

Eugeniusz Weron

Biuletyn teologii laikatu

Collectanea Theologica 50/2, 157-163

1980

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: AKTUALNY STAN TEOLOGII LAIKATU. 1. Laikat i jego posłannictwo. — 2. Eschatologizm czy inkarnacjonizm. — 3. Refleksja nad rolą laikatu w świetle dokumentów soborowych. — 4. Statut eklezjologiczny ruchów laikatu. — 5. Życie wewnętrzne ludzi świeckich*.

AKTUALNY STAN TEOLOGII LAIKATU

Ukazał się osobny zeszyt biuletynu Papieskiej Rady Świeckich pod tytułem *Elements pour une théologie du laicat*¹. Zeszyt prezentuje najpierw urywki ważniejszych dokumentów Jana Pawła II dotyczących laikatu, a następnie zawiera pięć dość obszernych opracowań na temat obecnej sytuacji w teologii laikatu.

We wstępie znajdujemy wyjaśnienie i zarazem uzasadnienie potrzeby refleksji nad teologią laikatu. Papieska Rada Świeckich uznała, że nadszedł odpowiedni czas do pewnego podsumowania i wykorzystania dotychczasowego dorobku teologicznego, a zarazem do dania nowego impulsu dla dalszych badań w tej dziedzinie. Stwierdzono, że minął już czas zachwyty nad teologią laikatu oraz czas wielkich prób i nadziei z lat 60 i 70. Obecnie został osiągnięty stan jakby pewnej równowagi i stabilizacji. Wiele jednak pozostaje jeszcze do zrobienia dla uzasadnienia oraz osiągnięcia pełnego uczestnictwa świeckich w życiu oraz misji Kościoła². Opracowania zawarte w omawianym zeszycie mają stanowić pewien wkład w badania z zakresu teologii laikatu.

1. Laikat i jego posłannictwo

Pierwsze opracowanie jest dziełem profesora Domenico Spada, wykładowcy papieskiego Urbanianum³. Opiera się na bogatej literaturze przedmiotu, którą podaje w przypisach.

D. Spada czyni na wstępie interesujące spostrzeżenie, że temat „laicy” (świeccy) prawie zniknął z tytułów opracowań teologicznych w ostatnich latach posoborowych, podczas gdy przez lat 20, poczynając od roku 1950 był bardzo widoczny w pracach teologów. Zjawisko to tłumaczy się rozwojem współczesnej eklezjologii posoborowej, która mówi coraz więcej o ludzie Bożym. W tej tematyce zawiera się oczywiście — i to z koniecz-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Eugeniusz Weron SAC, Oltarzew.

¹ Pełny tytuł brzmi: *Elements pour une théologie du laicat. Numéro Spécial "Laics aujourd'hui". Bulletin du „Pontificium Consilium pro Laicis”, Cittàdel Vaticano 1979.*

² Tamże, 7.

³ D. Spada, *Les laics et leur mission dans le développement de la théologie moderne, tamże*, 18—58.

ności — refleksja nad laikatem. Nie odczuwa się obecnie potrzeby wyodrębniania zagadnień należących do teologii laikatu.

Zastanawiając się nad źródłami współczesnego rozwoju eklezjologii, sięga Domenico Spada do prac J. A. Möhlera (1796—1838), który zwracał uwagę na to, że Kościół jest zasadniczo dziełem Ducha Świętego. On jest zasadą ożywiająca i duszą Kościoła. Strona widzialna i organizacyjna stanowi „ciało Kościoła”. Myśl tę podjęli później Scheeben, Perrone, Passaglia, Franzelin i Schröder. Już na użytek Soboru Watykańskiego I opracowano schemat pod tytułem *Ecclesiam esse Corpus Christi Mysticum*. Idea Ciała Mistycznego została syntetycznie ujęta i przedstawiona w dziełach E. Merscha († 1940). Dała ona impuls do odnowy liturgicznej (O. Casel). Wreszcie encyklika *Mystici Corporis* (1943) zebrała w wielką syntezę opracowane wcześniej elementy nowej eklezjologii. Niektórzy jednak teologowie dostrzegli pewne niebezpieczeństwo przeakcentowania pierwiastka duchowego i mistycznego kosztem widzialnej strony Kościoła; dlatego zaproponowali na miejsce nazwy „Ciało Mistyczne” inny termin, a mianowicie „lud Boży”. Między innymi M. D. Koster uzasadniał, że nazwa „lud Boży” lepiej odzwierciedla pełną rzeczywistość Kościoła⁴.

