

Michał Wojciechowski, Eugeniusz Weron

Biuletyn teologii laikatu

Collectanea Theologica 60/4, 133-146

1990

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.

BIULETYN TEOLOGII LAIKATU

Zawartość: I. ŚWIECCY Z WYKSZTAŁCENIEM TEOLOGICZNYM W PRACY KOŚCIOŁA W POLSCE. List do II polskiego Synodu Plenarnego. — 1. Wstęp. — 2. Powołanie do studiów teologicznych i do służby w Kościele. — 3. Zapotrzebowanie na współpracowników świeckich. — 4. Studia teologiczne dla świeckich. — 5. Drogi po studiach. — 6. Status w Kościele. — 7. Życie wspólnotowe. — 8. Zakończenie. — II. ASCEZA W ŻYCIU LUDZI ŚWIECKICH. Drogi wyrzeczenia i ofiary. — 1. Rola umartwienia w życiu ludzi świeckich. — 2. Pokuta i zbawcze cierpienie. — 3. Niektóre wnioski*.

I. ŚWIECCY Z WYKSZTAŁCENIEM TEOLOGICZNYM W PRACY KOŚCIOŁA W POLSCE

List do II polskiego Synodu Plenarnego

1. Wstęp

W posoborowym Kościele polskim znaczącym zjawiskiem jest podejmowanie studiów teologicznych przez świeckich. Liczba absolwentów uczelni katolickich, instytutów teologicznych i rozmaitych kursów stale rośnie. Wzrasta też ilość tych, którzy podejmują stałą pracę w Kościele; tysiące katechetek i katechetów świeckich są dziś znaczną częścią kadr Kościoła w Polsce. Jest to niewątpliwie jeden z przejawów postulowanego przez sobór większego zaangażowania świeckich w życie Kościoła. Sprawy powołania świeckich z wykształceniem teologicznym, ich formacji, ich statusu w Kościele powinny zostać uwzględnione przy każdej próbie długofalowego spojrzenia na zadania i życie Kościoła polskiego.

O sprawach tych pamięta się zbyt rzadko. Problemy z nimi związane rozwiązywane są lokalnie, cząstkowo i niewystarczająco. Odczuwa się też brak głębszej refleksji na ten temat — jak również brak wzorów, na których można by ją oprzeć.

Podkreślić tu trzeba, że zainteresowanie studiami teologicznymi wśród świeckich w Polsce różni się dość znacznie od podobnego zjawiska w krajach zachodnich. Różnicą najbardziej widoczną jest to, że w Polsce wzrost liczby świeckich na teologii towarzyszy wzrostowi liczby powołań duchownych, a także widocznego w ostatnim dziesięcioleciu ogólnemu ożywieniu religijności. Przychodzący na te studia chcą służyć Bogu i ludziom w Kościele, a nie tylko zaspokoić swe zainteresowania. Świeccy absolwenci nie mogą liczyć na „dobry zawód”. Ponadto w warunkach polskich oddziaływanie formacyjne uczelni jest silniejsze.

Potrzeba więc szerszego, choć zarazem praktycznego, spojrzenia na całe zjawisko. W tym opracowaniu mamy nadzieję wskazać na wszystkie istotne punkty sprawy, choć świadomi jesteśmy, że nie każdemu sformułowaniu udało się nadać kształt w pełni zadowalający. Sądzymy jednak, że treść tego listu może posłużyć za solidny punkt wyjścia dla trwających obecnie prac przygotowawczych do Synodu i dla przyszłych rozwiązań w ogóle.

* Redaktorem biuletynu jest ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew.

2. Powołanie do studiów teologicznych i do służby w Kościele

Świeccy studiujący teologię i pragnący podjąć zadania w Kościele odkrywają swoją drogę jako powołanie, powołanie odmienne od powołania duchownego i od powołania świeckich żyjących przede wszystkim w świecie. Istnienie i natura tego powołania domaga się refleksji, tym bardziej że nie jest ono wystarczająco znane i rozumiane.

Ze wspólnotowej natury Kościoła wynika, że świeccy mają być w pełni obecni w Kościele. Zwłaszcza dziś, gdy przekazywanie Dobrej Nowiny staje się w coraz większej mierze zadaniem świeckich, dowartościowanie świeckich w ogóle wiąże się w sposób naturalny z pociągnięciem niektórych z nich do wyłącznego zaangażowania się w pracę Kościoła. Są to ci, którzy apel o aktywność świeckich w Kościele potraktowali najbardziej serio i najpoważniej widzą swoje w nim obowiązki.

Nie da się tu odłączyć sprawy świeckich współpracowników duszpasterskich od podmiotowości świeckich w Kościele w ogóle. Zainteresowanie świeckimi z wykształceniem teologicznym powinno łączyć się z promowaniem świeckich w parafii, ruchów, zrzeszeń itd. Nie należy traktować powołania świeckich po teologii tylko jako dodatkowego powołania specjalnego, „kadrowego” (choć jest i tym), lecz raczej jako powołanie, które może być symbolem zaangażowania świeckich w Kościele.

Świadomy odrębności swojego powołania świecki studiujący teologię jest oczywiście świeckim, i odnosi się do niego to, co ogólnie o duchowości chrześcijan świeckich można by powiedzieć. W stanie świeckim jednak istnieje wielka różnorodność powołań. Powołanie świeckiego z wykształceniem teologicznym — a w konsekwencji jego duchowość, specyfika jego życia chrześcijańskiego, mają też istotne cechy szczególne.

Świecki taki, gdy pracuje jako współpracownik duszpasterski, główne swe zadania ma w Kościele raczej niż w świecie. Studia teologiczne łączy w sposób specjalny z Chrystusem i jego Kościołem, choć dzieje się to bez formalnej deklaracji, ślubowania czy aktu sakramentalnego. Podjęcie takich studiów to nieraz decyzja trudna, oznaczająca rezygnację z innego, „lepszego” zawodu i poświęcenia w życiu osobistym; student teologii wchodzi na drogę, na której niewiele może się dla siebie spodziewać. Powołanie to skupia się na misji apostoelskiej, na nauczaniu, a więc na udziale w misji prorockiej Kościoła; zakorzenione jest w darach duchowych sakramentu chrztu i bierzmowania. Zakłada ducha współpracy we wspólnocie parafialnej oraz ducha ubóstwa i służby — tak, jak każde powołanie specjalne w Kościele. Łączy się wreszcie z chrześcijańskim powołaniem małżeńskim i rodzinnym.

Jak wiadomo, świeccy podejmujący studia teologiczne traktują je w różny sposób. Znaczna część wybiera studia nie mając innego zawodu i zamierzając w przyszłości poświęcić się pracy w Kościele. Inni studiują bardziej dla zaspokojenia indywidualnych zainteresowań religijnych lub po to, by w wolnym czasie podjąć w dojrzałym sposób działanie w parafii czy w ruchu. Pierwsza postawa jest bardziej typowa dla studiów dziennych, druga dla wieczornych (choć z tych studiów rekrutuje się też wielu pełnoetatowych katechetów). Pamiętajmy również o studentach filozofii chrześcijańskiej i innych nauk kościelnych, z których część studiuje z taką motywacją, jaką mają studenci teologii.

