

Ludwik A. Nowicki

Znaczenie miłości społecznej we wspólnocie zakonnej

Collectanea Theologica 40/1, 77-89

1970

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. LUDWIK A. NOWICKI OFM, OPOLE

ZNACZENIE MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ WE WSPÓLNOCIE ZAKONNEJ

Rola miłości społecznej we wspólnocie zakonnej sprowadza się — podobnie jak w każdej innej społeczności — do czynnika integrującego samą społeczność. Aby ukazać znaczenie miłości społecznej we wspólnocie zakonnej, trzeba wyjaśnić pojęcie miłości w ogóle, a miłości społecznej w szczególności, jej udział w tworzeniu więzi społecznej w ogóle i rolę, jaką spełnia w tworzeniu więzi społecznej w życiu zakonnym. Pierwsze dwa zagadnienia zostały opracowane w mojej pracy pt. *Miłość społeczna w świetle wypowiedzi papieża społeczników*¹, w której zgrupowana jest też literatura tego zagadnienia. Zatem wydaje się, że zagadnienie pojęcia miłości społecznej w ogóle i zagadnienie jej roli w tworzeniu więzi społecznej wystarczy potraktować najbardziej syntetycznie, o tyle tylko, o ile tego wymagać będzie zrozumienie trzeciego zagadnienia, mianowicie roli miłości społecznej we wspólnocie zakonnej.

Istota miłości społecznej i jej rola w społeczności

Analiza pojęcia miłości², której tu przeprowadzać nie zamierzam, prowadzi do stwierdzenia, że w każdym akcie miłości musi być jej podmiot, przedmiot i odniesienie tego podmiotu do przedmiotu miłości. Stwierdzenie to daje podstawę do klasyfikacji różnych określeń miłości, w zależności od tego, jakie elementy zjawiska miłości brano pod uwagę przy jej definiowaniu.

Wychodząc ze strony podmiotu, w którym powstaje zjawisko miłości, i jej celu, jaki pragnie osiągnąć podmiot, określono miłość jako aktualne dążenie podmiotu do osiągnięcia doskonałości

¹ Rozprawa doktorska, pisana pod kierunkiem ks. doc. dr Józefa Majki, Lublin, 1964, s. XXXIII, 261.

² Por. *tamże*, 7—58.

współmiernej do sposobu bytowania jego natury³. Oznacza to dążenie do celu, jakim jest jego własne udoskonalenie, i do dóbr, które podmiot uważa za środki do osiągnięcia tego celu. W człowieku zjawisko to przybiera postać świadomego i wolnego dążenia do osiągnięcia doskonałości odpowiadającej jego rozumnej, duchowo-cieleśnej naturze. Inne zaś dążenia, które są wspólne człowiekowi z naturą zwierzęcą, nie noszą nazwy miłości, gdyż ten termin odnosimy do człowieka i jemu właściwych cech.

Biorąc za podstawę określenia miłości, i jej podmiot i przedmiot definiowano miłość jako zjednoczenie afektywne podmiotu miłości z jej przedmiotem⁴. Trzeba tu wyróżnić podwójny przedmiot, do którego może dążyć podmiot miłości: dobro, którego podmiot pragnie dla siebie lub dla drugiego człowieka, oraz osobę, dla której tego dobra pragnie. Otóż zjednoczenie afektywne podmiotu miłości z jej przedmiotem zachodzi tylko wtedy, gdy owymi terminami odniesienia są osoby. Przedmiot miłości jako dobro może być wspólny dla wielu podmiotów miłości (osób). Wspólnota dobra, wspólnota celu miłości powoduje zjednoczenie afektywne między osobami (podmiotami miłości), wyrażające się w postaci wspólnej więzi. Polega ona nie tylko na tym, że zaangażowane w nią osoby dążą do wspólnego dobra, lecz i na tym, że wewnętrznie czują się zjednoczone. Więż ta stanowi istotny rdzeń wszelkiej miłości między osobami⁵, a zarazem wyraża istotę odniesienia podmiotu miłości do jej przedmiotu, gdy w tym stosunku w grę wchodzi osoba.

Gdy za punkt wyjścia ujęcia zjawiska miłości bierze się odniesienie podmiotu miłości do jej przedmiotu, a raczej psychologiczno-etyczną naturę tego odniesienia, można określić miłość jako *trwanie* (*quies*) i *radość* (*fruitio*) w pełnowartościowym odniesieniu podmiotu do przedmiotu miłości⁶. Radość ta płynie stąd, że to odniesienie jest właśnie takie, jakiego domaga się ów przedmiot ze względu na swą naturę i swój przedmiotowy (ostateczny) cel. Ponieważ pełnym przedmiotem miłości jest tylko Bóg, a dopiero przez niego stworzenia, dlatego pełnowartościowe odniesienie człowieka do poszczególnych przedmiotów jego miłości musi być uporządkowane *propter Deum*, to znaczy, że sam Bóg, jego natura, jest obowiązującym porządkiem odniesienia człowieka do Boga, porządek zaś odniesienia człowieka do siebie, do ludzi i do

³ „Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio”, S. th. I, q. 80, 1; por. M. A. Krąpiec OP, *Struktura bytu*, Lublin 1963, 34n.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, S. th. I—II, q. 26, a. 2c.

