

**ks. Zbigniew Morawiec SCJ**

## **TROSKA O AKTYWNE ZANGAŻOWANIE ŚWIECKICH W ŻYCIE SPOŁECZNO-POLITYCZNE**

„W dzisiejszych czasach ciągle spotyka się polityków, którzy uważają, że do spełnienia chrześcijańskich powinności wystarcza im tak zwana – przez nich – polityka chrześcijańska. Chciałbym tu z całą stanowczością i jasnością powiedzieć, że nie ma czegoś takiego jak polityka chrześcijańska. Nie ma chrześcijańskiego rolnictwa, chrześcijańskiej aeronautyki, chrześcijańskiej fizyki – ani też chrześcijańskiej polityki. Są tylko chrześcijanie w polityce, tak jak istnieją tylko chłopi, inżynierowie, naukowcy, którzy są chrześcijanami”<sup>1</sup>.

### **1. Chrześcijanin i polityka**

Problem zaangażowania chrześcijańskiego w sferze politycznej dotyczy przede wszystkim poszczególnego chrześcijańskiego obywatela jako członka państwa. Sobór daje kilka wskazówek dotyczących właściwej postawy chrześcijańskiej wobec ustroju politycznego i państwa. Po pierwsze, chrześcijanie winni być patriotami, a zarazem mieć świadomość jedności całego rodzaju ludzkiego; po drugie, w polityce mają być oddani dobru ogólnemu; po trzecie, powinni szanować tych, którzy mają odmienne poglądy w sprawach politycznych; po czwarte, muszą pamiętać, że polityka partyjna nigdy nie może być ważniejsza od dobra wspólnego<sup>2</sup>.

„Niech obywatele pielęgnują wielkodusznie i wiernie miłość ojczyzny, jednak bez ciasnoty duchowej, tak by zawsze mieli również wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej, którą łączą w jedno różne więzy między plemionami, ludami i narodami.

Wszyscy chrześcijanie niech odczuwają swoje szczególne i sobie właściwe powołanie we wspólnocie politycznej, na mocy którego

winni świecić przykładem, sumiennie spełniać obowiązki i służyć dobru wspólnemu (...). W porządkowaniu spraw doczesnych niech biorą pod uwagę słuszne, choć różniące się między sobą poglądy i niech szanują obywatele także stowarzyszonych, którzy uczciwie tych opinii bronią. Partie zaś polityczne winny popierać to, czego według ich mniemania domaga się dobro wspólne; nigdy natomiast nie wolno stawiać własnej korzyści ponad dobro wspólne” (KDK 75).

Miłość do własnego narodu jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, cnotą chrześcijańską, bowiem Chrystus tę cnotę posiadał (Łk 13,34: „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków, i kamienujesz tych, którzy do ciebie bywają posłani, ilekroć chciałem zebrać dzieci twoje, jak ptak swe gniazdo pod skrzydła, a nie chciałeś”). Nie można jednak przy tym zapomnieć o poszanowaniu innych tradycji i cech narodowych. Rozmaitość kultury ludzkiej jest chlubą ludzkości. Ten sam dokument podkreśla znaczenie, jakie ma rozwijanie i realizacja cech kulturowych, które są dziedzictwem rozmaitych wspólnot ludzkich<sup>3</sup>. Konstytucja soborowa podkreśla też wyraźnie, że misja Kościoła skierowana jest do wszystkich ludów, w każdym miejscu i czasie, nie będąc nierozdzielnie ani wyłącznie związana z żadną rasą lub narodem, z żadnym czysto ludzkim kodeksem obyczajów<sup>4</sup>.

Motyw chrześcijańskiego zaangażowania w politykę nie jest przede wszystkim kościelny, lecz skoro jest służbą dobru wspólnemu, to częściowo realizuje się poprzez ochronę praw Kościoła. Skoro ustrój polityczny ma własną, ustanowioną przez Boga autonomię i rolę, to prawdziwe dążenie do dobra wspólnego przez działanie polityczne jest dobrem w oczach Boga. Zaangażowanie więc chrześcijan w politykę wynika z logiki ludzkiej natury i wspólnoty<sup>5</sup>.