Po drugiej wojnie światowej zaczął się okres ożywionej działalności organizacji apostołskich laikatu. Mówiło się wiele i pisało o promocji laikatu i jego niezastąpionej misji w Kościele. Pojawiały się odważne prace na temat kapłaństwa wiernych. Równocześnie działały potężne prądy „sekularyzacji”. To wszystko zmusiło teologów do ponownego przemyślenia sytuacji Kościoła we współczesnym świecie. Jan XXIII zapowiedział zwołanie Soboru Watykańskiego II w celu wspólnego przebadania nowych zagadnień związanych z obecną sytuacją Kościoła w stosunku do świata. Materiału teologicznego do tych przemyśleń dostarczyły prace egzegetyczne L. Cerfaux, historyczne N. A. Dahla. W roku 1953 ukazało się dzieło Y. Congara *Jalons pour une théologie du laicat*. Zasięg Congara było definitywne włączenie laikologii w syntezę nauki o Kościele, który do niedawna utożsamiano z hierarchologią. W swoim dziele Congar wnikliwie opracował uczestnictwo świeckich w potrójnej władzy i funkcji: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Stworzył przez to podstawy do teologicznej interpretacji apostołstwa świeckich. Główne idee Congara zostały później zaakceptowane przez Sobór Watykański II.

Po soborze zaczęto się zastanawiać nie tyle nad stosunkiem laikatu do hierarchii, ale raczej odwrotnie: jakie jest miejsce hierarchii w ludzie Bożym i ewentualnie — jaki jest stosunek duchowieństwa do ludzi świeckich. Zaczęto pytać o „posługi” (*ministères*) ludzi świeckich podobne do „posług” duchowieństwa. Zainteresowanie „posługami” laików zostało spowodowane badaniami nad charyzmatycznym wymiarem Kościoła jako ludu Bożego. Wyniki tych badań zreasumował m. in. M. Keller⁵.

Wśród „posług” w ludzie Bożym zaczęto rozróżniać — schematycznie biorąc — przynajmniej trzy rodzaje: posługi „uznane” przez Kościół, posługi „ustanowione” przez odpowiedni akt liturgiczny oraz posługi udzielane przez święcenia (diakoniat, prezbiterat, episkopat). Taki podział stosuje dokumentacja Konferencji Episkopatu Francuskiego (Lourdes 1973). Wymienia się tam takie posługi świeckie jak katecheta, animator liturgiczny, sekretarz parafialny, doradca w sprawach przedmażeńskich i rodzinnych, stały kierownik Akcji Katolickiej, a także rozmaite formy pomocniczego diakonatu. Te świeckie „posługi” mogą być wprowadzane na puste miejsce pozostawione po reformie, a właściwie po likwidacji tzw. święceń niższych, dokonanej

⁴ Tamże, 21.

⁵ M. Keller, *Theologia del laicato*, w: *Mysterium salutis*, t. IV/2, 484—520.

przez motu proprio *Ministeria quaedam*, wydanego przez Pawła VI (15. VIII. 1972).

Świeckie posługi nazywane są niekiedy mianem „charyzmaty wolne” w odróżnieniu od „charyzmatów instytucjonalnych” lub „urzędowych”, którymi są posługi należące do hierarchii. Ten nowy podział opiera się i wynika z charyzmatycznej wizji Kościoła. Wyższość charyzmatów hierarchicznych nad wolnymi zależy od uznania „całej wspólnoty”. W tej koncepcji widoczne są wpływy szkoły Bultmanna. Zwróciła na to uwagę Międzynarodowa Komisja Teologów i wskazała na związki z teologią luterzańską.

