

Eugeniusz Weron

Biuletyn teologii laikatu

Collectanea Theologica 40/4, 149-160

1970

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGII LAIKATU *

TEOLOGIA LAIKATU PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Temat jest bardzo obszerny. Już przed Soborem Watykańskim II jedno z pierwszych ujęć teologii laikatu, jakim była znana książka Y. M. J. Congara pt. *Jalons pour une théologie du laïcat* (wznowiona w 1964 roku), liczy ponad 700 stron druku. Obecnie literatura z zakresu teologii laikatu rośnie bardzo szybko. Literatura ta ma głównie charakter komentarzy do tekstów soborowych. Ale nie zawsze są to tylko komentarze. Dość wcześnie zdano sobie sprawę, że sobór nie rozstrzyga wszystkich problemów teologii laikatu. Stąd więc niektóre prace usiłują, już w oparciu o wyniki soboru, czynić dalsze kroki naprzód w stawianiu i rozwiązywaniu problemów dotyczących stanowiska ludzi świeckich w Kościele.

1. Pojęcia „laik”, „laikat”

Spośród zagadnień które budzą żywe dyskusje teologiczne, należy wymienić sprawę soborowego określenia pojęcia „laik”. Komentatorzy dość szybko zauważyli, że sobór w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (nr 31) nie daje określenia ścisłego, ontologicznego, czym jest człowiek świecki. Jest to raczej „opis typologiczny”, jak stwierdza w komentarzu soborowym E. Schillebeeckx¹. W związku z tym proponuje on poszukiwania „definicji prawdziwie teologicznej”². *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* w numerze 31 streszcza właściwie tylko stan ówczesnej dyskusji teologicznej i łączy poglądy teologów w pewną syntezę nie opowiadając się za żadną spośród dyskutujących stron. E. Schillebeeckx stwierdza, że dość dużo jeszcze problemów, pomimo soborowego wysiłku, pozostało niewyjaśnionych do końca. Wymagają one dalszej teologicznej refleksji i pracy³. W szczególności nie jest jasno ustalony problem stosunku laika jako członka Ludu Bożego w jego pozytyw-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew-Warszawa.

¹ E. Schillebeeckx, *La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II*, w: *L'Église de Vatican II. Commentaires*, t. III, Paris 1966, 1020. Por. też C. Duval, *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, Bruges 1967.

² E. Schillebeeckx, *art. cyt.*, 1027.

³ *Tamże*, 1032.

nym odniesieniu do „świeckości”⁴. Wymaga to od teologii dalszego wysiłku w kierunku lepszego określenia relacji laika do świata.

Również V. Portier zauważa, że gdy chodzi np. o doktrynę soborową dotyczącą episkopatu, sprawy zostały postawione jasno i bez niedomówień. Pewną trudność może stanowić tylko praktyczne zastosowanie kolegiałności. Natomiast gdy chodzi o laików, to artykuły specjalistyczne, jakie ukazywały się po soborze w różnych czasopismach, wskazują zgodnie, że teologia laikatu powinna po soborze dokonać dalszych precyzacji⁵.

Podobne stanowisko zajmuje również ekspert soborowy F. Klostermann stawiając po Soborze Watykańskim II tezy, które wyjaśniają soborową teologię laikatu⁶.

Przy komentowaniu soborowej definicji, czy raczej opisu, teologicznej treści pojęcia „laik” w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, zauważono, że konstytucja nie posługuje się tym samym pojęciem. Mianowicie, w numerze 31 znajduje się teologiczny opis pojęcia „laik”, który jest przeciwstawny klerowi i zakonowi; natomiast w numerze 43 wspomina się o tym, że także wśród zakonników niektórzy są laikami. W rzeczy samej istnieją przecież całe zakony laickie. W takim razie w Kościele występują różne rodzaje „świeckości”. Pewnym jest, że sobór nie daje jednolitej formuły laikatu. Zresztą soborowy tekst wyraźnie się zastrzega, iż opis podany w numerze 31 ma ograniczone zastosowanie, na które zwraca uwagę już pierwsze zdanie tegoż numeru KK oraz zawarte w nim wyrażenie „tutaj”. Pomimo więc, że sobór usiłował zagadnienie ludzi świeckich w Kościele „rozważyć od podstaw” (KK 30), i to „ze względu na szczególne okoliczności naszych czasów” (KK 30), jednakże ówczesny stan nauki teologicznej o laikacie nie pozwolił na rozstrzygnięcie wszystkich niejasności. Zachętę soborową, by sprawy laikatu „od podstaw rozważyć” biorą sobie teologowie po soborze poważnie do serca⁷.