Ci, którzy pragną podjąć w Kościele służbę, która nie pozostawi już miejsca na pracę zarobkową w innym zawodzie, powinni zostać dostrzeżeni jako szczególnie ważni dla pracy Kościoła. Są to dziś tysiacy. Niepokojącym zjawiskiem jest pośrednie kwestionowanie możliwości pełnego zaangażowania świeckich w życie Kościoła przez wysuwanie wzoru tylko takiego świeckiego, który się religijnie dokształca pozostając przy swoich zajęciach. Takie powołanie też jest ważne i cenne, ale nie jedyne.

Obserwuje się niestety przechodzenie absolwentów teologii do różnych zawodów albo też emigrację (zob. p. 5). Powołanie ich bywa marnowane. Napotyka się często zachęcanie świeckich po teologii do zajęcia się „czymś innym”. Odnieść tu można wrażenie, że podkreślanie zadań świeckich w świecie bywa kamuflażem dla pomniejszania ich funkcji w Kościele — tymczasem z nauki Kościoła wynika, że przede wszystkim są chrześcijanie świeccy w Kościele, a stąd dopiero płynie ich udział w misji Kościoła wobec świata, misji ewangelizacyjnej najpierw, potem społecznej (zob. adhortacja *Christifideles laici*).

3. Zapotrzebowanie na współpracowników świeckich w duszpasterstwie

Obecność świeckich z wykształceniem teologicznym powiększa liczbę stałych „robotników w winnicy Pańskiej” i rozszerza wachlarz możliwych form pracy duszpasterskiej. Obecne duszpasterstwo jest w dużej mierze odbiciem istniejących możliwości, a nie — o wiele większych — rzeczywistych potrzeb; w większości diecezji odczuwa się dotkliwy niedobór duszpasterzy, którzy są w dodatku obciążeni pracą nie związaną ściśle z misją kapłańską.

Już sama obecność wykształconego teologicznie świeckiego sekundującego pracy księdza może wpłynąć mobilizująco na ogół świeckich, natomiast gdy działania Kościoła opierają się na samej pracy księży i siostr, może to przyzwyczajać wiernych do bierności bądź do aktywności dorywczej i amatorskiej. Świecki współpracownik duszpasterski może być czasami łącznikiem czy pośrednikiem zbliżającym duchownych i świeckich; samo jego istnienie przełamuje szkodliwą opozycję księży—świeccy. Jest wreszcie świadectwem, jak wiele miejsca w pracy Kościoła otwiera się dla świeckich — i że Kościół to rzeczywiście ich sprawa.

Świeccy zatrudnieni są zazwyczaj w katechezie. Otóż wiadomo, że boryka się ona z brakiem kadr. Jest to częściowo zamaskowane przez powiększanie grup katechetycznych (co czyni pracę bardzo ciężką i mniej skuteczną) i przez etaty wynoszące aż 24 godziny w tygodniu (co też powoduje przemęczenie). Dzieci powinny mieć katechizację dwa razy w tygodniu (często mają tylko raz), zaś młodzieży proponować by należało dwulekcyjne spotkanie co tydzień, dodajmy, że faktyczna frekwencja na katechizacji jest nie najlepsza. — Jeżeli nastąpiłaby tu poprawa, potrzeba większej liczby katechetów stałaby się jeszcze dotkliwsza.

Następnie, księża zatrudnieni głównie przy katechizacji z natury rzeczy poświęcają mniej czasu innym obowiązkom. Byłoby na dłuższą metę pożądane, żeby księża pracowali w katechezie „na pół etatu”, innym zadaniom poświęcając więcej uwagi. Potrzebna jest częstsza obecność w konfesjonale, częstsze odwiedziny chorych z komunią św. (choć to mogłoby w części czynić świeccy akolici), a przede wszystkim więcej czasu na wizyty w rodzinach, które powinny być dłuższe i odbywać się raz lub dwa razy w roku, a nie co 2—3 lata, jak to często bywa obecnie (tytułem przykładu: w wielu wspólnotach protestanckich głównym zajęciem pastora w ciągu tygodnia jest odwiedzanie pięciu rodzin dziennie). Siostry zakonne są zbyt często katechetkami, gdy ich zgromadzenia inne zadania obrały za główne. W katechizacji księża mogliby ewentualnie skupiać się na nauce wybranych klas (bierzmowanie kl. VIII; ostatnia klasa szkoły średniej — przy czym przygotowanie do życia w rodzinie można umieścić w klasie III, powierzając je odpowiednim świeckim). Wówczas katechizowany stykałby się w ciągu nauki i z kapłanem, i z osobą świecką. Miałby też pewną możliwość wyboru katechety.

Rozszerzenia i ulepszenia katechizacji wymagałyby oczywiście znacznego powiększenia liczby katechetów i katechetek — przede wszystkim świeckich.

W powyższych wnioskach zakładamy obecną organizację duszpasterstwa. Tymczasem trzeba myśleć o nowych jego formach. Szczególnie ważne wydają się różne postacie katechezy dorosłych. Wymienić tu można nie dość rozwi-

nięte i zredukowane często do spraw planowania rodziny poradnictwo rodzinne. Następnie potrzebne jest rozwijanie w parafiach kształcenia religijnego dla dorosłych na różnych szczeblach, zarówno elementarnym (ze względu na braki katechizacji i ilość osób, które jej nie ukończyły), jak i bardziej zaawansowanym (wykłady biblijne i inne teologiczne). Początki katechezy dorosłych bywają trudne, ale tam, gdzie jest dobrze prowadzona, ściąga nawet setki osób. Członkom rad parafialnych i ruchów trzeba by proponować ponadmaturalną wiedzę religijną; mogłoby to przybrać formę „szkół ewangelizacyjnych”. Każdy większy ruch świeckich wymaga osób poświęcających mu cały swój czas, animatorów stałych. Istnieje wreszcie potrzeba wyjścia poza parafię, dotarcie do ludzi wymagających specjalnej troski (np. grupy AA, rozwiedzeni, narkomani). Świecki łatwiej też dotrze do niewierzących.

Pamiętać trzeba również o ogromnym zapotrzebowaniu na księży w wielu krajach świata — w tym tych, które z Polską sąsiadują. Jeżeli ze swoich powołań duchownych Polska ma dawać więcej innym, potrzeba będzie więcej współpracowników świeckich na miejscu. Ponadto wielu świeckich pragnie wyjechać na misje.