Zauważono, że cały lud Boży pełni swoistą posługę w stosunku do świata i jest na usługach świata. W tym posługiwaniu szczególną rolę pełnią oczywiście zwłaszcza ludzie świeccy, którzy żyją „pośród świata”. Także duchowni mają swoistą misję do spełnienia w stosunku do świata (por. DK 3). W celu nawiązania przez duchowieństwo bliższego kontaktu ze światem wysuwane były w latach posoborowych propozycje zniesienia celibatu i przystosowania duchownych do podejmowania zadań społecznych, a nawet politycznych. Były to jednak propozycje sprzeczne z nauką soborową i późniejszymi dokumentami Stolicy Świeckiej.

Dyskusja nad świeckimi „posługami” nie stanowi jedynej tematyki dyskusowanej we współczesnej teologii laikatu. Inną ważną grupą zagadnień jest podstawa Kościoła w odniesieniu do świata. Można to — z grubsza biorąc — nazwać problematyką transcendencji lub inkarnacji.

2. Eschatologizm czy inkarnacjonizm

Problemy te zarysowały się już w czasie drugiej wojny światowej, gdy zaczęto je opracowywać pod hasłami teologia historii, teologia rzeczywistości ziemskich, pracy, świata itp. Chodzi w tej problematyce o to, czy i w jakiej mierze te rzeczywistości i ludzka działalność mogą się przyczynić do realizacji Królestwa Bożego. Zwolennicy eschatologizmu sugerują odpowiedź, że wpływ ludzkiej działalności na *eschaton* jest raczej ukryty i niewidzialny. Zewnętrzna ludzka działalność i jej wytwory są narażone na katastrofę i zniszczenie. Właściwie tylko przez cierpienie i krzyż oraz miłość ukryta można wpływać pośrednio na przybliżenie Królestwa. Natomiast zwolennicy inkarnacjonizmu kładą nacisk na widzialny postęp i rozwój ludzkości, które przygotowują bardziej bezpośrednio nadejście Królestwa Bożego.

Te postawy w różnych odcieniach i wariantach przejawiają się we współczesnych teologiach „krzyża”, „wyzwolenia”, „rewolucji” itp. Jest to w gruncie rzeczy kontynuacja dyskusji z lat 1935—1950 nad problematyką „ciągłości” czy „nieciągłości” dzieła ludzkiej cywilizacji w odniesieniu do „eschatonu”. Na ożywienie dyskusji wpłynęło także współczesne zainteresowanie problemami zawartymi w dziełach P. Teilharda de Chardin.

Sobór Watykański II nie rozstrzygnął tej zadawnionej dyskusji, chociaż wniósł do jej treści pewne nowe elementy. Paweł VI w swoim wyznaniu wiary (30. VI. 1968) stwierdził, że Królestwo niebieskie nie utożsamia się automatycznie z postępem ludzkim i nie jest z tego świata. Nie uwalnia to jednak chrześcijan od obowiązku współdziałania na rzecz postępu sprawiedliwości i braterstwa międzyludzkiego, ale chrześcijanie także z motywu ich wiary powinni się przyczyniać do pomnażania dobra wspólnego i rozwoju „ziemskiego państwa”.

Motyw autonomii porządku doczesnego został mocno zaakcentowany w dziełach niektórych teologów (T. Altizer, H. Cox, van Buren). Kierunek ten doprowadził w swej skrajnej postaci aż do teologii sekularyzacji oraz teologii śmierci Boga.

Aby znaleźć wyjście z impasu kontrowersji między eschatologizmem a inkarnacjonizmem i przekroczyć problem „ciągłości czy nieciągłości” his-

torii ludzkiej, niektórzy teologowie podjęli tezę o „jedności procesu historycznego” oraz o obecności (immanencji) „eschatonu” wewnątrz historii ludzkiej. Pomimo więc, że „eschaton” różni się od historii i jest niesprowadzalny do praw ludzkiego rozwoju, jednak jest już w sposób tajemniczy obecny w dziejach ludzkich. Historia urzeczywistnia się więc pod znakiem „dwuznaczności” czy nawet sprzeczności. Taki sposób rozumienia dziejów ludzkości znajduje się u podstawy trzech współczesnych teologii, a mianowicie teologii nadziei, teologii politycznej oraz teologii wyzwolenia.