Skoro celem państwa winno być dobro wspólne, wszystkie jego instytucje muszą być nastawione na ten cel. Dobro jest zapewnione wówczas, gdy każdy członek społeczeństwa ma zagwarantowane swe ludzkie prawa i akceptuje związane z nimi obowiązki. Temat praw człowieka został obszernie potraktowany w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* (11-27). Późniejszy wykaz praw człowieka opiera się na tekście encykliki, są one następujące:

1. Prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych dla zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu ży-

cia. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, owdowienia, starości, przymusowego bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków do życia.

2. Prawo do należnego szacunku, do posiadania dobrej opinii.
3. Prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy oraz – przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu – do wypowiedania swych poglądów.
4. Prawo do swobodnej twórczości artystycznej, również przy zachowaniu zasad dobra ogółu i prawa moralnego.
5. Prawo do prawdziwej informacji o wydarzeniach życia publicznego.
6. Prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, do dobrego wykształcenia podstawowego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w danym kraju, oraz do wyższych studiów dla tych, którzy są do nich zdolni.
7. Prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie.
8. Prawo do swobodnego wyboru stanu, małżeńskiego lub bezżennego. Rodzina jest podstawową komórką ludzkiej społeczności i obowiązkiem społeczeństwa jest jej umacnianie. Prawo do utrzymywania i wychowania własnych dzieci przysługuje w pierwszym rzędzie rodzicom.
9. Prawo do pracy, do swobody w jej podejmowaniu, do warunków pracy odpowiadających potrzebom człowieka oraz do płacy wystarczającej na utrzymanie rodziny.
10. Prawo do posiadania własności, włącznie z własnością środków wytwarzania dóbr.
11. Prawo do zrzeszania się, a przez to do podejmowania inicjatywy i odpowiedzialności.
12. Prawo do przemieszczania się i pozostawania w granicach swego kraju oraz prawo do emigracji za granicę i zamieszkania tam, gdzie sprzyjają temu słuszne powody.
13. Prawo do czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli.
14. Prawo do ochrony swych praw i sprawiedliwości.

Encyklika podkreśla jeszcze i tę oczywistość, że prawa ściśle wiążą się z obowiązkami (28n). Zdrowe społeczeństwo potrzebuje odpowiedzialnej akceptacji dążenia do praw oraz dobrowolnej zgody na obowiązki, jakie z nich wypływają. Tylko na tej podstawie można zbudować wolne społeczeństwo, jedyne, które jest godne człowieka.

Według nauki *Lumen Gentium* to świeckie osoby mają „szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej” (KK 31). Sobór nie tylko zezwala na tego rodzaju działalność, ale *explicite* podkreśla, że laikatowi w szczególny sposób przysługuje „świecki charakter” i że zatem musi on swe świeckie zadania uważać za „własne powołanie” (KK 31). Jak czytamy w *Dekrecie o apostołstwie świeckich*, powołanie to sięga wszystkiego, „co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dóbr osobistych i rodzinnych, kultury, spraw gospodarczych, sztuki i zajęć zawodowych, instytucji politycznych, stosunków międzynarodowych i innych, tym podobnych, rozwoju ich i postępu” (DA, 7).

## 2. Soborowa wizja stosunków między Kościołem i światem

### a. Doktryna średniowieczna i nowożytna

Średniowiecze chrześcijańskie pozostawało pod przemożnym wpływem monastycznej wizji istnienia, która deprecjonowała wartości ziemskie. Opozycja wobec świata przybiera w niej postać pewnego dualizmu między rzeczami wyższymi, które są duchowe czy anielskie, a rzeczami niższymi, utożsamianymi z materią, ciałem, seksualnością<sup>6</sup>.

Stosunek pomiędzy Kościołem i światem widziany jest przede wszystkim w płaszczyźnie stosunków między łaską i naturą, a więc w płaszczyźnie ascetycznej i moralnej. Stąd wzajemna ich relacja rozumiana jest przede wszystkim jako przeciwstawienie, a nawet jako pewnego rodzaju walka tocząca się w każdym z ludzi. Wprawdzie teologowie średniowieczni powtarzają zasadę, że „*gratia non tollit naturam sed supponit et elevat*”. Jednak w myśli i wychowaniu chrześcijańskim o wiele szerszy wpływ ma słynne *Naśladowanie Chrystusa*. Autor dzieła uczy, że działania natury i łaski są „bardzo przeciwne”<sup>7</sup>; uczeń modli się o udzielenie łaski, „abym zwyciężył złą naturę swoją, co mnie do grzechów i zguby prowadzi”<sup>8</sup>. Potrzeba wielkiej łaski, „aby zwyciężyć

