

Ks. STANISŁAW T. ZARZYCKI¹ SAC
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
ORCID ID: 0000-0002-1566-6695

KU SYNTEZIE WIARY I AKTYWNOŚCI DOCZESNEJ WIERNYCH ŚWIECKICH

TO THE SYNTHESIS OF FAITH AND TEMPORAL ACTIVITY
OF LAY FAITHFUL

Abstract

This article addresses the problem of overcoming the discrepancy between faith and temporal engagement, signaled in the *Gaudium et Spes* of the Second Vatican Council and in many statements of John Paul II. It begins with the analysis of the Council's text (no. 43), showing the historical-ecclesiastical, theological-spiritual and social causes of this discord. Then it points to certain elements of the Council's teaching, helpful in the theological and spiritual reflection on overcoming this split. In the second part, the article gives on this subject the theological and spiritual indications based on the conciliar theology of the laity according to Giuseppe Lazzati. In the final part, it supplements the earlier analyzes referring to the deepened ecclesiology, the broader concept of secularity, and to the science of building a synthesis between the faith and the temporal commitment included in the *Christi fideles laici* of John Paul II.

Keywords: faith, temporal commitment, laicization, secular character, theology of the lay faithful, spirituality of the lay faithful, synthesis of faith and life

Abstrakt

Artykuł podejmuje problematykę przewyciężenia rozdźwięku pomiędzy wiarą a zaangażowaniem doczesnym, sygnalizowaną w *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II i w wielu wypowiedziach Jana Pawła II. Wychodzi od analizy tekstu soborowego (nr 43), ukazując historyczno-eklezyjalne, teologiczno-duchowe oraz społeczne przyczyny owego rozdźwięku. Następnie wskazuje na pewne elementy nauki soborowej pomocne w teologicznej i duchowej refleksji nad przewyciężeniem owego rozłamu. W drugiej części artykułu podaje na ten temat wskazania teologiczne i duchowe Giuseppe Lazzatiego oparte na soborowej teologii laikatu. W końcowej części uzupełnia wcześniejsze analizy, odwołując się do pogłębionej eklezyjologii, poszerzonego pojęcia świeckości oraz do nauki na temat tworzenia syntezy między wiarą a zaangażowaniem doczesnym zawartych w *Christifideles laici* Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: wiara, zaangażowanie doczesne, laicyzacja, charakter świecki, teologia laikatu, duchowość laikatu, synteza wiary i życia

¹ Ks. Stanisław T. Zarzycki, pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in.: *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (RW KUL, Lublin 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2008). Email: zastan@wp.pl.

WSTĘP

„Kontynuując wobec nas pedagogikę Zbawiciela, [Kościół] – pisał Henri de Lubac – (...) nawołuje nas do powtarzania w słowach i uczynkach: «Przyjdź Królestwo Twoje! Bądź wola Twoja!». Nieustannie przypomina nam o naszym społecznym powołaniu i o rzeczywistości naszego ziemskiego losu, ucząc nas w ten sposób uwielbienia prawdziwego Boga” (Lubac 1997, 153). Podejmując to powołanie, ludzie świeccy stają wobec trudności połączenia wiary ze swym zaangażowaniem w rodzinie, pracy itd. i doznają wewnętrznego podziału. W jaki sposób winni go przezwyciężyć i uczynić swoje życie bardziej spójnym, a przez to bardziej harmonijnym? Na jakich zasadach winni budować swoje bardziej zintegrowane życie?

1. DRAMAT ROZDZWIĘKU MIĘDZY WIARĄ A AKTYWNOŚCIĄ LUDZKĄ I JEGO PRZYCZYNY

Analizując sytuację katolików we współczesnym świecie, Ojcowie Soboru Watykańskiego II stwierdzili, że „rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów” (Sobór Watykański II 1965a, 43). Ów rozłam nie był jedynie problemem członków Kościoła minionego wieku, ale występuje on w każdym czasie i stanowi wyzwanie dla każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla wiernych świeckich, którzy z konieczności zanurzeni są w wiele spraw doczesnych. Wezwani są oni, by w świetle wiary „trafnie oceniać prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych, tak samych w sobie, jak i w stosunku do celu człowieka” (Sobór Watykański II 1965b, 4).

Za ów „rozłam” upomniano w *Gaudium et spes* tych, którzy zaniedbują swoje obowiązki ziemskie, gdyż sądzą, „że nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13,14). Ostrzeżono ich, że zaniedbanie obowiązków wobec bliźniego oznacza narażanie na niebezpieczeństwo swego zbawienia wiecznego. Upomniano również tych, którzy „sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych” (Sobór Watykański II 1965a, 43). Zarówno w pierwszym przypadku, gdy chrześcijanin skłania się ku rzeczom eschatologicznym i zaniedbuje obowiązki ziemskie, jak i w drugim, gdy ogranicza się do wąsko rozumianego kultu i pogrąża się zbytnio w sprawach ziemskich, dochodzi do rozłamu między wiarą wyznawaną a życiem codziennym.