Próbuje się niekiedy „ustawić” świeckich po teologii jako szczególny rodzaj aktywnych parafian czy kontraktowych pomocników potrzebnych, gdy księży i siostr brakuje. Tymczasem działanie świeckich w Kościele nie służy tylko zapełnieniu luk powstałych na skutek braku duchownych, ani się też do ochotniczego pomagania duchownym nie sprowadza. Tym bardziej należy unikać typowej obecnie sytuacji, w której księża i siostry wypełniają zadania, które można by śmiało powierzyć świeckim; „zastępują” ich bez potrzeby.

Można jednak odnieść wrażenie, że liczni duchowni i świeccy widzą Kościół przyszłości oparty jak dotąd na samej ofiarnej i kwalifikowanej pracy duchowieństwa. Ulepszenia proponowane dotyczą raczej spraw ilościowych (więcej powołań, lepsze seminaria). Jest to może rzadko formułowane wprost, częściej zakładane milcząco. Tymczasem koncepcja taka jest niezgodna z soborową wizją Kościoła, bo bierze pod uwagę tylko jeden stan w Kościele, jak też ryzykowna praktycznie. Nosi bowiem w sobie tendencję do samoograniczenia przez zadowalanie się tradycyjnymi formami duszpasterstwa i przez redukcję roli świeckich do prac pomocniczych i podporządkowanych — podczas gdy ich kwalifikacje i chęci powinny zostać do maksimum wykorzystane. Nie wiemy też, czy utrzyma się u nas dość wysoka liczba powołań duchownych.

4. Studia teologiczne dla świeckich

a. Formacja duchowa

Kształceniu na uczelniach katolickich powinna towarzyszyć formacja duchowa odpowiednia do natury powołania przyszłych świeckich współpracowników duszpasterskich. Jej słabość jest istotną wadą tych studiów — tymczasem tylko w niektórych ośrodkach próbuje się działań formacyjnych. Studenci zaś formacji oczekują.

Spotkanie z Bogiem przez same studia teologiczne jest tylko jedną z dróg formacji chrześcijańskiej. Rzeczą szczególnie pilną i wręcz kluczową byłoby powołanie dla świeckich studentów teologii odpowiednich ojców duchownych, analogicznie do seminariorów. Większą rolę niż dotąd mogliby odgrywać opiekunowie grup studenckich i duszpasterze akademicki. Potrzebne są regularne rekolekcje zamknięte, dni skupienia, wspólne Msze święte. Niewystarczająco rozwinięte jest życie wspólnotowe, co wiąże się z trudnymi warunkami materialnymi i organizacyjnymi studiów; okazji mogłyby tu dostarczyć duszpasterstwo akademickie, wspólne pielgrzymki, a także wyjazdy rekreacyjne. Potrzeby świeckich studentów teologii co do formacji duchowej są obecnie

zaspokajane w małym stopniu, co rzutuje na późniejsze wybory życiowe i gotowość do pracy. Niezwykle cenna jest formacja zdobyta własnym wysiłkiem, ale to dążenie musi napotkać odzew ze strony uczelni i całego Kościoła. Temem formacji może być również diecezja i parafia rodzinna.

b. Programy studiów

Program studiów teologicznych dla świeckich powinien uwzględniać odmiennosc ich przyszłych zadań w porównaniu z zadaniami duchownych, a tym samym nie może być tylko wariantem programu seminaryjnego (zarzut ten można w szczególności wysunąć wobec kursu teologii „B” na KUL-u). Programy powinny brać pod uwagę indywidualne zainteresowania, a to przez możliwość wyboru specjalizacji na starszych latach studiów, większą ilość wykładów fakultatywnych, częstsze stosowanie indywidualnego toku studiów. Unikać też należy zbyt dużych grup na zajęciach.

Przedmiotów pastoralnych potrzeba więcej niż dotąd. Podstawowy z nich to katechetyka, traktowana jako przedmiot praktyczny i metodyczny (wykłady z tej dziedziny są niestety przeciążone teorią katechezy). Ponadto student teologii powinien otrzymać przygotowanie w wybranych specjalizacjach duszpasterskich (rodzina, praca charytatywna, pedagogika specjalna, ludzie pracy, ruchy wspólnotowe, wydawnictwa i dziennikarstwo). Obok wykładu z teologii duchowości potrzeba przygotowania specjalnie z zakresu duchowości świeckich.

Na starszych latach studiów specjalizacje do wyboru powinny obejmować zarówno katechetykę (tu z pewną dawką teorii) i teologię pastoralną, jak „klasyczne” dziedziny teologii: ich studiowanie — na zajęciach wspólnych zazwyczaj z kursami licencjackim i doktoranckim — zapewnia kontakt z pracą naukowo-badawczą. Absolwenci tych specjalizacji mogą się w szczególności zająć bardziej zaawansowaną katechezą dorosłych i wydawnictwami.

c. Rekrutacja na studia

Na studiach teologicznych zaczynają się pojawiać coraz liczniejsze osoby przypadkowe. Oznacza to potrzebę zwiększenia wymagań na egzaminach wstępnych i zwrócenia przy nich należytej uwagi na motywację. Ilość miejsc mogłaby nawet zostać zmniejszona. Osoby przychodzące na studia, „na które łatwo się dostać”, powodują spadek poziomu, słabnięcie ducha chrześcijańskiego i psucie opinii tych studiów. Z tych samych przyczyn konieczne jest wystarczające egzekwowanie wymagań w czasie studiów, bez łatwego szafowania oceną dostateczną czy dobrą.

d. Studia a kursy

Oprócz studiów dziennych istnieją zaoczne, IWKR-y, rozmaite kursy w diecezjach. Dążenie do ogarnięcia nimi jak najszerszych rzesz grozi niestety zanizaniem poziomu takich studiów. Kursy katechetyczne obciążone są osobami, które w gruncie rzeczy pracy katechetycznej nie zamierzają podjąć. Istnieją zatem — i powinny istnieć — dwa główne wzory studiów dla świeckich: dla tych, którzy całą swoją pracę poświęcą Kościołowi, i dla tych, którzy żyjąc w świecie chcą pogłębić wiedzę religijną. Ten drugi rodzaj oczywiście nie jest w stanie zastąpić pierwszego.

Niestety, wielu duszpasterzy zadawała się współpracownikami świeckimi o minimalnym przygotowaniu. Tymczasem w odniesieniu do stałej pracy w Kościele krótkie kursy należy traktować jako prowizorkę i dążyć do kształcenia świeckich na rzeczywistych studiach wyższych, utrzymując wysoki poziom nawet kosztem liczby. Wymagania wiernych co do przygotowania intelektualnego kadr Kościoła rosną i będą rosły nadal.

