

# Józef Majewski

---

## Jan obudzić śpiącego olbrzyma? : pytanie o świeckich w Kościele

---

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (10), 5-15

---

2010

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Józef Majewski

# *Jak obudzić w śpiącego olbrzymia? Pytanie o świeckich w Kościele*

Z teologicznego punktu widzenia – przekonywał Karl Rahner – dzieje Kościoła można podzielić na trzy epoki: pierwsza – to krótki okres chrześcijaństwa żydowskiego; druga – historia Kościoła w obszarze kultury hellenistycznej, a następnie europejskiej; trzecia – okres, w którym sfera życia Kościoła zaczyna obejmować cały świat. Tej trzeciej epoce początek dał Sobór Watykański II, który „jest – w formie rudymenarnej, lecz wciąż dążącej do uzyskania pełnej tożsamości – pierwszą oficjalną próbą samorealizacji Kościoła jako Kościoła światowego, Kościoła świata (*a World Church, Weltkirche*).”<sup>1</sup> *Vaticanum II* było pierwszym soborem, w którym uczestniczyli rdzenni biskupi innych kontynentów niż Europa.

W perspektywie teologicznej zatem Sobór Watykański II może równać się – pod względem skali, wielkości i znaczenia – tylko z jednym wydarzeniem, jakim był – zapoczątkowany głównie przez św. Pawła – pierwotny gigantyczny proces zakorzeniania się Kościoła z kultury judaistycznej w kulturze hellenistycznej, a potem europejskiej.<sup>2</sup> *Vaticanum II* instytucjonalnie zapoczątkowało najgłębszy przełom w Kościele od czasów apostołskich: Kościół o kulturze monocentrycznej, właściwej tylko Zachodowi, zaczął proces przekształcania się w Kościół o kulturze policentrycznej, o różnorodnych korzeniach kulturowych.

Soborowy przełom, jeszcze w formie zaczątkowej, przejawia się w jego nauczaniu m.in o liturgii (bez *Vaticanum II* trudno pomyśleć sobie „zwycięstwo” języków narodowych w świętych obrzędach i liturgiczną inkulturację); o innych religiach (Magisterium po pierwszy w historii oceniło je pozytywnie); o wolności religijnej (Kościół wyrzekł się przymusu w głoszeniu wiary, zdając się na moc samej Ewangelii); czy o ekumenizmie (np. dostrzeżenie „elementów” eklezjalności we Wspólnotach niekatolickich). Rodzi się pytanie: czy analogicznie można spojrzeć na soborową teologię laikatu? Czy *Vaticanum II* znaczy przełom także w rozumieniu miejsca i roli świeckich w Kościele?

Stawiam tezę, że Sobór Watykański II rzeczywiście dał początek przełomowi w teologii laikatu, niemniej jednak w niektórych punktach nie udało mu się wyjść poza ówczesne rozwiązania doktrynalne. „Wypowiedzi II Soboru Watykańskiego o świeckich – pisał Alfons J. Skowronek – cechuje pewien brak ostrości [...]. I tak mamy do czynienia z jednej strony z akcentami wybiegającymi w przyszłość, a z drugiej strony z tendencjami czynienia zadość myśleniu tra-

dycyjnemu. W drodze do nakreślenia statusu świeckich w Kościele czyni się kompromisy dla zadowolenia i pozyskania mniejszości auli soborowej, nie mogących nadążyć za nowszym spojrzeniem na zagadnienie.<sup>3</sup> Ale faktu, że Sobór w niektórych punktach nie wyszedł poza ówczesne rozwiązania doktrynalne, nie da się wytłumaczyć jedynie przyjętą „tastyką” postępowania z tradycjonalistyczną mniejszością. W tamtym historycznym momencie ojcowie soborowi nie potrafili też – taki był stan ówczesnej teologii – znaleźć przekonującej alternatywy dla części rozwiązań doktrynalnych, które w ich oczach potrzebowały „reformy”.

