

## Ś W I Ę T O Ś Ć

Zagadnienie świętości budzi duże zainteresowanie w umyśle ludzkim. Tym bardziej, że jest ono nie tylko teoretyczne, lecz przede wszystkim praktyczne. Tym bardziej praktyczne, bo stanowi pierwszy, najistotniejszy cel naszego życia, wpływający z postulatu naszej religii.\*

Z góry należy powiedzieć, że pojęcie świętości jest trudne, skomplikowane, przechodziło ewolucję. Ma ono wyraźne znaczenie religijne<sup>1</sup>, lecz wiele istnieje religii na świecie różniących się między sobą. Najdoskonalszą była religia starotestamentowa jako objawiona i zbudowana na niej religia Chrystusowa, więc oprzyjmy się na niej w naszych rozważaniach.

## 1. OKREŚLENIE ŚWIĘTOŚCI

a) Etymologiczne znaczenie „świętości”. Etymologiczne znaczenie wyrazu „świętość” jest niepewne.<sup>2</sup> Słowo to pochodzi ze

---

\* Artykuł jest częścią pracy doktorskiej pt. *Świętość jako cel wychowania moralnego*.

<sup>1</sup> Die wurzel „qadasch” ist warscheinlich nicht urhebreisch, kanaanäisch, also einem fremden Religionskreis herübergenommen. Procksch, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, s. 88. E. Willinger wykazuje, że słowo ἅγιος znajduje się również w literaturze grecko-rzymskiej, gdzie używano go w znaczeniu moralnym. Z czasem nabrało charakteru bardziej religijnego. Występuje w obrzędach i misteriach eleuzyjskich. (*Hagios, Untersuchungen über die Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religion*, Giessen 1922, s. 66, 72—75). Chrześcijaństwo, a szczególnie LXX zmienili znaczenie tego słowa na wyraźnie religijne. G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1896, s. 59—66; J. Dillersberger, *Das Heilige in Neuen Testament*, Tirol 1926, s. 23 nn.; por. G. Budissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1878, t. II, s. 19—41.

<sup>2</sup> *Bedeutung des Wortes keine zuverlässige Auskunft geben kann*. R. Kittel, *Heiligkeit Gottes im A. T* w: *Realenzyklopädie...*, t. 7, s. 567.

wschodu.<sup>3</sup> Po hebrajsku *qodesch* wywodzi się ze źródłosłowu *qadasch*, co oznacza: być oddzielonym, odrębnym.<sup>4</sup>

Porównując *qadasch* z arabskim *qad* i etiopskim *qadava* można dojść do znaczenia: być czystym, nowym, nieużywanym, oddalonym od społeczności, ponad wszystko wyniesionym. Znaczenie „być czystym” to za mało na wyrażenie świętości. „Być oddzielonym” też jako negatywne nie może oznaczać świętości.<sup>5</sup>

Opierając się na języku asyryjskim widać, że *qadasch* może również znaczyć: wspaniały, straszny.<sup>6</sup>

Wobec powyższego wydaje się, że istotnym znaczeniem wyrazu *qadasch* będzie: wyniesienie, transcendencja.

b) Znaczenie rzeczowe świętości w sensie najogólniejszym. Nie wnikając w głębszą analizę świętości, na pierwszy rzut oka przedstawia się ona nam jako pewne dobro. Nie dobro fizyczne<sup>7</sup>, czy moralne<sup>8</sup> tylko, ale dobro swoiste, zawierające w sobie jedno i drugie. Jest to dobro transcendentalne, byt sam w sobie i swoisty sposób działania ludzkiego. Dobro specjalne, najwyższe, kryjące w sobie najwyższą wartość. Wartość ta powszechnie cieszy się ogromnym uznaniem tak, jak bohaterstwo, choć zupełnie od niego różna. Należy do najwyższych rodzajów wartości moralnych, jako struktura moralna czło-

<sup>3</sup> Z pogranicza asyryjskiego *quddusu, qusu* (Hetzenauer, *Theologia biblica*, s. 452). Źródłosłów tego słowa *qd* oznacza „wydzielony” (G. Budissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1878, t. II, s. 19 nn.).

<sup>4</sup> Tego zdania trzyma się G. Budissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1878, t. II, s. 19—41.

<sup>5</sup> Tego zdania jest Dillmann. Idzie za nim także R. Kittel, *Heiligkeit Gottes im A. T.*, w: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VII, s. 567.

<sup>6</sup> Por. Paul Haupt, *The Sacred Books of the old Testament*.

<sup>7</sup> Jakim jest wszelki byt fizyczny, w myśl adagium: *ens et bonum convertuntur*. Według Cathreina dobrem zowiemy to, co odpowiada swemu celowi. Dobry jest dom, nóż, dobre jakiegokolwiek narzędzie, jeżeli umożliwia nam osiągnięcie celu, dla którego zrobione zostało. *Filozofia moralna* s. 114.

<sup>8</sup> Tj. jakość czynów ludzkich. Ich zgodność z prawem, według którego należy działać. Dobra moralne należą do wyższej kategorii dóbr, gdyż dotyczą najwyższego celu bytowania ludzkiego, tj. wszechstronnego rozwoju życia, jak pisze Cathrein.

wieka, uzdolnienie religijno-moralne, siła boska duszy przewyższająca rzeczy światowe, coś w rodzaju heroiczych cnót. Powszechnie świętość pojmuje się jako doskonałość moralną człowieka w sposobie jego bytowania i postępowania<sup>9</sup>, co św. Tomasz wyraża przez *habitus entitativus* i *operativus* — stałe usposobienie i sprawność. Na pojęcie doskonałości składają się takie elementy jak czystość i szczególna łączność z Bogiem.

Św. Tomasz, aczkolwiek w żadnym ze swych dzieł nie traktuje zagadnienia świętości *ex professo* i porusza je tylko ubocznie przy omawianiu cnoty religii, daje jednak trafne uwagi w tej kwestii. Mianowicie, opierając się na etymologii słowa *sanctitas* wyróżnia w nim dwa ważne elementy: czystość i stałość.<sup>10</sup> Komentator zaś św. Tomasza Billuart widzi jeszcze trzeci czynnik, a mianowicie najściślejsze połączenie z Bogiem.<sup>11</sup> Popularnie świętość rozumieją niektórzy jako religijność, pobożność.

c) Pojęcie świętości w Piśmie Świętym. Skoro świętość jest pochodzenia religijnego, należy zobaczyć jak się przedstawia w Starym i Nowym Testamencie.

a) Pojęcie świętości w Starym Testamencie. W Starym Testamencie wyrażenie „święty” odnosi się przede wszystkim do

<sup>9</sup> *Sanctitas est bonitas moralis, que generatim nihil est aliud quam perfectio morum in actu, vel habitu.* L. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, Friburgi Br. 1861, s. 88; C. Alibert, *Pour lire en psychologue la vie des Saints*, „Revue Neo-Scholastique”, 16 (1909) 401.

<sup>10</sup> *Nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam: et huic significationi competit nomen graecum: dicitur enim ἅγιος quasi sine terra: alio modo importat firmitatem: unde apud antiquos dicebantur, quae legibus erant munita, ut violari non deberent unde et dicitur aliquid esse sanctum, quia est lege firmatum potest etiam secundum Latinos hoc nomen, sanctus, ad munditiam pertinere; ut intelligatur sanctus, quasi sanguine tinctus; eo quod antiquitus illi qui purificari volebant, sanguine hostiae tingebantur. (II—II q. 81. a. 8).*

<sup>11</sup> *Sanctitas iuxta S. Thomam tria importat, seu ex tribus coalescit: primum est munditia, seu ab omni labe puritas: ...Secundum est firmitas in bono... Tertium est summa conjunctio et applicatio ad Deum resque divinas: ad quod ultimum duo prima requiruntur; mens enim sine munditia conjugii nec applicari Deo potest, et cum conjugatur et applicatur Deo ut ultimo fini et primo principio, firma et immobilis debet esse applicatio. Summa Sancti Thomae, Parisiis Letaurney et Anne, t. V, p. 472.*

Boga i wyraża Jego czystość, bezgrzeszność, doskonałość.<sup>12</sup> Izajasz przez potrójne wyrzeczenie Archanioła: „święty, święty, święty”, głosi majestat, potęgę Boga.<sup>13</sup> Świętość Boga ma charakter moralny, bo przeciwstawia się nieczystości moralnej i grzechom, wszystkiemu co stoi w sprzeczności z dobrem moralnym i nie polega tylko na stosunku negatywnym, zawiera także elementy pozytywne, doskonałości absolutnej. Bóg wyróżnia się ponad wszelką istotę. Wszystkie stworzenia, nawet aniołowie padają na twarz i zakrywają oblicza swoje przed blaskiem Jego świętości. Ta niewysłowiona doskonałość Boga napawa nie tylko szacunkiem, ale i drżeniem, co R. Otto nazywał *mysterium tremendum*.<sup>14</sup> Świętości Boga nie może pojąć żaden umysł. Rozważanie jej stwarza poczucie niższości, lecz równocześnie swoim tajemniczym blaskiem pociąga.<sup>15</sup> Bóg ludzi sędzi, ale i łaskę daje. Objawienie się świętości Boga jest tym samym, co objawienie Jego boskości. Działanie Jego zupełnie różni się od postępowania człowieka tak, że człowiek widząc to powiada: „oto dzieło Boże”. W tym działaniu występuje jako Bóg — zupełnie różny od ludzi.<sup>16</sup> „Któż podobien Tobie między mocarzami, Panie? Kto podobien Tobie wielmożny w świętości, straszny i chwalebny, czyniący dziwy”.<sup>17</sup>

Świętość więc Boga polega na absolutnej transcendencji, przewyższeniu wszystkiego na świecie, Jego nieogarnionej potędze i wszechmocy. On jeden jest naprawdę, czyli istnieje (Jahwe). Nie ma równego Jemu.<sup>18</sup>

Ta absolutna transcendencja to świętość fizyczna Boga<sup>19</sup>,

<sup>12</sup> Jb 6, 10; Hab 3, 3; Joz 24, 19; Am 2, 7.

<sup>13</sup> Iz 6, 3.

<sup>14</sup> R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1923, s. 13.

<sup>15</sup> Także Obj 4, 8 i Przp 9, 10; 33, 3; Oz 12, 1; Iz 1, 4; 5, 19—24; 10, 17, 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19, 23; 30, 11, 15; 41, 3, 14; 47, 4; 48, 17; Ps 78, 41; 89, 19.

<sup>16</sup> Iz 41, 8 nn.

<sup>17</sup> Wj 15, 11; por. Ps 89, 9; 1 Sm 6, 20; 2 Sm 6, 6.

<sup>18</sup> Iz 40, 24.

<sup>19</sup> Słowo „fizyczna” nie należy rozumieć również w sensie materialnym, bo Bóg jest duchem, ale my nie umiemy mówić inaczej o Bogu, jak przez analogię z człowiekiem. W ogóle słownictwo nasze, odnośnie do natury Boga, jest bardzo nieudolne.

ale Pismo św. pokazuje i świętość moralną. Polega ona na trosce Boga o swoją świętość.<sup>20</sup> Chroni ją przed profanacją. „Zawistnie” strzeże, by nikt jej sobie nie uzurpował i „mści” się za zniewagę. *Deus sanctus est — Deus aemulator.* „Zawiść” Jahwy dotyczy odstępstwa od Niego i zwrócenia się do bogów cudzych. Jemu jednemu, prawdziwemu Bogu należy się wierność przez wypełnienie przykazań. *Non faciam furorem irae meae. quia Deus sum et non homo.*<sup>21</sup> Więc widać tu transcendencję i fizyczną i moralną. Fizyczna tkwi w Jego naturze, wyrażając absolutną doskonałość i moralna, która pokazuje się w gorliwości o Jego chwałę. Jedna nie jest dodatkiem do drugiej, ale nawzajem przenikają się i uzupełniają.

I nie tylko Bóg sam jest święty. Święte też i imię Jego.<sup>22</sup> „Pan jest królem, niech się gniewają narody, który siedzi na cherubinach, niech się trzęsie ziemia! Pan wielki na Syjonie i wywyższony nad wszystkie narody. Niech wysławiają imię Twoje wielkie, albowiem straszne i święte jest”.<sup>23</sup>

Izajasz daje Bogu miano: „Święty Izraela”.<sup>24</sup> Tak samo wyraża się Jeremiasz.<sup>25</sup> Podobne określenie spotykamy u Habakuka.<sup>26</sup> Żydzi najczęściej i najchętniej nazywali Go „świętym”, gdyż w językach semickich imię zastępowało samą osobę i wyrażało jej istotę. Stąd pełne wymowy staje się potrójne „święty”. Istotnie świętość Boga, to sam Bóg.