naturę od samej młodości do złego skłoną<sup>99</sup>. Natura jest więc tym elementem, który stawia opór łasce i dlatego musi być złamana i ujarzmiona. W takiej atmosferze wykształciła się silna nieufność do natury, która swe przedłużenie znalazła w nieufności do wszystkiego, co własnymi siłami – bez pomocy Objawienia – osiągnąć może świat: do jego nauki i filozofii, do jego kultury, do jego wartości, do nabytej o własnych siłach świadomości samego siebie.

W nowożytnej teologii podejmującej próby pogodzenia rozumu i wiary dochodzi do jeszcze większego usztywnienia w rozróżnianiu między dwoma porządkami. Przykładem tego, jak wykazuje Y. Congar, jest rozwój pojęć teologicznych w ostatnim stuleciu; rozróżnienie między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, podkreślone przez I Sobór Watykański, doznaje szczególnego wzmocnienia w nauce jednego z najwybitniejszych teologów tego okresu, M. Scheebena, który wprowadza słowo „nadprzyrodzoność” (*supernature*) w znaczeniu już nie przymiotnikowym, ale rzeczownikowym. „Oznacza to usztywnienie rozróżnienia między dwoma istotnymi porządkami i zwrócenie umysłu ku idei czegoś w rodzaju sobowtóra natury, ponad nią, ale o podobnej zawartości ontologicznej. Zamiast widzieć naturę, jaką Duch Święty ze swymi darami łaski wprowadza w nowy stosunek z Bogiem, dając w ten sposób naturze wyższą ordynację, przez którą spełnia się jej pragnienie głębokie i bezsilne, buduje się obok niej i ponad nią kompletną ontologię wypływającą z innego świata<sup>10</sup>. Przeciwwstawienie to znajduje swoje przedłużenie w przeciwstawieniu tego, co „sakralne” i tego, co „świeckie”. Znajduje też odbicie w sięgającym swymi korzeniami średniowiecza sposobie rozumienia stosunków między Kościołem i światem: cała rzeczywistość doczesna zostaje niejako rozgraniczona między dwie sfery – między „sakralne” i „świeckie”, między to, co należy do Kościoła, i to, co należy do świata. Między tymi dwoma sferami istnieje ciągłe napięcie, które – zgodnie z charakterystycznym dla tej epoki prawniczym sposobem myślenia – przybiera postać walki między dwiema władzami – władzą kościelną i władzą państwową. Najbardziej wyrazistym przykładem tego była w średniowieczu walka o inwestyturę. Kościół i państwo występowały więc w ówczesnych pojęciach jako dwie rzeczywistości tego samego typu ontologicznego, rywalizujące ze sobą na tej samej płaszczyźnie – na płaszczyźnie władzy i autorytetu. Podstawowym pytaniem dla teologów było to, jaki ma być wzajemny stosunek tych władz

i sposób, w jaki jedna z nich ma być podporządkowana drugiej. Musimy bowiem pamiętać, że Kościół – podobnie jak państwo – definiowany był w sposób prawniczy. Z tego czasu pochodzi w znacznej mierze jurydyzm eklezjologii, która stała się jednym z rozdziałów prawa.

Czy ten stan – ukształtowany w średniowieczu, a z niewielkimi zmianami utrzymujący się w epoce nowożytnej – należy już do zamkniętej przeszłości?

### **b. Kościół obecny w świecie i działający w nim od wewnątrz**

W przeszłości relacja Kościół-świat bywała pojmowana zazwyczaj w taki sposób, który główny akcent kładł na ich wzajemną separację. Przyczyniały się do tego ówczesne wyobrażenia zarówno o Kościele, jak i o świecie. Kościół redukowany był do swojej struktury hierarchicznej; natomiast świat widziany był tak, jak określił go św. Jan: oporna natura i grzech, grzeszna ludzkość, wśród której swą moc sprawuje szatan, „książę tego świata” (J 14,30). Przy takim pojmowaniu obu członów relacji, jej treścią musiała być separacja i przeciwstawienie: Kościół wypełniony troską, by nie utożsamiać się z tak pojętym światem i nie ulegać w niczym jego wpływowi, widział siebie samego nie tyle w świecie, co raczej wobec świata, w relacji dwu podmiotów wzajemnie niezależnych i wobec siebie zewnętrznych.