Sobór nie ukazał szczegółowej metody rozwiązania tego problemu, choć nadał wiele wskazań, dzięki którym można poszukiwać przezwyciężenia go. Zachęcił usilnie wiernych zajmujących się sprawami doczesnymi, by łączyli je z dobrami religijnymi w „jedną życiową syntezę” i przeżywali swe życie dla chwały Bożej.

Są wierni, którzy zaniedbują obowiązki ziemskie sądząc, że w ten sposób zwracają się pełniej ku Bogu i dobrom wiecznym. Ową tendencję eschatologiczną

można dostrzec w całej historii duchowości chrześcijańskiej, począwszy od pierwszych chrześcijan, którzy z niecierpliwością oczekiwali na ponowne przyjście Pana (Dz 3,21; Kol 3,1-4; 1Tes 4,3-5, 11; 1P 1,8-9). Przez życie teologalne, a zwłaszcza przez nadzieję, chrześcijanin nie tylko zostaje ukierunkowany na Boga, ale na eschatologiczne wypełnienie się zbawienia. Na ów aspekt eschatologiczny życia chrześcijańskiego nastawiony był od początku monastycyzm. Mnisi benedyktyńscy wyróżniali się „nabożeństwem do nieba”, ku któremu kierowało ich medytacyjne czytanie i studium (Leclercq 1997, 66). Umieeli jednak łączyć z tym pracę (*ora et labora*), widzieli jej wielką wartość i rolę w kształtowaniu braterskiej wspólnoty, jak również w krzewieniu kultury w ich środowisku. Duchowość nowożytna, np. ignacjańska, podjęła posłannictwo do świata, aby w nim świadczyć o Chrystusie i prowadzić innych do zbawienia. Polecając „szukać Boga we wszystkich rzeczach”, przyczyniła się do wzmocnienia relacji pomiędzy Bogiem i światem. Nurt natomiast kontemplacyjny, np. ten „złotego wieku” hiszpańskiego, wzmocnił sens momentu eschatologicznego i oddziaływał silnie na duchowość późniejszą, aż do obecnych czasów. To głównie we wpływie duchowości monastycznej, zakonnej na wiernych świeckich należy upatrywać przyczynę obecnej orientacji eschatologicznej ich postaw. W epoce potrydenckiej ów wpływ uwidaczniał się w pobożności zatroskanej o „zbawienie własnej duszy” i nie był zazwyczaj zintegrowany z obiektywnym wymiarem zbawienia (liturgia, sakramenty), jak również nie łączył się z odpowiedzialnością za dobro wspólne w Kościele i w społeczności świeckiej (Benedykt XVI 2007, 16).

Także postawa „pograżenia w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu”, ograniczanemu jedynie do aktów kultu i wypełniania pewnych obowiązków moralnych, ma swoje historyczne przyczyny. Ograniczenie życia religijnego do samych aktów liturgicznych (Msza św.) czy prywatnych (pacierz) jest niezrozumieniem jego istoty, gdyż akty te winny łączyć się z misją realizowaną w świecie. Kościół bowiem w swej istocie jest wspólnotą kultu i zarazem wspólnotą posłaną przez Chrystusa do głoszenia Ewangelii światu (Lozano 1980, 107). Niezrozumienie tego może być skutkiem utrwalonego przez wieki w Kościele i nieświadomie akceptowanego podziału między wiarą a sprawami świata jako niemającymi dla niej żadnej wartości. Wiara przeżywana prywatnie i niedostatecznie ożywiana we wspólnocie eklezjalnej okazuje się za mało przysposobiona do podjęcia misji (świadcstwo, zaangażowanie) i zmierzenia się z duchem świata. Duch ten to duch sekularyzmu i sekularyzacji. Sekularyzm jako pewna filozofia życia (ateizm, agnostycyzm) ogranicza człowieka jedynie do wartości doczesnych. Jego wpływ uwidacznia się od czasów oświecenia, choć termin sekularyzm (*secularism*) pojawił się dopiero na przełomie XIX i XX w. za sprawą George’a Jacoba Halyoake (+1909) (Mazanka 2006, 31-32). Proces sekularyzacji (termin używany od poł. XVII w.) określa od strony socjologii religii wypieranie wartości religijnych i redukcjonowanie ich wpływu na życie społeczne (Mazanka 2006, 26-27). W radykalizowanej postaci sekularyzacja przeobraża się w sekularyzm. Od XIX w. ogarniał on w formie materializmu praktycznego różne grupy społeczne, a zwłaszcza klasę robotniczą w Europie Zachodniej.