Klasycznym wydaje się miejsce u Ezechiela<sup>27</sup>, gdzie Jahwe ukarał zniszczeniem naród za bałwochwalstwo odmówienia Bogu mocy, potęgi i sprofanowanie Jego świętości imienia. Potwierdzenie troski Boga o swe imię, wszechmoc, transcendencję widzimy u Malachiasza.<sup>28</sup>

Z tekstów biblijnych bije pełne prawdy przekonanie, że Bóg

<sup>20</sup> Joz 24, 19.

<sup>21</sup> Oz 11, 9; Iz 6.

<sup>22</sup> Ps 110, 9; Iz 62, 15.

<sup>23</sup> Ps 98, 1—3; por. Ps 33, 21; 103, 1.

<sup>24</sup> Iz 1, 4; 5, 19—24; 40, 24, 25; 57, 15.

<sup>25</sup> Jr 50, 29; por. także Ps 71, 22.

<sup>26</sup> Hab 3, 3; por. Job 6, 10; Przp 9, 10; 30, 3.

<sup>27</sup> Ez 36, 20—23.

<sup>28</sup> Mal 1, 11—12.

uświęca wszystko, cokolwiek z Nim się styka i łączy jako ze źródłem wszelkiej świętości.

Dlatego aniołowie są święci, gdyż przebywają u Jego boku. Ludzi szczególnie poświęconych służbie Bożej Pismo św. nazywa świętymi, np. Aarona i jego synów<sup>29</sup>, proroków, kapłanów za ich wyróżnienie, przeznaczenie i poświęcenie<sup>30</sup>; arcykapłani nazywani są „święci Panu”, Nazarejczycy, nawet cały naród żydowski, jako wybrany przez Boga do przechowania Objawienia Bożego, prawdziwej wiary w jednego Boga i do posługi w Odkupieniu.<sup>31</sup> Równocześnie widać jak nieposłuszeństwo wobec wybrańców Bożych staje się grzechem.<sup>32</sup>

Jednak świętość osób w Starym Testamencie pojmowano przeważnie zewnątrz, na skutek przynależności do Boga. Lecz nie brak cytatów określających wyraźnie ich świętość w sensie moralnym, jako wewnętrzną wolność od grzechu.<sup>33</sup> Osoby wybrane mają przez swe etyczne postępowanie upodobnić się do Boga, udoskonalić osobiście. Ale ta doskonałość nie decyduje o świętości. Decyduje przynależność do Boga. Doskonałość to postulat wymagany przez świętość, potwierdzony wezwaniem: „świętymi bądźcie, bom Ja święty jest Pan, Bóg wasz!”.<sup>34</sup>

Nawet czas, miejsca i rzeczy Starego Testamentu nazywa świętymi przez analogię do osób. Świętymi są o tyle, o ile służą kultowi Bożemu. Całkowite ich wyłączenie z użytku prywatnego ludzi, a przeznaczenie dla chwały Bożej czyni je świętymi. Z chwilą gdy zostaną zwrócone do potrzeb zwykłych, tracą charakter świętości.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Kpł 8, 9, 11, 31; 21, 6—8; Ps 106, 16.

<sup>30</sup> Wj 28, 29; Kpł 21, 7, 8.

<sup>31</sup> Wj 28, 36; Lb 1, 5, 6; 6, 7, 8; Wj 19, 3—6; 22, 30; 31, 13; Pwt 7, 6; 17, 19; podczas gdy inne narody pogańskie nazywane są nieczystymi (Iz 52, 1; Ezd 9, 10, 11).

<sup>32</sup> Wj 13, 2; por. Łk 2, 22.

<sup>33</sup> Michel pisze wyraźnie: *Entendue des personnes, la sainteté implique une idée morale reforme la notion de pureté.* (Sainteté DTC, 841).

<sup>34</sup> Kpł 19, 2; 11, 44; Pwt 6, 6.

<sup>35</sup> Tylko przynależność do Boga, kult Boży uświęca je. Stąd krzak go-rejący, (Wj 3, 5), kraj izraelski (Zach 2, 16; Ps 78, 54), miasto Jeruzalem (Iz 48, 2; 3, 1; Neh 11, 1, 18), góra Syjonu (Iz 27, 13; Jr 30, 1, 23), świę-

Świętość przedmiotów służących kultowi Bożemu nie posiada cech moralnej doskonałości, lecz wynika ze szczególnego przeznaczenia dla Boga. Muszą jednak wyróżniać się doskonałością estetyczną, gdyż chleby nieczyste, zwierzęta ślepe, kulawe i brzydkie, nie nadawały się do kultu.<sup>36</sup>

Z przytoczonych powyżej tekstów Starego Testamentu trudno wyrobić sobie pełne pojęcie świętości. Wysuwa się wyraźnie element transcendencji czci i kultu Boga jako świętości fizycznej<sup>37</sup> i specjalnej troski Boga, by żadne stworzenie nie umniejszało omnipotencji Bożej, co stanowi Jego świętość moralną.

Pojawia się również świętość ludzi fizyczna i moralna zaznaczająca się w ich doskonałości wewnętrznej przez przynależność, podnoszenie do Boga.<sup>38</sup>

Zanalizujmy teraz Nowy Testament i prześledźmy odpowiednio teksty.

β) Świętość w Nowym Testamencie.<sup>39</sup> W Nowym Testamencie, w przeciwieństwie do Starego, świętość Boga nieczęsto się zjawia. Tu pojęcie świętości jest bardziej osobowe, a nie rzeczowe. Odnosi się przede wszystkim do Boga Ojca<sup>40</sup> i wy-

---

tynia (Jon 2, 5, 8; Ps 5, 8) są święte, a szczególnie miejsce za zasłoną świątyni, gdzie Jahwe na skrzydłach Cherubinów miał swój tron (2 Sm 5, 2). Tak samo rzeczy tego rodzaju jak: ołtarz, świecznik, oliwa, kadzidło, skrzynia (2 Krn 35, 3; Wj 29, 37; 30, 10, 25, 37; Ez 26, 33; 8, 29; 43, 29; 1 Sm 21, 5), naczynia (Lb 4, 15; 18, 3), chleby ofiarne i szaty kapłańskie są święte.

<sup>36</sup> Mal 1, 6—8.

<sup>37</sup> Por. Budissin, op. cit., s. 93; por. A. Fridrichsen, *Hagios-Qagos*, Kristiania 1916, s. 66. Wyciągnięte powyżej cytaty dowodzą, że świętość domaga się czystości polegającej na wyłączeniu ze świata niższego, z brudu grzechowego. Błyszczą ona szczególnie w Bogu. Te cechy świętości Boga podkreśla mocno Dillensberger. Uważa, że to stanowi doskonałość moralną Boga, tworzącą najwyższą siłę właściwą tylko Jemu. Wzbudza ona w człowieku podziw i pociąga do uwielbienia, przez co uświęca. (*Das Heilige in Neuen Testament*, s. 21—22).

<sup>38</sup> Por. K. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testamentes*, Tübingen 1911, s. 222 nn.

<sup>39</sup> Patrz J. Dillensberger, *Das Heilige in Neuen Testament*, s. 33—125. T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre*, 1938, t. II, s. 225 nn.

<sup>40</sup> J 17, 11; 1 J 3, 3; 2, 20; 1 P 1, 15, 18.

raza przez słowo „doskonałość”, gdyż świętość Boga pokazuje Jego doskonałość.<sup>41</sup> Wielbi ją nieustanny śpiew wokół tronu Bożego, wysławia Jego wszechmoc, wieczność, władzę nad wszystkimi stworzeniami, w czym wyraża się świętość.<sup>42</sup> W Ewangelii św. Jana Chrystus modli się: „Ojciec Święty zachowaj je w imię Twoje”.<sup>43</sup>

Dokładniej świętość Boga występuje w osobie Jezusa Chrystusa. Nazywanie Chrystusa świętym zdarza się dość rzadko, lecz za to dobitnie.<sup>44</sup> Św. Łukasz wyraził Jego cudowne wcielenie w ten sposób: „to co się z ciebie narodzi święte, będzie nazywane Synem Bożym”<sup>45</sup>, a więc syn-jako osoba Boża. Tak samo przedstawia synostwo Jezusa podczas chrztu w Jordanie<sup>46</sup>, przez świadectwo Ducha św., że Jezus posiada Ducha Bożego i przeciwstawia się duchom złym.<sup>47</sup> Szatani nazywają Go wyraźnie „święty Boga”, co więcej nam mówi niż to, że Jezus jest Mesjaszem, gdyż w danym wypadku nie chodziło o pokazanie stanowiska narodowego Jezusa, ale o Jego duchową istotę — kim jest sam w sobie — panującym nawet nad szatanami. Św. Jan opisuje jak św. Piotr uroczyście nazywa Jezusa „Synem Bożym”.<sup>48</sup> To wyznanie św. Piotra wyraża nie tylko jego osobiste przekonanie o Chrystusie, ale uznanie Jezusa za równego Ojcu, z którym rozmawia, przez którego został posłany na świat, który udziela Ducha.<sup>49</sup>

W Apokalipsie wyraźnie Chrystus nazwany jest „Święty i Prawdziwy”<sup>50</sup>, wyposażony w te same przymioty, co Bóg Ojciec. Chrystus nazwany jest świętym nie dlatego, że połączony z Bogiem Ojcem *ἅγιος τοῦ θεοῦ*, lecz dla Jego moralnej

<sup>41</sup> „Bądźcież wy tedy doskonałymi, jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest”. Mt 5, 48.

<sup>42</sup> Obj 4, 6; 6, 10.

<sup>43</sup> J 17, 11.

<sup>44</sup> Mt 1, 24; Łk 1, 35; 34; J 6, 69; 1 J 2, 20; Obj 3,7; Dz 3, 14; 4, 27, 30.

<sup>45</sup> Łk 1, 35.

<sup>46</sup> Łk 3, 22.

<sup>47</sup> Mk 1, 24; Łk 4, 34.

<sup>48</sup> J 6, 70, por. artykuł *Hagios* u Kittela, *Wörterbuch zum N. T.* t. I, s. 87 nn.; H. Scheil, *Jahwe und Christus*, Paderborn 1908, s. 363 nn.

<sup>49</sup> J 17, 10; 10, 36; 1 J 2, 20—24; por. Procksch.

<sup>50</sup> Obj 3, 7; por. 6, 10.



doskonałości, którą Pismo św. podkreśla na każdym miejscu.<sup>51</sup> Święty, bo sprawiedliwy, bez winy, ἄγιος και δίκαιον. To drugie słowo wzmacnia znaczenie pierwszego.<sup>52</sup>

Świętość Chrystusa dobitnie wyraża św. Paweł w liście do Żydów, gdzie nazywa Go najwyższym kapłanem, świętym, niewinnym, niepokalanym, odłączonym od grzeszników i podniesionym do nieba<sup>53</sup>, wolnym od wszelkich występków. Następnie zestawia ofiary starotestamentowe arcykapłana będącego antypodem Chrystusa, z krwawą ofiarą Zbawiciela<sup>54</sup>, który oczyścił lud krwią swoją, uświęcił i do nieba wprowadził. Św. Paweł wykazał, że Chrystus musi być święty, ponieważ ten tylko może uświęcać, kto sam jest święty.

Co się tyczy trzeciej osoby Boskiej, nazwa Duch Święty jest tak pospolita w Nowym Testamencie, że z braku własnego imienia przyjęła się powszechnie, dzięki boskości trzeciej osoby i jej roli w uświęcaniu chrześcijan, odpuszczeniu grzechów, niesieniu miłości i radości.<sup>55</sup> Duch św. jest siłą wewnętrzną, sprawcą wcielenia Chrystusa.<sup>56</sup> Gra główną rolę przy chrzcie Chrystusa.<sup>57</sup> Połączył się w działalności odkupienia Chrystusowego. A uwolnił się od Jezusa dopiero przy zmartwychwstaniu i pozostał wśród chrześcijan<sup>58</sup>, aby opiekować się nimi, prowadzić ich i uświęcać. Jego rola uświęcania zaczęła się od zesłania na Apostołów ognistych języków i pozostała w formie siły twórczej, woli świadomej.<sup>59</sup>

Wśród ewangelistów św. Łukasz najchętniej używa nazwy „Duch św.” w formie określonej przez Pana Jezusa.<sup>60</sup> Duch św.