⁵ Kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, 15.

⁶ *Tamże*, 24; „Caritatem autem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum” (św. Augustyn, *De doctrina christiana*, lib. III, c. 10, n. 16; PL 34, 72).

rzeczy został ustanowiony również przez Boga w akcie stworzenia i w akcie odkupienia.

Można wreszcie definiować miłość biorąc za podstawę przedmiot miłości — jak to czynił św. Tomasz — określając miłość jako u p o d o b a n i e (*complacentia*). Miłość w tym znaczeniu to pierwsza reakcja wywołana w podmiocie miłości przez jej przedmiot (*prima immutatio appetitus ab appetibili*)⁷. Tak określona miłość obejmuje zarówno pragnienie zjawiające się, gdy dobro pożądane jest nieobecne, jak i radość, w wypadku posiadania dobra pożadanego, oraz smutek, gdy przeszkoda uniemożliwia osiągnięcie pożadanego dobra, i wreszcie gniew na to wszystko, co przeszkadza w osiąganiu wspomnianego dobra⁸.

Widać już z tego pobieżnego przeglądu, że miłość jest zjawiskiem złożonym. Istotnymi elementami tego zjawiska są: 1. dążenie wyrastające z bytu jako podmiotu miłości, odpowiadające doskonałości jego bytowania; 2. przedmiot i cel, ku któremu to dążenie jest bezpośrednio skierowane; 3. wspólna więź między podmiotami miłości, która przyporządkowuje je do wspólnego przedmiotu miłości.

Powstaje jednak pytanie, jaki zakres dóbr obejmuje ów wspólny przedmiot miłości. Ponieważ pełnym przedmiotem tej miłości jest Bóg lub przez niego wyznaczony porządek dóbr, dlatego zakres dóbr mieszczących się w tym przedmiocie miłości można ogólnie ująć terminem *bonum gratiae* i *bonum humanae naturae*⁹. W skład *bonum gratiae* wchodzi te wszystkie dobra, które zostały udzielone człowiekowi przez akt odkupienia, dobra zaś, które otrzymał człowiek w akcie stworzenia, tworzą *bonum humanae naturae*. Ponieważ dążenie do tego dobra jest w istocie rzeczy dążeniem człowieka do jego przedmiotowego (ostatecznego) celu, utożsamia się je z jego dążeniem do dobra moralnego. Wiedząc, że w tym dążeniu wyraża się istota miłości, można ją ostatecznie zdefiniować jako cnotę nakłaniającą człowieka do realizacji całego dobra moralnego, a więc do realizacji tych wszystkich dóbr, jakie człowiek początkowo otrzymał w akcie stworzenia i odkupienia¹⁰. W konsekwencji wynika fakt, że w powyższym określeniu zawiera się zarówno miłość, która płynie z natury człowieka, jak i ta, którą otrzymuje człowiek jako dar Ducha Świętego, w zależności od tego, czy jest ona cnotą nakłaniającą człowieka do realizacji *bonum humanae naturae* czy *bonum gratiae*.

⁷ S. th. I—II, q. 26, a. 2. c.

⁸ E. Bezzina, *De valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Neapoli 1952, 16.

⁹ J. Majka, *Problem władzy ogólnoswiatowej w świetle encykliki „Pacem in terris”*, ZN KUL 7(1964) z. 1, 57—66, 62.

¹⁰ Casper Nink SJ, *Metaphysik des sittlich Guten*, Freiburg Br. 1955 99.

W dobru moralnym jako w ostatecznym dobru człowieka można wyróżnić dwa zespoły dóbr: 1. zespół dóbr, będących środkami naszego udoskonalenia i realizacji celu ostatecznego, ale osiąganym indywidualnie przez poszczególne osoby; 2. zespół dóbr, będących także środkami naszego udoskonalenia i realizacji celu ostatecznego, osiąganym jednak przez współdziałanie z innymi. Otóż ten drugi zespół dóbr nazywamy dobrem wspólnym w znaczeniu właściwym, w odróżnieniu od dobra wspólnego w znaczeniu szerszym, jakim jest dobro moralne, ze względu na to, że każdy do niego dążyć powinien jako do swego przedmiotowego (ostatecznego) celu. To rozróżnienie daje podstawę do dalszego podziału miłości na miłość indywidualną i społeczną. Ta ostatnia jest cnotą nakłaniającą człowieka do realizacji tej części dobra moralnego, które człowiek może osiągnąć tylko we współdziałaniu z innymi, a więc do realizacji dobra wspólnego w znaczeniu właściwym. Warto jeszcze dodać, że miłość społeczna, w oparciu o wyżej wskazaną podstawę, może być zarówno naturalna, jak i nadprzyrodzona.

