

KS. WALERIAN SŁOMKA

ŚWIĘTOŚĆ A ZAANGAŻOWANIE ŚWIECKIE WEDŁUG KONSTYTUCJI *LUMEN GENTIUM*¹

I. SACRUM I PROFANUM

Zagadnienie relacji między tym, co święte i tym, co świeckie, jest jeszcze wciąż zagadnieniem dyskutowanym. Literatura przedmiotu odnotowuje obok klasycznego dzieła *Das Heilige* Rudolfa Otto i *La Religion dans son essence et ses manifestations* G. Van der Leeuw, poważną pracę w wydaniu posoborowym *Le monde et le Sacré*, J. Grandmaisona (Paris 1966) i liczne komentarze do rozdziału o powszechnym powołaniu do świętości z konstytucji *Lumen gentium*, wśród których na uwagę zasługuje zbiorowa praca wydrukowana przez Pro Sanctitate, *Vaticano II Concilio di Santità*. Trzeba przyznać, że również w języku polskim zagadnieniu świętości poświęcono po Soborze Watykańskim II wiele artykułów², jakkolwiek relacja między sacrum i profanum nie stanowi ich szczególnego zainteresowania. Tymczasem właśnie ta relacja ma szczególne znaczenie dla samej koncepcji religii i świata oraz dla zrozumienia wartości i sensu świeckiego zaangażowania człowieka. Dużą zasługą Leeuwa jest

¹ Por. dotychczasowe artykuły autora na pokrewne tematy: „*Pacem in Terris*” jako podstawa dla *aggiornamento* duchowości chrześcijańskiej. „Więź” R. 10:1967 n. 5 s. 27-36; *Religijna wartość zaangażowania doczesnego*. „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 10:1967 n. 4 s. 52-63; *Wieczna wartość zaangażowania doczesnego według konstytucji „Gaudium et spes”*. „Znak” R. XXI: 1969 nr 117 s. 319-335; *Liturgia a duchowość chrześcijańska wg konstytucji o Liturgii*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. R. XXII:1969 nr 4-5 s. 239—249.

² Por. S. Witek. *Świętość w Kościele*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 66:1963 z. 1 s. 37-46; A. Słomkowski. *Istota życia wewnętrznego*. „Ateneum Kapłańskie”, T. 66:1963 z. 3-4 s. 192-202; tenże. *Powszechne powołanie do świętości*. „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 9:1966 nr 4 s. 23-35; K. Wojtyła. *Idea ludu Bożego i świętość Kościoła a posłannictwo świeckich*. „Ateneum Kapłańskie”, T. 68:1965 z. 5-6 s. 307-315; W. Pluta. *Powszechne powołanie do świętości*. Tamże; A. Zuberbier. *Świeccy wierni — powołanie i charyzmaty*. „Znak”. R. XVII: 1965 nr 7-8 s. 971-985; J. Ozdowski. *Ludzie świeccy w Kościele*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. IX:1966 nr 3 s. 45-52. A. Skowronek. *Nad współczesnym modelem świętości w Kościele*. „Znak” R. XIX:1967 nr 4. s. 463-471.

wskazanie na nieredukowalność doświadczenia religijnego, które jest bezpośrednio związane z doświadczeniem Sacrum. Podkreśla to w cytowanym dziele Grandmison, wykazując jednocześnie niewłaściwość ujmowania religii jako elementarnego stadium egzystencji ludzkości. Wskazanie na nieredukowalność doświadczenia Sacrum, na jego niesprowadzalność do jakiegokolwiek innego doświadczenia, prowadzi do uznania jego autonomii. Co znaczy jednak autonomia doświadczenia Sacrum i autonomia życia związanego z tym doświadczeniem? Czy uznanie to winno prowadzić nas do izolacjonizmu w widzeniu Sacrum i profanum, życia religijnego i życia świeckiego, czy nawet do przeciwstawiania tych światów, czy też pozwala ono na dojrzenie jakiegoś rodzaju ich współistnienia i współzależności? Historia myśli chrześcijańskiej świadczy o wielu różnych próbach widzenia omawianego problemu — od takiego akcentowania autonomii świata religijnego, które było równoznaczne z pogardą dla świata świeckiego, aż do takiego uznania autonomii świata świeckiego, które jest równoznaczne z negacją Sacrum i jego całkowitym odrzuceniem. Szczególnym odzwierciedleniem zmagania się z omawianym problemem jest chrystologia, w której na jednym biegunie będziemy mieli doketyzm i monofizytyzm usiłujące utrzymać Słowo Boże, Słowo Wcielone poza ludzką naturą, poza historią i poza rzeczywistością tego świata, a na biegunie drugim, tzw. chrześcijaństwo humanistyczne, czyli próbę wyczerpania tajemnicy Chrystusa w wymiarze ludzkiej natury, historii i rzeczywistości tego świata. Wspomniane bieguny nie wyczerpują, oczywiście, różnorodności opinii na temat relacji między Sacrum i profanum, między życiem religijnym i życiem świeckim. Stanowią one raczej dwie skrajności, pomiędzy którymi znajdzie miejsce wiele prób ich przecięcia, jakkolwiek każda z nich będzie grawitować albo ku skrajności jednej czy drugiej, albo będzie zmuszona uznać granice ludzkiej możliwości i pozostawić miejsce dla tajemnicy. Przykładem grawitacji ku biegunowi pierwszemu może być tzw. wizja pascalska, według której między tym, co święte i tym, co świeckie w człowieku nie ma związku, według której historia świata toczy się po linii poziomej, a historia zbawienia dokonuje się po linii pionowej. Zgodnie z tą wizją nie ma ciągłości między historią a eschatologią, ani też między zaangażowaniem świeckim a urzeczywistnianiem świętości. Bogactwo i dobrobyt nie tylko nie służą zbawieniu, ale usypiają nadprzyrodzony zmysł człowieka i paraliżują go w drodze do Boga. Na potwierdzenie tego można, zdaniem przedstawicieli tego poglądu, odwołać się nawet do słów Pisma św. błogosławiących ubogich i przeklinających bogatych. Wizja teilhardowska bliższa będzie natomiast biegunowi drugiemu. Według niej, zbawienie i uświęcenie dokonują się w wymiarze świata, po linii tego, co nawet niewierzący nazywają