### Soborowy przełom

Wydaje się, że soborowy przełom w teologii laikatu najwyraźniej doszedł do głosu w nauce o powołaniu do świętości, apostołacie i charyzmatach. Choć w Kościele nigdy nie zaginęła prawda o powszechnym powołaniu do świętości, to jednak z uwagi na fakt, że przez długie wieki za jej normę uznawano stan duchowny, świeckie życie w świecie traktowano jako praktycznie nieprzezwycięzalną przeszkodę na drodze do świętości. To dlatego świeccy znajdowali drogę na ołtarze – jako oficjalnie uznawani za świętych – właściwie tylko wówczas, gdy byli w stanie upodobnić swoje życie do życia duchowieństwa. To, co światowe, uważano za nadmiar materialne, zbyt cielesne – a tym samym grzeszne. Znamienne, że w łacinie kościelnej słowo *carnalis* znaczyło i „cielesny”, i „grzeszny”, przy czym służyło ono także do określania osób świeckich, których nazywano *carnales*.

Żywiołem życia „cielesnego” było małżeństwo. To tu dochodziło do współżycia seksualnego (tj. cielesnego – grzesznego!), przy czym pożądlivość seksualna (nawet między sakramentalnymi małżonkami) uważana była za źródło „grzechu grzechów”, czyli grzechu pierworodnego. Czyż można się dziwić, że Kościół dokonał pierwszej wspólnej beatyfikacji małżonków – jako właśnie małżonków – dopiero w 2001 r., blisko dwa tysiące lat od swojego początku?

Sobór Watykański II zasadniczo zerwał z taką koncepcją świętości. Wyraźnie widać to choćby w Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości. Dzięki zaś tej świętości także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia. [...] W różnych rodzajach życia i powinnościach według jednej świętości żyją wszyscy, którymi kieruje Duch Boży” (nr 40-41; por. nr 11, 39).<sup>4</sup>

Apostolstwo to głoszenie – słowem, życiem i świadectwem – Dobrej Nowiny. Oczywiście, przed *Vaticanium II* Kościół nauczał, że każdy wierzący, świecki czy duchowny, jest zobowiązany do misji głoszenia Ewangelii, a więc do apostołstwieńskiego zaangażowania, niemniej jednak – jak pisał kard. Avery Dulles – „w niektórych wiekach mogło się wydawać, że la-

ikat nie miał żadnej misji. Pan, mówiono, przekazał misję ewangelizowania świata apostołom i ich następcom. Ponieważ słowo «apostoł» oznacza kogoś posłanego, herolda, emisariusza, mogło wydawać się, że osoby bez sukcesji apostołskiej nie mogą być posłane.»<sup>5</sup>

Przyjmowano, że apostołstwo jest dziedziną z istoty należącą do hierarchii, która angażuje się weń albo bezpośrednio, albo pośrednio, czyli za pośrednictwem świeckich – tam, dokąd duchowni nie sięgają. Świeccy mogli jedynie uczestniczyć w apostołstwie hierarchii (*participatio in apostolatu hierarchiae*). Widać to na przykładzie przedsoborowego pojmowania natury Akcji Katolickiej, która miała kanalizować wszelką apostołską działalność świeckich. Akcja ta – nauczał Pius XII – „jest narzędziem w rękach hierarchii, ma być zarazem przedłużeniem jej ramienia, z tej racji z natury rzeczy podporządkowana jest kierownictwu zwierzchności kościelnej.»<sup>6</sup>

Świeckich miała charakteryzować jakaś aprioryczna niesamodzielność w sprawach apostołstwa, jakby nie byli w stanie osiągnąć wymaganej do tego dojrzałości wiary. Realizowali swoje posłannictwo chrześcijańskie z inicjatywy hierarchii, pod jej kontrolą, z jej mandatu i delegacji. Tymczasem Sobór Watykański II naucza, że świeccy są uzdolnieni do apostołstwa nie przez hierarchię, ale bezpośrednio przez samego Chrystusa. „Obowiązek i prawo do apostołstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem-Głową. Wszczępieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa” (Dekret o apostołstwie świeckich, nr 3; podkr. moje – J. M.).

Charyzmaty (gr. *charisma*, „dary łaski”) odgrywały zasadniczą rolę w życiu pierwotnego Kościoła, decydując o strukturze wspólnoty.<sup>7</sup> W Nowym Testamencie stanowią one o szczególnym antropologicznym – jednostkowym i wspólnotowym – *novum* chrześcijaństwa. W świetle wypowiedzi św. Pawła, który położył fundamenty pod teologię charyzmatów, można je rozumieć jako antropologiczno-kościelny owoc zamieszkiwania w każdym z wierzących łaski zbawienia (gr. *charis*), tj. Ducha Świętego, darującego każdemu szczególne powołanie, określające sens życia chrześcijanina w eklezjalnej sieci powołań-charyzmatów wszystkich chrześcijan.