Jaką rolę spełnia tak pojmowana miłość społeczna w każdej społeczności? Aby to zagadnienie opracować trzeba sięgnąć do katolickiej nauki społecznej, która wypracowała zarówno teorię miłości społecznej, jak i sam jej termin. Już papież Leon XIII, choć tego terminu jeszcze nie używał, spręcyzował zadanie miłości w społeczności twierdząc, że „sprawiedliwość i miłość złączone ze sobą słusznym i łagodnym prawem Chrystusa podtrzymują więź ludzkiej społeczności i prowadzą jej członków do osiągnięcia własnego i wspólnego dobra”¹¹ oraz że „przykazanie tej samej miłości jest najbardziej polecenia godne dla wszystkich ludzi i dla każdej społeczności..., trwałość bowiem rodziny i państwa nie może się opierać na żadnej innej więzi...”¹². Wypowiedź ta dowodzi, że już papież Leon XIII sprowadza miłość w zakresie życia społecznego do więzi społecznej, będącej istotną częścią każdej społeczności. Ponadto podkreśla, że owa więź społeczna powstaje w oparciu o współdziałanie w realizacji dobra wspólnego w znaczeniu właściwym.

Blżej określa naturę więzi społecznej i zadanie miłości społecznej papież Pius XI, postulując taki porządek społeczny, w którym ludzie nie byłiby rozczłonkowani na przeciwstawiające się klasy społeczne, lecz na zjednoczone wspólnymi interesami grupy zawodowe, stanowiące prawdziwe wspólnoty¹³. Proponowany przez Piusa XI porządek społeczny „wymaga, aby poszczegól-

¹¹ Enc. *Graves de communi* 18.I.1901, w: *Actes de Leon XIII*, t. IV, 216.

¹² Enc. *Caritatis* 19.III.1894, wyd. cyt., t. V, 249.

¹³ Enc. *QA*, AAS 23(1931)204; por. *Summa CG*, III, 71.

nych członków tej społeczności jednoczyła jakaś zwarta więź”¹⁴. „Mechanizm” powstawania tej więzi tłumaczy papież następująco: „moc jednoczenia ludzi wspólną więzią tkwi w wytwarzaniu dóbr materialnych lub świadczeniu usług, przy których współpracują (wspólnym wysiłkiem) pracownicy i pracodawcy tego samego zawodu, jak również w dobru wspólnym, dla którego zgodnie współpracować powinny wszystkie grupy zawodowe razem...”¹⁵. Z powyższego widać, że „mechanizm” powstawania więzi społecznej jest wynikiem działania miłości społecznej, jest mianowicie więzią powstałą między podmiotami-członkami danej społeczności dążącymi do dobra wspólnego we właściwym znaczeniu tego słowa.

Skoro obaj wyżej cytowani papieże wymieniają obok miłości zawsze sprawiedliwość, to trzeba postawić pytanie, jaką rolę przypisują oni każdej z nich w procesie integracyjnym każdej społeczności. Stanowisko Piusa XI w tym względzie jest dość wyraźne, stwierdza on mianowicie, że „choćby nawet suponować, iż człowiek otrzyma wszystko, co mu się należy z tytułu sprawiedliwości, zawsze pozostanie dla miłości szerokie pole do działania: sama bowiem sprawiedliwość, choćby najwierniej przestrzegana, może wprawdzie usunąć przyczyny konfliktów społecznych, nigdy jednak nie może złączyć serc i umysłów”¹⁶. Z tekstu tego wynika, że Pius XI wyróżnia w rzeczywistości życia społecznego dwa elementy: element twórczy, który tworzy więź społeczną między członkami społeczności, i element porządkujący, który wyznacza ich wzajemne uprawnienia i obowiązki względem siebie i dobra wspólnego. Elementem twórczym życia społecznego jest miłość, a jego elementem porządkującym jest sprawiedliwość. Wynika stąd, że cała działalność człowieka jako podmiotu życia społecznego wypływa z miłości społecznej, sprawiedliwość zaś społeczna stanowi dla tego działania porządek prawa naturalnego, nakreślonego przez Boga w akcie stworzenia.