Nie należy oczywiście lekceważyć tych, którzy niedobór przygotowania teologicznego nadrabiają gorliwością chrześcijańską, talentem pedagogicznym i doświadczeniem życiowym. Istnieją też wyjątkowe parafie, w których da się zgromadzić licznych świeckich po kursach i studiach zaocznych, tak że każdy z nich będzie mógł społecznie prowadzić kilka godzin katechizacji. Natomiast masowe wyręczanie się ochotnikami świeckimi o dobrych chęciach doprowadziłoby do spadku poziomu katechizacji (Francja chlubi się stu tysiącami katechetów świeckich — są to prawie wyłącznie starsze panie przy mężu, niezdolne do utrzymania na katechizacji dzieci starszych niż pierwszokomunijne). Zresztą ci, którzy społecznie próbują pracować w Kościele i zdobyli odpowiednie przygotowanie, bardzo często rezygnują wobec nacisku problemów materialnych. Systematyczna i fachowa katecheza aż do poziomu matury, nadążająca za ogólnym wykształceniem społeczeństwa, jest mimo wszelkich swoich braków wielkim skarbem i wielką szansą Kościoła w Polsce.

5. Drogi po studiach

Jest rzeczą zrozumiałą, że nie wszyscy świeccy absolwenci teologii podejmują pracę w Kościele. Twierdzić jednak można, że większość tego pragnie i posiada do tej pracy odpowiednie dane. Nie jest też rzeczą obojętną stopień wykorzystania ludzi wykształconych dzięki wysiłkowi wykładowców teologii. Niestety, wielu absolwentów pracy w Kościele nie znajduje i gdzieś się gubi. Brakuje kompletnej statystyki; badania socjologiczne wśród dwudziestu roczników absolwentów Wydziału Teologicznego ATK wykazały, że około 30% spośród nich wyjechało na dłużej za granicę, zaś z pozostałych tylko jedna czwarta wykonuje pracę związaną ze studiami (z tego część nie w Kościele). Inny wybór po studiach może oznaczać dobrowolne podjęcie pracy w innym zawodzie i zajęcie się rodziną. Częściej jednak wynika z konieczności: absolwenci teologii nie znajdują miejsca w Kościele; bądź nikt nie jest zainteresowany ich pracą, bądź wynagrodzenie okazuje się niewystarczające dla tych, którzy nie dysponują innymi źródłami dochodu (np. dzięki rodzicom czy dobrze zarabiającemu mężowi). Nic dziwnego, że mężczyzna, zwłaszcza z rodziną, dość rzadko przy tej pracy pozostaje (gdym na wyższych studiach teologicznych dla świeckich proporcje płacy są dość wyrównane). Odstraszająco działa niepewność, czy zatrudnienie okaże się stałe. Proboszczowie niekiedy uchylają się od ubezpieczenia pracowników. Jest rzeczą godną ubolewania, że niektórzy duchowni widzą zatrudnienie wykwalifikowanej osoby świeckiej głównie jako wzrost zobowiązań natury materialnej albo i zagrożenie swej pozycji.

Praca w katechezie jest właściwie półspołeczna i często tylko czasowa. Wiele osób się wykrusza, co oznacza zmniejszoną liczbę tych ze znacznym doświadczeniem. Katecheza, także pełnoetatowa, bywa łączona z innymi zajęciami, przez co katecheci przystępują do pracy już zmęczeni. Rzutuje to wszystko na poziom katechizacji, budzi rozgoryczenie, także pośrednio szkodzi poziomowi studiów dla świeckich, których studenci zaniedbują się w nauce widząc marne perspektywy na przyszłość.

Istotnym źródłem trudności zatrudnienia jest też brak informacji. Byłoby godne polecenia utworzenie na uczelniach komórek zbierających oferty pracy od kurii i proboszczów oraz rozsyłających propozycje absolwentów. Obecnie zdarza się, że poszukujący pracy i poszukujący katechezy nie spotykają się; trudno też o możliwość wyboru i rekomendacje. Analogiczne komórki „pośrednictwa pracy” potrzebne są w diecezjach. Należałoby dążyć do tego, by diecezje w czasie studiów interesowały się systematycznie osobami, które w przyszłości mogłyby pracować na ich terenie.

Można wreszcie stwierdzić, że świeccy absolwenci teologii zbyt rzadko kontynuują studia. Tymczasem najzdolniejsi powinni mieć możliwość przystąpienia do doktoratu oraz wyjazdów stypendialnych. Obecnie wielu nie

może podjąć pracy nad doktoratem wyłącznie z materialnych przyczyn. Świeckich wykładówców teologii policzyć można na palcach jednej ręki. Zubaża to na dłuższą metę teologię polską i to nie tylko pod względem ilościowym, mierzonym liczbą zdolnych naukowców: teologia Kościoła-wspólnoty powinna bowiem być współtworzona i przez świeckich.

6. Status w Kościele i warunki pracy

Stała praca świeckich w Kościele wymaga odpowiednich regulacji prawnych, organizacyjnych i finansowych. Obecnie warunki są dość różne w poszczególnych diecezjach, a nawet parafiach. Tylko w części diecezji zatrudniona jest znaczniejsza ilość świeckich, a ich sprawy cieszą się wystarczającym zainteresowaniem. Doświadczenia diecezji takich jak katowicka, a ostatnio gorzowska, mogłyby być szerzej wykorzystane. Inspirowały zresztą one część propozycji w tym liście zamieszczonych.

Funkcja w Kościele, jaką spełniają stali świeccy współpracownicy duszpasterscy (takie proponujemy określenie) wymaga prawnie zagwarantowanego statusu. Uregulować trzeba ich obowiązki i prawa w parafii; sprecyzować relację do proboszcza, któremu w sprawach duszpasterskich powinni podlegać na podobnej zasadzie, co wikariusze; uwzględnić zasady Karty Nauczyciela; zapewnić stałość zatrudnienia (i do stałości samych katechetów zobowiązać); ustalić reguły przenosin biorąc pod uwagę kwestie rodzinne i mieszkaniowe; podać reguły rozstrzygania sporów. Potrzebne są wyraźne preferencje dla tych, którzy ukończyli studia wyższe. Zawieranie umów i ich zmiany nie powinny zależeć tylko od proboszcza, lecz pozostać pod nadzorem kurii, jako gwaranta powyższych postanowień. Całość tych ustaleń zmierzalaby do ukształtowania w „parafii przyszłości” harmonijnej współpracy duchownych i świeckich. Bliższe zasady mogłyby zostać sformułowane przy współudziale przedstawicieli samych zainteresowanych.

7. Życie wspólnotowe i reprezentacja

Świeckim współpracownikom duszpasterskim bardzo brakuje takiego życia wspólnotowego, które by kształtowało ich duchowość i formację apostołską oraz służyło wzajemnemu wsparciu i wymianie doświadczeń. Katecheci i inni współpracownicy mało znają się między sobą i czują się izolowani; brak im wsparcia, jakie daje żywe koleżeństwo wśród księży czy życie zakonne. Powinni więc łączyć się we wspólnoty o zasięgu ponadparafialnym. Obecnie żyją w rozproszeniu, zaś spotkać się mogą, prawie wyłącznie na diecezjalnych dniach skupienia (zwykle zmieszani z zakonnicami), gdzie biernie wysłuchują konferencji, szkoleniowych prelekcji i urzędowych zawiadomień.