Obecnie „świat” nie redukuje się już w tych pojęciach wyłącznie do świata grzechu. Kościół zaś, który nie jest sprowadzany tylko do hierarchii, przestał być zarazem czymś, co jest wobec świata zewnętrzne i co wkracza w świat niejako w drodze podboju. Kościół jest w świecie i działa w nim od wewnątrz. Tę ewolucję pojęciową można zaobserwować w toku prac nad schematem XIII (KDK). „Pewne teksty, nawet spośród tych, które przygotowywały schemat XIII – zauważa w 1964 roku F. Houtart – stwarzają wrażenie, jak gdyby Kościół znajdował się na innej planecie, skąd kontempluje świat z podziwem, szacunkiem, wdzięcznością i radością. To już zawsze lepiej od tej litanii potępień, do jakich byliśmy przyzwyczajeni w innych tekstach. Ale Kościół jest zawsze umieszczany na pozycjach zewnętrznych. Tymczasem nie może on być uważany za świat wobec świata, jak gdyby istniały dwa światy”<sup>11</sup>. Dla uniknięcia wrażenia, iż mówi się o Kościele i o świecie jako o dwóch rzeczywistościach wobec siebie zewnętrznych i przeciwstawnych, niektórzy ojcowie Soboru szli tak daleko, że uważali za dwuznaczny nawet termin „dialog”. Termin ten zakłada istnienie dwóch podmiotów, z których jeden jest na ze-

wnątrz drugiego. Tymczasem Kościół jest obecny w świecie, podobnie jak drożdże obecne są w cieście, jest on włączony w samo serce tego świata, dlatego zamiast o „dialogu” powinno się mówić raczej o „obecności”<sup>12</sup>. Redaktorzy schematu nie poszli jednak tak daleko w swoich konkluzjach. Niemniej widać w ich dziele wysiłek, by myśl, iż Kościół jest w świecie, wyrażona była z odpowiednią mocą. Dlatego to tytuł schematu XIII od początku świadomie unika wyrażenia „Kościół wobec świata”, używając określenia „Kościół w świecie”. Nie będąc ze świata, ponieważ jest pochodzenia niebieskiego, Kościół jest w sposób trwały usytuowany w świecie, w sercu ludzkości. Charakterystyczne jest już od jego drugiej redakcji z 1965 roku, że schemat rozpoczyna się od mocnego podkreślenia solidarności Kościoła z całym rodzajem ludzkim: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są już radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu” (KDK 1). Kościół wyraża w ten sposób pragnienie, aby nie być już więcej postrzeganym jako zewnętrzny i obcy drugi „świat” wobec świata istniejącego, ale by się stał po prostu głębszym wymiarem ludzkiego życia. „Stanowiąc zarazem „zrzeszenie dostrzegalne” wspólnotę duchową (...) kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat, istniejący w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą” (KDK 40).

Kościół jest zatem w świecie nie na zasadzie prostej koegzystencji dwóch różnych społeczności, uzgodnionej jakimś granicznym traktatem, wyznaczającym każdemu własne pole, które wyłącznie do niego przynależy i którego zazdrośnie strzeże: traktatem, wytyczającym linię demarkacyjną między tym, co „sakralne”, i tym co „świeckie”. Relacja między nimi określona jest nie przez jakąś „statyczną separację, ale przez dynamiczną koniunkcję”<sup>13</sup>.

Uwydatnienie związków, jakie Kościół łączy z ludzkością, nie oznacza przy tym zaprzeczenia prawdzie, iż Kościół nie może identyfikować się ze światem. Członkowie Kościoła, będąc w świecie, którego nie mogą opuścić, zarazem separują się od niego w innym znaczeniu – w znaczeniu zasady zła. Wyodrębniają się oni i przeciwstawiają w tym sensie światu grzechu, ale nie ludziom, którzy grzeszą, ponieważ to dla tych ostatnich właśnie Kościół istnieje. Separacja członków Kościoła od świata jest więc natury duchowej, a nie socjologicznej<sup>14</sup>.

W tej perspektywie wzajemny stosunek Kościoła i świata przestaje być sprowadzany do relacji pomiędzy hierarchią kościelną i państwem. Nie wyczerpuje się on w prawnych stosunkach między obiema władzami, do czego ograniczały się dawniej często rozważania na temat obecności Kościoła w świecie.