Miłość w relacji do społeczności jest — zdaniem tego papieża — nie tylko jej twórczym elementem, lecz także utrzymuje duchowe zjednoczenie członków społeczności na wzór zjednoczenia członków organizmu¹⁷. Zatem miłość społeczna w ujęciu zarówno czynnika twórczego, jak jednoczącego społeczność spełnia zasadniczą rolę integracyjną we wszystkich społecznościach, począwszy od społeczności małżeńskiej, rodzinnej, domowej, poprzez społeczności niższego rzędu do społeczności państwowej i ogólnoludzkiej¹⁸.

¹⁴ Enc. QA, wyd. cyt., 205.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, 223; por. Pius XI, Enc. *Divini Redemptoris* 19.III.1937, AAS 29(1937)65—106, 90.

¹⁷ Enc. QA, wyd. cyt., 207, 223.

¹⁸ Tamże, 207; por. enc. *Casti connubii* 31.XII.1930, AAS 23(1931)539—592, 548n.

Rola miłości społecznej w społeczności zakonnej

Na wstępie dalszych rozważań trzeba odnotować fakt, że zarówno społeczność Kościoła, jak i mniejsze wspólnoty wewnątrz Kościoła, jak np. zakony, są społecznościami nadprzyrodzonymi. Fakt ten od razu nasuwa pytanie, czy wyżej ustalone twierdzenia o naturze i roli miłości społecznej dają się zasadnie zastosować do społeczności nadprzyrodzonych. Zagadnienie takie próbował rozwiązać już papież Pius XII w enc. *Mystici Corporis*. Przyjął on także w zakresie społeczności nadprzyrodzonych zasadę postawioną przez swego poprzednika Piusa XI, że miłość społeczna jest elementem twórczym więzi społecznej w każdej społeczności, ale sądził, że zasada ta w stosunku do Mistycznego Ciała Chrystusa, a konsekwentnie i do wszystkich wspólnot nadprzyrodzonych, musi być uzupełniona właśnie tym, co stanowi sedno owej nadprzyrodzonej tych społeczności. Aby uwypuklić różnicę między elementami społeczności naturalnych a elementami społeczności nadprzyrodzonych, Pius XII zestawia te elementy stwierdzając, że w społeczności naturalnej „nie istnieje inny czynnik jej jedności jak tylko wspólny cel i współdziałanie wszystkich przy jego osiągnięciu...”, natomiast w społeczności Kościoła... temu współdziałaniu dodany jest inny moment, wewnętrzny, który istnieje realnie i posiada siłę pobudzającą tak w całej społeczności (organizmie), jak i w poszczególnych jej członkach... Moment ten wykazuje taką doskonałość, że z istoty swej przewyższa nieskończenie wszystkie więzy jedności, jakimi łączy się... członkowie społeczności. Nie należy on do porządku natury, lecz do porządku nadprzyrodzonego i w istocie swej jest całkowicie nieskończony i niestworzony: jest nim mianowicie Duch Boży. Chociaż jest On numerycznie jeden i ten sam, napełnia i jednoczy cały Kościół... Kościoła więc, który należy uznać za społeczność swego rodzaju doskonałą, nie stanowią tylko elementy społeczne i prawne, Kościół bowiem jest o wiele doskonalszy od jakichkolwiek społeczności ludzkich i przewyższa je w takim stopniu, w jakim łaska przewyższa naturę...”¹⁹

Społeczność Kościoła w powyższej wypowiedzi została przeciwstawiona wszystkim społecznościom naturalnym. To co ją wyróżnia od tych ostatnich, stanowi moment nadprzyrodzony, który obok czynników społecznych i prawnych napełnia i jednoczy wszystkich członków Kościoła. Jest tu podana wyraźna różnica między elementami tworzącymi więź społeczną we wszystkich społecznościach naturalnych, a elementami tworzącymi duchową więź społeczną w Kościele; wśród pierwszych wylicza papież elementy społeczne i prawne, wśród drugich dodaje do tych ostatnich jeszcze

¹⁹ Enc. *Mystici Corporis* 29.IV.1943, AAS 35(1943)193—248, 237 (tłum. wł.).

moment nadprzyrodzony, Ducha Świętego. Gdy teraz uprzytomnimy sobie, że według nauki Piusa XI, a także i Piusa XII owe „czynniki społeczne i prawne” duchowego zjednoczenia członków społeczności stanowią miłość społeczną i sprawiedliwość społeczną, to dojdziemy do wniosku, że właśnie miłość społeczna i sprawiedliwość społeczna są naturalnymi elementami, które tworzą wszelkiego typu naturalne więzi społeczne. Działają one również w Kościele, ale same nie tworzą duchowego zjednoczenia członków z Chrystusem i między sobą w Chrystusie, lecz czynią to dopiero wtedy, gdy do tych czynników naturalnych dojdzie działanie Ducha Świętego z wszczepionymi przez niego cnotami wiary, nadziei i miłości.