Punktem wyjścia dla życia wspólnotowego mogłyby być coroczne rekolekcje zamknięte oraz dni skupienia specjalnie dla świeckich współpracowników duszpasterskich przeznaczone; są one zresztą niezbędne dla formacji duchowej. Program spotkań powinien być współkształtowany przez uczestników, obejmować rozmowy i wymianę doświadczeń, zachęcać do dalszych kontaktów i wspólnych działań, zwłaszcza w dziedzinie formacji duchowej i apostołskiej — choć kontakty prawne, rodzinne czy wspólna rekreacja też są godne polecenia. Zależnie od liczby osób byłyby to bądź spotkania ogólnodiecezjalne, bądź rejonowe (pięć rejonów w diecezji katowickiej). Grupy takie powinny mieć stałych opiekunów duchowych.

Odczuwa się również potrzebę reprezentacji bardziej instytucjonalnej. Oczwista jest obecność takich świeckich w parafialnych radach duszpasterskich i katechetycznych (niestety często biernych lub w ogóle nie istniejących), katecheci mogliby delegować swoich przedstawicieli do porad dekanalnych. Na szczeblu diecezjalnym zaproponować można komisje, do których weszliby delegaci katechetów i innych współpracowników oraz duchowni i świeccy

mianowani przez biskupa. Komisja taka miałaby głos w sprawach duszpasterskiej aktywności świeckich oraz w ich sprawach bytowych. Mogłaby spotkać się z biskupem ordynariuszem na początku roku katechetycznego i w drugiej jego połowie. Można też myśleć o utworzeniu analogicznej komisji na szczeblu Episkopatu Polski oraz o ogólnopolskim zrzeszeniu apostołskim świeckich absolwentów teologii.

Tego rodzaju rozwiązania podniosłyby poziom świeckich współpracowników duszpasterskich z wykształceniem teologicznym i ich zaangażowanie, czuliby się też oni należycie dowartościowani. Sprawy załatwiane dotąd indywidualnie i niekonsekwentnie zostałyby lepiej uregulowane. Poprawiałaby się współpraca świeckich z duchownymi, wzajemna znajomość; łatwiej by było usuwać jawne i utajone zadróżnienia, których nie brakuje.

Oprócz braku jakiejś reprezentacji zauważyć można praktyczną nieobecność świeckich z wykształceniem teologicznym — a więc szczególnie blisko spraw Kościoła stojących — w rozmaitych komisjach i radach istniejących w Kościele (także tam, gdzie reprezentowani są inni świeccy). Tymczasem wielu jest wystarczająco kwalifikowanych i godnych zaufania, by zostać do takich ciał powołanymi.

W odniesieniu do prac Synodu Polskiego postulować by można stworzenie grupy roboczej, która zajęłaby się bliższą sprawą świeckich współpracowników duszpasterskich po kątem ich miejsca w pracy Kościoła. Praca takiej grupy zająłaby się z zainteresowaniami komisji apostołstwa świeckich i komisji wychowania katolickiego. Ponadto należałoby pamiętać o powołaniu odpowiednich świeckich z wykształceniem teologicznym do innych prac synodu, przy których byłiby przydatni.

8. Zakończenie

Swoiste cechy studiów, pracy i życia chrześcijańskiego świeckich z wykształceniem teologicznym sprawiają, że ich drogę trzeba uznać za osobne powołanie, cenne dla Kościoła czasów dzisiejszych i Kościoła przyszłości, „szczególny znak czasów w życiu Kościoła powszechnego i Kościoła na naszej ziemi” (Jan Paweł II, Szczecin 11 VI 1987). Powołanie to wymaga troski Kościoła w sferze opieki duchowej i w sferze organizacyjnej. Ze swojej strony powołani do tego rodzaju służby powinni podjąć ją gorliwie i w duchu odpowiedzialności za Kościół — oraz odpowiedzialności za swoje obowiązki w Kościele.

Warszawa, 20 V 1989

List ten przygotowała grupa świeckich absolwentów i studentów teologii. W liście dokonano nieznaczących skrótów ze względu na objętość biuletynu.

Nadstał dr Michał Wojciechowski, Warszawa

II. ASCEZA W ŻYCIU LUDZI ŚWIECKICH

Drogi wyrzeczenia i ofiary *

Przez ascezę¹, w sensie chrześcijańskim, rozumie się wszelkie wysiłki człowieka, podejmowane we współpracy z łaską Bożą, zmierzające do osiągnięcia doskonałości nadprzyrodzonej². Chodzi tu o wysiłek osobisty, świadomy

* Komunikat naukowy z sympozjum duchowości w ATK (wygłoszony 24 XI 1989).

¹ Por. *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Libreria Editrice Vaticana (1987). Zawiera bibliografię europejską i amerykańską.

² *Dizionario enciclopedico di spiritualita* (DES) Roma 1975, I, 151.

i dobrowalny, połączony z trudem, wyrzeczeniami i ofiarą dla osiągnięcia pełni życia w Chrystusie.

Trzeba tu zaraz wyraźnie zaznaczyć, że asceza nie stanowi całej treści życia wewnętrznego, czyli dążenia do doskonałości chrześcijańskiej. Jest ona zaledwie częścią życia wewnętrznego — częścią ważną i potrzebną, ale nie najważniejszą. Tą częścią ważniejszą jest życie łaski i związana z tym życiem działalność Ducha Świętego, a więc Ducha Świętości, który sprawia w nas uświęcenie nasze i doprowadza człowieka do pełni zjednoczenia z Bogiem. Tę uświęcającą działalność Ducha Świętego, cnót wlnych i darów nadprzyrodzonych w duszy człowieka, omawia mistyka chrześcijańska³. Ascezyka bez mistyki daje niepełny, a nawet wykrzywiony i nieprawidłowy obraz chrześcijańskiej doskonałości. Może prowadzić niekiedy do chorobliwych lub heretyckich⁴ wypaczeń, w formie np. przesadnego ascetyzmu (por. flagellantantyzm, albigenski, waldenski), czy tzw. amerykanizm⁵. Prawidłowe rozumienie ascezy musi się liczyć z odniesieniem do mistyki. To odniesienie jest jakoś zawarte w określeniu ascezy jako wysiłku współpracy z łaską nadprzyrodzoną, a więc z darem Boga, który jest zawsze u podstaw autentycznie chrześcijańskiej ascezy.

Asceza ludzi świeckich była rozumiana w przeszłości niekiedy dość opacznie. W słynnym, średniowiecznym określeniu ludzi świeckich, w tzw. kodeksie Gracjana, stan ludzi świeckich został określony jako „drugi rodzaj chrześcijan”⁶ w porównaniu ze stanem kapłańskim i zakonnym. Powiedziano tam: „Im dozwolone jest żenić się, uprawiać ziemię, prowadzić sądy, pracować się, składać ofiary na ołtarzu, płacić dziesięciny i w ten sposób będą się mogli zbawić, o ile dobrze czyniąc, będą unikać występków”⁷. Życie chrześcijan świeckich jest tam przedstawione jako jakiś kompromis z wymogami chrześcijaństwa, jako życie ułatwione różnymi ulgami: „im wolno jest”, „dozwolone jest”.