Takie przesunięcie akcentów daje się również zauważyć w dokonanej ocenie źródeł i istoty kryzysu obecności Kościoła w świecie. Nie upatruje się ich już przede wszystkim w kryzysie prawnopolitycznej pozycji Kościoła w świecie, ale przede wszystkim w kryzysie życia religijnego chrześcijan. Niewątpliwie zaś w naszych czasach osłabienie pozycji prawnopolitycznej Kościoła, które jest wynikiem procesu laicyzacji kultury i życia państwowego, mobilizuje już nie do wysiłków przywrócenia *status quo ante*, co raczej do wyrównania powstałego ubytku odnową i pogłębieniem życia religijnego wiernych, uczestniczących w życiu tego świata i jego budowie. Zadanie zapewnienia obecności Chrystusowi w świecie, dawniej przedstawiające się chrześcijanom głównie jako zadanie w sferze polityki czy dyplomacji obarczające hierarchię kościelną w jej stosunkach z władzami państwowymi, teraz doznaje interioryzacji. Przyjmuje postać zadania, które staje przed każdym wierzącym.

Przeciwno dualizmowi w życiu chrześcijan, rozdwarzającemu ich działalność między wiarę i nie pozostające z nią w związku zajęcia doczesne, szczególnie mocno potępił Jan XXIII w *Mater et Magistra*, w której czytamy: „Niech sobie zatem nikt błędnie nie wyobraża, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne; jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego, albo jak gdyby zajmowanie się tymi sprawami przynosiło ujmę godności człowieka i chrześcijanina”. Głosząc potrzebę przewyciężenia tego szkodliwego dualizmu, Kościół odwołuje się w tej sprawie przede wszystkim do świeckich, którzy w „tym celu powinni podejmować swe doczesne zajęcia tak, by swe obowiązki wobec innych pełnić w łączności duchowej z Bogiem przez Chrystusa i przyczyniać się przez to do większej chwały Bożej, jak tego uczył św. Paweł Apostoł: «Czy tedy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie» (1 Kor 10,31). A gdzie indziej: «Wszystko, cokolwiek czynicie słowem lub uczynkiem, wszystko w imię Pana Jezusa Chrystusa czyńcie, przez Niego



dzięki Bogu Ojcu składając»” (Kol 3,17)<sup>15</sup>. W *Pacem in terris* Jan XXIII stwierdza: „Jeżeli obserwujemy wokół nas coraz częstszy u chrześcijan rozdźwięk między wiarą religijną i postępowaniem, jeśli w krajach tradycyjnie chrześcijańskich, pomimo rozkwitu wiedzy i techniki życie jest tak słabo przepojone duchem ewangelicznym, to ten stan rzeczy stąd pochodzi, że ludzie ci nie zestrzają swego postępowania z wyznawaną przez siebie wiarą. Powinni oni dojść do takiego odnowienia w sobie jedności wewnętrznej, aby działaniem ich kierowały zarazem światło wiary i siła miłości”<sup>16</sup>.

Myśli te podejmuje na nowo *Gaudium et spes*: „Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale nie mniej błędzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą się tak pograżać w interesach ziemskich, jak by one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, według nich, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów. Niechże więc nie przeciwstawia się sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej – wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne” (KDK 43).

Tak więc to właśnie na świeckich przesuwana jest główny ciężar odpowiedzialności za obecność Kościoła w świecie. Paweł VI nauczał, że wierni świeccy powinni stać się jakby pomostem między Kościołem i światem, godząc Kościół i świat w samych sobie. Mają żyć konsekwentnie jako chrześcijanie, a zarazem angażować się świadomie w sprawy doczesne. Zanim jednak Chrystus będzie obecny w świecie, ma być obecny w życiu wierzącego i w całej jego działalności<sup>17</sup>.