rozwojem czy postępem. Eschatologia oznacza tu proste dopełnienie tego planu, który sam z siebie zmierza do punktu Omega — Jezusa Chrystusa. Między tym, co doczesne i tym, co wieczne istnieje ciągłość. Ciągłość ta uznawana jest także w odniesieniu do natury i nadnatury oraz w odniesieniu do tego, co świeckie i tego, co święte. Również zwolennicy tej wizji szukają w Piśmie św. jej potwierdzenia³. Zagadnienie jest zbyt skomplikowane, by można było prosto i jasno je rozwiązać albo mieć jednoznaczne słowa uznania czy negacji dla różnorodnych prób jego rozwiązania. Wydaje się, że najwłaściwszą drogą wyjścia będzie ta, która potrafi w pełni uznać i pogodzić prawdę o stworzeniu profanum przez Sacrum z prawdą o Wcieleniu się Sacrum w profanum, o dziele odkupienia i zbawienia profanum przez Sacrum. Uznanie to na pewno pozwoli przezwyciężyć wspomniane wyżej skrajności, chociaż ostatnie słowo w omawianej sprawie i jemu wypadnie pozostawić Tajemnicy. Takie wyjście zdaje się wypływać z nauki II Soboru Watykańskiego na temat świętości.

II. ŚWIECKOŚĆ I ŚWIĘTOŚĆ ŚWIATA⁴

Konstytucja *Lumen gentium* w rozdziale o powszechnym powołaniu do świętości nie zajmuje się wprost świeckością świata i jego własną świecką autonomią. Temat ten stał się przedmiotem zainteresowania konstytucji *Gaudium et spes*. Według nauki tej konstytucji świat z natury swej posiada właściwą sobie autonomię. Świeckość świata jest związana z samą jego istotą, której Bóg Stwórca nie tylko nie zagraża, ale jest jej źródłem, promotorem i obrońcą. „Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować”⁵. Z tak pojętej autonomii świata wynika, że zagadnienie sekularyzacji (nie laicyzacji) nie tylko nie jest sprzeczne z chrześcijańską wizją świata, ale jest z nią związane i należy do zadań chrześcijańskich wynikających wprost ze stwórczej woli Boga. Postawa zanegowania omawianej autonomii została wręcz uznana przez konstytucję *Gaudium et spes* za godne ubolewania wypaczenie chrześcijaństwa⁶. Świat jest więc świecki w swej istocie, ale czy ten świecki charakter świata, włącznie z człowiekiem, wy-

³ Por. R. Laurentin. *Développement et salut*. Paris 1969 s. 73-83.

⁴ Przez świat rozumie się tu wszystkie byty stworzone ze szczególnym uwzględnieniem człowieka.

⁵ KS n. 36 — cyt. wg wyd. watykańskiego: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones. Decreta. Declarationes*. 1966 (*Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Paryż 1967).

⁶ Por. jw.

czierpuje jego istotę? Innymi słowami mówiąc, czy wyłącznie świeckość stanowi istotę i całą istotę świata? Nauka cytowanej konstytucji zdecydowanie przeczy temu. „Lecz jeśli słowom autonomia rzeczy doczesnych nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Stworzyciela, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywe są tego rodzaju zapatrywania”⁷. Do istoty świata należy więc nie tylko świeckość, ale i świętość. Wiąże się to bezpośrednio ze stworzonością świata. To właśnie w stworzoności świata znajduje swe źródło zarówno świeckość, jak świętość świata. I trzeba tu zaznaczyć, że o ile świeckość świata wiąże się bezpośrednio z aktem stwórczej woli Bożej, to jego świętość tkwi w samej istocie stworzoności. Stworzoność jest bowiem nie do pomyślenia bez obecności Stwórcy, a więc bez obecności Sacrum; stworzenie jest nie do pomyślenia bez uczestnictwa w boskim Być, jakkolwiek „być” stworzenia może być rozumiane tylko analogicznie do „Być” boskiego. To właśnie na tej podstawie stworzenie jest jakimś głosem i objawieniem Stwórcy⁸ i na tej podstawie możemy powiedzieć, że cały ten świat, którym jesteśmy i który nas otacza jest święty⁹.