Tymczasem, w rzeczywistości życie chrześcijańskie ludzi świeckich jako droga powołania do świętości bynajmniej nie jest usłana różami w porównaniu z życiem kapłańskim czy zakonnym. Do wszystkich bowiem uczniów Chrystusa odnosi się twarde prawo krzyża: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje” (Mt 16, 24). Dla wszystkich również „ciasna jest brama” i „wąska jest droga” (Mt 7, 13n), która wiedzie do zbawienia.

Dlatego także do świeckich odnosi się podstawowe wezwanie Jezusa: „Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Słowo „nawracajcie się” ma tutaj szeroki zakres i dotyczy tzw. metanoi⁸ tzn. zasadniczej przemiany życia, odwrócenia się od zła i zwrócenia ku dobru. Nie może się to dokonać bez zaparcia siebie, a więc bez tego, co nazywa się niekiedy umartwieniem i pokutą.

Mając to na uwadze, łagodny papież Jan XXIII mawiał: „bez umartwienia nie można być człowiekiem, a bez pokuty nie można być chrześcijaninem”⁹.

Nie wchodząc tutaj w ściślejsze rozróżnienia ząębających się między sobą pojęć „umartwienie” i „pokuta”, wspomnijmy tylko ogólnie, że pierwsze z tych pojęć („umartwienie”) ma na celu głównie wprowadzenie ładu i har-

³ Tamże, II, 1214—1225.

⁴ DES, I, 157—159.

⁵ Tamże.

⁶ Cyt. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1964, 29, przypis 26.

⁷ Tamże.

⁸ Por. J. a n a P a w ł a II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, 1984 r., poświęconą w całości temu zagadnieniu.

⁹ Cyt. DES, I, 163.

monii w nasze życie duchowe, zmysłowe (instynktowe) i cielesne¹⁰; a natomiast „pokuta” ma na celu przede wszystkim zadośćuczynienie za grzech, czyli za naruszenie prawa moralnego¹¹. Niekiedy ten sam czyn, jak np. post, może być umartwieniem (o ile ma na celu wprowadzenie ładu w naszemu życiu moralnym) lub pokutą (jeśli chcemy zadośćuczynić za grzechy)¹². Niekiedy więc różnica w treści tych pojęć dotyczy wyłącznie motywu, czyli celu, dla którego podejmujemy jakiś czyn lub zadośćuczyniające cierpienie.

1. Rola umartwienia w życiu ludzi świeckich

Najpierw sam termin „umartwienie” jest nie tylko niepopularny, ale nawet mylący. Sugeruje bowiem jakoby w ascezie chrześcijańskiej chodziło o „śmierć”, czyli „zabijanie” czegokolwiek. Tymczasem zaś w chrześcijańskim rozumieniu (wbrew poglądom stoików) chodziło zawsze o służbę prawdziwemu życiu i podporządkowanie jego niższych warstw sferom wyższym, a więc rozumowi i wolnej woli, a ostatecznie Bogu. Tak więc asceza i związane z nią umartwienie służyć ma dobru człowieka i doskonaleniu jego życia aż po przywrócenie pierwotnej harmonii i moralnego oraz duchowego piękna. Taki jest właściwy sens chrześcijańskiego „umartwienia”. W tym kontekście staje się zrozumiałe wyrażenie Jana XXIII, że bez „umartwienia” nie można być „człowiekiem”, to znaczy człowiekiem o uporządkowanym życiu cielesnym, instynktowym, uczuciowym i duchowym, czyli człowiekiem w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu. Dlatego wszelkie wychowanie człowieka do pełni człowieczeństwa związane jest koniecznie z „ascezą” i „umartwieniem”.

Widoczne to jest już w wychowaniu rodzinnym, a więcej jeszcze w wychowaniu szkolnym, poczynając już nawet od klasy „zerowej”, a kończąc na wykształceniu uniwersyteckim. Zaden ze stopni wspomnianego wychowania i wykształcenia nie może być zrealizowany bez jakiegoś stopnia samoopanowania, dyscypliny wewnętrznej czyli bez tego, co w terminologii teologicznej nosi nazwę „zaparcia siebie” i „umartwienie” oraz „asceza”.

W dorosłym życiu człowieka świeckiego szczególną rolę w osiągnięciu doskonałości chrześcijańskiej odgrywają tego rodzaju wydarzenia i zarazem etapy życia, jakimi są: małżeństwo, ojcostwo i macierzyństwo (rodzina), praca zawodowa, a także choroba, cierpienie i śmierć.

Rzucmy teraz okiem na te wielkie etapy życia pod kątem ascezy, a konkretniej mówiąc, pod kątem umartwienia i pokuty.

Małżeństwo

Na pewno nie jest instytucją ustanowioną dla przyjemności obojga partnerów, jak czasem może się wydawać. „Miodowy miesiąc” mija bardzo szybko i — jak mówi obserwacja — nie trwa dłużej niż dwa miesiące¹³. Po tym krótkim okresie zafascynowania sobą nagle otwierają się ich oczy i zaczynają dostrzegać swoje wady, których przedtem nie widzieli. Rozpoczyna się pierwszy kryzys spowodowany wzajemnym „rozczarowaniem”. Jeżeli nie dojdzie do wzajemnego kompromisu i opanowania pierwszych wzajemnych niechęci, może dojść już wtedy do rozpadu małżeństwa, a nawet rozwodu. Oczywiście, przy próbie zawarcia innego małżeństwa powtórzy się ta sama sceneria, bo prawa psychologii działają w oparciu o ten sam schemat.

Po „miesiącu miodowym” rozpoczyna się okres wzajemnego i bardzo bolesnego szlifowania diamentów. Ocierając się o siebie, stopniowo małżonkowie wyzwalają się z egoizmu i przechodzą na nowy etap miłości małżeńskiej

¹⁰ Por. DES, I, 152—153.

¹¹ *Tamże*, 154—155.

¹² *Tamże*.