### **c. Nowy sposób pojmowania *consecratio mundi***

Poczynając od pontyfikatu Piusa XI, *consecratio mundi* określane było niejednokrotnie jako zadanie apostołatu świeckich. „Stosunki między Kościołem i światem – mówił na rok przed swoją śmiercią Pius XII na II Światowym Kongresie Apostołów Świeckich w Rzymie – wymagają

interwencji świeckich (...). *Consecratio mundi* w istocie swojej jest dziełem ludzi świeckich, związanych głęboko z życiem ekonomicznym i społecznym, biorących udział w rządzeniu i stanowieniu praw<sup>18</sup>. Na krótko przed rozpoczęciem Soboru kardynał Montini, arcybiskup Mediolanu, pisał w liście pasterskim: „Kościół wzywa świeckich, swoich dobrych i wiernych świeckich katolików, aby wiązali sferę nadprzyrodzoną, należąca całkowicie do dziedziny religijnej, ze sferą socjologiczną i doczesną, w której żyją. Liczy on na ich cierpliwą i umiejętną współpracę, powierzając im trudne i piękne zadanie „*consecratio mundi*”, to znaczy przepojenia zasadami chrześcijańskimi i cnotami naturalnymi i nadprzyrodzonymi całej wielkiej sfery świeckiej życia<sup>19</sup>. Jednakże dotychczasowym pojęciom: rola świeckich i *consecratio mundi* nadawano pewien określony sens. Nawiązywały one do tych pojęć teologicznych, które zakładały separację i przeciwstawienie dwóch porządków: tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone, tego, co „świeckie” i tego, co „sakralne”. Kiedy przyjmuje się takie założenia, wówczas – jak wykazuje Chenu – nadaje się również określony sens pojęciu „konsekracji świata”. „Konsekracja jest działaniem, przez które człowiek – samodzielnie lub upoważniony przez jakąś instytucję – wyłącza pewną rzecz ze zwykłego użytkowania lub pewną osobę z pierwotnego przeznaczenia, aby zarezerwować ją dla bóstwa i w ten sposób złożyć hołd panowaniu Boga nad stworzeniem. Jest to więc odwrócenie jakiegoś bytu od właściwego mu celu, określonego przez prawa jego natury fizycznej lub struktury psychologicznej, od jego zaangażowania społecznego, czy też, jeśli w grę wchodzi osoba wolna, rezygnacja ze swobodnego dysponowania sobą<sup>20</sup>. Oznacza to więc wyłączenie pewnej rzeczy lub osoby z porządku świeckiego, a włączenie jej w porządek sakralny. I jeżeli rola świeckich w zapewnianiu Kościołowi obecności w świecie bywała przed Soborem również niejednokrotnie podkreślana, jeżeli mówiono o *consecratio mundi* jako zadaniu świeckich, to owemu *consacratio mundi* takie właśnie najczęściej nadawano znaczenie. Katolicy świeccy – kierowani rozkazami hierarchii i zobowiązani do ścisłej wobec niej dyscypliny – mieli według tych przekonań dokonywać stopniowego podboju świata, wyłączając jego kolejne części ze sfery tego, co „świeckie”, by je włączyć w sferę tego, co „zsakralizowane”, a więc poddane kierownictwu hierarchii. W praktyce ta aktywność katolików świeckich wyrażać się miała poprzez tworzenie, umacnianie i rozszerzanie w różnych dziedzinach życia świeckiego

„katolickich” organizacji i instytucji, za pomocą których dokonywać się miało podporządkowanie tych dziedzin hierarchii.

Taka teokratyczna i klerykalna interpretacja roli chrześcijan świeckich i takie pojmowanie obecności Kościoła poprzez ich dzieło w świecie nie da się dłużej utrzymać. Podział rzeczywistości na sferę tego, co „świeckie”, i tego, co „sakralne”, był zawsze teologicznie wątpliwy: w pewnym sensie wszystko dla chrześcijanina jest „sakralne”, całe bowiem jego życie jest dla Boga. Wiara nie jest rzeczywistością istniejącą poza życiem doczesnym, ale jakby trzecim wymiarem tego życia, odejmującym mu płaskość i przez odniesienie go do Boga pozwalającym mu spełnić jego przeznaczenie. Osoby i rzeczy mogą być wciągnięte w realizację nadprzyrodzonego celu i głęboko przeniknięte cnotami chrześcijańskimi bez zmiany charakteru ich natury. Łaska nie „sakralizuje” natury. Dając jej uczestnictwo w życiu Bożym, nie tylko nie odwraca jej od niej samej, ale przeciwnie – niejako jej samej ją zwraca. Również po uzyskaniu relacji do Boga, po ich powtórny włączeniu w plan Boży, rzeczy i osoby nie tracą swej naturalnej konsystencji, której pierwotnym celem – zakłóconym przez grzech – był przecież porządek w Bogu. To, co świeckie, nie może być zatem pojmowane jedynie jako materiał do sakralizacji, ale posiada własną, trwałą wartość. Zadaniem chrześcijan jest więc uświęcanie tej sfery rzeczywistości przy zachowaniu jej świeckiego charakteru.