Paweł do charyzmatów zalicza np. służbę apostołów, proroków, nauczycieli, ewangelistów, diakonis, diakonów, opiekujących się chorymi, wdów, biskupów, starszych, pasterzy, małżonków czy uzdrowicieli. „Każdy otrzymuje od Boga swój własny dar łaski (*idion charisma*), jeden taki, drugi taki” (1 Kor 7, 7). Podstawowa struktura Kościoła jest zatem charyzmatyczna/pneumatologiczna, bo nawet powołania hierarchiczne są charyzmatami, a wszystkie razem mają budować Kościół (por. 1 Kor 14,5). Tyle że „Duch tchnie, dokąd chce” (J 3,8), nie

zawsze po myśli tych lub innych wierzących, także hierarchii, stąd w Kościele pojawiają się napięcia między tym, co charyzmatyczne, a tym, co hierarchiczne.

Charyzmaty szybko, bo już na przełomie I i II w., zaczęły znikać ze świadomości i praktyki Kościoła albo ulegać redukcji, zwykle sprowadzane do rangi zjawisk mistycznych i nadzwyczajnych, darów udzielanych tylko nielicznym. Proces tego zanikania przebiegał równoległe do procesu umacniania się zjawiska klerykalizmu w Kościele. Powrotną drogę charyzmatom do świadomości Kościoła na dobre otworzył dopiero Sobór Watykański II. Nie obyło się bez gorącego sporu. „Według jednych [na Soborze], charyzmat jest darem nadzwyczajnym, cudownym i wyjątkowo udzielanym przez Boga ([kard. Ernesto] Ruffini), według innych, charyzmat jest to jakikolwiek Boży dar, udzielony dla budowania wspólnoty kościelnej (kard. Léon-Joseph Suenens). Ten ostatni uzasadniał, że charyzmaty nie są zjawiskiem drugorzędym w życiu Kościoła, i każdy chrześcijanin, uczony czy prosty, ma swój własny dar. Zwyciężył ten drugi kierunek.”<sup>8</sup>

Konstytucja dogmatyczna o Kościele uczy, że Duch Święty wyposaża Kościół „w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne” (nr 4). Sobór, cytując słowa św. Pawła: „Každemu zostaje dany objaw Ducha dla ogólnego pożytku” (I Kor 12,7), stwierdza: „A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznakomitsze, jak i te bardziej pospolite, a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze” (nr 12).

Ks. Bogdan Snela nie wahał się napisać: „Postawienie problemu charyzmatów przez II Sobór Watykański spełnia w historii dogmatów rolę podobną do tej, jaką spełnił Sobór Nicejski dla nauki o Trójcy Świętej, Efeski i Chalcedoński dla chrystologii, a Trydencki dla sakramentologii. Po raz pierwszy bowiem w historii soborów problem charyzmatów został podjęty w urzędowych wypowiedziach Kościoła w całej swej teologicznej, ściślej eklezjologicznej treści, jaka zawiera się w przekazie biblijnym.”<sup>9</sup>

### **Soborowe w połowie drogi**

*Vaticanum II* oznaczało przełom w Kościele. „Prawdą jest jednak, że w wielu sprawach zatrzymało się w połowie drogi. Dotyczy to tak kolegalności, jak roli świeckich, misji, a nawet ekumenizmu. [...] Cała praca Soboru została doprowadzona do jakiegoś półmetka. [...] Usiłowano osiągnąć możliwie najwyższą jednomyślność. [...] W konsekwencji stanęliśmy w połowie drogi. Nie można było iść dalej, by nie tworzyć podziałów.”<sup>10</sup>

Soborowe „w połowie drogi” w odniesieniu do teologii laikatu było rezultatem nie tylko ścierania się różnych („tradycjonalistycznych”, „konserwatywnych” i „liberalnych”) stanowisk prezen-

towanych przez ojców soborowych, ale też stanu ówczesnej teologicznej refleksji nad świeckimi, wciąż silnie związanej z wizją Kościoła sklerikalizowanego, podzielonego na Kościół nauczający – kler i Kościół słuchający – świeccy. Obrazowo można powiedzieć, że ci ostatni – w porównaniu z duchownymi – byli w Kościele obywatelami drugiej, gorszej kategorii.