2. TEOLOGIA I WSKAZANIA SOBORU WOBEC „ROZŁAMU”

Aby przyjść z pomocą tym, dla których Bóg stawał się coraz bardziej odległy, teologowie, głównie we Francji (P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, Y. Congar, G. Thils, H. de Lubac, J. Danielou i in.), podjęli w pierwszej połowie XX w. refleksję nad tym, w jaki sposób środowisku ludzi pracy należy przedstawić problem wiary w Boga. Wsluchując się w doświadczenie osób ulegających dechrystianizacji, stawiali sobie pytania o głębszy sens zaangażowania człowieka w sferze doczesnej i o wartość jego wytworów w świetle objawienia (Graczyk 1992, 129-157). Tak rodziła się teologia rzeczywistości ziemskich, która od lat trzydziestych ubiegłego wieku starała się przyjść z pomocą świeckim zajmującym się „rzeczami stworzonymi”, „sprawami ziemskimi”. Soborowe nauczanie podjęło myśl wypracowaną przez wspomnianych teologów i oparło teologię rzeczywistości ziemskich na dziele stworzenia świata przez Boga i powiązało ją z dziełem odkupienia go przez Jezusa Chrystusa. Tak zaczęła się rozwijać duchowość laikatu, w ramach której i w odwołaniu się do innych dyscyplin teologicznych jest możliwe rozwiązanie analizowanej tu kwestii (Bultot 1966/1967, 515).

Według soborowego nauczania, świeccy włączeni przez chrzest w Jezusa Chrystusa i we wspólnotę Ludu Bożego są wezwani do realizacji posłannictwa nie tylko w Kościele ale i w świecie (Sobór Watykański II 1964, 31). Charakter świecki (*indoles saecularis*), jako specyficzny ich przymiot, w sensie socjologicznym oznacza fakt życia i zaangażowania w świecie, w konkretnych warunkach życia (rodzina, środowisko pracy). W sensie teologicznym oznacza otrzymane na chrzcie św. powołanie do odnowy wszystkich zakresów porządku doczesnego (małżeństwo, rodzina, gospodarka, polityka, kultura, itp.), według zamysłu Bożego (Sobór Watykański II 1964, 31) tak, by przez Chrystusa skierować je do Boga (Sobór Watykański II 1965b, 5, 7). Świeccy powinni dokonać tego dzieła, uwzględniając prawa porządku doczesnego nadane mu przez Stwórcę, czyli pewną jego autonomię. Czerpiąc światło i moc od Boga przez modlitwę i udział w Eucharystii, winni porządkować wszystkie sprawy doczesne, przewyciężać zło w nich obecne i uświęcać świat od wewnątrz (Sobór Watykański II 1964, 31; Weron 1999, 20-22). Usytuowanie świeckich w świecie i ich specyficzne powołanie do odnowy spraw doczesnych wpływa na ich sposób przeżywania życia duchowego, który, choć podobnie jak u kapłanów i zakonników polega w swej istocie na naśladowaniu Jezusa Chrystusa i na upodabnianiu do Niego mocą Ducha Świętego oraz opiera się na cnotach teologalnych i darach Ducha Świętego, jest przez nich przeżywany w owym właściwym dla nich kontekście (Sobór Watykański II 1965b, 3, 4, 16; Sobór Watykański II 1964, 35; Weron 1980, 52-60). Dostrzegając oczyma wiary obecność Boga w innych osobach i w wydarzeniach życia, ludzie świeccy są w stanie odczytać prawdziwy sens i wartość spraw doczesnych. Ufając Bogu w różnych trudnościach, nie tracą nadziei na możliwość odnowy świata i przygotowanie go pod panowanie Królestwa Bożego. Ożywieni miłością Chrystusa, są w stanie bu-

dować autentyczną wspólnotę z innymi i pełnić swoje obowiązki w duchu służby i dla dobra innych (Midali 1977, 127-130). Ten styl życia duchowego powiązany z zaangażowaniem w porządkowanie spraw doczesnych wyznacza drogę do osiągnięcia życiowej syntezy wiary i zaangażowania człowieka świeckiego.

3. INTEGRACJA WIARY Z ZAANGAŻOWANIEM DOCZESNYM WEDŁUG GIUSEPPE LAZZATIEGO (+1986)

Człowiekiem świeckim głęboko znającym i przeżywającym naukę Soboru Watykańskiego II na temat apostołstwa świeckich był Giuseppe Lazzati, nazwany przez kard. Carlo Martiniego „przejrzystym świadkiem i niezrównanym nauczycielem chrześcijańskiej świeckości” (Oberti 1993, 5). W jego pismach można znaleźć pogłębioną naukę soborową o świeckich i wiele praktycznych wskazań odnoszących się do sposobu osiągnięcia syntezy życiowej u człowieka świeckiego.

Komentując „zgorzenie” rozłamu między wyznawaną wiarą a życiem codziennym, wywołanym dzisiaj w świecie przez chrześcijan, Lazzati dostrzegł w nim przeszkodę dla wiary. Pierwszą jego przyczynę upatrywał, za soborem, w grzechu pierworodnym, który osłabił władze duchowe człowieka, uzależnił je od nieuporządkowanych żądań natury, skutkiem czego stał się on niezdolny do porządkowania świata według zamysłu Bożego i w duchu posłuszeństwa swemu Stwórcy. W świecie współczesnym za przyczynę owego rozdzwiewu uznawał Lazzati postępującą sekularyzację, którą może powstrzymać ewangelizacja i wysiłki na rzecz budowania kultury chrześcijańskiej, takiej kultury, która cechowałaby się wewnętrzną relacją pomiędzy nowością Ewangelii a rzeczywistością doczesną (Lazzati 1975, 11).