<sup>51</sup> Por. E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, Haaren 1886, s. 67 nn.; H. Schell, op. cit., s. 368.

<sup>52</sup> *Nach dieser aber hat Christus die Bezeichnung ἄγιος nur wegen seiner Gerechtigkeit und wolligen Unschuld erhalten.* Dogmatik, München 1938, s. 330 nn.

<sup>53</sup> Hbr 7, 26.

<sup>54</sup> Hbr 9, 3 nn.

<sup>55</sup> Rz 15, 16; 2 Tm 2, 13.

<sup>56</sup> Mt 1, 18, 20; Łk 1, 35.

<sup>57</sup> Mt 3, 13; Mk 1, 8.

<sup>58</sup> J 20, 22; Dz 2, 1 nn.; 4, 27.

<sup>59</sup> Dz 4, 31; Łk 1, 35; 1, 15, 41, 67; 4, 1.

<sup>60</sup> Łk 3, 23; 10, 21.

występuje jako Bóg i wyraźnie odróżnia się od duchów świata pogańskiego.

Co się tyczy osób ludzkich w Nowym Testamencie to nazwane są świętymi te, które uczestniczą w świętości Bożej, lub też specjalnie poświęcone są Jego służbie przez chrzest.<sup>61</sup> Świętość osób polega na doskonałości wewnętrznej, czystości życia, unikaniu grzechów, praktykowaniu cnót. Św. Paweł pisze: „abyśmy byli świętymi i niepokalanymi przed oczyma Jego w miłości”.<sup>62</sup> „A porubstwo i wszelka nieczystość, albo chciwość niech ani wspomniana będzie między wami jak przystoi świętym”.<sup>63</sup>

Chrystus przyszedł, by odnowić człowieka, „odrodzić z ducha i wody” do nowego życia.<sup>64</sup> Nowe życie połączy się z wewnętrzną przemianą i zaczyna od oczyszczenia moralnego przez chrzest<sup>65</sup>, pogłębienia się przez wiarę w Eucharystię i uwieńczone zostanie w chwale wiecznej przez widzenia uszczęśliwiającej.<sup>66</sup> „Wyzuć się ze starego człowieka, który psuje się przez zwodnicze żądze. A odnowić się duchem umysłu waszego i przyoblec się w nowego człowieka, który wedle Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świątobliwości prawdy”<sup>67</sup> Przemiany te dokonuje Bóg Ojciec, Chrystus, lub Duch św., („a najczęściej w Chrystusie i Duchu św.”). W ogóle proces przemiany dzieje się przez wiarę i chrzest.<sup>68</sup> Święty uważa przemianę tę (świętość moralną) za wolę Bożą i przygotowanie do szczęścia<sup>69</sup>, ustawicznie troszczy się o nią, zwraca uwagę przede wszystkim na to, co Boże i szuka sposobów jakby się podobać Jemu i jak swoje czyny ku Niemu kierować, by wreszcie stać się świętym.<sup>70</sup>

<sup>61</sup> Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1; Flp 1, 1; Kol 1, 2.

<sup>62</sup> Ef 1, 4.

<sup>63</sup> Ef 5, 3, 18, 27; Flp 4, 8; Kol 1, 22; 1 P 1, 15; 2, 9.

<sup>64</sup> J 3, 3, 5; Mk 1, 8; Mt 3, 11.

<sup>65</sup> Św. Paweł szeroko mówi o charakterze tego odnowienia w miłości przez śmierć Chrystusową: Rz 6, 3, 13, 19, 22; 13, 13; 1 Kor 1, 30; 6, 11, 19; 2 Kor 5, 17, 21; Gal 3, 27; 6, 15; Ef 2, 10; Kol 3, 10, 12; Tyt 3, 5, 6; Jkb 1, 18; 1 J 3, 9.

<sup>66</sup> J 6, 35—39; 17, 3.

<sup>67</sup> Ef 4, 22 nn.

<sup>68</sup> Dz 16, 18; Hbr 3, 1, 12; 2 Tes 2, 13; Ef 5, 26.

<sup>69</sup> 1 Tes 4, 3; Hbr 12, 14.

<sup>70</sup> 2 Kor 7, 1; Obj 22, 11; por. 1 Kor 7, 34; 1 Tes 3, 13; 2 Tes 1, 10; Obj 20, 6.

Świętość osób w Nowym Testamencie ma charakter bardziej wewnętrzny niż w Starym Testamencie.<sup>71</sup> Opiera się na czystości pozytywnej i doskonałości, jaka znajduje się w Bogu. Święty jest ten, kto nie tylko został poświęcony Bogu, lecz ten, kto łączy się z nim przez czystość życia, praktykowanie cnót, unikanie zła, nieczystości<sup>72</sup>; naśladuje Chrystusa<sup>73</sup>, wypełnia nakazy Kościoła<sup>74</sup>, troszczy się o to „co prawdziwe, co czyste, co sprawiedliwe, co święte, co miłe, co dobrej sławy, co do cnoty należy, co chwalebne”.<sup>75</sup> Św. Jan mocno podkreśla, że ta sama świętość jest udziałem Boga i ludzi.<sup>76</sup> Jednak Bóg jest zawsze podstawą i wzorem świętości.<sup>77</sup>

Co się zaś tyczy świętości rzeczy, słów, urządzeń i działania w Nowym Testamencie, to pojęcia te nie różnią się od pojęć w Starym Testamencie. Kościół założony przez Chrystusa na podstawie pełni swej władzy przez szczególne modły, błogosławieństwa, konsekrowanie, wyłączył je z użytku świeckiego, oczyścił, poświęcił na całkowitą służbę Boga i nadał im cel uświęcania ludzi. Dzięki temu nazywają się świętymi.<sup>79</sup> Zachodzi różnica tylko tam, gdzie jest mowa o osobach i ich działalności. Tu jeszcze raz podkreślić należy spostrzeżenie, że zarówno w Starym Testamencie, jak i w Nowym Testamencie występuje jasno element kultu Bożego w pojęciu świętości. Przez kult wyraża się świętość Boga i równocześnie dokonuje się uświęcenie człowieka, na co zwracają uwagę różni autorowie, jak Procksch<sup>80</sup>, Issel, Dillersberger i inni.

<sup>71</sup> *Dennoch ist deutlicher als im A. T. in diesem Aussagen das sittliche Moment mitgedacht.* Dillersberger, op. cit., s.50.

<sup>72</sup> Ef 5, 3, 18.

<sup>73</sup> Ef 5, 1, 2.

<sup>74</sup> Ef 5, 27.

<sup>75</sup> Flp 4, 18; por. 1, 22; 1 P 1, 15, 16; 2, 9.

<sup>76</sup> 1 J 3, 1—3.

1 J 2, 20; 1 P 1, 15 nn.

<sup>79</sup> Denz. 931, C. I. C., can. 1145.

<sup>80</sup> *Wir sehen demnach, dass sich der kultische Untergang im ἅγιος Begriff nie verleugnet, weder im. A. T. noch im N. T. Hier wie dort ist im Gottesvolke ein kultisches Element enthalten, das zwar wergeistigt werden aber niemals ganz verschwinden kann.* (Procksch, ἅγιος. Theol. Wörterbuch zum N. T. s. 112).

d) Świętość w nauce chrześcijańskiej pierwszych wieków. Chrześcijańska nauka pierwszych wieków wiele zaczerpnęła z idealistycznej filozofii Greków, a zwłaszcza z filozofii neoplatoników i stoików.

Ideę doskonałości i świętości człowieka mamy już wyraźnie zarysowaną u Platona. Nauczał on, że człowiek nieustannie dąży do dobra idealnego i najwyższego piękna, jakim jest piękno duszy. W niej koncentruje się piękno myśli i czynów. W człowieku rodzi się miłość do tego piękna, rozwija i doskonali, aż doprowadza do wyzbycia się zmysłowych pożądań i do oglądania samej idei dobra i piękna. Miłość zespala człowieka z ideą, przez co uświęca go, ubóstwia i sprawia mu najwyższe szczęście.<sup>81</sup>

Naukę o świętości zawarł Platon w dialogu pt. *Euthyfron czyli świętość*.<sup>82</sup> Toczy się tam rozmowa wokół kwestii: „Czy świętość jest świętością dlatego, że jest przyjemna bogom, czy dlatego jest przyjemna bogom, że jest świętością”.<sup>83</sup> Drugie pytanie jest charakterystyczne dla Platona. Chce on udowodnić, że wszelka cnota jest wieczna i łączy się z najwyższą ideą dobra<sup>84</sup>, a przez to staje się niezależną od woli bogów.<sup>85</sup> Lecz dalej przez usta Sokratesa dowodzi, iż przyczyna, dla której świętość pociąga, nie wyraża jeszcze jej istoty.<sup>86</sup> Definicji świętości jednak nie daje, odkładając do „innej okazji”.<sup>87</sup> Z całego dialogu widać jedynie jak wiąże Platon ideę świętości z ideą tego, co najbardziej podoba się bogom.

W ogóle w filozofii starożytnej Grecji wysoko ceniono świę-

<sup>81</sup> Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Lwów 1933, t. I, s. 112 nn.

<sup>82</sup> Tłumaczył A. Bronikowski z wydania paryskiego Michiga, wydany w zbiorowych *Dzielał Platona*, Poznań 1858, t. I, s. 247—272.

<sup>83</sup> Tamże, s. 260, p. 10.

<sup>84</sup> Nie wchodzimy tu w kwestię dyskutowaną, co Platon rozumie pod tą najwyższą ideą — Boga, czy nie.

<sup>85</sup> *Cette seconde solution est naturellement celle de Platon, il veut prouver, que toute vertu est telle par son essence immuable et éternelle, et que, si cette essence se confond finalement avec le Bien suprême qui est Dieu, elle ne dépend pas de la volonté arbitraire de divinités capricieuses* s. (H. Joly, *Psychologie des Saints*, Paris 1912, s. 7).

<sup>86</sup> Plato, op. cit., s. 262, p. 11.

<sup>87</sup> Tamże, s. 272.

tość. Cnotę uważano za sprawność czysto ludzką, a świętość łączono z najwyższą ideą, która najściślej jednoczy człowieka z Bogiem. Ten sąd o świętości przeszedł następnie do filozofii Rzymian. Cycezon z oburzeniem powiada: „Nie pisałże także Epikur o świętości, o pobożności?” I jakże — mówi on — może pisać o świętości człowiek, „który z gruntu obalił całą religię, nie gwałtem jak Xerxes, ale rozumowaniem wywrócił świątynię i ołtarze bogów nieśmiertelnych”.<sup>88</sup>

Ciekawy pogląd na etykę człowieka i proces jego udoskonalenia znajduje się w filozofii Filona (25 przed Chr. — 50 po Chr.).<sup>89</sup> W metafizyce jego czytamy o drabinie bytów we wszechświecie od doskonałego, boskiego począwszy, aż do niedoskonałego, tj. człowieka. Jednak w bytach niedoskonałych tkwi tendencja dojścia do doskonałości. Człowiek na tej drodze ma dojść aż do Boga i z Nim się zespolic. To stanowi najwyższy cel jego życia. Środkami zwykłymi osiągnąć jednak tego nie zdoła. Zjednoczenie z Bogiem nastąpi dopiero wtedy, gdy rozum wyzwoli się z ciała w ekstazie kontemplacyjnej. Takie połączenie z Bogiem stanowi właśnie istotę świętości.

Podobnie do nauki Filona o doskonałości człowieka pisał Plotyn (ok. 203—269/71). Plotyn, tak zresztą jak cała filozofia religijna końca starożytności nauczał, że są dwie drogi, po których kroczą wszyscy ludzie. Jedna w dół pomniejszająca człowieka i druga w górę udoskonalająca przez wysiłek duszy. Dusza musi najpierw odwrócić się od drogi w dół, tj. czyścić się z cielesności i uwalniać od wzburzeń. Doskonałą formą tego wyzwolenia jest *ἀπάθεια* — ekstaza polegająca na poddaniu niższych władz duszy rozumowi. Proces udoskonalenia pojmuje Plotyn jako wykonywanie „cnot kontemplacyjnych” w życiu, to jest uprawianie kontemplacji naukowej. Najwyższym stopniem doskonałości będzie zjednoczenie polegające na bezpośrednim, intuitywnym oglądaniu świata nadzmysłowego przez zespolenie umysłu ludzkiego z umysłem najwyższym.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Cycezon, *De natura Deorum*, t. I, s. 41, tłumaczenie E. Rybczewskiego, *Pisma filozoficzne M. T. Cycezona*, cz. I, Poznań 1874.