Stworzoność świata nie jest jednak jedynym i najważniejszym źródłem świętości świata, a szczególnie świętości człowieka. Bóg jest bowiem nie tylko Stworzycielem świata, ale także jego Zbawicielem. Konstytucja *Lumen gentium* mówi właśnie o tej świętości, która jest owocem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa¹⁰. „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle zamiaru i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi”¹¹. „*Consortes divinae naturae*” i „*sancti*”, oto dwa wyrażenia, które kryją tajemnicę świętości zbawiającego się świata. Jest oczywiste, że w sensie ścisłym chodzi o tajemnicę świętości zbawiającego się człowieka, ale w sensie szerszym chodzi także o tajemnicę świętości świata całego, świata zbawiającego się przynajmniej w takim rozumieniu jakie formułuje św. Paweł w Liście do Rz 8, 19—21: „Stworzenie bowiem z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych. Stworzenie bowiem poddane było znikomości nie ze swej woli, lecz dla tego, który je znikomości poddał w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych”. Pawłowe Listy do Kol 1, 15—20 i Ef 4, 12—13 jeszcze wyraźniej prezentują obraz uświęcenia stwo-

⁷ Por. jw.

⁸ Por. jw.

⁹ Por. Wj. 3, 5.

¹⁰ Por. K n. 39, 40.

¹¹ K n. 40.

rzenia przez rekapitulację wszystkiego w Chrystusie¹². Dzieło zbawienia nie polega więc na potępieniu świata, który uległ grzechowi, lecz na jego ocaleniu i odnowieniu w wymiarze kosmicznym. W ten sposób świat jest ocalony w swej świeckości nie tylko jako stworzony, ale także jako odkupiony i zbawiający się w Jezusie Chrystusie. Jednakże w wyniku tego można powiedzieć, że grzech nie tylko godzi w świętość świata, ale także w jego świeckość. „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika”¹³.

Jeśli świat włącznie z człowiekiem, na mocy stworzenia i odkupienia, jest w swej istocie równocześnie świecki i święty, to jak należy rozumieć słowa 1 Listu do Kor 7, 31: „przemija bowiem postać tego świata” Więcej, jeśli świat z istoty swego stworzenia i zbawienia jest również świecki i święty, to jak należy rozumieć słowa Jana Ap. z 1 Listu 2, 15—17: „Nie miłujcie świata, ani tego, co jest na świecie. Jeśli kto miłuje świat nie masz w nim miłości Ojca. Albowiem wszystko, co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota, nie pochodzi od Ojca, ale ze świata. A przemija świat i pożądliwość jego. Lecz ten kto pełni wolę Bożą, trwa na wieki”

Zacytowane sformułowania bardzo łatwo mogą być odczytane w sensie negacji świata, w sensie jego bezwartościowości dla Królestwa Bożego, a nawet istotnej przeszkody dla urzeczywistnienia religijnego powołania człowieka. Czy jednak takie odczytanie i rozumienie zacytowanych słów jest do przyjęcia i do pogodzenia z chrześcijańską wizją świata? Wydaje się, że także uproszczeniem problemu byłoby wiązanie zacytowanych tekstów wyłącznie z rzeczywistością grzechu, jakkolwiek z nią należy wiązać negatywny ich sens. W jakim jednak sensie należy odnieść słowa o przemijaniu świata do świata, który na mocy swej stworzoneości i zbawienia jest światem świeckim i świętym? Jeśli świeckość świata i jego świętość są na równi wyrazem stwórczej i zbawczej woli Boga, czy można ulec pokusie wiązania przemijania tylko ze światem świeckim? Czy nie trzeba tu uznać pewnego rodzaju paradoksu, który w jakiejś dziwnej dialektyce przemijanie wplata w kształtowanie i urzeczywistnianie trwania, a trwanie czyni podmiotem i sprawcą przemijania? Do takiego wniosku prowadzą niewątpliwie nasze poprzednie stwierdzenia. Świat, który ze swej istoty jest świecki i święty, zarówno w stworzeniu, jak w odkupieniu, winien taki pozostać także w zbawieniu. Przemijanie, które w wypadkach skrajnych, jak kataklizmy i śmierć budzi grozę i poczucie absurdu nie może być w pełni odczytane właściwie w wymiarach samego świata. Dopiero uznanie Tajemnicy, Absolutnego Sacrum i ufne zawieszenie Jego słowu pozwala na twórcze przeżycie wspomnianego para-

¹² Por. Laurentin, jw. s. 97-99.