Kościół będąc społecznością musi mieć swoistego rodzaju wspólne, czyli zespół dóbr, będących środkami doskonalenia jego członków i realizacji celu właściwego Kościołowi, ale osiąganym we współdziałaniu z innymi. Ponieważ zaś główną siłą realizującą dobro wspólne jest miłość społeczna jej członków, dlatego należy przyjąć, że działa ona również i w Kościele. Jej specyfika jednak jest tak odmienna, jak odmienna jest społeczność Kościoła w stosunku do społeczności naturalnych. Skoro zaś społeczność Kościoła tworzy obok czynników naturalnych przede wszystkim moment nadprzyrodzony, Duch Święty, to też miłość społeczna jako podstawowa cnota realizacji dobra wspólnego tej społeczności jest ze swej istoty nadprzyrodzona.

W oparciu o powyższe stwierdzenia, odnoszące się bezpośrednio do społeczności Kościoła, a pośrednio do wszystkich wspólnot wewnątrz Kościoła, można postawić pytanie, gdzie należy szukać miłości społecznej, będącej podstawą więzi w społeczności zakonnej. Także i to zagadnienie rozwiązywali papieże, choć na płaszczyźnie raczej naturalnej. Pius XI, na przykład, podkreślał szczególne znaczenie rozczłonkowania społeczności doskonałej na wiele różnych społeczności hierarchicznie niższych od tej pierwszej. Społeczność bowiem ma swoją rację bytu w dobru wspólnym, dla którego realizacji istnieje. W tym zaś świetle okazuje się, że dobro wspólne państwa nie zastąpi dobra wspólnego rodziny, wspólnoty terytorialnej, różnego rodzaju związków i stowarzyszeń. Dopiero współpraca tych wszystkich grup społecznych zdolna jest osiągnąć w pełni dobro wspólne w zakresie społeczności doskonałej. Podobnie rzecz ma się w Kościele, który będąc także społecznością *sui generis* doskonałą, składa się z szeregu hierarchicznie niższych społeczności. Ich współpraca w ramach Kościoła decyduje o osiągnięciu pełni dobra wspólnego, właściwego społeczności Kościoła. Jak jednak w Kościele elementem twórczym więzi społecznej i cnotą mającą na celu zrealizowanie dobra wspólnego jest miłość społeczna nadprzyrodzona, tak też i w społecznościach nadprzyrodzo-

nych, ale hierarchicznie niższego rzędu, ta sama miłość tworzy więź społeczną. Można więc w sposób właściwy mówić o miłości społecznej we wspólnocie zakonnej, rozumiejąc przez to miłość, której zadaniem jest realizacja jakiejś części dobra wspólnego powszechnego Kościoła, wymagającej swej realizacji w życiu zakonnym.

Miłość społeczna ma — jak wyżej uzasadniono — za swój przedmiot dobro wspólne danej społeczności. Aby więc ukazać wielorakie jej działanie w społeczności zakonnej, trzeba poddać analizie dobro wspólne tej społeczności. Określenia tego dobra, rozsiiane w różnych regułach zakonnych, bądź tylko ramowe jego wskazania otrzymały określenie autorytatywne Kościoła w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*²⁰. Zgodnie z myślą Soboru Watykańskiego II całe dobro życia zakonnego wyraża się w trzech ślubach zakonnych. Przez nie „oddaje się on (chrześcijanin) całkowicie na własność umiłowanemu nade wszystko Bogu, tak że z nowego i szczególnego tytułu poświęca się służbie Bożej i Jego czci” (KK, 44). Określenie to nie jest nowe, ale dawniej dopatrywano się w nim przede wszystkim dążenia ku własnej świętości i choć trzeba potwierdzić, że ono niewątpliwie w nim tkwi, to jednak Sobór Wat. II zwrócił uwagę i z naciskiem podkreślił, że wypełnienie rad ewangelicznych jest realizacją dobra wspólnego całego Kościoła. Rady bowiem ewangeliczne „przez miłość... w szczególny sposób zespalają z Kościołem i jego tajemnicą tych, którzy za nim idą, przeto życie ich duchowe winno być poświęconę także dobru całego Kościoła” (KK, 44). Sobór w niczym nie umniejszając dążenia do osobistej świętości zakonników, przedkłada przed nimi dobro wspólne, jakie wszyscy razem jako zakony czy zgromadzenia zakonne mają w Kościele realizować: „Zakonnicy gorliwie starać się mają o to, aby za ich pośrednictwem Kościół z biegiem czasu coraz lepiej, zarówno wiernym, jak i niewierzącym, ukazywał Chrystusa...” (KK, 46). Wypowiedź ta w sposób zwięzły precyzuje dobro wspólne Kościoła, polegające na pełnym ukazywaniu Chrystusa we wszystkich okresach czasu. To dobro stanowi przedmiot ustawicznego dążenia Kościoła, a w tym dążeniu życie zakonne przedstawia się jako widomy znak życia i działania Chrystusa, jako manifestacja Chrystusowego Odkupienia. W takim ujęciu ideał osobistej świętości członków zakonu wcale nie został pomniejszony, lecz tkwi w tym dobru wspólnym; coraz doskonalsze bowiem ukazywanie Chrystusa jest równocześnie coraz większym ku niemu zbliżeniem tych osób, które o to zabiegają. W ten sposób ideał osobistej świętości zakonnika