<sup>89</sup> Tatarkiewicz, op. cit., t. I, s. 199.

<sup>90</sup> B. Radomski, *Marka Efeskiego nauka o zbawieniu*, Warszawa 1939, s. 52.

Ciekawe jak na świętość zapatrywali się pisarze święci?

Ojcowie Kościoła nie opracowali pojęcia świętości ani z punktu widzenia filozoficznego, ani teologicznego. Wyjaśnili pojęcie transcendentálnego Boga osobowego, we właściwym świetle postawili człowieka i jego stosunek do Boga. Zagadnienie świętości poruszali tylko okazyjnie przy nauce o Bogu i usprawiedliwieniu. Wiadomości dotyczące świętości czerpali głównie z Pisma św. Dlatego też mówili o świętości Boga i ludzi.<sup>91</sup> Głównie zajmowali się tą drugą. O świętości Boga najczęściej pisał św. Cyryl Jerozolimski. Między innymi np. pisał: „Jeden święty, jeden Pan Jezus Chrystus. Zaiste On jeden jest święty z natury swojej, my także święci, lecz nie z natury lecz przez uczestnictwo i wykonywanie czynów”.<sup>92</sup> Samej zaś istoty świętości Boga nie próbował określić.

Świętość człowieka upatrywano powszechnie w czystości moralnej, wolności od grzechu i win. Tak np. nauczał autor listu Barnaby: „Gdzie więc odnowił nas Bóg przez odpuszczenie grzechów, sprawił, że zdobyliśmy inną formę duszy na kształt duszy dziecka, otrzymawszy odpuszczenie grzechów, mając nadzieję w imieniu Pana, staliśmy się nowymi, znowu stworzonymi”.<sup>93</sup>

Podobny pogląd głosi św. Jan Klimak: „świętym nazywa się ten, kto jest wolny od wszelkiego grzechu i niegodziwości”.<sup>94</sup> Takie pojęcie świętości nosi charakter negatywny, a więc niedostateczny.

I pisarze starochrześcijańscy zdawali sobie sprawę, że takie określenie nie wyraża pełni świętości, że potrzebny jest jeszcze czynnik pozytywny — udoskonalenie wewnętrzne doko-

<sup>91</sup> Św. Jan Chryzostom wyraźnie odróżnia świętość Boga od świętości ludzi. Odróżnia nawet świętość starotestamentową od świętości Nowego Testamentu i przytacza na potwierdzenie swego zdania różne cytaty (*In Joannem hom. XIV, PG., 53, col. 93j*).

<sup>92</sup> S. Cirilli Hier., *Cath.*, t. XXIII, PG., 33, col. 1124.

<sup>93</sup> *Barnaba Ep. cath.*, VI, 11, PG., II, col. 741; XVI, 8, PG., II, col. 77.

<sup>94</sup> S. Joannis Climaci, *Scala paradisi XV scholion*, 28, PG., 86, col. 913. Podobnie czytamy u Piotra Chryzologa, że świętości sprzeciwia się wszelka rozpusta i nieczystość. *Sermo 27, PL., 52, col. 277, Sermo 114. Tamże, col. 514.*

nane w duszy przez Ducha św., „który w duchu nas kształtował”.<sup>95</sup>

Świętym jest ten, pisze Marek Egipski, „kto jest uświęconym wewnątrznie, doskonale oczyszczonym człowiekiem”<sup>96</sup> A św. Ireneusz dobitnie mówi: „[Duch św.] odnowił człowieka, wyzwalając go ze starości [grzechu], ażeby mu dać nowe życie w Chrystusie”.<sup>97</sup> Tak samo św. Cyryl: „W nowego mnie człowieka narodzenie drugie odnowiło”<sup>98</sup>

Nadto, obok pojęcia świętości pozytywnej, statycznej, można jeszcze w piśmiennictwie starochrześcijańskim znaleźć świętość w sensie dynamicznym, zdobywaną pracą samego człowieka nad rozwojem swego życia wewnętrznego, nad praktykowaniem cnót. Widzimy to w katechezach Cyryla Jerozolimskiego: „Zaiste jeden jest święty, z natury swej święty (Jezus Chrystus), my zaś również jesteśmy święci, jednak nie z natury swojej, a przez uczestnictwo i wykonywanie cnót”.<sup>99</sup> A św. Jan Chryzostom dodaje: „Świętość zdobywa się nie tylko przez pracę i cnoty, lecz także przez miłość i nie przez samą miłość, ale przez nasze cnoty”.<sup>100</sup> Podobnie czytamy u Cyryla Aleksandryjskiego<sup>101</sup> i św. Jana Klimaka. „Świętość (uświęcenie),

<sup>95</sup> *Barnaba Ep. cath.* VI, 12, PL., 2, col. 741.

<sup>96</sup> *Marci Egip., Liber. de elevatione mentis*, PG, 34, col 905.

<sup>97</sup> *Renovans eos a vetustate in novitate Christi*. S. Irenei, *Contra haer.* I, III C. XVII, PG., 7, col. 929. Cyryl Jerozolimski porównuje uświęcenie duszy przez Ducha św. do ognia, który rozpala żelazo upodabniając je do siebie. *Cat.* XVII, c. XIV, PG., 33, col. 985.

<sup>98</sup> *In novum me hominem nativitas secunda reparavit*. S. Cipriani, *Ad Donatum*, n. 4, PL., 4, col. 200.

<sup>99</sup> S. Cirilli Hier., *Cath.* XXIII, PG., 33, col. 1124. *Sanctis viris nihil obesse illam ex fortitudine gloriam, ac nihil mundanum querere voluerint*. Cirilli Alexan., *De adoratione*, n. 147, PG., 68, col. 368. Według Grzegorza z Nazjanzu świętość polega na doskonałości, która jest darem Ducha św. Człowiek jej pragnie, a Duch św. udziela. *Oratio*, XXXI, n. 558, PG., 36, col. 137.

<sup>100</sup> S. Saonnis Chrizot., *In epist. ad Eph.*, c. I, hom. I, PG., 62, col. 12, S. Irenei, *Contra haer.*, V. 6, 1, PG., 7, col. 11, i137

<sup>101</sup> Cirilli Alex., *De adoratione*, PG., 68, col. 368. Teodoret o świętych mówi, że jaśnieją cnotami i życiem czystym, od których Bóg więcej wymaga niż od innych ludzi. (*In Izaie*, cap. 13, PG., 61, col. 325. „Święty jest ten, kto wierzy w Pana Jezusa i prowadzi życie według Jego praw”. *Theoforeti, Interpretatio epist. ad Filip.*, c. 4, PG., 82, col. 589.

pisze ten ostatni, jest to ustawiczna troska serdeczna o to, co się Bogu podoba i do Niego należy".<sup>102</sup>

Dotychczasowe przedstawianie świętości nie dochodzi do jej istoty. Dopiero zbliżenie się do Boga przez miłość, upodobnienie do Niego, przebóstwienie, daje nam pełny zarys takiej świętości osobowej, jaką mieli na myśli Ojcowie Kościoła.

Według św. Ireneusza świętość polega na upodobnieniu do Boga, zbliżeniu i zjednoczeniu z Nim (*ὁμοίωσις, ἕνωσις, κοινωνία*) nie w sposób fizyczny, lecz i nie czysto moralny. Przez tę unię natura ludzka podnoszona jest do porządku nadprzyrodzonego w samym bytowaniu. Uczynił to Jezus Chrystus przez wcielenie i odkupienie i „wylanie Ducha św., przez co człowiek stał się duchowym: i według obrazu i na podobieństwo Boga”.<sup>103</sup> To nowe święte życie człowiek dobrowolnie może przyjąć lub nie, a przyjmawszy powinien utrzymać i udoskonalić.<sup>104</sup>

U Cyryla Jerozolimskiego można znaleźć wiele tekstów traktujących o świętości człowieka i ubóstwieniu go przez łaskę.<sup>105</sup> Tacjan<sup>106</sup>, Teofil Antiocheński<sup>107</sup>, Origenes<sup>108</sup> również

<sup>102</sup> *Scala paradisi*, XV, PG., 88, col. 913.

<sup>103</sup> *Verbum Dei... semetipsum homini, et hominem sibi sibimetipsi assimilans. (Contra haereses, V 16, 2, PG., 7, col. 1167). A właściwie to uświęcenie sprawił Duch św.: Propter effusiones Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est; et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. (V, 6, 1, PG., 7, col. 1137).*

<sup>104</sup> Tamże, I, 3, 4, col. 509. Podobnie pisze św. Cyprian: *quia in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseveremus. Et hoc quotidie deprecamur. Opus est enim nobis quotidiana sanctificatio, ut, qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua repurgemus. (Operum pars II, PL., 4, col. 544). Św. Jan Chryzostom porównuje duszę uświęconą przez łaskę do statuy złotej poplamionej przez rdzę i zniszczonej zębem czasu, której artysta przywraca pierwotny, lśniący wygląd. Dusza grzesznika przeszedłszy przez wodę chrztu i przez żar miłości, rozpalona łaską Ducha św., wychodzi znowu bardziej promienna niż słońce, przybiera postać wspanialszą od poprzedniej. utraconej. (Cath. ad illum, I n. PG., 49, col. 13).*

<sup>105</sup> Np. *Thesaurus*, assert. 34, PG., 75, col. 660. *Dialogi*, VII, PG., 75, col. 1089. *In Joan.* I, c. 9; *Joan.* I, 12, c. I, PG., 73, col. 153, 244. Grzegorz z Nazjanzu pogłębia ideę nowego odrodzenia przez łaskę świętości, odtwarzającego w człowieku obraz Boga zasłonięty przez zło. (*Orat.* 40, n 7, PG., 36, col. 365).



byli zdania, że świętość polega na upodobnieniu do Boga. S. Piotr Chryzolog pisze: „cała świętość duszy i ciała winna być strzeżoną, aby nie w wielkości, lecz w czynie wyrażało się oblicze Stwórcy naszego i, by jaśniało w nas”.<sup>109</sup> Bóg chce, byśmy się uświęcali i stawali się Jemu podobni mówi Tertulian.<sup>110</sup>

Przebóstwienie, czyli uświęcenie człowieka dokonuje się na drodze miłości i oddawania kultu Bogu. Powoduje to przemianę wewnętrzną duszy. Temu zagadnieniu najwięcej miejsca poświęca św. Augustyn. Określił on sposoby i środki uświęcania człowieka przez miłość, która podnosi duszę do życia nadprzyrodzonego, jednoczy z Bogiem.<sup>111</sup> Miłość według św. Augustyna stanowi główny czynnik świętości. Twierdzi on, że człowiek posiadając miłość, ma tym samym wszystko, co mu jest potrzebne do doskonałości, a więc wtedy można powiedzieć, że jest święty<sup>112</sup>, bo najbardziej upodabnia się do Boga, wielbi Go, a ta cześć Boga, to właśnie sama istota świętości, jak wyraźnie pisze Klemens Aleksandryjski<sup>113</sup> i św. Ireneusz.<sup>114</sup>

<sup>106</sup> *Tatiani oratio adversus Graecos*, PG., 6, col. 813.

<sup>107</sup> *Theofili Ant., Ad Antonium*, lib. II, PG., 6, col. 1108.

<sup>109</sup> *Originis Peri Archon*, lib. I, PG., 11, col. 164.

<sup>109</sup> *Tota sanctitas animae custodiatur et corporis, ut non magnitudine, sed actu imago Creatoris nostri portetur et clarescat in nobis.* (S. Petri Chrisologi, *Sermo 117*, PL., 52, col 521).

<sup>110</sup> *Voluntas Dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est.* (Tertuliani, *De exhort. cast.*, PL, 2, col. 915).

<sup>111</sup> S. Augustini, *De spiritu et littera*, c. 26, n. 45, PL., 44, col. 228; *Enchiridion*, 52, 64, PL., 40, col. 257, 262; *Opus imperf. contr. Julian.* 1, 2, c. 165, PL., 45, col. 1212; *In ps. 7*, n. 5, PL., 36, col. 100.

<sup>112</sup> *Ubi caritas est, quid possit deesse. Ubi autem non est, quid est, quod possit prodesse.* (in *Joan. tract.* 83, n. 3, PL., 35, col. 271, 290. Por. św. Grzegorz W.: *perfectionis enim vinculum charitas dicitur* (*Moralium*, 38, c. 22, PL., 75, col. 476; *In Evang. hom.* 27, n. 1, PL., 75, col. 1025).