„Zaangażowanie człowieka świeckiego w budowanie Królestwa Bożego nie jest zadaniem pomocniczym, uzupełniającym pracę kleru, który patronowałby temu dziełu; to jest z natury właśnie zadanie świeckich (...). Właśnie zaangażowanie się w działalność organizmów świeckich określa zasadniczą funkcję ewangelizacyjną świeckiego chrześcijaństwa w Ciele Kościoła. Ani imperializm teokratyczny, ani przedwczesna sakralizacja, ani klerykalny mandat nie są koniecznym warunkiem powszechnego zwycięstwa łaski Chrystusa”<sup>21</sup>.

Ponieważ kierując świat ku Bogu i Chrystusowi, dążąc do nadania mu zgodności z planem Bożym, chrześcijanie nie czynią nic innego, a tylko przywracają rzeczom ich własną prawdę, mogą oni współpracować z innymi ludźmi, którzy szukają tej prawdy. Istnieje więc na tej płaszczyźnie możliwość szerszej współpracy chrześcijan z wszystkimi przyjaciółmi prawdy i autentyczności, nawet jeśli pozostają oni bez jakichkolwiek odniesień religijnych, a szukają tej prawdy na drodze własnej samoświadomości człowieka.

## Przypisy

- <sup>1</sup> N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996, s. 66.
- <sup>2</sup> Według określenia J. Höffnera (późniejszego kardynała) „Dobro wspólne to ogół urządzeń i warunków umożliwiających jednostce i małym grupom społecznym uporządkowaną współpracę zmierzającą do realizacji ich ustanowionego Boską wolą celu – rozwoju osobowości i pielęgnowania kultury”. II Sobór Watykański mówi, że „Dobro wspólne jest to suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość” (KDK)
- <sup>3</sup> KDK 53-62 mówi o „należyтым sposobie podnoszenia kultury”.
- <sup>4</sup> „Kościół posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem” (KDK 58).
- <sup>5</sup> R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym*, Poznań 1995, s. 251.
- <sup>6</sup> Y. Congar, *Eglise et monde*, „Espirít”, nr 2, luty 1965, s. 337n.
- <sup>7</sup> *O naśladowaniu Chrystusa*, III, 54. 1.
- <sup>8</sup> Tamże, III, 55, 1.
- <sup>9</sup> Tamże, III, 55, 2.
- <sup>10</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 340.
- <sup>11</sup> F. Houtart, *L'Eglise et le monde*, cytat za: J. Zabłocki, *Kościół i świat współczesny*, Warszawa 1986, s. 241.
- <sup>12</sup> „Nel cuore del mondo” – Intervista a S. E. mons. Elchinger”, „La Rocca”, 1. XI. 1964.
- <sup>13</sup> K. Wojtyła, *Znaczenie konstytucji pastoralnej „Ecclesia in mundo huius temporis” dla teologów*, referat wygłoszony na Sesji Naukowej Teologów polskich w Lublinie 14 IX 1966, s. 1.
- <sup>14</sup> G. Philips, *L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui*, „Concilium”, nr 6, czerwiec 1965, s. 15.
- <sup>15</sup> Jan XXIII, *Mater et Magistra*, IV, 5, b.
- <sup>16</sup> Jan XXIII, *Pacem in terris*, V, 4.
- <sup>17</sup> Paweł VI, Przemówienie do uczestników Kongresu Movimento Laureati z 3 I 1964, („L'Osservatore Romano”, 4 I 1964).
- <sup>18</sup> Pius XII, Przemówienie na II Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich w Rzymie, 5-13 października 1957, AAS 49 (1957), s. 922-939.
- <sup>19</sup> Kard. Montini, *Discorsi sulla Chiesa*, Milano 1962, s. 187.
- <sup>20</sup> Marie-Dominique Chenu, *Consecratio mundi*, „Nouvelle Revue Theologique”, nr 6, czerwiec 1964.
- <sup>21</sup> Tamże.