Głównym reprezentantem teologii nadziei jest obecnie J. Moltmann. Chrześcijaństwo według niego jest przede wszystkim eschatologią i nadzieją⁶. Jest ono całą swoją treścią ukierunkowane ku przyszłości. Bóg nie jest ani w świecie, ani poza światem. Jest przed światem i staje przed człowiekiem jako „Bóg nadziei”. Boga nie można zatrzymać dla siebie, ale można Go tylko oczekiwać jako przedmiot „czynnej nadziei”. Także Kościół i świat współistnieją razem w czasie, ale realizują przyszłość w sposób odmienny. Kościół więc — według słów J. B. Metz’a — nie jest ani obok świata, ani ponad światem, ani nie jest zaprzeczeniem świata, ale tkwi wewnątrz świata i żyje nadzieją, usiłując realizować obietnice Boże.

W tej perspektywie teologia staje się teologią polityczną. Ponieważ nadzieja krytyczno-twórcza, która ją ożywia, odnosi się istotnie do świata jako do społeczności oraz do sił przekształcających, które w nim działają⁷. Dlatego teologia powinna pełnić funkcję krytyczną w stosunku do wszystkich systemów politycznych, społecznych i technicznych⁸. Według E. Schillebeeckxa teologia przechodzi stopniowo od zajmowania się problematyką prawowierności doktrynalnej (ortodoksja) ku sprawom prawidłowego działania (ortopraksja).

To ostatnie hasło (ortopraksja) stało się zawołaniem wspólnym prawie wszystkich teologii wyzwolenia i rewolucji. Usiłują one wyprowadzać z Pisma Św. Starego i Nowego Testamentu nie tyle wskazania jak wierzyć, ale jak działać skutecznie, aby społeczeństwo i świat uwolnić od wszelkiego typu zniewoleń. W krajach Ameryki Łacińskiej ten sposób uprawiania teologii znajduje bardzo wielu zwolenników. Informowaliśmy o tym obszernie w poprzednich biuletynach.

Kończąc swoje wywody na temat laikatu i jego misji we współczesnej teologii, D. Spada dokonuje konfrontacji różnych kierunków teologicznych z oficjalną nauką Kościoła zawartą w posoborowych dokumentach, a zwłaszcza w adhortacji apostołskiej o ewangelizacji⁹.

3. Refleksja nad rolą laikatu w świetle dokumentów soborowych

Inną próbę konfrontacji teologicznej podjął abp Lucas Moreira Neves, aktualny wiceprzewodniczący Papieskiej Rady Świeckich.¹⁰

Przedstawił on najpierw naukę zawartą w dokumentach Soboru Watykańskiego II ujmującego Kościół w kategorii znaku wzniesionego wysoko nad narodami. Jest to znak typu sakramentalnego, a więc znak sprawiający łaskę. Równocześnie Kościół jest ludem Bożym znajdującym się w drodze przez pustynię świata. Ten lud ma się rozprzestrzenić na cały świat. Wszystkie narody ziemi mają wejść do Kościoła, aby mogły znaleźć zba-

⁶ *Elements...*, 48.

⁷ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*, 107.

⁸ *Elements...*, 49.

⁹ *Elements...*, 53—58.

¹⁰ L. Moreira Neves, *Réflexion sur le rôle des laïcs à partir des documents conciliaires*, tamże, 59—68.

wienie. Szczególnym zaś zadaniem Kościoła jest prowadzić ludzi do świętości życia. Cztery ostatnie rozdziały *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* są poświęcone w całości tej sprawie. Wszyscy członkowie Kościoła są powołani do świętości (r. V). Szczególną drogą do świętości zmiierzają zakonnicy (r. VI). Święci ukazują najpiękniejszą stronę życia Kościoła (r. VII). Zwłaszcza Maryja jako najdoskonalsza chrześcijanka stanowi prawzór urzeczywistniania się Kościoła w świętości (r. VIII). L. Moreira Neves wyraża pogląd, że właśnie w świętości życia znajduje się najistotniejszy element eklezjologii soborowej. Jest to dość oryginalne spojrzenie na naukę soborową.