Istotnym elementem przedsoborowej teologii laikatu było negatywne definiowanie świeckiego. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. „osoba świecka to nie-duchowny”. W jednym z leksykonów z końca XIX w. przy haśle „świecki” znajduje się jedynie odsyłacz: „patrz: kler.”<sup>11</sup> I właśnie w tym punkcie natrafiamy na podstawowy wymiar soborowego „w połowie drogi” w odniesieniu do teologii laikatu.

Ojcowie *Vaticanum II* dołożyli wiele trudu i poświęcili wiele czasu, by wypracować pozytywną definicję osoby świeckiej, tyle że ostatecznie pozostali przy definicji negatywnej, chociaż złagodzonej. W Konstytucji *Lumen gentium* czytamy: „Przez pojęcie «świeccy» rozumie się tutaj wszystkich wiernych, którzy nie są<sup>12</sup> (podkr. moje – J. M.) członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (nr 31).

Charakterystyczne, że to, co w określeniu tym ma charakter pozytywny, w istocie odnosi się do każdego wiernego – i do świeckiego, i do duchownego. Natomiast to, co właściwe tylko laikatowi, dalej pozostaje negatywne. Świeccy to ci, którzy nie są członkami stanu duchownego – to nie-duchowni. Z kolei duchownego – w przeciwieństwie do świeckiego – określa się pozytywnie: duchowny to wierzący, który został obdarowany przez Ducha Świętego powołaniem-charyzmatem kapłaństwa. Istnieje zatem wciąż zasadnicza nierównowaga czy brak symetrii w wizji duchownych i świeckich. Pierwszych określa się przez powołanie-charyzmat, czyli – powiedzielibyśmy – „przez Ducha Świętego”, drugich przez brak powołania-charyzmatu, czyli „nie przez Ducha Świętego”.

Również Synod Biskupów z 1987 r., w całości poświęcony sprawie laikatowi, nie dopracował się pozytywnej definicji świeckiego. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* powtarza negatywne określenie *Vaticanum II* (por. nr 9). Co więcej – zadowalającej pozytywnej propozycji nie znajdziemy również w samej teologii.

Wydaje się, że negatywne definiowanie laikatu, przy pozytywnym kleru, to jedno ze źródeł posoborowych nieprawidłowości w relacjach między duchownymi a świeckimi, nieprawidło-

wości, o których traktuje *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów*, autorstwa ośmiu watykańskich dykasterii, na czele z Kongregacją Nauki Wiary (1997 r.). Dokument przede wszystkim przeciwstawia się zjawisku klerikalizacji świeckich. Dotyczy to głównie Kościoła na Zachodzie, gdzie dotkliwie brakuje księży, a w efekcie świeccy pełnią niektóre funkcje zarezerwowane dla duchownych.

Jestem przekonany, że w Kościele, gdzie brakuje księży, a świeckich rozumie się jako tylko nie-duchownych, prędzej czy później musi dojść do takich czy innych nieprawidłowości. Główną przyczyną tych problemów są, jak sądzę, nierozwiązane (czy też – jak zobaczymy – nierozwiązywalne) problemy z pozytywnym definiowaniem świeckich. *Agere sequitur esse*. Nieprawidłowo, bo negatywnie, określone *esse* świeckich musi pociągać za sobą takie czy inne nieprawidłowe *agere*.

### Charakter świecki

Wysiłki teologii i Magisterium Kościoła w celu pozytywnego określenia, kim jest świecki, poszły w kierunku poszukiwań *differentia specifica* laikatu. Jan Paweł II w *Christifideles laici* specyfikę tę – za *Vaticanum II* – widzi w tzw. „charakterze świeckim” (*indoles saecularis*, nr 15; por. KK, nr 31). „Charakter świecki” wskazuje na miejsce, w którym Bóg powołuje konkretnego wierzącego świeckiego. Miejszem tym jest świat. „Fakt bycia i działania w świecie – pisał Jan Paweł II – posiada dla świeckich znaczenie nie tylko antropologiczne i socjologiczne, ale także ściśle teologiczne i kościelne” (nr 15). A zatem *indoles saecularis* wskazuje na świat, w którym Bóg powołuje wierzących i który tym samym ma dla egzystencji świeckich znaczenie teologiczne. „Charakter świecki” ma być *differentia specifica* laikatu w porównaniu z klerem. Problem w tym, że jednak nim nie jest, na co wskazują wprost inne stwierdzenia *Christifideles laici*, np.: „Misję Kościoła w świecie realizują nie tylko ci, którzy czynią to na mocy święceń, ale także wszyscy świeccy” (nr 23). Wypowiedź ta zdaje się wręcz sprawiać wrażenie, że misję Kościoła w świecie pełnią w pierwszym rzędzie duchowni, a dopiero potem laikat.