¹³ KS n. 36.

doksu. W żadnym jednak wypadku autentyczne widzenie świata nie pozwala na zdeprecjonowanie ani świeckości, ani świętości świata. Świat o tyle jest i o tyle staje się, o ile jest jednocześnie świecki i święty. Nie ma świeckości świata bez jego świętości, gdyż świat jest o tyle, o ile jest uczestnikiem boskiego „Być”, a więc o ile jest święty, ale również jest święty i faktycznie partycypuje w boskim „Być”, o ile faktycznie jest, jest w swej naturze świata. Na tej też podstawie można mówić o uniwersalnym powołaniu do świętości nie tylko człowieka, ale wszystkiego, co w swym bytowym charakterze stanowi świat rekapitulacji Chrystusowej.

III. ŚWIECKOŚĆ I ŚWIĘTOŚĆ DZIAŁAŃ ŚWIATA

Świeckość i świętość świata w jego bycie nie wyczerpuje jeszcze rzeczywistości świata. Świat bowiem nie tylko istnieje, ale także działa. Nie idąc zbyt daleko w klasyfikowaniu działań świata musimy jednak w naszym studium wyodrębnić to działanie, którego podmiotem jest świat nie odznaczający się świadomością intelektualną i wolnością, oraz działanie, którego podmiotem jest człowiek. W pierwszym przypadku chodzi o działanie w szerszym znaczeniu. Działanie to oznacza bowiem ewolucję świata dokonującą się mocą funkcjonowania fizycznych i biologicznych praw w świecie. W wypadku człowieka mamy do czynienia z działaniem w sensie ścisłym, którego sprawcą jest świadomy i wolny podmiot i które tworzy historię ludzką. Struktura działania ewolucyjnego wskazuje wprost na naturę świata — podmiotu ewolucji jako na swe bezpośrednie źródło. I trzeba przyznać, że struktura tego działania wiąże się wprost z świeckim charakterem natury świata i cieszy się świecką autonomią, na równi z autonomią natury świata. Wspomniana autonomia działania świeckiego o charakterze ewolucji jest tak oczywista, że zwykle jej obserwacje nie pozwalają na dokonanie innych jeszcze odkryć. Dopiero odkrycie świętości bytu świata, a szczególnie powiązanie działania ewolucyjnego z historią ludzką prowadzi do wniosku, że także działanie ewolucyjne ma obok swej struktury świeckiej również strukturę świętą, mianowicie w takim sensie, w jakim działanie ewolucyjne uobecnia Sacrum, jest Jego objawieniem i urzeczywistnieniem Jego stwórczo-zbawczy plan. Przejrzystość i sens świętości działania ewolucyjnego, nawet tego, które wypowiada się „upragnieniem wyczekiwania objawienia się chwały synów Bożych”, uzyskuje się jednak dopiero w działaniu ludzkim.

Działanie ludzkie przedstawia sobą rzeczywistość bardzo złożoną. Jego struktura rodzi się także z natury bytu człowieka. Świadomość i wolność tego działania odsyła nas wprost i bezpośrednio do wspomnianej natury, a więc także do jej świeckości z właściwą jej autonomią. To

prawda, że odkrycie pełnego sensu tej natury poprowadzi nas do uznania nie tylko jej charakteru świeckiego, ale także świętego i to w wymiarze stworzenia, jak i odkupienia oraz zbawienia, ale możliwe jest także świadome i wolne odmówienie tego uznania i pojmowanie działania ludzkiego tylko w wymiarze świeckim. Oczywiście to nie przekreśli świętego charakteru ludzkiej aktywności w sensie bytowego związku i bytowej zależności tej aktywności wprost od świętości bytu człowieka, a ostatecznie od Sacrum, ale oznacza to brak świętości w sensie religijno-moralnym. Świętość działania ludzkiego w tym sensie wiąże się bowiem nie tylko z przebóstwieniem naszej natury w sensie bytowym, ale także, a nawet w swej istocie, z przebóstwieniem naszego działania. Wspomniane przebóstwienie działania ludzkiego można rozważać w sensie szerszym i w sensie ścisłym. Znaczenie szersze świętości ludzkiej aktywności oznacza obecność w człowieku boskiej aktywności, czyli partycypację aktywności naszego umysłu i woli w aktywności świadomości i wolności Boga poprzez naturalną zdolność umysłu i woli, oraz świadome i wolne uznanie tego związku i zależności aktywności ludzkiej od boskiej. Przebóstwienie, czyli świętość aktywności ludzkiej w sensie ścisłym, wiąże się bezpośrednio z funkcjonowaniem w nas cnót teologicznych, szczególnie miłości i darów Ducha Świętego, a ostatecznie z obecnością w nas i działaniem Boga w Trójcy Osób oraz z świadomym i wolnym uznaniem tego faktu przez człowieka.