Własna i szczególna rola laikatu uwidacznia się najpierw w funkcji Kościoła jako znaku. Ludzie świeccy są znakiem obecności Kościoła w świecie zsekularyzowanym. Przez swój „świecki charakter” (*indoles saecularis*) wprowadzają Kościół w kontakt stały ze światem. Przez swoją obecność w świecie umożliwiają Kościołowi uświęcanie świata (*consecratio mundi*).

Ludzie świeccy jako członkowie ludu Bożego im głębiej wchodzą w świat tym bardziej powinni być związani z Kościołem. Mają obowiązek przedstawiania Kościołowi pytań, dążeń, problemów i konfliktów nurtujących w świecie współczesnym. Pozostając w obrębie Kościoła, uczestniczą oni w jego posłannictwie i pracy. Uczestniczą w przygotowaniu decyzji władzy kościelnej i współdziałają w realizacji postanowień. Poprzez własne organizacje świeckie i udział w radach duszpasterskich wszelkiego stopnia ludzie świeccy urzeczywistniają misję Kościoła we współczesnym świecie.

Aby udział i rola świeckich mogły się należycie rozwijać, konieczne jest przygotowanie i wychowanie świeckich do pełni życia chrześcijańskiego i świętości. Świętość zdobywają świeccy na własnej drodze. Posiadają więc swoistą „świecką” duchowość. L. Moreira Neves opowiada się zdecydowanie za istnieniem odrębnej duchowości ludzi świeckich. Ta odrębność charakteryzuje się tym, że jest ona nacechowana przez *indoles saecularis*, tzn. przez charakter świecki. Polega ostatecznie na tym, że człowiek świecki uświęca się przez swoje życie rodzinne, świecki zawód i przez świeckie zaangażowania społeczne. Także apostołstwo własne ludzi świeckich ma się przyczyniać do ich uświęcenia. Jak prezbiterzy uświęcają się przez swoje funkcje kapłańskie, tak ludzie świeccy mają się doskonalić poprzez urzeczywistnianie swego apostołatu w warunkach życia świeckiego.

4. Statut eklezjologiczny ruchów laikatu

Przedstawia to zagadnienie abp Raymond Bouchex, konsultor Papieskiej Rady Świeckich¹¹. Zwraca uwagę na wielką różnorodność we współczesnym Kościele wszelkiego typu organizacji i ruchów o profilu apostołskim. Uznanie ich przez władzę kościelną zależy od wielu okoliczności, a przede wszystkim od woli tych organizacji i ruchów. Niektóre bowiem z nich nie zamierzają wiązać się z władzą kościelną lub zabiegać o jej uznanie. Inne natomiast starają się uzyskać aprobatę władzy kościelnej. Formy i stopnie tej aprobaty mogą być rozmaite (por. DA 24). Zależy to przede wszystkim od większej czy mniejszej zbieżności celów danej organizacji lub ruchu i właściwego posłannictwa Kościoła.

Wśród kryteriów, jakimi władza kościelna kieruje się przy udzielaniu swej aprobaty, wymienia autor najpierw zasadę ogólną, że żadna organizacja lub ruch nie może sobie przywłaszczać monopolu na działalność apostołską. Ruchy, które są wprawdzie złożone z katolików, ale nie zależy im na uznaniu kościelnym, nie mogą być uważane za zrzeszenia kościelne we właściwym tego słowa znaczeniu. Tylko więc te organizacje i ruchy, które zabie-

¹¹ Raymond Bouchex, *Quelques réflexions sur le statut ecclésiologique des mouvements de laïcs*, tamże, 69—75.