¹³ Por. J. Strojnowski, *Eros i człowiek*, Kraków 1976.

wymagającej wzajemnego „zaparcia siebie” i wybaczenia sobie¹⁴. Ten etap może trwać bardzo długo, ale jest on naznaczony krzyżem i ciągłym „umar-twianiem” własnych egoistycznych dążeń. Opisuje ten etap pięknie L. Bouyer: „Połączyć swoje życie, swoje istnienie z życiem drugiego człowieka, to przekazywać drugiemu wszystko, co się ma i czym się jest. W pewien sposób wyzbycie się wszystkich dóbr, wyrzeczenie własnego ciała, a w końcu także własnej woli, będąc istotą profesji zakonnej, stanowi również istotę związku małżeńskiego. Małżonek, który rozumiał chrześcijański sens swego małżeństwa, polegający na nadprzyrodzonym dopełnieniu tego, do czego zmierza naturalna rzeczywistość zjednoczenia seksualnego, wie doskonale, że zasadniczo nie ma już nic, co mógłby nazwać swoją własnością”¹⁵. Małżonek, chcąc być wierny swojej przysiędze sakramentalnej, już nie może swobodnie dysponować swoim życiem, swoim czasem, według własnej tylko woli, musi się dostosować do życzeń i woli współmałżonka, aby nie obrazić i nie odrzucić ślubowanej miłości. Trwa więc ciąga potrzeba „wyrzekania się siebie” i umartwienia swoich egoistycznych dążeń.

Nie bez powodu sakramentalne małżeństwo jest znakiem ofiarnej miłości Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa. Chrystus wyraził swoją miłość do Kościoła przez ofiarną śmierć na krzyżu. I taka ofiara miłości stanowi ideał i cel chrześcijańskiego małżeństwa. Sakrament małżeństwa ma więc swój wymiar paschalny¹⁶. Zbyt mało w teologii i w duszpasterstwie zwraca się uwagi na tę paschalną miłość Chrystusa do Kościoła, który to wymiar jest docelowym punktem rozwoju miłości chrześcijańskich małżonków. Dopiero gdy małżonkowie przejdą na ten etap upodobniania swojej wzajemnej miłości do ofiarnej miłości Chrystusa, osiągają oni wtedy wysoki rozwój nie tylko swej wzajemnej małżeńskiej i uszczęśliwiającej miłości, ale równocześnie przez swoje małżeństwo zbliżają się do pełni chrześcijańskiej doskonałości.

Rodzicielstwo i rodzina

Wraz z przyjściem na świat pierwszego dziecka miłość małżeńska zmienia się bardzo istotnie. Stadło małżeńskie staje się pełną rodziną. Małżonkowie, dotychczas zapatrzeni w siebie, stają się rodzicami. Powstają nowe relacje, których dotąd nie było. Ich miłość wzajemna skierowuje się teraz ku temu „trzeciemu”, przybyszowi z zaświatów. Odtąd ich ofiarności znajduje nowy przedmiot — dziecko. Wychowanie dziecka staje się procesem ciągłego dawania treści duszy rodziców. Wychowanie bowiem jest jakby duchowym przedłużeniem procesu rodzenia duszy dziecka. Pięknie ten fakt opisał ks. K. Michalski¹⁷: „Dawanie (swej) duszy dziecku dokonuje się kropla po kropli, ale ciągle w codziennej ofierze z własnego istnienia. Kto jednak tutaj daje, ten w innej formie otrzymuje, tak, iż sprawdzają się słowa Chrystusa Pana. Kto duszę swoją traci, zyskuje ją (Mt 16, 25). Daje się przez wychowanie duszę swoją, ale ją się odzyskuje w rozwoju duszy dziecięcej”¹⁸. Oczywiście, że ten proces dawania swej duszy dziecku w wychowaniu dokonuje się w duchu ofiarnej miłości, przy ciągłym zapominaniu o sobie. Przez wychowanie dzieci rodzice sami wrażliwieją duchowo i wychowują siebie do bezinteresownej miłości, osiągając niekiedy wyżyny heroicznego oddania się dla dobra swojego dziecka.

¹⁴ Por. E. Wójcik, *Rozwój miłości w małżeństwie*, Chrześcijańcin w świecie 67 (1978), 43—58.

¹⁵ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982, 121—122.

¹⁶ J. Salij, *Małżeństwo jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, Ateneum Kapł. 1970 z. 369.

¹⁷ *Rodzina*, pr. zb., Poznań 1936, 35.

¹⁸ *Tamże*.

Małżonkowie, którzy zostali rodzicami, znajdują się w takiej sytuacji, że ich wzajemna miłość musi się przekształcać coraz bardziej we wspólnie wyrzeczenie. Trudy bowiem i krzyże niejako strukturalnie przynależą do życia rodzinnego¹⁹. Rodzice muszą się liczyć z chorobami i nieszczeńściami własnymi oraz swoich dzieci. Dochodzą do tego niepowodzenia wychowawcze. Dzieci dorastają i stają się coraz bardziej samodzielne, a zarazem inne, aniżeli tego oczekiwali rodzice. Nadchodzi moment, kiedy dzieci całkowicie się wyobcowują i odchodzą od rodziców. Jest to najcięższa ofiara ze strony rodziców. Jest to niekiedy coś w rodzaju śmierci, „umartwienia” wielu oczekiwań i nadziei. To umartwienie jest jednak konieczne, aby życie tak ich dzieci, jak i życie rodziców mogło osiągnąć prawdziwą dojrzałość.

Praca zawodowa

Praca zawodowa, którą człowiek świecki wykonuje w ramach swojego Bożego powołania, związana jest z trudem i ofiarnym całopaleniem sił ciała i duszy. Nie ma w gruncie rzeczy pracy czysto duchowej bez spalania sił fizycznych, ani czysto fizycznej bez uczestnictwa władz duchowych²⁰. Nawet taka prosta czynność jak rąbanie drewna wymaga udziału uwagi, umysłu, woli, a nawet uczuć, a więc całej strony psychicznej. Tak więc trud, ofiara i swoiste całopalenie jest wpisane w strukturę pracy ludzkiej.

Już sam rytm pracy w fabryce czy urzędzie wymaga od człowieka dużego stopnia zdyscyplinowania i ascezy. Punktualne stawienie się na miejsce pracy narzuca konieczność zachowania stałego porządku dnia. Wiąże się z tym konieczność rezygacji z wielu godziwych rozrywek, jak oglądanie telewizji czy korzystanie z teatru, itp. Czasem sam rodzaj pracy, np. mechanicznej pracy przy taśmie fabrycznej lub podsumowywanie nie kończącej się kolumny cyfr przez księgowego wymagają mobilizacji wszystkich zasobów cierpliwości i odporności psychicznej, aby nie ulec pokusie odejścia do innego zawodu, w którym prawdopodobnie powtórzyłyby się te same trudności. Podobnie bywa i w pracy twórczej, czyli w tzw. wolnych zawodach, gdzie wykonane dzieło nie zawsze odpowiada najszlachetniejszym zamierzeniom i chęciom. Wiąże się to niekiedy z poczuciem osobistej klęski, kiedy np. dzieło artysty nie spełnia oczekiwań, nie urzeczywistnia wymarzonego ideału²¹. Właściwie każda realizacja jakiejś idei ukazuje jej niedoskonałość w porównaniu z wymarzoną pierwowzorem piękna czy dobra. W ten sposób krzyż jest wpisany w samą niejako strukturę pracy twórczej.