Właśnie to pojęcie świętości jest szczególnym przedmiotem zainteresowania rozdziału konstytucji *Lumen gentium* o powszechnym powołaniu do świętości. „Pan Jezus, Boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosił uczniom swoim jakiegokolwiek stanu — wszystkim razem i każdemu z osobna — świętość życia, której sam jest sprawcą i dokonawcą: „Bądźcie wy tedy doskonali jako i Ojciec wasz Niebieski doskonały jest” (Mt 5, 48). Na wszystkich bowiem zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca, z całej duszy, z całej myśli i ze wszystkiej siły swojej (por. Mk 12, 30) i aby sobie wzajemnie tak miłowali, jak Chrystus ich umiłował (por. J 13, 34; 15, 12)”¹⁴. Świętość życia, czyli świętość ludzkiej aktywności związana jest więc ściśle z Chrystusowym dziełem zbawienia i z działaniem Ducha Świętego w nas. Zacytowane wyżej słowa wskazują, że o świętości tej może być mowa tam, gdzie w wyniku zbawczego dzieła Chrystusa i w wyniku aktywnej obecności Ducha Świętego w nas ma miejsce miłość Boga i wzajemna miłość ludzi. Przy tym, ze szczególną uwagą należy podkreślić to, że nie chodzi tu o jakiegokolwiek pojęcie miłości, ale o miłość w sensie oryginalnie chrześcijańskim. Sens ten kryją słowa: „Bądźcie

¹⁴ K n. 40.

doskonali, jak Ojciec wasz”, oraz słowa: „By siebie wzajemnie tak miłowali, jak umiłował ich Chrystus.” Pierwsze wyrażenie zostało sformułowane jako konkluzja nauki o działaniu Ojca Niebieskiego. Ojciec Niebieski charakteryzuje się w swym działaniu tym, że każe „słońcu wschodzić nad dobrymi i złymi, a deszczom zraszać sprawiedliwych i nieprawych” Być doskonałym jak Ojciec Niebieski, to kochać jak kocha On, to kochać nie ze względu na to, że ktoś na to zasługuje, czy jest tego godny, ale kochać, by ktoś stał się godny i mógł zasługiwać, to kochać uprzedzająco i stwórczo. Podobnie rzecz ma się z wyrażeniem drugim. Jest ono testamentem Chrystusa, testamentem nakazującym miłość, nad którą większej nie ma, testamentem miłości, która daje życie za tych, których miłuje, testamentem takiej miłości, jakiej przykład zostawił dawca testamentu — Chrystus, testamentem takiego miłowania, jakim zostaliśmy umiłowani. Wiemy już, jak umiłował nas Ojciec (por. J 4, 7-16). Jezus Chrystus w najdoskonalszy sposób stał się doskonały, jak Ojciec. On też nie pytał, czy ktoś zasłużył na Jego miłość, aż do śmierci krzyżowej, On też nie warunkował swej miłości godnością i sprawiedliwością tych, których kochał, lecz wydał siebie samego, aby ci, którzy nie zasługiwali i nie byli godni mogli stać się godni i mogli zasługiwać. On ukochał niesprawiedliwych, aby mocą Jego miłości stali się sprawiedliwymi i świętymi. Podobnie my, jeśli chcemy stać się doskonali jak Ojciec Niebieski i Jego Syn umiłowany, jeśli chcemy być świętymi na podobieństwo świętości Ojca i Syna, winniśmy kochać, jak zostaliśmy umiłowani, tzn. kochać nie dlatego by zyskiwać, nie dlatego, że ktoś zasługuje czy jest godny naszej miłości, ale uprzedzająco i stwórczo. Oczywiście miłość taka przekracza ramy działalności człowieka zakreślane przez ludzką naturę. Miłość, mocą której całkowicie oddajemy się Bogu i mocą której kochamy innych, jak zostaliśmy umiłowani przez Ojca Niebieskiego i Jego Syna, jest darem Boga związanym bezpośrednio z obecnością i działaniem w nas Ducha Świętego „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim» (1 J 4, 16). Rozlewa zaś Bóg miłość swą w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany (por. Rz 5, 5); dlatego darem pierwszym i najbardziej potrzebnym jest miłość, którą miłujemy Boga nade wszystko, a bliźniego ze względu na Boga”¹⁵.

W świetle tych danych nie ulega wątpliwości, że świętość działania ludzkiego w chrześcijańskim sensie, da się sprowadzić do miłości, która jako dar Ducha Świętego działa w nas, upodabiając nas do doskonałości i świętości Ojca i Syna. Wszystkie inne przejawy działania ludzkiego o tyle są święte i o tyle urzeczywistniają świętość życia, o ile stanowią funkcję miłości, zgodnie z nauką Pawła Ap. w 1 Kor 13, 4-7. Zgodnie

¹⁵ K n. 42.

z tym trzeba powiedzieć, że wszelka ludzka aktywność, nawet ta o charakterze świeckim, jeśli tylko staje się funkcją miłości, posiada wtedy także rangę świętości. Nie znaczy to wcale, że świecki charakter ludzkiej aktywności, mający własną strukturę i własną autonomię, ztraca się w charakterze świętości ludzkiego działania. Oznacza tylko, że przerasta on siebie i uzyskuje w ten sposób swoje dopełnienie. Także świętość działania ludzkiego nie traci niczego ze swej wartości, gdy respektuje świeckość ludzkiego działania. Wręcz przeciwnie, w świeckim charakterze działania ludzkiego świętość odnajduje to, co służy spełnianiu i wyrażaniu się miłości. Właśnie w tym sensie należy rozumieć także powszechne powołanie działań świata do świętości i osiągania przez nie doskonałości, oraz ostatecznego sensu w miłości.