<sup>113</sup> *Sanctitas autem est Dei cultus.* (S. Clementi Alex., *Disser.*, c. 11, a. 4, PG., 9, col. 1206).

<sup>114</sup> *Oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriae Dei.* (S. Irenei, *Contra haer.*, 4, 39, 2, PG., 8, col. 1110).

Z dotychczasowych danych wyciągamy następujące wnioski. Pisarze chrześcijańscy pierwszych wieków jako elementy świętości wymieniają: czystość, usprawiedliwienie i uświęcenie przez łaskę, przeobrażenie wewnętrzne, wykonywanie cnót, udoskonalenie natury, naśladowanie Chrystusa, miłość i kult Boga. Na podstawie tych elementów można skonstruować następujące określenie świętości.

Świętość jest doskonałością wewnętrzną człowieka, przeobrażeniem duchowym, dokonanym przez łaskę Ducha św., które zbliża człowieka do Boga, upodabnia i łączy przez miłość, wyraża Mu najwyższą cześć, w czym równocześnie znajduje człowiek osobiste najwyższe wyniesienie.

Pisarze starochrześcijańscy, zwłaszcza greccy, byli zapatrzeni w doskonałość natury człowieka odkupionego i podniesionego przez Chrystusa. Opierając się na tekstach Pisma św. zawsze rozumieli świętość jako stan duszy i ciała człowieka, zależny od łaski uświęcającej, od darów Ducha św. i cnót moralnych spełnianych przez człowieka. Toteż świętości nie uważali za funkcję zewnętrzną udzieloną duszy przez Chrystusa dla Jego zasług, jak nauczają protestanci<sup>115</sup>, lecz za przeobrażenie wewnętrzne, wymagające najpierw oczyszczenia duszy, odnowienia wewnętrznego połączonego z obecnością pozytywnych funkcji i sił duchowych. Jeżeli człowiek nie jest przygotowany na przyjęcie łaski i nie współpracuje z nią, ta sama go nie uświęci.<sup>116</sup>

## 2. POJĘCIE ŚWIĘTOŚCI W NAUCE TEOLOGICZNEJ

Świętość można rozpatrywać dwojako:

1. ontologicznie jako obiekt sam w sobie, w sensie statycznym jako stały przymiot, usposobienie, które dotyczyć mo-

<sup>115</sup> Dlatego też sobór trydencki potępił naukę protestancką o świętości czysto zewnętrznej, udzielonej przez Boga duszy, niezależnie od jej stanu wewnętrznego, nauczając, że uświęcenie jest wewnętrzną czynnością, którą Duch św. sprawia przez łaskę, a człowiek rozwija i współpracuje z nią.

<sup>116</sup> Por. art. Michela, *Sainteté*, DTC, col, 844.

że osób i rzeczy, stanowiąc ich istotną cechę. Taką świętość posiadają w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu — Bóg, aniołowie, ludzie, rzeczy, miejsca, czasy, znaki, obrzędy. Stworzenia są święte przez swój szczególny związek z Bogiem, gdyż przez nie wyraża się Jego transcendencja, nieogarniona wielkość, godność i cześć uwielbienia.

2. Świętość moralna, subiektywna, znajdująca się tylko w Bogu i ludziach. Objawia się w sposobie ich postępowania, odznaczając się wielkimi wartościami moralnymi. Jest wyrazem ich woli, wynika i ujawnia się w czynach spełnianych według odwiecznych praw moralnych Boskich.

Świętość obiektywna ściśle łączy się z moralną jako jej podstawą. Moralna zaś, to uzewnętrznienie tamtej w czynach postępowania codziennego. Jednej nie można oddzielić od drugiej. A jeżeli rozróżniamy je, to tylko teoretycznie dla lepszego zrozumienia, poznania i wyjaśnienia.

a) Świętość Boga. Świętość Boga obiektywna. Gdy mówimy o świętości Boga żywimy przekonanie, że jest ona czymś zgoła odmiennym od wszystkiego, o czym wiemy z doświadczenia.<sup>117</sup> Boga poznajemy z atrybutów Jego stworzeń. Atrybuty te podniesione na najwyższy stopień i razem wzięte tworzą wartość świętości. Lecz lepiej poznalibyśmy Jego świętość z rozważań samej natury Bożej.

Świętość Boga to nieskończony Jego majestat, nieogarniona godność i absolutna wielkość, słowem: transcendencja wyrażona słowami Pisma św.: „Któż podobien Tobie między mocarzami, Panie. Kto podobny Tobie wielmożny w świętości, straszny i chwalebny, czyniący dziwy?”<sup>118</sup> W Bogu majestat, bóstwo i świętość stanowią tożsamość. Świętość Boga nie różni się zupełnie od Jego istoty, nie jest przymiotem, lecz Nim samym, gdyż w Bogu wszystkie przymioty równają się istocie. Bóg jest źródłem i przyczyną wszelkiej świętości.

Świętość Boga objawia się ludziom w dwojaki sposób: jako niedościgły, wspaniały, budzący podziw i strach majestat i jako

<sup>117</sup> Por. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik*, München 1939, s. 268. Lecz lepiej poznalibyśmy Jego świętość z rozważania samej istoty Bożej.

<sup>118</sup> Ps 110, 9.

przyjazna, pociągająca, uszczęśliwiająca siła. Równocześnie Bóg daje się poznać jako sędzia i obrońca, jako sprawiedliwość i miłość, jako coś co odpycha i zniewala zarazem.<sup>119</sup>

Nieudolny język wyraża tę świętość Boga przez nieskalaną czystość, pojętą nie tylko jako wolność od grzechu, lecz absolutną bezgrzeszność (*impeccabilitas*) i niezmienną stałość.<sup>120</sup> Istotę Bożej świętości wyrażają słowa Izajasza: „Święty, święty, święty Pan Bóg zastępów! pełna jest wszystka ziemia chwały Jego.”<sup>121</sup> Chwała ta wzbudza rozumne uznanie, uwielbienie, miłość, poddanie i prośbę, co znajduje wyraz w każdej modlitwie.

Bóg sam jest sobie prawem, normą, obowiązkiem i powinnością zarazem. Jego czyn nigdy nie sprzeciwia się woli, ani wola rozumowi. W Bogu prawo i jego wykonanie jest jednym aktem nie różniącym się zupełnie od Bożej istoty. Dlatego w Bogu nie może być różnicy pomiędzy świętością obiektywną, a moralną.<sup>122</sup> Świętość moralna Boga to tylko uzewnętrznienie się świętości obiektywnej, wyraz doskonałości moralnej woli Bożej ujawniającej się na zewnątrz dla umysłu ludzkiego. Takie rozróżnienie teoretyczne potrzebne być może tylko dla człowieka poznającego, kształtującego własną świętość na wzór świętości Boga. Dla nas podział taki ma głęboką rację i uzasadnienie, ze względu na zachodzącą wyraźnie różnicę pomiędzy statyką, czyli sposobem bytowania, a dynamiką, czyli postępowaniem.

Niektórzy teologowie, jak np. Pohle-Girens<sup>123</sup> widzą świętość moralną Boga w wolności od grzechu, czystości umysłu i działania, albo w zgodności woli z prawem odwiecznym, z której to prawo wypływa. W Bogu święte działanie zawsze

<sup>119</sup> R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1923, s. 8 nn.; por. J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg 1938, s. 237 nn.

<sup>120</sup> O. Gmurowski mówi: „W dwóch pojęciach, mianowicie czystości i niezmienności można zamknąć trudne do określenia pojęcie świętości Boga” (*Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, s. 109).

<sup>121</sup> 6, 13.

<sup>122</sup> Por. Schmaus, op. cit., s. 334.

<sup>123</sup> Pohle-Girens, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn 1931, t. I, s. 139.

zgadza się ze świętością bytowania i zawsze jest takie samo bez zmian, dlatego Bóg nie dorabia się świętości tak jak człowiek, nie wzrasta w niej i nie maleje.

Inni znowu chcą widzieć świętość moralną Boga w miłości absolutnego dobra, co Pseudo-Dionizy określił jako „Boską miłość dobra dla samego dobra”<sup>124</sup>, w czym wyraża się identyczność bytu i myśli, bytu i woli, przedmiotu miłości z samym miłowaniem. Najwyższa forma świętości jest substancjalna, samoistna, żywa.

Schmaus trafnie zauważa, że świętość moralna Boga ujawnia się wtedy, gdy Bóg działa odpowiednio do swej świętej, czyli boskiej istoty. Bóg więc jest swoim czynem. Dlatego czyn Jego jest osobowy jako wyraz istoty osoby. Ten osobowy czyn Boga zmierza ku sobie samemu, gdyż sam tworzy swoją rzeczywistość i potwierdza się w swoim samodokonaniu i istnieniu. To samopotwierdzenie się Boga, stanie sobie naprzeciw (*Sich-zu-sich-selbst-stellung*) jest świętością moralną Boga.<sup>125</sup> Potwierdzenie tego rozumowania znajduje się w Piśmie św., zwłaszcza w działalności Pana Jezusa, szczególnie w zwalczaniu grzechu i wszelkiego zła, bo grzech pochodzi z woli stworzenia, które stawia sobie jako przedmiot urzeczywistnienia, a nie uwielbienie Boga, a więc sprzeciwia się osobowości Boga. Jezus Chrystus to wcielenie przeciwieństwo zła. W Jego osobie pokazało Objawienie wcielenie tego, co nazywamy doskonałością moralną, godną szacunku i naśladowania.

Rozumowanie Pohle-Girensa ujmującego świętość moralną Boga jako czystość, bezgrzeszność, stałość woli opartej o odwieczne prawo wyraża raczej świętość wyraźnie negatywną i statyczną, a nie moralną. Nie wygląda na działanie, ale na bytowanie, wyraża trwanie, a nie dążenie woli.

<sup>124</sup> *De div. nom.*, c. 4, n. 10, PG., 3, col. 708.

<sup>125</sup> *Gottes Handeln ist daher heilig, weil es das Handeln 'Gottes ist. Nun ist der Gott seine eigene Tat. Das göttliche Tun ist daher selbst personhaft. Die Heiligkeit Gottes ist personel... Dieses personhafte Tun wendet sich selbst hin, sofern es selbst heilige Wirklichkeit ist, und behauptet sich in seinem Selbstvolzug im Dasein. Diese Selbstbehauptung, dieses Sich-zu-sich-selbst-stellen ist die sittliche Heiligkeit Gottes* (op. cit. s. 335).

Także nieadekwatnie wypowiedział się Pseudo-Dionizy, bo wyraźnie należałoby stwierdzić, że tym dobrem samym w sobie, które Bóg miłuje, to Jego nieograniczony majestat, wszechmoc.

Najtrafniej świętość moralną Boga ujmuje Schmaus, lecz jeszcze nie dopowiedział wszystkiego.

Otóż pozytywne osobne działanie Boga polega na tym, że Bóg poznaje samego siebie jako najwyższą doskonałość, dobro, majestat i potęgę i miłuje je, przez co najbardziej sam ze sobą się zespala, podziwia i uwielbia siebie. Ma najwyższe upodobanie w swej doskonałości i pragnie wywyższenia jej ze względu na to, że to najwyższa wartość i jako taką czyni przedmiotem swych celowych dążeń woli.<sup>126</sup> Równocześnie Bóg ustawicznie troszczy się o swą chwałę i czuwa, by żadne stworzenie nie zburzyło ustalonego porządku, nie sięgnęło po wielkość Boga, by swojej woli nie stawiało w poprzek Jego przedwiecznej i świętej i ośmieliło się równać z Nim. Można powiedzieć jest „z a z d r o s n y”<sup>127</sup> o swą chwałę, by jej żadne stworzenie nie uzurpowało sobie. Na tej drodze powstał grzech aniołów<sup>128</sup>, pierwszych ludzi<sup>129</sup> i inne wykroczenia, czego rozliczne dowody mamy w Piśmie św.<sup>130</sup> I aczkolwiek Bóg jest najmiłosierniejszy, jednak z całą surowością karci grzech uzurpowania przez stworzenia swej chwały.

Życie Pana Jezusa upłynęło nie tyle na walce z grzechem, ile na budowaniu Królestwa Bożego, na zabieganiu o chwałę Ojca<sup>131</sup>. Chrystus pokazywał doskonałość Bożą, zachęcał do

<sup>126</sup> „Obaczcież, zem ja jest sam i nie masz innego Boga prócz mnie” (Pwt 32, 39).