Jeżeli Kościół jest sakramentem zbawienia dla świata, to oznacza to, że cały Kościół, jako *communio* wszystkich wiernych – świeckich i duchownych – ma charakter świecki. „Kościół [...] – pisał Jan Paweł II – posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją, który wywodzi się z tajemnicy Słowa Wcielonego i który realizuje się na różne sposoby w życiu członków Kościoła. Wszyscy (podkr. moje – J. M.) członkowie Kościoła mają swój udział w jego świeckim wymiarze” (nr 15), chociaż ten udział przyjmuje różne formy. „Charakter świecki” z istoty charakteryzuje i kler, i laikat.

Pojęcie *indoles saecularis* okazuje się nieprzydatne w przewyciężeniu impasu w tworzeniu pozytywnej definicji świeckiego. Ono nie spełnia funkcji, dla której zostało powołane

do istnienia. Z jednej strony negatywne definiowanie nie daje podstaw do tworzenia pozytywnej tożsamości absolutnej większości wiernych, świeckich; a z drugiej strony, gdy już udaje się nam wejść na drogę pozytywną, okazuje się, że odkrywamy tożsamość nie jednej z grup wierzących, ale wszystkich chrześcijan.<sup>13</sup> Christopher Butler, komentując nauczanie *Vaticanum II*, stwierdził: „Nie istnieje definicja laikatu. Istnieje definicja chrześcijanina.”<sup>14</sup>

### Jak wyjść z impasu?

Trwała niemoc teologii co do pozytywnego definiowania laikatu prowadzi wielu teologów i teologek do wniosku, że pytanie o pozytywną jego naturę jest pozostałością eklezjologii o charakterze sklerykalizowanym.<sup>15</sup> W poprawnej koncepcji Kościoła pytanie to nie powinno się pojawić. Wspomniany o. Butler pisał: „Sugeruję, że pytanie o definicję laikatu jest całkowicie fałszywym problemem”.

Przed teologią staje zadanie nie tyle poszukiwania pozytywnej definicji świeckiego – takiej po prostu nie ma – ile właściwej eklezjologii. „Jeśli – pisał Peter Neuner – będziemy posiadać poprawną teologię ludu Bożego, to nie będzie potrzeby posiadania specjalnej teologii laikatu. [...] Poprawna teologia i praktyka ludu Bożego oznaczałyby, że teologia laikatu nie byłaby dłużej konieczna.”<sup>16</sup> Chociaż stanowisko to ma mocną podstawę nowotestamentalną, to jednak zupełnie nierealistycznie brzmi jego teza o konieczności rezygnacji z pojęcia „świeckiego”. Nawet w Kościele, w którym będzie panować jak najbardziej poprawna teoria i praktyka, dalej – bez wątpienia – będą istnieć świeccy (i duchowni).

Jak zatem wybrnąć z teologicznego impasu co do pozytywnej definicji świeckiego? Jedno w tym kontekście jest pewne: Kościół nie może stosować do świeckich i duchownych różnych i nierównych kryteriów definiowania. „Tylko jedno ujęcie różnorodności funkcji kościelnych – pisał Edward Schillebeeckx – może stanowić podstawę właściwej deklerykalizacji Kościoła, nie przynosząc bynajmniej uszczerbku specyficzności i nie dającej się pomniejszyć wartości owej jedynej funkcji, którą nazywamy «urzędem kapłańskim».”<sup>17</sup>

Dopóki jednych chrześcijan określamy pozytywnie, a innych negatywnie, czyli dopóki do definicji jednych należy powołanie-charyzmat Ducha Świętego, a do definicji innych brak powołania-charyzmatu – dopóty konserwujemy jedną z podstaw sklerykalizowanej wizji i praktyki Kościoła oraz nieprawidłowości w relacjach między świeckimi i duchownymi.