²⁰ *Lumen gentium*, 21.XI.1964, nr 43—47; por. dekret *Perfectae caritatis*, 28.X.1965, nr 6—15.

został dowartościowany i otrzymał rangę realizowania dobra wspólnego całego Kościoła, a życie zakonne stało się szczególnym wyrazem duchowej istoty Kościoła, „należy... nienaruszalnie do jego życia i świętości” (KK, 44).

Tak określone dobro życia zakonnego zawiera w sobie zarówno ideał osobistej doskonałości, jak i dobro wspólne, jakie zakony mają realizować w ramach Kościoła. Zatem w tym dobru znajdują się dwa zespoły dóbr, będących środkami doskonalenia osób zakonnych i realizacji właściwego im celu, osiąganym bądź indywidualnie przez poszczególne osoby, bądź też przez współdziałanie z innymi. Skoro tylko w tym ostatnim przypadku mamy dobro wspólne w znaczeniu właściwym, powstaje pytanie, czy zasadnie wyodrębnić się w życiu zakonnym owe dwa zespoły dóbr, specyfikujące się działaniem indywidualnym lub współdziałaniem z innymi. Pytanie to prowadzi nas do analizy życia wspólnego w zakonie.

Życie wspólne w klasztorze nie ogranicza się tylko do wspólnego mieszkania czy wspólnego wypełniania zadań apostolskich, lecz przede wszystkim zmierza do wspólnego realizowania świętości. Ma ono być wyrazem duchowej jedności w Chrystusie wszystkich mieszkańców klasztoru. Jedność ta tworzy wspólnotę, która dla zakonników jest znakiem ich jedności w Chrystusie. Okazuje się więc, że ideał osobistej świętości w życiu zakonnym wcale nie leży w zespole dóbr osiąganym indywidualnie, lecz w swojej najgłębszej istocie mieści się w zespole dóbr osiąganym we współdziałaniu z innymi. Nie znaczy to, że osoba zakonna jakoby alienowała się z osobistego życia, przeciwnie, jej osobiste życie wraz z celem, jaki temu życiu ona nadała, zostaje całkowicie rozwinięte i w pełni zrealizowane w ramach wspólnego tworzenia z innymi jedności w Chrystusie. Ponieważ jednak cele współdziałania z innymi i cel osobistej doskonałości się nakładają, to też zakres dóbr osiąganym przez osoby zakonne we współdziałaniu z innymi jest wyjątkowo wielki; nawet osobiste dążenie do realizacji swej świętości otrzymuje tu rangę współdziałania z innymi, bo przecież musi być dążeniem do realizacji jedności w Chrystusie (DZ, 15). Z tego wynika wniosek, że dobro życia zakonnego ześrodkowane w realizacji rad ewangelicznych jest przede wszystkim dobrem wspólnym w znaczeniu właściwym

Ustalenie tego faktu jest nader doniosłe dla określenia roli miłości społecznej we wspólnocie zakonnej. Dobro wspólne tej społeczności jest z natury swej nadprzyrodzone, choć dla jego osiągnięcia osoby zakonne używają całego szeregu dóbr naturalnych, traktowanych tylko jako środki do celu. Nic więc dziwnego, że miłość, której zadaniem jest realizacja tego dobra wspólnego, musi być miłością nadprzyrodzoną. Wyraźnie stwierdza to *Dekret*

o przystosowanej odnowie życia zakonnego, że osoby ślubujące zachowanie rad ewangelicznych „przede wszystkim powinny szukać i miłować Boga... Z niej (miłości Boga) wytryska i karmi się miłość bliźniego na zbawienie świata i rozwój Kościoła. Ta miłość ożywia i dopomaga także zachować same rady ewangeliczne” (DZ, 6). Wyrazem tej miłości ma być cała działalność apostołska i charytatywna zakonów (DZ, 8). Ona stanowi istotę całkowitego oddania się Bogu (DZ, 11), istotę konsekracji osoby zakonnej dla Boga (KK, 44). Całe więc dobro życia zakonnego ma być zrealizowane przez miłość, a ponieważ to dobro realizuje się przede wszystkim we współdziałaniu z innymi, dlatego też i miłość, która tego dokonuje, jest miłością społeczną. Można ją określić jako cnotę nadprzyrodzoną, nakłaniającą osoby zakonne do realizacji dobra wspólnego społeczności zakonnej.