IV. ZAANGAŻOWANIE ŚWIECKIE DROGĄ ŚWIĘTOŚCI

Dotychczasowe studium nad zagadnieniem sformułowanym w tytule artykułu prowadzi nas do postawienia decydującego dla naszego tematu pytania. Jaki związek istnieje między zaangażowaniem świeckim a świętością? Popularnie mniema się, że ścisły związek istnieje tylko między zaangażowaniem religijnym a świętością, że niejako zaangażowanie religijne utożsamia się z świętością. Z tym mniemaniem należy wiązać obiegowe do niedawna powiedzenie, że świętymi mogą być papieże, biskupi, zakonnicy, kapłani, albo ci, którzy mimo swych świeckich obowiązków znajdują jeszcze czas, by naśladować w życiu wymienione tu stany. Takie przeświadczenie wykluczało oczywiście zaangażowanie świeckie z świętości i musiało widzieć w nim przeszkodę do jej urzeczywistnienia. Konstytucja *Lumen gentium* kładzie zdecydowanie kres tym nieporozumieniom. Świętość nie polega na zaangażowaniu religijnym, nie polega na pełnieniu takiej czy innej funkcji religijnej we wspólnocie Ludu Bożego, nie polega nawet na życiu według rad ewangelicznych w zakonach czy instytutach świeckich. Świętość polega na miłości, która jest darem Ducha Świętego, mocą której miłujemy Boga ponad wszystko, a innych tak, jak zostaliśmy umiłowani przez Ojca Niebieskiego i Jego Syna Jezusa Chrystusa. Ponieważ wszyscy powołani są do życia tą miłością, więc wszyscy także są powołani do świętości, niezależnie w jakim żyją stanie i niezależnie jakie pełnią funkcje społeczne. „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości”¹⁶, oraz: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają

¹⁶ K n. 40.

wszyscy, którymi kieruje Duch Boży [...]. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”¹⁷. A więc świętym jest się nie dlatego, że jest się papieżem, biskupem, zakonnikiem, kapłanem czy inaczej religijnie zaangażowanym człowiekiem, a więc i nie dlatego, że pełni się taką, czy inną funkcję świecką, nie dlatego, że żyje się w takim, czy innym stanie cywilnym, lecz dlatego, że pełnią funkcję czy stan cywilny czyni się funkcją miłości, której nawet wiara i nadzieja są przyporządkowane. Żadna funkcja, nawet najbardziej religijna, nie gwarantuje sama z siebie urzeczywistnienia świętości. Ale też żadna funkcja, nawet najbardziej świecka nie stanowi ze swej natury zapory dla jej urzeczywistnienia. To prawda, że stan życia zakonnego, stan życia według rad ewangelicznych stwarza warunki ułatwiające osiągnięcie świętości¹⁸, ale ta sama miłość, na której polega świętość, może i powinna wyrazić się także w zaangażowaniu świeckim. Z nauki o powszechnym powołaniu do świętości wynika jasno, że jak zaangażowanie religijne, tak i zaangażowanie świeckie, i to w różnorodności dziedzin życia i działalności ludzkiej może stanowić drogę osiągnięcia i wyrażania chrześcijańskiej miłości, a więc drogę osiągnięcia i wyrażania chrześcijańskiej świętości życia¹⁹. Nie oznacza to oczywiście, byśmy w ten sposób utożsamiali świętość z zaangażowaniem świeckim. Oznacza to jednak, że raz na zawsze odrzucamy koncepcję przeciwstawnego i wykluczającego ujmowania świętości i zaangażowania świeckiego. Jeśli zaangażowanie świeckie może stać się funkcją miłości chrześcijańskiej i jej wyrazem, to słuszne jest tylko komplementarne ujęcie relacji między świętością a zaangażowaniem świeckim. Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie podkreśla wartość świętości dla świeckiego zaangażowania i dla doczesnego życia ludzi: „[...] dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia”²⁰. Z drugiej strony, także świętość znajduje w świeckim zaangażowaniu warunki swego rozwoju i pole swego wyrazu. „Wszyscy tedy chrześcijanie będą z dnia na dzień coraz bardziej uświęcać się w warunkach swego życia, pośród swych obowiązków czy okoliczności życia [...] ujawniając także w służbie doczesnej przed wszystkimi tę miłość, którą Bóg świat umiłował”²¹.

Komplementarna wizja świętości i świeckości w życiu człowieka prowadzi do niezwykle doniosłych konsekwencji praktycznych. Jedną z nich jest zdolność przezwyciężenia dualizmu w ujmowaniu humanizmu i świę-

¹⁷ K n. 41.