Wskazywał na trzy przyczyny omawianego „rozdzwiewu”: 1) osłabienie u chrześcijan świadomości, że ostatecznym celem człowieka jest kontemplacja Boga, co skutkuje tym, że działanie ludzkie, jako cel pośredni, staje się dla wielu celem ostatecznym; 2) niewłaściwe pojmowanie stosunku: natura – łaska i brak świadomości, że wymiar „ludzki” nie jest w stanie osiągnąć swej pełni, opierając się jedynie na porządku stworzenia; 3) postępująca utrata sensu życia, który polega na poznaniu i pełnieniu woli Bożej (J 4,34) (Lazzati 1993a, 35-44). Włoski teolog wskazywał na konieczność wypracowania rozwiązania skutkującego przywróceniem człowiekowi pożądaney harmonii wiary i życia.

Rozdzielanie wiary i zaangażowania doczesnego i docenianie jedynie życia łaski, jak gdyby ono było nie do pogodzenia z doczesnością, Lazzati nazywał „nieświadomym manicheizmem”. Jego zdaniem, pogląd ten był nie tylko powszechnie przyjmowany w przeszłości, ale miał kanoniczną aprobatę Kościoła. Potwierdza to fakt, iż w średniowieczu aprobowano w Kościele podział na lud wybrany (biskupi, kler, zakonnicy) i na świeckich. Świeckim „zezwalano” na zajmowanie się rzeczami doczesnymi, motywując to tym, że te zajęcia pomogą im „uniknąć czegoś gorszego” (Lazzati 1988, 101-102). Chodzi tu o *Kodeks Gracjana* dzielący chrześcijan na

„dwa rodzaje”: kapłanów i zakonników oddających się sprawom duchowym i wolnych od „zgiełku rzeczy doczesnych” i na świeckich (Weron 1999, 13). Z tej racji, iż długo uznawano, że uzyskanie doskonałości jest możliwe jedynie pod warunkiem porzucenia spraw doczesnych, a nawet ucieczki od świata (*fuga mundi*), utrwalił się pogląd, iż nie liczy się porządek stworzenia, a jedynie porządek zbawienia. I wskutek tego, że przewodnikami osób świeckich byli zakonnicy i kapłani, świeccy długo nie mogli uzyskać pozytywnego spojrzenia na sprawę świata i zrozumieć, na czym polega ich tożsamość chrześcijańska. Specyfikę i bogactwo powołania świeckich ukazał dopiero Sobór Watykański II i przez to otworzył „nową epokę”. Odtąd świeccy uznani za podmiot apostołstwa mogą „dopełniać” misję Kościoła jako powszechny sakrament zbawienia. Lazzati streszcza ten aspekt nauki soborowej w trzech punktach: 1) teologicznym „miejszem” uświęcenia świeckich jest rzeczywistość doczesna; 2) misją świeckich jest kierowanie rzeczywistością doczesną po myśli Bożej; 3) jako „nowi ludzie” w Chrystusie (Ef 4,24) na mocy chrztu, winni „czynić nowymi wszystkie rzeczy” (Ap 21,5), to znaczy „wyprowadzać ze stanu wyalienowania w stosunku do człowieka (...) i przywracać im (...) ich słuszną wartość służącą człowiekowi” (Lazzati 1993b, 23-25). Ich misja w jej teologicznych założeniach winna łączyć porządek stworzenia z porządkiem odkupienia.

Zaangażowanie ziemskie świeckich, które jest realizacją boskiego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1,28), obejmuje wszystkie zakresy ich działalności i zmierza do budowania – według znanego określenia św. Augustyna – miasta-państwa człowieka i by ono stawało się miastem-państwem na miarę człowieka jako jednostki i jako społeczności (Sobór Watykański II 1965a, 35). Lazzati uznawał opanowanie świata za cel pośredni w stosunku do organizacji współżycia ludzkiego, które jest celem ostatecznym, a to ze względu na to, że właściwa jego organizacja umożliwi człowiekowi rozwój osobowości, stawanie się bardziej człowiekiem (Lazzati 1988, 73-74). Taki rozwój osoby ludzkiej jest zgodny z zamysłem Boga, który pragnie wszystkich odnowić i zbawić (1Tm 2,4). Integralny rozwój człowieczeństwa osiągnąć w historii przez chrześcijanina, nie tylko świeckiego, wyznacza właściwy kierunek ziemskiemu zaangażowaniu w sprawy doczesne, ich porządkowaniu i odnowie (Lazzati 1994, 29).