gają o uznanie, mogą otrzymać aprobatę kościelną. Sposób tej aprobaty w zależności od stopnia ścisłości związku z posłannictwem Kościoła może być rozmaity. Aprobata związana z mandatem apostołskim lub misją kanoniczną wiąże najściślej zrzeszenia katolików świeckich ze zbawczą misją Kościoła i włącza ich działalność w apostołstwo Kościoła jako znaku widzialnego. Jeśli organizacja lub zrzeszenie zmienia swoje cele lub traci swą tożsamość, wówczas władza kościelna może wycofać aprobatę. Aprobata kościelna pociąga za sobą także pewne zobowiązania ze strony władzy kościelnej do różnych świadczeń na rzecz odnoszących organizacji czy ruchów katolickich. Przede wszystkim chodzi tutaj o zabezpieczenie pomocy i opieki duchowej, a także o sprawowanie różnego stopnia kontroli oraz ponoszenia odpowiedzialności za skutki działania tychże organizacji i ruchów apostołskich.

5. Życie wewnętrzne ludzi świeckich

Interesującą ankietę przeprowadziła redakcja omawianego zeszytu na temat życia wewnętrznego ludzi świeckich¹². Ankietę skierowano do kilku wybitnych działaczy katolickich wywodzących się z różnych stron świata i z różnych środowisk. Wśród osób ankietowanych znajdują się: Chiara Lubich, Ralph Martin, przewodniczący „Council for the International Communication Office”, Janet Rigdon, sekretarz międzynarodowej organizacji „Marriage Encounter”, José Diaz Rincon, wiceprzewodniczący organizacji katolickich ruchów wiejskich (FIMARC), Marek Skwarnicki, pisarz, wiceprzewodniczący Pax Romana (MIIC).

Pierwsza grupa pytań ankietowanych dotyczyła zasadniczej sprawy: Czy można obecnie mówić o duchowości świeckich? Czy dokonuje się w tej sprawie jakaś ewolucja od czasów soboru? Jak ją rozumiesz?

W odpowiedzi prawie wszyscy ankietowani zgadzają się — z pewnymi zastrzeżeniami oraz niuansami — że istnieje swoista, odrębna i różna od kapłańskiej i zakonnej duchowość ludzi świeckich jako droga do wspólnej świętości chrześcijańskiej. Na odrębność duchowości składają się warunki życia „wśród świata”, a więc małżeństwo, rodzina, świecki zawód, zaangażowanie społeczno-polityczne itp. Właśnie odrębne warunki życia wśród świata sprawiają, że konkretny kształt urzeczywistnionej przez laików świętości chrześcijańskiej przybiera swoistą formę życia w Chrystusie, różną od duchowości osób należących do stanu kapłańskiego czy zakonnego.

Niektórzy z ankietowanych zwracają uwagę na fakt, że aż prawie po lata pięćdziesiąte zalecano członkom Akcji Katolickiej lekturę tekstów, które prezentowały doskonałość raczej typu zakonnego (np. *Naśladowanie Chrystusa* według Tomasza à Kempis itp).

Drugi zestaw pytań dotyczył charakterystycznych cech współczesnego życia wewnętrznego ludzi świeckich. W wypowiedziach wskazywano na takie cechy jak charyzmatyczność, sytuacyjność, konieczność ciągłego dostosowania się do różnych i zmieniających się warunków, uświęcania się przez małżeństwo i świecki zawód, przez świeckie zaangażowanie i działalność apostołską.

Na pytanie w sprawie bodźców rozwoju życia wewnętrznego wymieniano między innymi: życie w wiary, wierność natchnieniom Ducha Świętego, modlitwę i życie sakramentalne, rozważanie i wcielanie w życie wskazania Ewangelii, działalność ewangelizacyjną, lekturę tekstów przedstawiających naukę Kościoła oraz dokumentów pasterskich, uczestnictwo w liturgii, pieśni religijne, także młodzieżowe, które obecnie przeżywają swój wiek złoty.