Rozważyliśmy dotąd dobro wspólne jako przedmiot dążenia osób zakonnych i cnotę, dzięki której oni do niego dążą. Dążenie jednak do dobra wspólnego nie wyczerpuje istoty miłości społecznej. Jest w niej jeszcze coś głębszego, ujmującego osoby zakonne od wewnątrz i jednoczące je w duchowej więzi lub — jak niektórzy nazywają — w więzi psychicznej. Wiąż ta jest dziełem Ducha Świętego, który — jak wyżej uzasadniono — stanowi istotę nadprzyrodzonej miłości społecznej. Fakt ten utrudnia poznawczą analizę tej więzi, niemniej pozwala na próbę bliższego jej zrozumienia. W każdej społeczności powstaje ona z uświadomienia sobie przez jej członków, że razem współdziałają w osiągnięciu dobra wspólnego. Ta świadomość ujmuje od wewnątrz osoby wchodzące w skład danej społeczności i duchowo je jednoczy. Te elementy wchodzą zapewne w skład nadprzyrodzonej więzi społecznej, duchowego zjednoczenia członków tej społeczności, ale owe zjednoczenie jest dziełem Ducha Świętego, działającego w nich przez nadprzyrodzoną miłość społeczną: „... dzięki miłości Bożej, rozlanej w sercach przez Ducha Świętego, społeczność zakonna zjednoczona w imię Pańskie na wzór rodziny, rozkoszuje się Jego (Chrystusa) obecnością” (DZ. 15). W rezultacie rzeczywistego działania miłości społecznej powstaje duchowo zjednoczona wspólnota zakonna, choćby była rozczłonkowana na mniejsze, hierarchicznie niższe wspólnoty. Dzięki niej członkowie wspólnot zakonnych są duchowo zjednoczeni z Chrystusem i między sobą w Chrystusie, a przez to także z całym Kościołem. Zatem miłość społeczna wypełnia wszystkie dziedziny życia zakonnego, leży u podłoża jego istoty i decyduje o jego trwałości. Właściwie pojęte dobro wspólne społeczności zakonnej i ugruntowana w jego członkach cnota miłości społecznej zapewniają nie tylko trwałość życiu zakonnemu, lecz także pełny jego rozwój.

Powyższa analiza pozwala dostrzec właściwe źródło niebezpieczeństw, jakie mogą zagrażać życiu zakonnemu lub nawet powodować jego rozkład. Zakony i zgromadzenia zakonne, w trosce o wypełnienie wyżej nakreślonego nadprzyrodzonego dobra wspólnego, muszą używać szeregu dóbr materialnych i instytucji doczesnych, do których należy zaliczyć wszelkiego rodzaju urzędy i stanowiska. Są one konieczne do pełnego rozwoju zakonu czy zgromadzenia, gdyż wspólnoty zakonne — podobnie jak Kościół — są społecznościami widzialnymi i nie da się ich utrzymać bez hierarchicznej władzy. Niebezpieczeństwo powstaje nie w samych instytucjach doczesnych, lecz w świadomości poszczególnych osób zakonnych; mogą one przewartościować cel zarówno używanych przez siebie dóbr materialnych, jak i koniecznych instytucji doczesnych. Można je przecież oderwać od nadprzyrodzonego dobra, któremu winny służyć, i zabiegać o nie już nie w postaci środków do celu, lecz wręcz doraźnego celu, dla zapewnienia sobie doczesnego znaczenia. Po takim przewartościowaniu mogą one stać się elementem dezintegrującym wspólnotę zakonną, a nawet przedmiotem przetargów czy intryg osobowych wewnątrz poszczególnych grup zakonnych.

Niebezpieczeństwo to nasuwa kilka postulatów pod adresem wychowania zakonnego: 1. nadprzyrodzone dobro wspólne, jakie osiągać mają poszczególne zakony, winno być ukształtowane w świadomości osób zakonnych na szczyście hierarchii celów, jakie zamierzają urzeczywistnić poszczególne zakony czy zgromadzenia; 2. należy dostatecznie ugruntować w świadomości wychowanków prawdę, że wszystkie dobra materialne i instytucje doczesne w zakonach czy zgromadzeniach mają w stosunku do naczelnego a nadprzyrodzonego dobra wspólnego charakter tylko służebny i pomocniczy; 3. trzeba dostatecznie przestrzec wychowanków przed niebezpieczeństwem przewartościowania dóbr materialnych i instytucji doczesnych w świadomości poszczególnej osoby zakonnej w trakcie ich realizowania.