Dlatego że zaangażowanie ziemskie narażone jest na zafałszowanie przez niewłaściwą intencję, która może nie uwzględniać Boga jako ostatecznego celu działania, ale może być motywowane żądzą posiadania, używania i władzy, a przez to zostać umniejszone w jego wartości, Lazzati podkreślał prymat transcendencji w motywacji osób zaangażowanych w sprawy doczesne, konieczność zachowania porządku etycznego i wizję człowieka opartą na Objawieniu, która powinna być zarówno punktem wyjścia jak i dojścia zadań ziemskich pełnionych przez chrześcijan (Lazzati 1988, 86). W wymiarze społecznym akcentował głównie zasadę sprawiedliwości jako gwarancję budowania państwa człowieka podporządkowanego celowi ostatecznemu – Bogu i zasadę miłości, nowe przykazanie miłości, które przez *Gaudium et spes* zostało uznane za „prawo fundamentalne doskonałości ludzkiej” i „prawo przekształcania świata” (Sobór Watykański II 1965a, 38; Lazzati 1988, 89-92).

Za Congarem przyjmował, iż dla człowieka świeckiego, który jest powołany przez Boga do uświęcenia świata, „substancja rzeczy doczesnych istnieje sama w sobie i jest interesująca”, w odróżnieniu od kapłana i zakonnika, dla których ich wartość jest oceniana jedynie ze względu na odniesienie transcendentne (Congar 1954, 27-40). Dla świeckiego rzeczy te mają „własną wartość, własną ontologiczną treść” (Lazzati 1988, 110). Sposób działania człowieka świeckiego winien więc uwzględniać ową wartość, a nie zatracać jej, co zobowiązuje go do starania się o kompetencje zawodowe i do doskonałości wytwarzanych dzieł, rzeczy, a nie ograniczania się jedynie do dobrej intencji moralnej. Doskonałość tę należy rozumieć nie w sensie absolutnym, ale względnym, odpowiadającym historycznym możliwościom człowieka, które zawsze mogą uzyskać wyższy poziom (Lazzati 1988, 111-115). Tak więc doskonałości technicznej dzieła nie można wyprowadzić z wiary, która, nie respektując wymienionej wewnętrznej wartości rzeczy doczesnych i ludzkiego działania, może być skłonna dogmatyzować czy sakralizować pewne poczynania.

Osiągnięcie syntezy wiary z aktywnością doczesną, według Lazzatiego, jest możliwe w postawie duchowej, jeśli się na nią złożą trzy komponenty wyrażone czasownikowo: wierzyć (*credere*), wiedzieć (*sapere*) i kosztować (*gustare*) (Lazzati 1988, 103). Kolejność wymienionych elementów postawy „wytycza drogę duchową”, kierunek wymaganej integracji. Pozostaje ona w odniesieniu do Boga i zarazem do innych, do rzeczywistości doczesnej, w której świecki realizuje swoje chrześcijańskie powołanie. Integracja osiągnana jest stopniowo, w procesie urzeczywistniania się trzech elementów doświadczenia duchowego.

Człowiek winien „wierzyć, wiedzieć, kosztować tego, że zadania ziemskie, przynoszące nam całe bogactwo życia łaski, należy pełnić, ponieważ Bóg tego pragnie” (Lazzati 1988, 103). Świadomość wiary może uzyskać, łącząc swe zaangażowanie z modlitwą, która u człowieka świeckiego powinna łączyć się z planami Bożymi względem jego życia i z rodzajem jego aktywności, a nie być od nich oderwana (Lazzati 1993a, 26-27). W świetle tajemnicy stworzenia zaangażowanie ziemskie uzyskuje sens pozytywny, który umożliwia człowiekowi uwolnienie się od niewłaściwych czy też sprzecznych motywów działania. Moment ten wyznacza konieczność poznawania wartości zaangażowania w tej optyce i uzyskania świadomości, że „łaska spływa i rozwija się w konkretnej sytuacji człowieka powołanego przez Boga na jego zastępcę w dziele stworzenia” (Lazzati 1988, 102). Przez „kosztowanie” w tym kontekście Lazzati rozumie „czynienie [owego zaangażowania] mądrością swego życia”, tzn. realizowania go „w (...) procesie Bosko-ludzkim, człowieka w Chrystusie uczynionego dzieckiem Bożym [przez chrzest] i powołanego do przeżywania własnego życia wewnątrz życia Bożego” (Lazzati 1988, 102).

Następnie człowiek świecki winien „wierzyć, wiedzieć, kosztować tego, że zadania te, (...) mają być wykonane tak, jak chce tego Bóg” (Lazzati 1988, 103-104). Wymagane jest tu posłuszeństwo Bogu i faktyczna realizacja zadań ziemskich. Taka realizacja nie zwalnia z poznawania rzeczywistości taką, jaka ona