Jeżeli chcemy patrzeć na świeckiego pozytywnie, to musimy definiować go – podobnie jak duchownego – przez powołanie-charyzmat Ducha Świętego. Nie ma czegoś takiego, jak charyzmat świeckiego! Kluczem do wypracowania jednego (pozytywnego)



ujęcia różnorodności powołań w Kościele może być (tylko) teologia charyzmatów, czyli ostatecznie sam Duch Święty, który udziela charyzmatów każdemu wierzącemu tak, jak chce. W świetle teologii charyzmatów widać, że każdy wierzący, świecki i duchowny, otrzymuje od Ducha Świętego swój własny dar łaski, który obdarza go jego własnym powołaniem, wyznaczającym każdemu jego własne miejsce w Kościele i – podkreślmy – tym samym w świecie. Każdy wierzący, świecki i duchowny, nawet członek najbardziej surowego zakonu klauzurowego, realizuje swoje kościelne powołanie nie poza światem, ale w świecie.

Teologia charyzmatów prowadzi do zaskakującego, na pierwszy rzut oka, wniosku: z teologicznego punktu widzenia wszystkich wierzących można uznać za świeckich, czyli tych, których Bóg powołuje w świecie i dla świata – czy to księdza, czy zakonnice, czy pielęgniarkę, nauczyciela, elektryka czy teologa itd. Świat dla wszystkich wierzących jest miejscem teologicznym i kościelnym. „Nic nie stoi na przeszkodzie twierdzeniu – pisał ks. Skowronek – że zaszczytny tytuł «świeckiego» przysługuje każdemu kapłanowi i członkowi zakonu.”<sup>18</sup> Świecki to po prostu każdy członek Kościoła – obdarowany charyzmatem w Kościele i dla Kościoła, a jednocześnie w świecie i dla świata.

### **Kościół – wspólnota charyzmatyków**

Jak wiele na to wskazuje, z teologicznego punktu widzenia definiowanie świeckiego jako nie-duchownego jest nieprawidłowe, chyba że chcemy pozostać w ramach negatywnej teologii laikatu. Nie oznacza to jednak, że negatywne określenie świeckich jest niewłaściwe pod każdym względem. Pojęcie „świeckiego” jako nie-duchownego jest sensowne nie z teologicznego, lecz z socjologicznego punktu widzenia – służy opisowemu odróżnieniu w Kościele tych, którzy nie posiadają władzy, od tych, którzy władzę posiadają, przy czym władzę rozumie się tu również w socjologicznym, a nie teologicznym sensie. Negatywne pojęcie świeckiego – jako nie-duchownego – zasadniczo jest pozostałością czasów, gdy Kościół utożsamiał się z cesarstwem, czyli z całą ówczesną społecznością świecką (duchowni byli jego wyjątkowymi urzędnikami), a potem – wraz z rozeyściem się Kościoła i państwa – z samą tylko hierarchią.

Fakt, że tak długo nie dopracowaliśmy się pozytywnego teologicznego ujęcia laikatu nie jest – jak sądzę – przypadkiem. Niejako *ex definitione* nie sposób dopracować się takiej definicji. Pozostaje nam definicja negatywna, ale też ma ona jedynie sens socjologiczny, nie posiadający głębszego związku z właściwą tajemnicą Kościoła. Istotne jest, aby w Kościele nie mieszać ze sobą porządku teologicznego i socjologicznego, chociaż w jego życiu oba na swój sposób są ważne.

Natomiast z punktu widzenia teologii, szczególnie teologii charyzmatów, nie jest istotny podział wspólnoty wierzących na świeckich i kler. „Podział ludu Bożego – pisał Edward Schillebeeckx – na dwa odłamy: laikat i duchowieństwo – trudno jest w kategoriach biblijnych uzasadnić, mimo specyficznej różnicy między kapłaństwem «powszechnym» a kapłaństwem «urzędowym».”<sup>19</sup> Z perspektywy teologii charyzmatów podstawową strukturą Kościoła jest struktura charyzmatyczna. Każdy członek Kościoła bez wyjątku „definiowany” jest przez Ducha Świętego, który obdarowuje każdego jego własnym charyzmatem, szczególnym powołaniem dla dobra Kościoła i tym samym świata. Na poziomie teologicznym najważniejszy podział w Kościele przebiega nie między tymi, którym brak charyzmatu (święceń) kapłaństwa, a tymi, którzy zostali nim obdarowani (kler), ale między charyzmatami, rozlicznymi powołaniami, jakich udziela wierzącym Duch Święty.