¹⁸ Por. K n. 42.

¹⁹ Por. K n. 41.

²⁰ K n. 40; por. także n. 41.

²¹ K n. 41.

tości, który świętym nie pozwalał być pełnymi ludźmi, a pełnym ludziom świętymi. Jakże karykaturalnie musiała wyglądać świętość chrześcijańska, skoro jej urzeczywistnianie wiązano z wyrwaniem człowieka z rzeczywistego życia, z jego ludzkiego losu i stawianiem go poza sprawami tego świata²². Jakże mizernie wygląda także humanizm, który zamyka człowieka przed perspektywami i możliwościami chrześcijańskiej miłości i tym samym świętości. Obecne studium, jakkolwiek ograniczone możliwościami tego typu pracy, pozwala jednak zrozumieć, że świętość nie tylko nie lęka się bogactwa ludzkiego życia i ludzkich osiągnięć, ale jest wręcz zainteresowana tym bogactwem i jest promotorem jego awansu. Polegając na miłości, takiej jaką Bóg nas umiłował, świętość ze swej istoty uruchamia inwencję człowieka dla stworzenia warunków wszechstronnego rozwoju braci ludzkiej rodziny. Ewolucja, osiągnięcia techniki, cywilizacji, nauki i kultury ludzkiej we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego są dla świętości dyspozycją, dzięki której miłość może się spełniać i wyrażać doskonalej. Rezygnacja z promowania tych osiągnięć i czynienia ich funkcją miłości chrześcijańskiej nie tylko nie służy świętości, ale może być jej zdradą, przekroczeniem Chrystusowego testamentu miłości, grzechem i przyczyną odrzucenia w dniu ostatecznym (por. Mt 25, 41-46)²³. Także prawdziwy humanizm w tej wizji świata nie ma potrzeby obawiania się czy widzenia w świętości chrześcijańskiej zapory i siły hamującej dla siebie. Odwrotnie, w miłości chrześcijańskiej może on znaleźć jedyne swe dopełnienie i doskonałość. Cały rozwój związany z ewolucją świata i historią człowieka osiąga swój sens w miłości. Miłość składa nań swe zapotrzebowanie, ale i on ze swej istoty do miłości zmierza jako do swej pełni²⁴. To prawda, że w relacji humanizmu i świętości stoimy znów w obliczu dziwnego paradoksu. Humanizm zmierza bowiem do wszechstronnej pełni człowieka, do zaspokojenia każdego jego głodu. Miłość tymczasem jest siłą oddającą nas innym i skłaniającą nas do życia dla innych. A jednak te dwie rzeczywistości nie są sprzeczne, gdyż w tajemniczej dla nas dialektyce tylko to ziarno przynosi plon, które obumiera, tylko ten zyskuje, kto daje i tylko ten staje się sam, kto żyje dla innych. Oczywiście paradoks ten może być twórczo rozumiany tylko w łączności z tajemnicą Boga, który jest Miłością, Boga Stwórcy i Zbawiciela, Boga dawcy sensu wszechistnienia i rozwoju. W wymiarze ateistycznego sekularyzmu ten paradoks i ta dialektyka pozostaną nie do pojęcia. Świętość w tym ujęciu będzie zawsze równoznaczna z uni-

²² Por. M. D. Chenu. *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*. Paris 1967 s. 10-20.

²³ Por. O. A. Rabut. *Valeur spirituelle du profane*. Paris 1963 s. 7-32.

²⁴ Por. jw. s. 34.