<sup>127</sup> Wyrażenia tego pierwszy użył ks. prof. St. Styś.

<sup>128</sup> 2 P 2, 4; 1 J 3, 8; Ekk 10, 12 nn.

<sup>129</sup> Rozdział 3.

<sup>130</sup> „Dlatego poddał ich Bóg pożądliwościom ich serca na nieczystość, aby między sobą ciała swe sromocili, za to, że prawdę Bożą odmienili w kłamstwo, oddając chwałę i służbę stworzeniu raczej niż Stwórcy” (Rz 1, 24).

<sup>131</sup> „Ja wślawiłem ciebie na ziemi, wykonałem sprawę, którąś mi zlecił” (J 17, 4). „W nim też my zostaliśmy wybrani na to, żebyśmy byli przeznaczeni wedle postanowienia tego, który sprawuje wszystko, wedle

naśladowania jej. Bóg stworzył świat i ludzi jedynie dla swej chwały, więc chwała Jego winna być celem świata i działania Boga i ludzi. Zachowanie tego porządku musi być strzeżone. Wydaje się to jedyną czynnością Boga, a więc ją należy uważać za świętość moralną Boga.

b) Świętość ludzi. Podmiotem świętości w naszym założeniu przede wszystkim jest człowiek, cała jego istota, nie tylko dusza, lecz i ciało. Więc chodzi nam najbardziej o dowiedzenie się na czym polega świętość ludzi.

Świętość jako pełnia życia Bożego w człowieku należy do istoty człowieczeństwa i znajduje się w każdym z nas, choć nie w jednakowym stopniu. Świętość jako funkcja duchowa, w pierwszym rzędzie mieści się w duszy człowieka, tym pierwiastku formalnym, a następnie w ciele, będącym mieszkaniem duszy i Ducha Świętego.

Jeżeli zaś chodzi o funkcję w człowieku, która byłaby bazą świętości, to jest nią wola, a nie rozum, pomimo iż rozum uchodzi za władzę szlachetniejszą od woli.<sup>132</sup> Filozofia uznaje rozum za władzę doskonalszą niż wola. Przedmiot bowiem, do którego rozum się odnosi, tj. byt, jest bardziej uniwersalny, niż przedmiot woli, jakim jest dobro. Zdawałoby się więc, że świętość jako najdoskonalsza forma życia powinna mieścić się w rozumie, a nie w woli. Ponieważ jednak podstawę świętości tworzy miłość, a siedliskiem miłości jest wola, przeto świętość tkwi w woli.

Święty Tomasz dowodzi, że poznanie staje się wyższe od chcenia tylko wtedy, gdy chodzi o rzeczy niższe od człowieka. Rozum mianowicie poznaje jakąś rzecz, wchłania ją w siebie, odtwarza w sobie umysłową jej postać, przez co podnosi ją do swego poziomu. Dana rzecz w doskonalszy sposób istnieje wówczas w umyśle niż w rzeczywistości. Wola natomiast, pożądając pewnego przedmiotu skłania się ku niemu, upodabnia

---

radę woli swojej, żebyśmy byli na chwałę sławy jego... na uwielbienie chwały jego" (Ef 1, 12—14).

<sup>132</sup> *Simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas* powiada św. Tomasz (I, q. 82 n. 3).

się do niego, a więc zniża się, traci na wartości, z czego wynika, że rola rozumu jest doskonalsza niż woli.

Odwrotnie przedstawia się cały proces, gdy chodzi o rzeczy doskonalsze od człowieka. Rozum pojmuąc wartości wyższe ściąga je do swego poziomu i przez to umniejsza, lecz sam się nie podnosi. Wola natomiast, miłując daną rzecz — zyskuje, rozwija doskonalszą działalność niż rozum, upodabnia się do pożądanego przedmiotu, wznosi na jego wyżyny.<sup>133</sup> Dlatego też w stosunku do Boga przewyższającego nieskończenie człowieka, doskonalszą rzeczą jest Go kochać niż poznać.<sup>134</sup>

Świętość może być udziałem każdego człowieka posiadającego łaskę uświęcającą i równocześnie miłość nadprzyrodzoną, która nigdy nie ginie.<sup>135</sup> Niszczy ją tylko grzech ciężki. Grzech lekki nie usuwa jej, lecz osłabia jej intensywność.<sup>136</sup>

Koniecznym i nieodzownym warunkiem zachowania i rozwoju świętości w ludziach dorosłych jest współpraca natury z łaską. Zatem, aby człowiek mógł zostać świętym, musi chcieć. Tu się otwiera rola dla wychowania, które powinno rozbudzić i rozwinąć w jednostce pragnienie świętości.

**O b i e k t y w n a   ś w i ę t o ś ć   l u d z i.** Odnośnie do świętości ludzi możemy ją tak samo jak świętość Boga podzielić na obiektywną i subiektywną, czyli moralną. Świętość obiektywna człowieka jest odbiciem obiektywnej świętości Boga, a świętość moralna, również odbiciem świętości moralnej Boga. Jak w Bogu „świętość moralna jest uzupełnieniem obiektywnej

<sup>133</sup> *Ea quae sunt infra animam, meliori modo sunt in anima quam in seipsis... Quae vere sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum, quae sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio... sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue Dei, dilectio cognitioni praefertur* (2—2 q. 23 a. 6 ad 1).

<sup>134</sup> Por. A. Zychliński, *Teologia życia wewnętrznego*, Kraków 1947, s. 232, 233.

<sup>135</sup> „Miłość nigdy nie ginie” (1 Kor 10, 3).

<sup>136</sup> Nie burzy jej nawet śmierć. A miłość w przyszłym życiu niewiele różnić się będzie od miłości na ziemi, chyba tylko tym, że zależeć będzie nie od cnoty wiary, ale od „światła chwały” (*lumen gloriae*). Więc będzie intensywniejsza, bo oprze się na doskonałym poznaniu Boga „twarzą w twarz”.



w myśl adagium: *operari sequitur esse*, ta sama zasada ma zastosowanie i u człowieka. Więc świętość moralna ludzi pokazuje się w działaniu wynikającym z ich natury.

Obiektywną świętością człowieka można by nazwać wewnętrzny stan duszy, przeobrażonej przez łaskę odkupienia Chrystusa ze stanu grzechu pierwotnego przez wiarę i chrzest, lub też z grzechów ciężkich popełnionych po chrzcie, zmazanych sakramentem pokuty, lub żalem doskonałym połączonym z intencją przystąpienia do sakramentu. Stan ten sprawia łaska Boża uświęcająca, która oczyszcza, usprawiedliwia i prowadzi duszę do Boga. Ten stan duszy jest równocześnie sprawnością moralną powstałą na skutek zawsze jednakowego postępowania w życiu, kierowanym prawem miłości i czci Boga. Zachodzi tu pewnego rodzaju upodobnienie się do Boga, odbicie stanu Bożego w człowieku, współuczestnictwo w Jego Boskiej naturze, osiągnięcie życia Bożego — wiecznej szczęśliwości. Tego rodzaju świętość identyfikować można z łaską uświęcającą lub stanem, w jakim żyli pierwsi nasi rodzice przed upadkiem.

Teoretycznie rzecz biorąc można dopatrzeć się w ludziach świętości obiektywnej. W rzeczywistości zaś całe życie moralne człowieka jest płynne, nie jest stanem, lecz stawaniem się. Człowiek nie posiada cnót stałych, niewzruszonych, lecz wszystkie są działaniem, dążeniem jego woli do urzeczywistnienia Boskich praw moralnych. Dlatego to świętość człowieka może być tylko subiektywna, jako czyn, wykonywanie cnót, naśladowanie Chrystusa.

Moralna świętość ludzi. Pierwszym elementem tej świętości, to oczyszczenie z grzechów. Gdy człowiek przekracza prawa moralne i zamiast do Boga zbyt przywiązuje się do stworzeń, wówczas „brudzi się”, burząc porządek moralny wyznaczony przez Naturę. Zachowanie tego porządku i hierarchii wartości, należy do obowiązków człowieka. To znaczy, człowiek powinien odseparować się od wszystkiego, co niskie i grzeszne i zwrócić najpierw do wartości najwyższej, absolutnej, przez co uzyska duchową czystość. Czystość więc stanowi konieczny warunek zbliżenia się do Boga, lecz nie

wystarczający, bo tylko negatywny. Musi jeszcze dojść pozytywna wartość. I dziecko po chrzcie można nazwać świętym w znaczeniu obiektywnym, lecz nie w moralnym. Świętość moralna powinna zawierać pozytywną czystość życia moralnego. Aquinata wyraźnie pisze o czystości moralnej jako o koniecznym warunku do wzniesienia się umysłu ludzkiego do Boga, po uprzednim oderwaniu się od stworzeń.<sup>137</sup>

Następnym warunkiem świętości moralnej jest trwałość postępowania etycznego i wykonywania cnót. Doktor Anielski twierdzi, iż do tego, „by umysł mógł wnieść się do Boga, jako do swego najwyższego celu i pierwszej przyczyny, potrzebna jest stałość”.<sup>138</sup> Oba te warunki nie stanowią jeszcze świętości, lecz powodują trzeci, tj. połączenie się z Bogiem. Czystość bowiem dąży do źródła czystości, a stałość do absolutnej stałości. Im większa czystość, tym większa stałość i tym ściślejsze następuje zespolenie. Bóg jaśnieje czystością, Bóg jest niezmienną stałością, pierwszą przyczyną i nieporuszonym kresem wszelkiego ruchu dążeniowego. W miarę zbliżania się doń, pogłębia się czystość i stałość śpieszącego się ku Niemu człowieka, przybierając równocześnie cechy Bożej czystości i wiecznej stałości.

Oba te warunki czystości i stałości wyrażają zgodę woli ludzkiej z prawem moralnym, wpływającym z umysłu Bożego (*adequatio voluntatis cum lege aeterna*), przez co uwydatnia się ważność czynnika stałości, bowiem dorywcze akty woli, aczkolwiek zgodne z prawem moralnym, nie czynią jeszcze ludzi świętymi. Nasuwa się jeszcze konieczność wytrwałej ciągłości w codziennym praktykowaniu cnót.

Przeto człowiek czysty moralnie, posiada tendencję do łączności całkowitej z Bogiem w codziennym postępowaniu. O ile łączność ta nie jest dorywcza, lecz trwała, wtedy pogłębia się

<sup>137</sup> *Munditia necessaria est ad hoc, quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus coniungitur* (2—2, q. 81 a. 8).

<sup>138</sup> *Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur; applicatur ei, sicut ultimo fini, et primo principio; huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse* (tamże).

sam stosunek i zyskuje na mocy zespolenie. Przez zupełne oddanie się Bogu, przejęcie się Nim, składa Mu człowiek najwyższą chwałę, w czym sam znajduje największe szczęście i staje się prawdziwie świętym.

Z powyższych racji Aquinata utożsamia świętość z cnotą religijności.<sup>139</sup>

·Cnota religii<sup>140</sup>, to usposobienie stałe skłaniające nas do oddania należnej czci Bogu w odpowiedni sposób. Przedmiot jej stanowi to wszystko, co specjalnie odnosi się do kultu Bożego.<sup>141</sup>

Świętość jako wewnętrzna zdolność człowieka czyni go gotowym do poświęcenia siebie i wszystkich swoich czynności Bogu.<sup>142</sup> A więc, aczkolwiek nie różni się od cnoty religii, jest jednak czymś szerszym niż cnota religii, czymś bardziej ogólnym.<sup>143</sup> Nie poprzestaje na kulcie Bożym jak cnota religii, lecz obejmuje całe życie ludzkie, nadając wszystkim naszym cnotom znaczenie czci i chwały Bożej. Człowiek święty całym swoim jestestwem, sobą i życiem przynosi chwałę Bogu. Dzięki temu zbliża się do Niego i upodabnia, przechodzi przeobrażenie wewnętrzne, czyli uświęca się, co lapidarnie wyraził św. Paweł: „Kto łączy się z Panem, jednym duchem jest”.<sup>144</sup>

Z powyższej analizy św. Tomasza widać, że bierze on świętość w aspekcie dość zwężonym. Religię uważa za czynnik uduchowienia człowieka, pod którego wpływem wszystkie akty zwracają się ku Bogu. Świętość staje wtedy w pełnym roz-

<sup>139</sup> Św. Tomasz zastanawia się nad pytaniem, czy religia jest tym samym co świętość, i daje pozytywną odpowiedź: *sic ergo sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam, et suos actus applicat Deo; unde non differt a religione secundam essentiam, sed solum ratione* (tamże).