jest, ale zobowiązuje do zgłębiania prawdy o niej i o jej prawach, poszanowania jej autonomii, bez manipulowania nią. W aktywności zawodowej, oprócz wiedzy i kompetencji, ważna jest postawa wolności, zdolności panowania nad swymi namiętnościami, nieulegania pokusie nieuprawnionego bogacenia się, władzy dla samego panowania nad innymi itp., czyli postaw sprzecznych z duchem współpracy międzyludzkiej i służby. Przed ową światowością i naturalizmem chroni chrześcijanina odnawianie właściwej intencji działania i otwarcie się na moc łaski Bożej uzdrawiającej naturalne władze ludzkie i podnoszące je do nowego, wyższego sposobu działania (Lazzati 1962, 60-63). Moment „kosztowania” związany z pełnieniem swych zadań w Chrystusie i jako sposób naśladowania Go jest możliwy w Duchu Świętym, i wymaga otwarcia się na Jego dary, w tym na mądrość. W swej modlitwie i w zaangażowaniu człowiek winien się kierować cnotami teologicznymi i moralnymi, które porządkują jego działanie i ukierunkowują je na Boga i bliźniego. Zasadniczym warunkiem dobrze pełnionych zadań jest ich realizacja w łasce Bożej, która „nastawiona jest na uzdrawianie i wynoszenie życia ludzkiego”, w tym także ludzkiego zaangażowania, ono zaś „przyjmuje wsparcie łaski, by osiągnąć własną pełnię” (Lazzati 1988, 100).

Głębsza synteza życiowa pomiędzy życiem łaski a życiem świeckim jest możliwa do uzyskania w praktykowanej miłości do Boga i do bliźniego (Lazzati 1988, 103,108). Według Lazzatiego, człowiek na mocy konsekracji chrzcielnej, będącej darem Bożego życia i wezwaniem do odzyskania w sobie doskonałości obrazu i podobieństwa Bożego (Rdz 1,26), wchodzi w dialog miłości z Bogiem i przeżywa go w ramach dialogicznej struktury swego życia (Lazzati 1993a, 44). Jego modlitwa i działanie w świecie są odrębnymi momentami tego samego życia, które, jeśli jest przeżywane w komunii miłości z Bogiem i z pełnym zaangażowaniem w pełnienie swych zadań, mogą być coraz bardziej ze sobą zharmonizowane. Inne bardzo ważne kryterium jedności Lazzati widział w powiązaniu zaangażowania ziemskiego z Eucharystią. Tu, jeszcze bardziej niż w modlitwie, aktywność człowieka zostaje związana z porządkiem odkupienia, którego łaska nie tylko usprawiedliwia człowieka z grzechu i przywraca mu nowe życie, ale także odnawia jego relację do rzeczywistości ziemskich tak, iż staje się on zdolny porządkować je w duchu chrześcijańskim. Spełnione zadania ziemskie mogą zostać ofiarowane Bogu Ojcu w zjednoczeniu z Chrystusem podczas Eucharystii jako „ofiary duchowe”, przez co dokonuje się uswięcenie świata (Sobór Watykański II 1964, 34; Lazzati 1988, 104). Wówczas aktywność świeckich w świecie uzyskuje znaczenie liturgiczne, staje się aktem religijnym. Dzięki temu też chrześcijanin powołany do aktywnego udziału w Kościele i w świecie uzyskuje spójną postawę duchową. Lazzati podkreślał, że Chrystus, z którym wierni świeccy jednoczą się w Eucharystii, jest „zwornikiem” ich zaangażowania doczesnego, „punktem równowagi” tej budowli (Lazzati 1993b, 32-35), którą wznoszą, gdy wykonują taki czy inny zawód, równowagi pomiędzy konsekracją chrzcielną i jej zobowiązaniami a zadaniami pełnionymi w świecie.

4. CHRISTIFIDELES LAICI WSKAZANIA DLA BUDOWANIA JEDNOŚCI WIARY I AKTYWNOŚCI DOCZESNEJ ŚWIECKICH

Dążenie do syntezy wiary z zaangażowaniem ziemskim u człowieka świeckiego zależy od pojmowania przez niego świeckości, którą po soborze nie wszyscy teologowie interpretowali jednakowo. Niektórzy z nich nie zgadzali się na jej rozumienie (*indoles saecularis*) ograniczone do ludzi świeckich, ale poszerzali jej zakres na kapłanów i zakonników jako członków Kościoła obecnego w świecie (Sequeri 1986, 136). Wraz z otwarciem się Kościoła na świat w dobie soboru wszyscy jego członkowie nie powinni już unikać świata, ale winni czuć się posłani do niego jako uczestnicy jednej misji tegoż Kościoła. Nawet sekularyzacja, jako pewien proces historyczny, winna być przyjęta pozytywnie jako pożyteczna dla oczyszczenia wiary (Paweł VI). Poszerzona przestrzeń świeckości jest odtąd przestrzenią, którą trzeba wypełnić duchem ewangelicznym, do czego mogą się przyczynić i kapłani przez głoszenie Ewangelii, i zakonnicy przez świadectwo i nauczanie (katecheza), i świeccy przez aktywne działanie w świecie i odnowę spraw doczesnych. W tej optyce zadanie budowania owej syntezy staje się bardziej zadaniem wszystkich i wymaga pewnego współdziałania.