Drugie niebezpieczeństwo może wyrastać z samej miłości społecznej. Jest ona we wspólnocie zakonnej cnotą nadprzyrodzoną, darem Ducha Świętego, nakłaniającą osoby zakonne do realizacji nadprzyrodzonego dobra wspólnego i do tworzenia między sobą owej więzi duchowej, będącej ich wewnętrznym zjednoczeniem w Chrystusie. Atoli ta miłość, choć jest darem Ducha Świętego, zakłada naturalne skłonności człowieka do realizacji dobra. Gdy osoba zakonna niepodzielnie dąży do swego nadprzyrodzonego dobra wspólnego, wówczas jej naturalne skłonności są zharmonizowane i poddane działaniu Ducha Świętego. Gdy jednak w jej świadomości nastąpiło wyżej omówione niefortunne przewartościowanie celów dóbr materialnych i instytucji doczesnych zakonu na

niekorzystać jego nadprzyrodzonego dobra wspólnego, załamuje się nadprzyrodzona cnota miłości, a osoba zakonna niełatwo zauważa jej utratę, gdyż i wtedy przeżywa świadomość realizacji jakiegoś dobra, często tylko domniemanego, i w dalszym ciągu dąży do celów, choć przez siebie zdeformowanych. W rezultacie, utraciwszy cnotę nadprzyrodzonej miłości, nie traci ona wewnętrznej siły skłaniającej do realizacji doraźnych celów, ale wyraźnie obciążonej zarzewiem grzechu (*fomes peccati*). Taka „miłość” staje się wówczas bardzo niebezpiecznym elementem dezintegrującym wspólnotę zakonną, pozostaje bowiem na usługach osobistych ambicji osób zakonnych, jakie one wtedy próbują realizować, rozbijając we wspólnocie zakonnej ową jedność w Chrystusie, dzieląc nawet jej członków na zwalczające się grupy wokół dóbr materialnych i instytucji doczesnych zakonu. Nic dziwnego, że społeczność taka szarpana tą wewnętrzną, nieuporządkowaną siłą, znajduje się w stanie rozkładu.

Dla uniknięcia powyższego niebezpieczeństwa konieczna jest znowu profilaktyka wychowawcza. Wychowanie alumnów zakonnych musi doprowadzić do ustabilizowania w nich nadprzyrodzonej cnoty miłości społecznej. W procesie rozwijania w osobie zakonnej tej cnoty należy ją uwrażliwić na różnicę między nadprzyrodzoną miłością społeczną a jej naturalnym odpowiednikiem, obciążonym zarzewiem grzechu, zdolnym od wewnątrz zniszczyć życie zakonne. Każda osoba zakonna w ciągu okresu wychowania i próby winna sobie jasno uświadomić, że miłość nadprzyrodzona weryfikuje się w realizacji nadprzyrodzonego dobra wspólnego zakonnej wspólnoty, a jeżeli działa w zakresie dóbr materialnych i instytucji doczesnych zakonu, czyni to właśnie ze względu na owo nadprzyrodzone dobro wspólne i w takim zakresie, jak ono tego wymaga.

Powyższe ujęcie miłości społecznej we wspólnocie zakonnej — aczkolwiek tylko szkicowe — daje obraz jej znaczenia dla całości życia zakonnego, pozwala ukazać źródła niebezpieczeństw, jakie w różnych formach i postaciach mogą zagrażać życiu zakonnemu, oraz zgodnie z myślą Soboru Watykańskiego II ujmuje zakony w ich wewnętrznym zjednoczeniu z Kościołem.

DE VALORE CARITATIS SOCIALIS IN COMMUNITATE RELIGIOSA

Caritas socialis, prout natura coniunctionis membrorum cuiusvis societatis sumitur, est relative aliquid novum et quoad terminologiae usum et quoad theoreticam eiusdem illustrationem. Auctor huius dissertationis tractatu suo, cui titulus est: *De caritate sociali doctrina Summorum Pontificum de re sociali tractantium illustrata* nixus, methodo synthetica caritatis socialis naturam definivit eandemque genuinum valorem in qualibet societate habere demonstravit. His definitionibus et argumentis ab auctore allatis

essentialia elementa caritatis socialis in communitate religiosa praecise illustrantur, scilicet: quod sit bonum commune eiusdem societatis, quae sit natura appetitionum membrorum societatis ad id bonum assequendum atque quae sit essentia coniunctionis inter membra istius societatis vigentis. Haec vero argumenta ab auctore allata ex Concilii Vaticani II. doctrina deducuntur et eiusdem doctrinae interpretationem in hac re efficiunt. Ex supra allatis sufficienti modo apparet hac dissertatione publicata essentiam caritatis socialis communitatis religiosae definiri fontesque periculorum, quae vitae religiosae imminere possint, demonstrari atque, qua in coniunctione interna communitates religiosae cum Ecclesia permaneant, declarari. Qua de causa dissertatio ista vitae religiosae et theoreticum et practicum valorem indicatura speratur.