<sup>140</sup> 2—2, q. 80 c.

<sup>141</sup> *Religio... exhibet Deo debitum famulatum in his, quae pertinent specialiter ad cultum divinum* (tamże).

<sup>142</sup> *Sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutem opera refert in Deum* (tamże). Por. Styś, *Benedixit diei septimo et sanctificavit illum*, „*Verbum Domini*”, (1929) 264.

<sup>143</sup> *Habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum* (2—2, q. 81 a. 8 ad 1).

<sup>144</sup> 1 Kor 6, 17.

kwiecie duchowym i uduchawiającym cnotę religii.<sup>145</sup> Przez to uwidacznia się ogólniejszy charakter świętości niż religii. Nikt nie może być święty, kto nie jest religijny. Lecz nie każdy kto spełnia akty religijne, wykonuje ceremonie, już tym samym staje się święty. Musi jeszcze mieć w swym sercu głęboką miłość Boga.<sup>146</sup> Wpływ jednak religii na życie moralne człowieka jest bardzo głęboki. Odrywa go bowiem od powabów życia niższego i kieruje ku Bogu. Wyzwala i koncentruje jego energie duchowe wokół spraw Bożych, przez co pobudza rozwój wszystkich cnót w praktyce doskonałości duchowej, prowadząc je aż do heroizmu świętości.<sup>147</sup>

Zachodzi teraz pytanie na czym to zespolenie z Bogiem polega, co jest czynnikiem łączącym.

Sama obserwacja życia pokazuje, iż rolę tę spełnia miłość. W naturze miłości tkwi dążenie do połączenia podmiotu miłującego z przedmiotem umiłowanym. Skoro więc świętość człowieka polega na połączeniu z Bogiem, przeto łącznikiem nie może być nic innego, jak miłość. Ona stanowi podstawę świętości.

Miłość wlewa Bóg w serce każdego człowieka wraz z łaską uświęcającą w ten sposób, iż człowiek poznając Boga przez wiarę nadprzyrodzoną jako Najwyższe Dobro, miłuje Go.<sup>148</sup> Potwierdzenie tego znajdujemy w Piśmie św.

<sup>145</sup> J. Mennesier, *Somme théologique*, t. I, s. 246.

<sup>146</sup> Tamże.

<sup>147</sup> Por. A. Michel, *Sainteté*, DTC, col. 486.

<sup>148</sup> Mamy wprawdzie jeszcze poznanie Boga naturalne — rozumem i zrodzoną z tego miłość naturalną, lecz zarówno poznanie takie, jak miłość, są niedoskonałe, bo powstałe na podstawie analogii do stworzeń. Jednak nie tylko z poznania rodzi się miłość Boga. Św. Augustyn uznaje miłość za następstwo poznania, jednak uważa, że może być ona przyczyną nowego poznania doskonalszego. „Nie kochamy — powiada — czego w ogóle nie znamy. Jeżeli zaś kochamy, co częściowo poznajemy, to miłość sprawia, że lepiej i doskonalej poznajemy” (*In Joan. Ev.*, tr. 96, 4).

Św. Tomasz naucza, że może być podwójna przyczyna miłości: jedna przez poznanie rzeczy jako dobra, a druga przez wizję: *dupliciter est aliquid causa dilectionis uno modo... bonum est causa diligendi; quia unumquodque diligitur, inquantum habet rationem boni: alio modo quia est*

Miłość bowiem sprawia, iż człowiek staje się dzieckiem Bożym, jak mówi św. Jan: „Patrzcie jaką miłość dał nam Ojciec, że dziećmi nazwani zostaliśmy i jesteśmy”<sup>149</sup>, przez co stajemy się Jemu podobni i uświęcamy się jako i On jest święty, bo „Bóg jest miłością, a kto zostaje w miłości, w Bogu zostaje, a Bóg w nim”.<sup>150</sup> Do Kolosan św. Paweł pisał: „A nad to wszystko miejcie miłość, która jest związką doskonałości”.<sup>151</sup> Miłość tę następnie szeroko omawia w liście do Koryntian, poświęcając temu zagadnieniu rozdział trzynasty, gdzie miłość czyni podstawą życia duchowego i świętości.<sup>152</sup> Na potwierdzenie przytoczyć możemy słowa samego Chrystusa: „Kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mojego, i ja miłować go będę i objawię mu samego siebie... Jeśli mnie kto miłuje, będzie chował słowa moje, a Ojciec mój umiłuje go, i do niego przyjdziemy i mieszkanie u niego uczynimy”.<sup>153</sup>

Naukę o uświęceniu człowieka przez miłość wyznawał

---

*via quaedam ad acquirendum dilectionem et hoc modo visio est causa dilectionis* (2—2 q. 26 a. 2 ad 1, por. 1—2 q. 27 a. 2).

Na innym miejscu jednak wyraźnie Doktor Anielski pisze, że miłość jest dziełem łaski. „Sama łaska uświęcająca dana jest w tym celu, by połączyć duszę człowieka z Bogiem przez miłość” (*Virt.* a. 5).

Jeszcze inaczej głosi św. Franciszek Salezy: „W tym życiu doczesnym miłość bierze początek, ale nie bierze swej doskonałości z poznania Boga... Może zatem miłość być doskonalszą od poznania Boga”.

<sup>149</sup> 1 J 3, 1.

<sup>150</sup> 1 J 4, 16.

<sup>151</sup> 3, 14.

<sup>152</sup> „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów a miłości bym nie miał, byłbym jako miedź dzwicząca albo cymbał brzmiący. I gdybym miał dar prorocтва, znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę, a wiarę miałbym taką, iżbym przenosił góry, a miłości bym nie miał, niczym nie jestem. I gdybym na życie ubogich rozdał wszystką majątność swoją, a ciało moje wydał na spalenie, a miłości bym nie miał, nic nie pomoże. Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się, nie łaknie czci, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdy. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrwa. Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 1—8).

<sup>153</sup> J 14, 21—23.

również między innymi i św. Augustyn<sup>154</sup>, Grzegorz W.<sup>155</sup> i św. Tomasz.<sup>156</sup> Ten ostatni dobitnie pisze: „Uświęcenie człowieka przez łaskę oraz pełność świętości w chwale wiecznej dokonuje się przez dar miłości, który pochodzi od Ducha św.”.<sup>157</sup> Dlatego miłość, zdaniem jego, stanowi formę życia wewnętrznego, bo uświęca czyny, rozwija wszystkie cnoty i prowadzi wprost do Boga.<sup>158</sup> Nawet sama łaska uświęcająca dana nam jest głównie po to, by złączyć duszę z Bogiem przez miłość.<sup>159</sup>

Świętość zamyka w sobie wszystkie cnoty, ponieważ najbardziej jednoczy człowieka z Bogiem. Na tym polega zasadnicza i istotna racja wszelkiej świętości.<sup>160</sup> Obejmuje ona całość kształt życia ludzkiego, rozwój jego cnót, zwłaszcza miłości. Kształtuje całą jego osobowość, a więc naturę i jej zewnętrzne działanie. Im więcej w tym działaniu żywił będzie człowiek miłości nadprzyrodzonej ku Bogu, tym ściślej zjednoczy się z Nim, tym większą odda Mu chwałę, i tym wyższe osiągnie szczęście, przez co spotęguje swą świętość. Od stopnia miłości powodującej człowiekiem zależy wartość jego czynów i sprawność moralna świętości.<sup>161</sup>

Takie pojęcie świętości zgodnie z pojęciem potocznym, upa-

<sup>154</sup> *In Joan. tract.* 83, a. 3, PL., 35, col. 1846.

<sup>155</sup> *Moralium*, I, 28, c. 22, PL., 76, col. 476.

<sup>156</sup> 2—2, q. 184, a. 2.

<sup>157</sup> *Sanctitas creaturae per gratiam et consummatio per gloriam iit per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui sancto* (2—2, q. 1, a. 8. ad 5).

<sup>158</sup> *Oportet... quod similiter cum caritate infundantur habituales formae, expedite producentes actus, ad quos caritas inclinatur. Inclinatur autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum... Si accipiamus virtutes simpliciter perfectas connectuntur propter caritatem, quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritas habita omnes habentur* (Virt., a. 5).

<sup>159</sup> 2—2, q. 172, a. 4.

<sup>160</sup> Co nam potwierdza całkowicie dokonany przegląd tekstów Pisma Świętego.

<sup>161</sup> O. Gmurowski, op. cit., s. 111, przy czym nadmienić wypada, że wprost miłość należy rozumieć nie tylko co do zakresu, lecz siły i intensywności w woli, którą coraz bardziej przenika, podnosząc ją ku pożądaniu dobra najwyższego — Boga. Por. Żychliński, op. cit., s. 233 nn..

truje w niej doskonałość człowieka w miłowaniu Boga.<sup>162</sup> Większość autorów poza św. Tomaszem utożsamia świętość z miłością nadprzyrodzoną, co jednak wydaje się niesłusznym. Chociaż bowiem miłość prowadzi do świętości i równocześnie jest jej wyrazem, nie pokrywa się jednak ze świętością. Świętość jako najwyższy przejaw miłości Boga, to coś więcej niż sama miłość. Autorzy ci nie uwzględniają dostatecznie aktywnego czynnika kultu Bożego, chwały Bożej, oddawanej nie tylko uczuciem, ale przede wszystkim czynem i słowem. I to jest zasadnicze w świętości. Miłość może być i bierna, a świętość odznacza się aktywnością. Każdy święty to człowiek czynu.

Możemy przeto określić świętość ludzką jako trwałe zjednoczenie człowieka z Bogiem przez miłość oczyszczającą i udoskonalającą w tym celu, by całą swą osobowością i postępowaniem przyczyniał się do coraz większej chwały Bożej.<sup>163</sup>

Najistotniejsze w tym określeniu jest przejęcie się Bogiem, które rodzi w człowieku najwyższe Jego uwielbienie, wyrażające się w całej postawie nie tylko wewnętrznej, lecz i zewnętrznej. Do stanu tego doprowadza miłość pojęta jako nadprzyrodzone usposobienie dane przez Boga ludzkiej duszy. Miłość ta najpierw odrywa duszę od przesadnego przywiązania do rzeczy ziemskich, a następnie nakłania człowieka do tego, by chętnie i z łatwością wykonywał akty wszystkich cnót.<sup>164</sup> Jest ona formą wszystkich cnót i prowadzi do ostatecznego celu.<sup>165</sup>

c) Stosunek świętości Boga do świętości ludzi. Przedmiotem świętości ludzi jest sam Bóg i Jego chwała. Przez łaskę

<sup>162</sup> Por. O. Gmurowski, op. cit., s. 111; Lessius: *perfectio et sanctitas consistat etiam in conjunctione cum Deo per affectum. Unde amor Dei est sanctitas*, (op. cit. s. 89).

<sup>163</sup> Por. O. Gmurowski, op. cit., s. 111.

<sup>164</sup> *Caritas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos prompte et faciliter operatur* (2—2, q. 23, a. 2).

<sup>165</sup> *Caritas omnium virtutum forma est cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum ut ultimum finem ordinatur* (2—2, q. 23, a. 8). Z tym określeniem zgadza się też zdanie Lessiusa *Sanctum enim esse, est amare Deum, et gloriam ipsius in omnibus procurare* (op. cit., s. 90).

Bóg objawia się człowiekowi, daje mu się poznać jako istota najwyższa, najdoskonalsza, najświętsza. Dzięki temu budzi się w sercu ludzkim miłość, uwielbienie i pragnienie dotarcia do niej. Jeżeli ponadto pragnieniu temu towarzyszy postępowanie zgodne z miłością nadprzyrodzoną, wtedy człowiek przepaja się Bogiem i Jego świętością.

W konkretnym ludzkim rozumieniu poznanie i pożądanie przedmiotu świętości wyraża się jako najwyższe szczęście człowieka. Cześć Bogu składana przynosi człowiekowi zadowolenie i zaszczyt.