Próby znalezienia syntezy między wiarą i aktywnością świeckich w świecie winny uwzględniać także posoborowy rozwój eklezjologii i teologii laikatu. Nie można mówić o twórczej przemianie świata po myśli Bożej przez świeckich bez głębszego zakorzenienia ich w Kościele i czerpania mocy ze źródeł łaski Bożej oraz ze wsparcia wspólnoty wiary i miłości. Soborowe określenie Kościoła jako komunii (*koinonía*) założyło swe rozwinięcie na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów (1985) i przyczyniło się do odnowy eklezjologii. Od razu ubogaciło ono podstawy teologii laikatu, jak o tym świadczy adhortacja *Christifideles laici* sytuująca świeckich – dzięki ukazaniu Kościoła jako tajemnicy-komunii – w ściślejszej relacji jedności do kościelnej wspólnoty i ujmująca tę kategorię jako podstawę misji Kościoła w świecie, która od czasu Vaticanum II jest powierzona w sposób szczególny świeckim (Jan Paweł II 1988, 20). Obok owej jedności, istotna jest różnorodność posług, urzędów i funkcji przypadająca świeckim w *communio Ecclesiae*, jak również charyzmatów im powierzonych „dla wspólnego dobra” (1Kor 12,7). Obecnie jeszcze bardziej docenia się ich wartość, ponieważ „pozwalają na przeżywanie w codziennej egzystencji kapłaństwa powszechnego Ludu Bożego (...); czyniąc je owocnymi, wierni (...) samych siebie mają składać jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12,1), na całej ziemi głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, uzasadniać nadzieję życia wiecznego, która jest w nich (por. 1P 3,15)” (Kongregacja Nauki Wiary 2016, 22a).

Jednocząc się z Chrystusem w Eucharystii wierni świeccy są w stanie realizować swą misję w świecie, opierać się złu i grzechowi i naśladować Chrystusa w posłuszeństwie woli Ojca i Stwórcy. Osiągnięcie jedności wiary i zaangażowania w świecie – jak podkreślano w tekstach przygotowawczych do Synodu biskupów poświęconego świeckim, wymaga ponadto ostrej świadomości bycia powołanym

do świętości, prowadzenia życia w duchu błogosławieństw ewangelicznych i zdolności rozpoznawania znaków czasu i czynnego odpowiadania na nie (Dokument *Instrumentum laboris* 1987, 34-38). Jan Paweł II dodaje w *Christifideles laici*, że nie można uzyskać owej jedności bez integralnej formacji, która przygotowuje człowieka świeckiego do bycia dojrzałym chrześcijaninem i dobrym obywatelem ludzkiego społeczeństwa. To pierwsze, na które składa się przyjęcie słowa Bożego i życie eucharystyczne, warunkuje drugie, w którym ma miejsce wcielenie wiary i jej owocowanie: „Latorośl wszczepiona w krzew winny, którym jest Chrystus, przynosi owoce w każdej sferze działalności i istnienia. Wszystkie bowiem dziedziny życia są objęte Bożym planem, według którego są one «historycznym miejscem» objawienia się i urzeczywistnienia miłości Jezusa Chrystusa na chwałę Ojca i w służbie braciom” (Jan Paweł II 1988, 59).

Istotne znaczenie w osiągnięciu jedności życia człowieka świeckiego – tak rozległego i obejmującego tak wiele spraw z zakresu duchowego i świeckiego – są cnoty teologalne, w których katolik świecki winien się ćwiczyć w różnych sytuacjach. Jeśli ujawnią się one w jego życiu, postawach, kulturze osobistej, stanie się on przekonującym świadkiem dla innych (Jan Paweł II 1988, 36). Nie oznacza to, że człowiek świecki uniknie pewnych antynomii, sytuacji konfliktowych i wewnętrznego napięcia, które wskutek nieprzewidzianych sytuacji zdają się mu bardziej zagrażać niż zakonnikowi. Dlatego potrzebna jest mu formacja integralna. Oprócz formacji duchowej, także ta doktrynalna pogłębiająca wiedzę o drodze powołania, jej uwarunkowaniach i sposobie realizacji. W jej ramach ważna jest znajomość społecznej nauki Kościoła. Wskazując na tajemnicę wcielenia Syna Bożego, w której „zjednoczył się [On] jakoś z każdym człowiekiem”, *Christifideles laici* uwydatnia misję Kościoła w służbie człowiekowi, jego godności i stawania się bardziej człowiekiem (Jan Paweł II 1988, 36, 38, 40, 43-44). Realizując swą misję w tym duchu, świeccy mogą urzeczywistnić ten aspekt formacji i autoformacji.

