św. Paweł mówi w 1 Kor 7, 32-34, mają to czynić „rozdartym sercem”, dłużni posłuszeństwo dwom mistrzom?

⁴¹ Na ten temat zob. trafne uwagi Bouyera w: *Introduction to Spirituality*, ss. 188—191. Zob. również Y. Congar, *Lay People in the Church*, Westminster 1967, ss. 400—441.

3. Rozdarte serce?

W 1 Kor 7, 32-34, do którego nawiązuje zarówno Sobór Trydencki jak i Pius XII w *Sacra virginitas*, aby podkreślić tezę o wyższości dziewictwa nad małżeństwem, Paweł określa serce małżonków jako podzielone, ponieważ troszczą się oni o to, by przypodobać się sobie nawzajem, gdy tymczasem bezzenni zatroskani są o to, by przypodobać się Panu i troszczyć się tylko o Jego sprawę. Na pierwszy rzut oka stwierdzenie św. Pawła jest bezsporne; stwierdza on po prostu sprawę faktu. Gdy jednak interpretowane jest ono w znaczeniu czysto ascetycznym, z logiczną utratą eschatologicznego kontekstu, i gdy „sprawy Pana” ujęte zostają w opozycji do „spraw tego świata” (kolejno: duch a rzecz, kontemplacja a działanie, świat ponad i świat poniżej), wtedy podział serca widoczny jest jako nie tylko coś *de facto*, lecz również jako coś *de iure* ⁴². Stąd zaś tylko mały krok od tego, by dojść do wniosku, że małżeństwo i zaangażowanie w świecie stanowią przeszkodę do świętości ⁴³. Czy nie jest to mniemanie powszechne, że zakonnik kocha i osiąga Boga „bezpośrednio”, a więc szybciej i doskonalej, podczas gdy świecki czyni to „pośrednio” — poprzez sprawę świata, a więc wolniej i mniej doskonale?

Czy serce świeckich jest rzeczywiście podzielone między dwie miłości: Bożą i świata? Jeśli jest to „podział”, to jak ma być rozumiany? Czy taki podział jest przeszkodą czy też środkiem do świętości? Oczywiście, że od odpowiedzi na te pytania zależy możliwość autentycznej duchowości świeckiej.

Nie trzeba tego dowodzić, że, odmiennie niż zakonnicy i kapłani, świeccy są *de facto* zatroskani o wiele spraw, od najbardziej wzniosłych do najbardziej światowych, i że ich miłość i pobożność musi w pierwszym rzędzie udzielać się najbliższemu członkowi rodziny. Ponadto, ich misja skierowana jest na sprawy tego świata. Istotnym problemem tutaj jest, czy w takim działaniu nie mogą oni kochać Boga *bezpośrednio*? Oczywiście, czasami, na przykład w prostych modlitwach, mogą przystąpić do Boga wprost i bezpośrednio. Jednakże nasuwa się pytanie: czy to nadal jest aktualne, gdy kochają swojego współmałżonka, dzieci i inne osoby? Idąc za sugestiami K. Rahnera ⁴⁴ i K. Truhlara ⁴⁵, możemy

⁴² Zob. starsze komentarze, np. Tomasz z Akwinu, *In Epistolam ad Corinthios I*, lub Kalwin, *Commentaires sur le N. T.*, t. 3, Tuluza 1894, ss. 308—309.

⁴³ Zob. L. Legrand, *St. Paul and Celibacy, Priesthood and Celibacy*, ss. 427—450. ⁴⁴ Zob. K. Rahner, *Über die Einheit*, s. 277—298.

⁴⁵ K. Truhlar, *Theologia castitatis matrimonialis et virginitatis, Proble-mata Theologica*, ss. 61—79.

stwierdzić, że chrześcijańska miłość innych osób nie jest jedynie przygotowaniem, wynikiem, owocem i przedsmakiem miłości Bożej, lecz sama w sobie jest aktem tej miłości. Miłość, jaką chrześcijanin ma dla innych, choć jej materialnym przedmiotem jest bliźni, ma za swój formalny przedmiot samego Boga, ponieważ została uniesiona łaską nadprzyrodzoną i może się dokonywać jedynie na poziomie („przedmiot formalny”) łaski nadprzyrodzonej⁴⁶.