Istota Boga jest korzeniem i źródłem wszelkiej świętości. Czystość moralna i miłość pochodzi z umysłu i woli Jego, stanowiącej odwieczne prawo i miarę wszechrzeczy. On jest przedmiotem świętości. Działając przez łaskę uświęcającą staje się jej sprawczą przyczyną. Bowiemy „nie z uczynków sprawiedliwości, jakieśmy uczynili, ale wedle miłosierdzia swego zbawił On nas przez obmycie odrodzenia i odnowienie w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy usprawiedliwieni łaską Jego, byli w nadziei dziedzicami żywota wiecznego”.<sup>166</sup>

Jednocześnie Bóg jako obiektywna racja wszelkiej świętości, staje się jej przyczyną formalną, określającą istotę świętości. Od pojęcia tej istoty zależy bowiem całe życie duchowe człowieka. Człowiek z natury swojej nie jest święty. Świętość nie przysługiwała Adamowi nawet przed upadkiem. Otrzymał ją jako dar, lecz go utracił, choć pewne przywileje zachował. Pozostał mu jednak przywilej powołania nadprzyrodzonego do świętości.

Tak samo można Boga nazwać wzorczą przyczyną świętości, gdyż każda świętość wynika ze zgodności woli z odwiecznym prawem Bożym, tj. z sądem umysłu Bożego, lub z samym Bogiem, a Jezus Chrystus, to żywy i realny przykład świętości.

Tym bardziej można o Bogu powiedzieć, że jest celową przyczyną świętości. Wszelka świętość bowiem dąży do tego, by uwielbiać Boga, służy dla „powiększenia Jego chwały”.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> Tyt 3, 5.

<sup>167</sup> Ef 1, 14.



W Starym Testamencie istniał tylko przykład świętości, ale nie było praktycznego wzoru. Ludzie nie znali dobrze Boga. W Nowym Testamencie zaś Bóg zbliżył się do ludzi. Objawił się w ludzkiej postaci i okazał człowiekowi żywy wzór — Chrystusa: „Ten jest syn mój miły, w którym sobie upodobałem”.<sup>168</sup> A Jezus potwierdził tę prawdę: „Jam jest droga, prawda i żywot, nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przeze mnie”.<sup>169</sup> „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili tak, jak ja wam uczyniłem”.<sup>170</sup> Na wzór świętości Boga układa się świętość ludzi. Ale sobór trydencki poucza, że nie może być ona taka sama jak świętość Boga. Takiej nie posiada żadne stworzenie. Każdy człowiek otrzymuje wedle miary „jaką Duch św. udziela jako chce”.<sup>171</sup>

1-o Bóg jest święty sam przez się, w swej istocie, czego o świętości ludzkiej powiedzieć nie można, bo człowiek nie cieszy się przywilejem bezgrzeszności, nie jest synem Bożym, ani Duchem św., lecz stworzeniem.

2-o Świętość Boga jest substancjonalna, tak samo jak Jego miłość, która się równa Jego istocie. Świętość ludzi natomiast ma charakter przypadłości, napełnia rozum i wolę, wyraża się w sposobie bycia i działania.

3-o Świętość Boga jest nieskończona, tak co do zakresu, jak i siły, nie ma żadnych ograniczeń. Bóg siebie kocha dla siebie samego. Wszystko w czym znajduje upodobanie, podoba Mu się ze względu na siebie i swoją chwałę. Bóg najbardziej jest sam z sobą zespolony przez miłość, przez swą naturę, dlatego też jest najświętszy.<sup>172</sup> Cel świętości Bożej ma być taki, jak jej przyczyna formalna, to jest chwała Boża. Świętość człowieka natomiast odznacza się ograniczonością. Człowiek nie kocha Boga tak gorąco, tak wytrwale i taką miłością, jakiej Bóg jest godzien. Ludzki cel świętości — chwała Boża, nie równa się przyczynie formalnej.

<sup>168</sup> Mt 3, 17.

<sup>169</sup> J 14, 6.

<sup>170</sup> J 13, 15.

<sup>171</sup> 1 Kor 12, 2.

<sup>172</sup> *Quare cum Deus sibi ipse maxime sit coniunctus, tum per naturam suam tum per affectum amoris, ipse maxime sanctus est* (Lessius, op. cit., s. 89).

4-o Świętość Boga nie może wzrastać, zmniejszać się, lub rozwijać, lecz stanowi zawsze jednakową pełnię. Jaka istniała w założeniu, taka jest i w skutkach celowych. Świętość ludzi natomiast kształtuje się na wzór świętości Boga. Zbliża się do wzoru, lub oddala. Więc wzmacnia się, lub maleje, a nawet zupełnie ginie, gdyż zależy od obecności łaski.

5-o Świętość Boga przewyższa wszelką świętość, a świętość nasza w porównaniu z nią wydaje się tak nikła, że może być uważana za nicość. O tyle się różni, o ile Bóg przewyższa stworzenie.<sup>173</sup>

### Uwagi praktyczne

Świętość ludzka jako odbicie świętości Boga wypływa z podobieństwa człowieka do Boga. Zachodzi tu podobieństwo naturalne przez stworzenie i nadnaturalne przez łaskę uświęcającą. Z czego nasuwa się wniosek, że świętość ludzka może być w stopniu naturalnym i nadnaturalnym, zależnie od tego czy pojęta będzie w sposób czysto przyrodzony, ludzki, wynikająca z naturalnego, uznania i oddania się Bogu, czy też oprze się na objawieniu. Właściwie pojęta i prawdziwa świętość jest ta nadprzyrodzona, ale z obiektywnego punktu widzenia, czysto naukowego nie można wykluczać i świętości naturalnej, choć może być błędna, niezupełna, zależna od tego, na jakim poznaniu Boga oprze się: pełnym, właściwym, czy niezupełnym.

Świętość naturalna odnosi się do wszystkich ludzi i polega na sprawności do działania dobrego pod każdym względem. Utożsamia się z zespołem cnót nabytych (na stopniu naturalnym). Wyraża się jako uczciwość ludzka, jako działalność zgodna z naturą, czyli z rozumem. Kierowniczką takiego postępowania (świętego w znaczeniu naturalnym) jest cnota roztropności, która przewodniczy wszystkim cnotom na stopniu natury. Wszystkie cnoty, jak wiemy, wzajemnie się łączą i uzupełniają. Gdy mamy jedną z nich, mamy równocześnie i inne.

<sup>173</sup> „Co mnie pytasz o dobro, jeden jest dobry, Bóg” (Mt 12, 17), a w hymnie anielskim śpiewamy: „Ty sam święty, ty sam Pan”

Gdy zabraknie którejs, lub zjawi się cecha zwalczająca pewną cnotę, wtedy giną i pozostałe. Szczególną zaś rolę uzupełniającą wszystkie cnoty odgrywa roztropność. Obecność jej świadczy o tym, że i inne cnoty znajdują się na stopniu odpowiednim. Taka świętość naturalna pojęta jako zespół cnót, może być celem dla wszystkich ludzi niezależnie od narodowości, wyznania i warunków życia, gdyż opiera się na rozumnej naturze ludzkiej, wspólnej wszystkim ludziom.

Świętość w znaczeniu nadnaturalnym wynika z podniesienia człowieka do porządku nadprzyrodzonego i z działania łaski. Przez łaskę uświęcającą został człowiek podniesiony do porządku nadnaturalnego i zjednoczenia z Bogiem.

Ale równocześnie należy podkreślić, że w człowieku nie ma dualizmu natur, zwykłej i nadprzyrodzonej. Pierwiastek czysto ludzki w nas został ściśle dostosowany i zespolony z pierwiastkiem nadprzyrodzonym — duszą. W człowieku natura i łaska wzajemnie się uzupełniają, tworzą jedność. Dlatego właśnie nie ma dwóch działań, bo nie ma dwóch celów najwyższych. Cel ostateczny to chwała Boża, to równocześnie osiągnięcie Boga, największe upodobnienie się do Niego. Cel doczesny natomiast, polega na udoskonaleniu, zbliżeniu się do obranego ideału.

Lecz świętość jako cel życia naszego ma dwa różne sposoby urzeczywistnienia: ziemski — doczesny i nadprzyrodzony — wieczny. Mamy więc dwa sposoby osiągnięcia świętości w dwóch różnych stanach: ziemskim i niebieskim, opartych na dwóch odmiennych poznaniach Boga, co powoduje odmienne dążenie do celu, a co za tym idzie — inną świętość człowieka na ziemi, a inną w niebie.<sup>174</sup> „W niebie człowiek osiągnie najwyższą doskonałość, gdyż posiadzie to wszystko, co natura ludzka otrzymać może”.<sup>175</sup> Natomiast doskonałość, czyli świętość człowieka na ziemi polega „na zespole cnót, jakich domaga się rozum oświecony przez wiarę” w celu umożliwienia har-

<sup>174</sup> O. Gmurowski, op. cit., s. 16.

<sup>175</sup> *Prima ergo perfectio humanae naturae est in statu gloriae, quando homo habebit totum hoc, quod possibile est esse in natura humana* (św. Tomasz, 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 4 c).

monijnego rozwoju wszystkich jego władz.<sup>176</sup> Św. Tomasz pisze, że „doskonałość ziemską polega na dążeniu do celu ostatecznego, do jak największego zbliżenia się do niego.<sup>177</sup> I chociaż jest on bardzo wzniosły, człowiek może po niego sięgać, gdyż do zdobycia świętości pomaga mu łaska Boża, która sprawia, iż cel ten nie jest za wysoki, bo „wartość” łaski jednego człowieka jest większa, niżeli dobro natury całego wszechświata”.<sup>178</sup>

Świętość więc w tym znaczeniu zależy od stanu łaski obecnej w nas. Jednak takie ujęcie świętości nie uwzględnia jeszcze działania ludzkiego i dlatego może być wzięte za świętość obiektywną. Wraz z łaską uświęcającą otrzymuje człowiek cnoty własne jako sprawności, które dają możliwość działania nadnaturalnego. Cnoty własne jako dzieło łaski uzupełniają cnoty nabyte przez jednakowe postępowanie szlachetne. Nadają im większą wartość. Współdziałają z cnotami nabytymi, czynią je głębszymi i bardziej trwałymi.

Świętość w znaczeniu właściwym, nadnaturalnym, opiera się na świętości naturalnej. Taka świętość może być celem dla wszystkich ludzi, gdyż wszyscy zostali przez Boga wyniesieni do porządku nadnatury i powołani do uczestnictwa w Boskiej naturze. Praktycznie jednak cel ten dla wszystkich nie jest w tej chwili osiągalny. I dlatego z punktu widzenia pedagogicznego niemożliwy do powszechnego zrealizowania. Natomiast możliwa do osiągnięcia dla wszystkich ludzi jest świętość w znaczeniu naturalnym. Ale zasada pozostaje bardzo słuszna w życiu konieczna. Kto więc pragnie dojść do pełni rozwoju swej osobowości, musi dążyć do świętości. Jako ideał wychowawczy świętość stawiana być może i powinna w wychowaniu katolickim.

<sup>176</sup> O. Gmurowski, op. cit., s. 26.

<sup>177</sup> *Ut in similitudinem perfectionis illius quantum possibile est, nos trahamus; et in hoc perfectio huius vitae consistit* (św. Tomasz, *De perfec. vitae spir.*, c. 6).

<sup>178</sup> *Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi* (2—2, q. 113, a. 9 ad 2).

## HEILIGKEIT

Was bedeutet das Wort „Heiligkeit“? Diese Frage empfiehlt viele Schwierigkeiten in Antwort, aber immer aktuaell und neugierig ist. Wir willen vor allem die Heiligkeit des Menschen erkennen. Diese aber von Heiligkeit Gottes, als von seinem Quelle, fliesst aus. Daher massen wir die Heiligkeit Gottes zuerst betrachten.

Um diese Frage besser vorstellen, teilen wir die Heiligkeit auf statische und sittliche.

Die Heiligkeit hat religiösen Charakter, daher soll es in Betrachtung dieser, auf Grund der christlichen Religion stellen. Anfangs wollen wir wissen was ist in Alten und Neuen Testament auf diesen Thema geschrieben, dann was sagt altkirchliche und neue Theologie.

Analyse der biblischen Texte spricht, dass in Gott statische und sittliche Heiligkeit das selbe bedeutet und Transzendenz ist. Gott in seiner sorgsamem Tüchtigkeit bewahrt diese Heiligkeit, um kein Geschöpf sie für sich nehme und nicht verringere.

Bei Leute aber sittliche Heiligkeit verändert sich von statische, aber religiöse Bestand in unserer Seele grundsätzlich veränderlich ist und nicht Bestand sondern anhaltende Sichbildung ist. Also bei Leute kann von sittliche Heiligkeit vor allem sagen. Diese kann man, als dauerhafte Vereinigung des Menschen mit Gott durch reinigende und vervollkommene Liebe in Zweck grösserer Anbeutung und Verehrung Gottes mit ganze unsere Persönlichkeit und Handlung definieren.