Gdy chodzi o „źródła”, mistrzów, modele, świadków, wspólnoty oraz style życia, które wzmacniają aktywność oraz ożywiają zaangażowanie apostołskie,

¹² *La vie spirituelle des laïcs: quelques témoignages, tamże, 76—108.*

w odpowiedziach ankietowych wskazywano na metodę „widzieć, sądzić, działać”, na ćwiczenia ignacjańskie, na dyskusje w gronie rodzinnym, na wychowanie katolickie, na wiarę i miłość, życie sakramentalne, na przykład życia Jezusa Chrystusa i ludzi świętych. Marek Skwarnicki wskazuje na pomoc środowiska „Tygodnika Powszechnego” oraz na swoje kontakty z ruchem Pax Romana¹³. Ralph Martin wyznaje, że swoją formację apostołską zawdzięcza ruchowi „Cursillos de Cristianidad”, a także ruchowi odnowy charyzmatycznej¹⁴.

Wśród trudności i przeszkód dla życia wewnętrznego wymieniano m.in. „tyranię milczenia” o sprawach religijnych panującą w środowiskach ludzi wykształconych¹⁵, izolację i osamotnienie działaczy katolickich, brak czasu na refleksję nad sobą oraz na modlitwę, na uczestnictwo w liturgii i życiu sakramentalnym. Wskazywano też na hedonizm, materializm praktyczny, powierzchowność życia religijnego, na ducha czasu itp.

Od kapłanów i zakonników oczekują ludzie świeccy przede wszystkim świadectwa życia, zachęty i podniesienia na duchu, nauczania prawdy, lojalnej współpracy ze świeckimi na płaszczyźnie równości i partnerstwa, uszanowania odrębnego życia wewnętrznego i posłannictwa ludzi świeckich.

Wszystkie wypowiedzi ankietowe nacechowane są głębokim przeświadczeniem, że źródłem i duszą wszelkiego apostołstwa, rozumianego po chrześcijańsku, jest głębokie życie wewnętrzne wynikające z zespolenia z Chrystusem.

Zeszyt zamyka sondaż bibliograficzny opracowany przez wysoce kompetentną w sprawach laikatu osobę Rosemary Goldie, długoletnią sekretarkę COPECIAL, a następnie Rady Świeckich oraz organizatorkę trzech światowych kongresów apostołstwa świeckich¹⁶. Sondaż obejmuje okres przedsoborowy, nauczanie soborowe oraz czas po soborze do końca 1978 roku. Jest to znakomity, chociaż zbyt zwięzły przegląd niektórych główniejszych zagadnień, autorów i dzieł, a także ważniejszych artykułów z zakresu teologii laikatu.

Pod koniec lektury monograficznego zeszytu nasuwa się pytanie o jego przydatność dla studiów nad rozwojem i obecnym stanem posiadania w dziedzinie teologii laikatu.

Tego typu praca zbiorowa zawiera artykuły o różnym stopniu wartości i przydatności. Najbardziej ambitnym w zamierzeniach jest studium Domenico Spada. Na skutek jednak zbyt szerokiego potraktowania tła eklezjologicznego nie udało się autorowi ukazać całokształtu problematyki teologii laikatu. Trzeba jednak przyznać, że na ogół powiodło mu się uchwycić główne tendencje i nurty w teologii laikatu. Z innych opracowań za najcenniejszy należy uznać materiał zgromadzony na temat życia wewnętrznego świeckich. Sondaż bibliograficzny teologii laikatu jest rzeczywiście tylko sondażem, a więc z zamierzenia wycinkowym przedstawieniem niektórych wybranych zagadnień teologicznych. Opracowanie bibliograficzne dokonane przez R. Goldie znakomicie uzupełnia oraz ilustruje opracowanie D. Spada.

Inicjatywę dokonania refleksji nad aktualnym stanem w teologii laikatu należy uznać za pożyteczną i wartościową, gdyż może się przyczynić do ożywienia zainteresowania tą dziedziną wiedzy teologicznej. Czy przyczyni się także do pełniejszego włączenia ludzi świeckich w życie i posłannictwo Kościoła?

ks. Eugeniusz Weron SAC, Ottarzew

¹³ *Tamże*, 100.

¹⁴ *Tamże*, 101—102.

¹⁵ *Tamże*, 102.

¹⁶ Rosemary Goldie, *Laics, laicat et laïcité. Un sondage bibliographique à travers trois décennies*, *tamże*, 109—147.