Dla Kościoła ważne jest nie tyle pytanie, do czego konkretni wierzący nie zostali powołani przez Ducha Świętego, ile pytanie, do czego zostali oni powołani, jakimi charyzmatami – dla dobra Kościoła, a tym samym świata – Duch Święty ich obdarował. Pierwsze pytanie dominowało w teologii tradycyjnej, spychając na dalszy plan pytanie drugie. W jakiejś mierze i siłą rzeczy – jak sądzę – podobnie dzieje się w *Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów*.<sup>20</sup> Rodzi się pytanie, czy odwrócenie kolejności i wagi obu tych pytań w teologii i Kościele nie postawiłoby w nowym świetle wspomnianych przez instrukcję nieprawidłowości<sup>21</sup>, prowadząc do nowej ich (oficjalnej) oceny, co wcale nie przesądza o ostatecznym kierunku tej oceny.

### Zakończenie

W niektórych częściach Kościoła słychać narzekania na klerykalizację świeckich, w innych – jak w Polsce – na klerykalizację Kościoła i bierność laikatu. Szuka się sposobów obudzenia „śpiącego olbrzyma świeckich” (o. Stanisław C. Napiórkowski), niemniej jednak kiedy świeccy biorą na siebie tę odpowiedzialność, spotykają się z zarzutem ulegania „klerykalizacji”. I tak źle, i tak niedobrze.

Wołanie o właściwie i poprawne włączenie laikatu w życie i misję Kościoła wciąż rozbrzmiewa w ramach eklezjologii, która definiuje świeckiego w sposób negatywny, poprzez brak powołania-charyzmatu duchownego. Czy jednak można być odpowiedzialnym za coś, czego się nie ma? Czy można ponosić odpowiedzialność za to, że się nie otrzymało daru łaski duchownego?

To nie brak charyzmatu, ale jego wydarzenie się może zrodzić właściwą odpowiedzialność chrześcijańską. Teologia definiująca świeckiego negatywnie zasadniczo nie może mieć mocy budzenia poprawnej, właściwej kościelnej odpowiedzialności. Sklerykalizowana ekle-

zjologia nie jest w stanie w pełni ogarnąć teologicznej prawdy o świeckich. Nie ogarnia ona właśnie tego, co najbardziej konstytutywne dla ich chrześcijańskiej egzystencji: ich własnych darów łaski, charyzmatów. Nie ujmuje tajemniczej więzi każdego wierzącego z zamieszkującym w nim Duchem Świętym, który zbawczo kształtuje własne i wyjątkowe życiowe powołanie wierzącego, czyli powołanie kościelne i jednocześnie światowe. Dar łaski więc, a nie jego brak, oczekuje na odpowiedź ze strony konkretnego wierzącego. Obdarowanie łaską zakłada, że każdy jest w stanie udzielić na nią odpowiedzi, czyli być za nią odpowiedzialny.

Sobór Watykański II stanowił przełom w nauczaniu Kościoła o świeckich, niemniej zatrzymał się „w połowie drogi”. Ciśnienie minionych wieków, kiedy to świeckim przypadała rola gorszych obywateli Kościoła niż duchowni, było wówczas jeszcze zbyt wielkie. Ciśnienie to wciąż jest odczuwalne. „Stare” miesza się z „nowym” i trudno ustalić wyraźną granicę między nimi.

Kolejny krok w teologii laikatu wiedzy, jak sądzę, w kierunku teoretycznego i praktycznego pogłębienia teologii charyzmatów, które w Kościele apostoelskim wskazywały na zdumiewające zbawcze *novum* chrześcijaństwa, a dziś większości wierzących zdają się kojarzyć jedynie z „charyzmatycznymi” przywódcami, szczególnie politycznymi. Przed wszystkimi stoi pytanie: co zrobić, aby charyzmaty wróciły na właściwe miejsce w świadomości i życiu wierzących i Kościoła?

**Józef Majewski**, teolog i medioznawca, doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Gdańskiego; redaktor miesięcznika „Więź”, stały współpracownik „Tygodnika Powszechnego”.