cestwianiem człowieka i grzebaniem humanizmu. Jednakże trzeba dodać, że w tym ujęciu i postęp techniczno-cywilizacyjny, nauka i kultura nie będą miały jednoznacznego pozytywnego sensu. Zamiast być dyspozycją miłości i jej funkcją, mogą stać się dyspozycją i funkcją egoizmu indywidualnego i zbiorowego, mogą stać się siłą zniewalającą, niszczycielską i unicestwiająca. My nie twierdzimy, że wspomniany wszechstronny postęp cywilizacyjno-naukowy jest już Królestwem Bożym, ale twierdzimy, że jest on powołany do tego, by stać się funkcją miłości, by niejako w przerastaniu siebie osiągać swe przeznaczenie. Ponadto, uznanie zaangażowania świeckiego i świeckiej działalności człowieka za drogę osiągnięcia świętości chrześcijańskiej rewolucjonizuje możliwości zarówno świętości, jak zaangażowania świeckiego. Z jednej strony bowiem świętość poszerza swe pole działania z kręgu wyłącznie religijnego na cały teren działań świata i wszystkich funkcji świeckich. Z drugiej zaś strony, krąg działań świeckich ubogaca się o nową motywację i w miłości chrześcijańskiej zyskuje źródło nieskończonego dynamizmu. Po konstytucji *Lumen gentium* wszystkie sprawy losu ludzkiej rodziny, jak rozumieją je dokumenty Soborowe i ostatnie społeczne encykliki, są rzeczywistością oczekującą na wejście miłości chrześcijańskiej i stanowią świat, w którym ma wyrazić się świętość chrześcijańska. Można bez przesady powiedzieć, że dziś wszechstronny postęp narodów może być uznany za jedno z imion miłości i świętości chrześcijańskiej. Jest nim nie w tym sensie, że postęp świecki i doczesny utożsamiamy z świętością, ale że postęp ten jest warunkiem spełniania się miłości i tylko wtedy osiągnie swój własny sens, kiedy stanie się jej funkcją. Jak kiedyś Izrael doświadczał obecności Boga w wyzwoleniu z niewoli ziemskiej i wprowadzeniu do ziemi obiecanej, tak narody świata, a szczególnie ubodzy tego świata, chcą i winni chcieć doświadczyć obecności Boga, obecności Jego Miłości i Tajemnicy Paschalnej w wszechstronnym rozwoju, stwarzającym warunki przejścia z niewoli życia nieludzkiego do życia ludzkiego²⁵. Nie znaczy to oczywiście, by świętość chrześcijańską sprowadzać tylko i wyłącznie do drogi zaangażowania świeckiego i doczesnego. Groziłoby to istotnym wypaczeniem nie tylko chrześcijaństwa, lecz także zagroziłoby światu. Świat do swego ocalenia zawsze będzie potrzebował proroków, którzy będą objawiać boski wymiar świata i jego pełny sens w perspektywie zbawienia wiecznego. Świat zawsze będzie miał potrzebę tych, którzy bez reszty oddadzą się „sprawom należącym do Boga”, ale równie niezbędnym dla świata i urzeczywistnienia jego przeznaczenia jest uznanie wspomnianej wyżej drogi zaangażowania świeckiego za jedną z dróg

²⁵ Por. Laurentin, jw. s. 22-23.

wypełniania Chrystusowego testamentu miłości i osiągnięcia świętości chrześcijańskiej²⁶. Komplementarne ujęcie dróg urzeczywistniania świętości chrześcijańskiej jest także warunkiem prawdy i uniwersalizmu chrześcijańskich poglądów i chrześcijańskiej postawy.

Mając wyczucie niewątpliwych granic naszych ludzkich możliwości w zakresie zrozumienia i rozwiązania postawionego w artykule zagadnienia, możemy jednak z tego studium wynieść przeświadczenie, iż chrześcijanin, by być świętym, nie tylko nie musi, ale nawet nie może zrezygnować z pełni człowieczeństwa (choć i to pojęcie jest wieloznaczne), a człowiek, by być pełnym człowiekiem, nie tylko nie musi, ale także nie może zrezygnować z chrześcijańskiej miłości, a więc i z chrześcijańskiej świętości²⁷.

DIE HEILIGHEIT UND DAS WELTLICHE ANGAGEMENT NACH DER KONSTITUTION *LUMEN GENTIUM*

Zusammenfassung

Die Unreduzierbarkeit der Erfahrung des Sacrum und des Profanum und des mit ihm verbundenen Lebens stellt stets neu das Problem des Verhältnisses dieser Wirklichkeitsgebiete und des Lebens auf. Der Verfasser verwirft als unchristlich jene Sicht, die das Sacrum von der Menschennatur, der Geschichte und der Weltwirklichkeit auszusondern trachtet. Zugleich stellt er jedoch fest, dass auch eine solche Sicht unannehmbar ist, die das Geheimnis des Sacrum auf der Ebene der Menschennatur, der Geschichte und der Weltwirklichkeit zu erschöpfen sucht. Indem er sich auf das Vaticanum II beruft, bestätigt der Verfasser den säkularen Charakter der Welt; er fügt jedoch gleich hinzu, dass dieser Charakter keineswegs das Wesen der Welt erschöpft. Die Welt hat in ihrem Wesen sowohl einen säkularen als auch einen sakralen Charakter. Ähnlich verhält es sich mit dem Sein und dem Handeln der Welt. Der Verfasser gelangt bei der Untersuchung des Verhältnisses von weltlicher und sakraler Aktivität zum Ergebnis, dass eine jede menschliche Aktivität, sogar die ausschliesslich weltliche, besitzt immer dann das Gewicht der Heiligkeit, wenn sie eine Funktion der Liebe ist. Im Einklang mit dieser Behauptung wird der Schluss gezogen, dass das weltliche Angagement auch einen Weg zum Vollzug der christlichen Heiligkeitsfülle darstellen kann. Das will jedoch keine Identität von Heiligkeit und weltlichem Angagement behaupten. Es bedeutet nur, dass ein für allemal die Art und Weise von gegenüberstellender und sich ausschliessender Auffassung der Heiligkeit und des weltlichen Angagement, einer gegenüberstellenden Auffassung von Heiligkeit und Humanismus überwunden wird.

²⁶ Por. R. Coste. *Evangile et politique*. Paris 1968 passim.

²⁷ Por. Rabut, jw. s. 135.