PODSUMOWANIE

Synteza wiary i zaangażowania pozostaje stałym wyzwaniem dla wiernych świeckich tkwiących w świecie. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy uwydatnić w realizacji tego wyzwania jako ważne następujące elementy:

1. Świadomość powołania ludzi świeckich do świętości i apostołstwa opierającą się na ich wszczępieniu w Chrystusa przez chrzest św. i na przynależności do Ludu Bożego.
2. Specyficzny charakter ich powołania do życia w świecie i do odnowy porządku doczesnego według myśli Bożej. Istotne jest zrozumienie powiązania tego powołania z dziełem stworzenia, pierwszym nakazem Boga, by czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28), i z dziełem zbawienia, przez które Bóg odnowił stworzenie.
3. Zakorzenie w Chrystusie i we wspólnocie Kościoła przez modlitwę i życie sakramentalne oraz stale pogłębianą formację duchową, ludzką i doktrynal-

ną podstaw wiary tak, by wpływała ona na kształtowanie specyficznej tożsamości chrześcijańskiej ludzi świeckich.

4. Odnowa poszczególnych spraw doczesnych winna się dokonywać przez przeniknięcie ich duchem ewangelicznym (tajemnica Wcielenia), bez zbytniego pograżania się w nich i zatracenia, ani też sakralizowania ich, pozbawiając je przysługującej im względnej autonomii, ale by, czerpiąc światło, moc Ducha i miłość od Boga (tajemnica Odkupienia), uporządkować je zgodnie z Jego zamysłem wobec nich i z wymaganą kompetencją zawodową i włączyć w służbę człowiekowi i w rozwój jego człowieczeństwa, jak również wykorzystać dla pomnażania dobra wspólnego i doskonalszego funkcjonowania życia społecznego.

5. Synteza wiary i życia jest możliwa do osiągnięcia w mniejszym lub większym stopniu u pojedynczej osoby wraz z integralnie uzyskiwanym przez nią rozwojem duchowym. Nie jest jednakże możliwe na tym świecie całkowite przewyciężenie społecznych struktur zła i grzechu (Balthasar i Giussani 2003, 93). Pomimo doświadczenia „oporu” struktur społecznych chrześcijanie nie powinni rezygnować z przemieniania ich duchem miłości Chrystusowej.

BIBLIOGRAFIA:

- Balthasar, Hans Urs von i Luigi Giussani. 2003. *Miejsce chrześcijanina w świecie*, tłum. Katarzyna Kubis i Andrzej Porębski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Benedykt XVI. 2007. *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*.
- Bultot, Robert. 1966/1967. Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu. *Concilium*, 515-524.
- Congar, Yves. 1954. *Jalons pour une teologie du laikat*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Dokument *Instrumentum laboris*. 1987. W: *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*, red. Eugeniusz Weron, 47-105. Poznań: Pallottinum.
- Graczyk, Marian. 1992. *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*. Warszawa: Pallottinum.
- Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2016. *List „Iuvenescit Ecclesia” na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*.
- Lazzati, Giuseppe. 1962. *Maturità del laicato*. Roma: „La Scuola” Editrice.
- Lazzati, Giuseppe. 1975. *Pensare per agire*. W: *Cristianesimo e cultura. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell’università cattolica. Loreto, 21-26 settembre 1975*, red. Giuseppe Lazzati et al., 5-15. Milano: Vita e Pensiero.
- Lazzati, Giuseppe. 1988. *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, tłum. Zenon Ziółkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Lazzati, Giuseppe. 1993a. *Modlitwa człowieka świeckiego*, tłum. Barbara Piotrowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Lazzati, Giuseppe. 1993b. *Życie świeckie a ewangelizacja*, tłum. Barbara Piotrowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lazzati, Giuseppe. 1994. La Chiesa nella comunità politica. Riflessioni sui modi di una presenza. W: Giuseppe Lazzati. *Quaderno predisposto in occasione dell'apertura del processo di canonizzazione. 17 dicembre 1994*, 25-39. Milano: San Fedele Edizioni.
- Leclercq, Jean. 1997. *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. Małgorzata Borkowska. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Lozano, Juan M. 1980. Teologia e spiritualità della vita apostolica. W: *L'azione apostolica dei religiosi*, red. Angel Pardilla et al., 95-140. Milano: Editrice Ancora.
- Lubac, Henri de. 1997. *Medytacje o Kościele*, tłum. Izabela Białkowska-Cichoń. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mazanka, Paweł. 2006. Niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu. W: *Ku syntezie wiary i kultury. Sympozja 65*, red. Kazimierz Wolsza, 21-34. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Midali, Mario. 1977. La vita spirituale dell'operatore apostolico secondo il Concilio Vaticano II. W: *Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, red. Mario Midali, 113-138. Roma: LAS-Roma.
- Oberti, Armando. 1993. Wstęp. W: Giuseppe Lazzati, *Życie świeckie a ewangelizacja*, tłum. Barbara Piotrowska, 5-21. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sequeri, Pier Angelo. 1986. Le forme «laicali» della spiritualità cristiana. W: *I laici nella Chiesa*, red. Giuseppe Angelini et al., 114-157. Torino: Editrice Elle DI CI.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele "Lumen Gentium"*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Dekret o apostołstwie świeckich "Apostolicam Actuositatem"*.
- Weron, Eugeniusz. 1980. *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*. Poznań: Pallottinum.
- Weron, Eugeniusz. 1999. *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*. Poznań: Pallottinum.