#### Przypisy:

- 1 K. Rahner, *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, przeł. A. Polkowski, „Życie i Myśl” 12 (1980), s. 56.
- 2 Podobnie widzą to choćby tacy autorzy jak: J. B. Metz, *Jedność i wielość. Problemy i perspektywy inkulturacji*, przeł. D. Zańko, „Znak” 9 (1994), s. 4-11; W. Bühlmann, *The Church of the Future: A Model for the Year 2001*, Maryknoll 1986 (do której epilog napisał K. Rahner, s. 200-234); tenże, *Modelle des Christentums im dritten Jahrtausend/Modele chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu*, przeł. Ewa Grzesiuk, w: Marian Rusecki i in., *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001 r.*, Lublin 2001, s. 517-551; A. Pieris, *Vatican II: A „Crisisgenic” Council with an Unwritten Agenda*, „East Easian Pastoral Review” 1-2 (2005), w: <http://eapi.admu.edu.ph/eapr005/pieris2.htm> (data dostępu: 20 września 2007 r.).
- 3 A. J. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 231.

- 4 M. Majewski, *Świętość powołaniem człowieka. Pojęcie świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2005), s. 121-140.
- 5 A. Dulles, *The Mission of the Laity*. L. J. McGinley Lecture, Fordham University, March 29, 2006, s. 1, <http://www.usccb.org/laity/laymin/CardinalDulles.pdf> (data dostępu: 25 marca 2010 r.).
- 6 Cyt. za: A. J. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia*, dz. cyt., s. 244. Por. G. Poggi, *Catholic Action in Italy*, Stanford 1967, s. 66.
- 7 Zob. np. E. Nardoni, *Charism in the Early Church since R. Sohm: An Ecumenical Challenge*, „Theological Studies” 4 (1992), s. 646-662; H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, „Concilium” (edycja polska) 1-10 (1965-1966), s. 281-293.
- 8 J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 350-351.
- 9 B. Snela, *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele*, „Collectanea Theologica” 21 (1971) z. 4, s. 60.
- 10 Y. Congar, *Życie dla prawdy. Jean Puyo rozmawia z ojcem Y. Congarem*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1982, s. 112 i 127.
- 11 H. J. Wetzen, B. Welte, *Kirchenlexikon*, t. VII, Freiburg 1981, s. 1323.
- 12 Dosłowanie: *omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi* – „wszystkich wiernych z wyjątkiem członków świętych święceń i stanu zakonnego”.
- 13 Por. E. Adamiak, *Świeccy*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1204.
- 14 Cyt. za: J. H. Miller (red.), *Vatican II: an Interfaith Appraisal*, Notre Dame 1966, s. 269.
- 15 Tak np. Peter Neuner, Wilhelm Zauner, Paul Zulehner, Wolfgang Beinert, Bruno Forte czy – u nas – Elżbieta Adamiak, Alfons J. Skowronek i niżej podpisany.
- 16 P. Neuner, *Aspects of a Theology of the Laity*, „Theology Today” 2 (1989) s. 124-125; por. tenże, *Was ist ein Laie?*, „Stimmen der Zeit” 8 (1992) s. 507-518.
- 17 E. Schillebeeckx, *Nowy typ człowieka świeckiego*, w: B. Lambert (red.), *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, s. 128.
- 18 A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia*, dz. cyt., s. 207.
- 19 E. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 127.
- 20 Zob. R. R. Gaillardetz, *Shifting Meanings in the Lay-Clergy Distinction*, „Irish Theological Quarterly” 2 (1999), s. 115-139; tenże, *The Theology Underlying Lay Ecclesial Ministry*, „Origins” 9 (2006), s. 138-143.
- 21 Według instrukcji nieprawidłowości dotyczą wielu obszarów życia Kościoła, m.in.: głoszenie homilii (zabronione świeckim); kierowanie parafiami (to zadanie wyłącznie duchownych); funkcjonowanie rad parafialnych (świeccy nie mogą podejmować w nich decyzji); liturgia (świeccy np. nie mogą używać paramentów liturgicznych); nadzwyczajne szafarstwo Eucharystii (laikat może pełnić tę posługę jedynie w wypadku rzeczywistej konieczności); udzielanie chrztu (świeccy mogą to robić tylko i wyłącznie w wyjątkowych sytuacjach, np. podczas prześladowań lub na terenach misyjnych). Treść instrukcji omawia i jego pierwszą recepcję prezentuje A. J. Skowronek, *Perspektywy bycia księdzem. Polemika wokół rzymskiej instrukcji na temat współpracy księży i świeckich*, „Przegląd Powszechny” 3 (1998), s. 339-349.