W tym kontekście pisze Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*: „Pot i trud, jaki w obecnych warunkach ludzkości związany jest nieodzownie z pracą, daje chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestniczenia z miłości w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić. To dzieło zbawienia dokonało się przez cierpienie i śmierć krzyżową. Znosząc trud pracy z Chrystusem ukrzyżowanym za nas człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż działalności, do której został powołany”²².

Oczywiście, że tak rozumiana praca otwiera perspektywy na zmartwychwstanie wraz z Chrystusem i stanowi może „tworzywo” Królestwa niebieskiego (*materiam regni caelestis parantes*) — jak zapewnia o tym nauka Soboru Watykańskiego II (por. KDK 38).

¹⁹ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań—Warszawa 1980, 119—123.

²⁰ *Tamże*, 165—167.

²¹ L. Bouyer, dz. cyt., 121.

²² Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 27.

2. Pokuta i zbawcze cierpienie

Jest rzeczą zrozumiałą, że świeckiego chrześcijanina, podobnie jak wszystkich ludzi, nie omijają tragiczne wypadki losowe, cierpienia, choroby i śmierć. Te rzeczywistości jednak są przeżywane przezeń w sposób własny, nacechowany specyficznym Bożym powołaniem do życia „w świecie”. Tą szczególną i wyróżniającą cechą jest — jak się łatwo można domyśleć — tak zwany „świecki charakter”²³. Znaczy to, że świecki chrześcijanin na mocy Bożego powołania, pozostając w swoim dotychczasowym środowisku życia i w tymże świeckim środowisku dokonuje uświęcenia siebie i otaczającego świata.

W związku ze swoim powołaniem do małżeństwa świecki chrześcijanin przeżywa inaczej cierpienia swojego współmałżonka i własnych dzieci aniżeli człowiek nie związany małżeństwem. Stałe kalectwo, np. paraliż partnera małżeństwa, wymagają zmobilizowania wszystkich sił duchowych, aż prawie po heroizm miłości.

Choroba dziecka czy jego kalectwo jest odczuwana przez rodziców dosłownie jako ich własna choroba czy kalectwo. Dziecko bowiem stanowi częśćkę ich własnego organizmu. Najtrudniejszym do zrozumienia i zniesienia dla rodziców są narodziny dziecka kalekiego, debila czy obarczonego inną nieuleczalną chorobą. Właściwie to z każdymi narodzinami związane jest takie ryzyko. W takim przypadku rodzice niekiedy stawiają sobie niesłuszne zarzuty z powodu kalectwa dziecka. Perspektywa, że trzeba będzie wychowywać przez całe życie debila, który nigdy nie wypowie upragnionego słowa „mama” czy „tata” jest niewyobrazalnie trudna do zniesienia i wymaga postawy bliskiej heroizmu, by móc powiedzieć chrześcijańskie „tak” dla tej sytuacji.

Powiedziano, że rodzice umierają tyle razy, ile razy umiera któreś z ich dzieci. Dziecko bowiem stanowi element ich życia. Człowiek bezżenny, kapłan czy zakonnik umiera raz tylko, gdy kończy swoje własne życie²⁴.

Ale nawet i sam proces umierania chrześcijanina świeckiego ma pewne rysy własne, nacechowane i uwarunkowane wspomnianym „charakterem świeckim”.

Mianowicie, człowiek świecki, będąc powołany przez Boga do życia „w świecie”, nawiązał, zgodnie ze swoim stanem, wiele serdecznych więzów, które ulegają rozwiązaniu z chwilą śmierci. Są to te więzy, które zakonnik, na mocy swojego powołania, jakoś zerwał w dniu swojej wieczystej profesji, a kapłan diecezjalny w przyjęciu święceń diakonatu.

Człowiek świecki dopiero w chwili własnej śmierci przeżywa rozłąkę z otaczającym go światem, z którym był związany serdecznymi węzłami na mocy Bożego powołania. Staje mu wtedy przed oczyma znikomość tych wszystkich wartości ziemskich, wśród których upływało jego życie. Myśl o tym, że pozostawia potomstwo oraz jakieś dzieło, które jako rezultat jego działalności może przetrwać przez pewien czas po jego śmierci, nie przynosi umierającemu żadnego szczególnego pokrzepienia. Zdaje sobie bowiem sprawę, z całą oczywistością, że ani zrodzone potomstwo, ani dzieło wykonane, nie mogą mu aktualnie w niczym dopomóc. Nadchodzi wtedy moment ostatecznego wyboru, zaufania i powierzenia się Bogu, moment podobny w jakiejś mierze do profesji zakonnej czy poświęcenia się na służbę Bożą w diakonacie²⁵.

Tak więc, całe życie duchowe człowieka świeckiego, a zwłaszcza jego asceza, łącznie ze zbawczym cierpieniem i śmiercią, naznaczone są odrębną cechą świeckości, nazywaną w terminologii kościelnej „świeckim charakterem”.

²³ Por. Adhortacja *Christifideles laici*, nr 15.

²⁴ Por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 124.

²⁵ Por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 124 n.

3. Niektóre wnioski

Z tego, co powiedziano, wynika, że istnieje w chrześcijaństwie nie tylko „odrębna droga” ludzi świeckich do świętości, na co wszyscy się zgadzają ze względu na naukę Soboru Watykańskiego II (por. KK 41, 42; DA 4).

Ale istnieje także specyficzna duchowość, czyli własna i odrębna forma życia wewnętrznego, właściwa ludziom świeckim, na co nie wszyscy się zgadzają²⁶. W tym tkwi jeden z ważniejszych problemów naukowych współczesnej teologii laikatu.

Odrzucenie odrębnej i specyficznej duchowości laikatu prowadzi w konsekwencji do zacierania się różnic w sposobie życia stanów w Kościele. A to logicznie pociąga za sobą niebezpieczeństwo laicyzacji duchowieństwa oraz klerikalizacji czy uzakonnienia laikatu²⁷.

Jest to wysoka cena, którą płacić będzie Kościół za niedopowiedzenia w kwestii teologii życia wewnętrznego ludzi świeckich.

* * *

Okoliczności i dowody, jakie omówiliśmy w niniejszym komunikacie, nie są jedynymi argumentami przemawiającymi za istnieniem specyficznej ascezy, a więc i duchowości ludzi świeckich. Takich dowodów można przytoczyć znacznie więcej. Najbardziej przekonującym — według mego zdania — jest odmienny i specyficzny dla ludzi świeckich sposób zachowywania rad ewangelicznej czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Ale na przedstawienie tej argumentacji byłoby potrzebne odrębne opracowanie.

ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew

²⁶ Z teologów można tu wymienić F. Klostęmanna oraz Y. Congara.

²⁷ Dość często wspomina o tym Jan Paweł II w swoich przemówieniach. Mówi o tym również dokument VII Zwyczajnego Synodu Biskupów, tzw. *Lineamenta*, nr 8 oraz 9; Jan Paweł II przem. do biskupów szwajcarskich z dn. 15 VI 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 1 (1984), 1784.