Stąd miłość małżeńska jest teologiczną cnotą miłości, która za przedmiot formalny ma Boga jako jedynie godnego miłości, który ma być kochany miłością życzliwości, oraz za przedmiot materialny Boga, bliźniego lub samego siebie. Tak pojęta cnota miłości musi przenikać wszystkie inne formy miłości, duchowej, zmysłowej i seksualnej, które tworzą wątek i ośnowę życia małżeńskiego.

Dlatego nie można stwierdzić, że w aktach miłości małżeńskiej Bóg jest miłowany jedynie pośrednio. W rzeczywistości, właśnie jako poziom i przedmiot formalny takich aktów, Bóg miłowany jest bezpośrednio, ponieważ *caritas* (wyraźnie lub *implicite*) ma Boga za swój przedmiot formalny. Nie można również powiedzieć, że Bóg i bliźni miłowani są na różnych poziomach, ponieważ przedmiot formalny w miłości Bożej i bliźniego jest jeden i ten sam. Bóg i bliźni nie są również miłowani rozłącznie, ponieważ Boga miłuje się w bliźnim, a bliźniego w Bogu. W ten sposób „podział”, o którym mówi św. Paweł i tradycja, nie dotyczy przedmiotu formalnego miłości bliźniego, jakim jest Bóg, który ~~ma~~ być kochany także przez świeckich „całym sercem, całą duszą i ze wszystkich sił”. Nie może, ani nie powinno być żadnego podziału na tym dogłębnym poziomie intelektu, woli i serca. W stworzeniach sam Bóg jest miłowany totalnie i całościowo. Trzeba unikać uproszczającego stwierdzenia, że zakonnik wybiera Boga, podczas gdy osoba świecka — małżonka. Nawet świeccy, z racji chrztu, mają wybierać i miłować Boga ponad wszystko i we wszystkim — jako najwyższe Dobro.

To nie niweluje jednakże faktu, że w zwyczajnym spełnianiu miłości chrześcijańskiej materialnym przedmiotem tej miłości są u świeckich stworzenia. W tym też miłość świeckich do Boga różni się od miłości zakonników i kapłanów. Lecz ten rodzaj miłowania Boga w stworzeniach, a stworzeń w Bogu, nie jest sam w sobie przeszkodą do doskonałości. Raczej jest on dla świeckich

⁴⁶ Pozostawiamy z boku kwestie, czy niechrześcijanie mogą dojść do Boga bezpośrednio — z racji nadprzyrodzonej miłości w ich miłości dla innych.

właściwym sposobem uświęcenia. Oczywiście, że krocząc tą drogą, doświadczają oni, od czasu do czasu, pewnego napięcia, niekiedy bolesnego, między miłością Boga a miłowaniem świata. Lecz to napięcie nie powinno być rozwiązywane na korzyść zakonnego, faktycznego odwrócenia się i uczuciowego odłączenia się od świata. Byłoby to zdradą swojego powołania świeckiego oraz utratą skutecznego środka do świętości. Dla świeckich chrześcijan żyjących w małżeństwie „przypodobać się” swojemu małżonkowi **znaczy** „przypodobać się” Panu.

W tym eseju przebywałem trzy doktryny teologiczne, które warunkują (choć nie bezpośrednio tyczą się natury i praktykowania duchowości świeckiej) wyłonienie się i praktykę takiej duchowości. W rzeczywistości da się wykazać, że niewłaściwe rozumienie stwierdzenia wyższości dziewictwa nad małżeństwem doprowadza do zaciemnienia roli świeckich w świecie; że złe rozumienie zdania dotyczącego normatywności monastycyzmu dla świeckich stworzyło karłowatą i jałową duchowość — z „pomniejszoną” praktyką zakonną, mającą przemienić osobę świecką w mnicha żyjącego w świecie; że złe rozumienie stwierdzenia dotyczącego podzielonego serca świeckich uniemożliwiło rozwinięcie teologii, w której małżeństwo jest widziane jako droga do doskonałości. Usunięcie tych nieporozumień — to nie jest jeszcze tworzenie duchowości świeckiej; to jedynie krok negatywny; jest on jednak konieczny, by mogła wyłonić się i owocować autentyczna i dynamiczna duchowość świecka.

tłum. Benedykt Barszcz SAC

47 Takie nadprzyrodzone uniesienie przez łaskę może i faktycznie wkra-
cza w ludzką świadomość, zob. K. Rahner, *Über die Erfahrung der Gnade*,
w: ST, t. 3, ss. 105—109.