2. Różne stopnie świeckości i różne laikaty

W celu wyjaśnienia i ewentualnego rozwiązania wspomnianej trudności jednolitego określenia laika w Kościele, zwraca się uwagę, że „laickość” jest faktem pierwszym w Kościele (wszyscy są członkami Bożego *laosu*), leżącym u podstaw każdego powołania chrześcijańskiego. Stąd więc także kapłani wszelkiego stopnia i zakonnicy są najpierw i niejako ontologicznie chrześcijańskimi laikami, a dopiero wtórnie z racji święceń czy ślubów oraz związanych z tym funkcji w Ludzie Bożym są członkami stanu kapłańskiego czy zakonnego. V. Portier pisze: „z całą oczywistością żaden człowiek, chociaż by był księdzem czy zakonnikiem, nie może się całkowicie uwolnić (*s'abstraire*) od życia świeckiego. Znaczyliby to tyle co nie być człowiekiem, lecz aniołem... W rzeczywistości wszyscy ludzie prowadzą jakieś życie świeckie, ale jest to życie co do stopnia więcej lub mniej świeckie. Kiedy więc... będziemy mówili o chrześcijaninie-zakonniku w przeciwstawieniu do chrześcijanina-świeckiego, ... to przez to będziemy chcieli powiedzieć, że ten drugi (tzn. świecki katolik, E. W.) żyje w pełni po świecku, podczas gdy ten pierw-

⁴ Tamże, 1034.

⁵ V. Portier, *Laics et laïcats*, Paris 1967, 19. Por. też W. Przemysławski, *Człowiek świecki w Kościele*, w: *Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, 241 nn.

⁶ F. Klostermann, *Der Weltlaie und sein Apostolat*, Theol. prakt. Quartalschrift 114 (1966) 201—223.

⁷ V. Portier, dz. cyt. 22. Por. też L. J. Suenens, *La corresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui*, Paris 1968, 190 nn.

szy (tzn. zakonnik, E. W.) w niniejszym stopniu po świecku"⁸. Istnieją różne stopnie świeckości.

W ten sposób wyjaśnia się swoistą trudność, a nawet pewną sprzeczność soborowego określenia laika w numerze 31 oraz 43 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Po prostu bowiem w KK 31 określono laika w pełni świeckiego, a w KK 43 mówi się o laiku zakonnym, a więc o mniejszej „kondensacji” świeckości.

Tak więc, w Kościele — według koncepcji V. Portiera — istnieje nie jeden laikat, ale wielość laikatów o różnych stopniach „nasylenia” świeckości. Najbardziej „świeckim” laikatem byłoby ludzie tkwiący w pełni w życiu świata, a więc właściwy stan ludzi świeckich. Kolejno do laikatu należą tzw. „laicy konsekrowani” (*Laics consacrés*), a więc członkowie instytutów świeckich. Laikami są również zakonnicy bez święceń kapłańskich, którzy zachowują jakiś szczególnie niski stopień świeckości⁹.

Ale także w obrębie stanu ludzi w pełni żyjących życiem świata rozróżnić można jeszcze swoiste laikaty. Takim odrębnym laikatem — według V. Portiera — są rodzice chrześcijańscy. Pełnią oni w Kościele swoistą i bardzo ważną misję. Odrębnym laikatem są członkowie społecznej akcji chrześcijańskiej, a więc członkowie różnych chrześcijańskich związków zawodowych, członkowie Akcji Katolickiej w różnych jej odgałęzieniach i formach, parafianie i robotnicy chrześcijańscy¹⁰.

Zróżnicowanie laikatu jest oceniane jako zjawisko pozytywne i potrzebne w Kościele. Poprzez te różne stopnie i formy świeckości Kościół staje się coraz bardziej obecnym w świecie współczesnym; wchodzi coraz więcej w różne dziedziny i struktury laickiego i coraz bardziej laicyzującego się świata. Wzrastający pluralizm świata wymaga od Kościoła właśnie tych zróżnicowanych form przystosowania się do życia w pluralistycznym świecie. To zróżnicowanie laikatu zwiększa skuteczność apostołskiego oddziaływania Kościoła¹¹.

Z powyższych refleksji nad pojęciem laika i laikatu wynika, że nieściśle jest wyrażenie, dość często stosowane, że laik jest równocześnie obywatelem społeczności świeckiej i kościelnej. Jako członek Ludu Bożego, ściśle rzecz biorąc, jest tylko obywatelem społeczności kościelnej. W tym sensie laik nie należy do świata. Natomiast do świata należy jako człowiek oraz jako członek swego narodu, klasy społecznej itp.¹². Ma to duże znaczenie w rozróżnianiu właściwych funkcji laika jako członka Kościoła oraz jego działalności doczesnej. Przyczynia się do jaśniejszego podziału odpowiedzialności i ewentualnej zależności w stosunku do władz odnośnej społeczności.

Konsekwentnie, nie jest poprawne powiedzenie, że laicy są pomostem łączności Kościoła ze światem. Jako laicy — członkowie Ludu Bożego są wewnątrz Kościoła. Nie są więc wysuniętym na zewnątrz pomostem. Natomiast jako ludzie, obywatele państwa, pracownicy, przynależą do świata i pełnią w nim swoje świeckie funkcje. Ścisłe rozróżnienie warstw i aspektów osobowości laika przyczynia się do lepszego ładu w terminologii.

Z tego, co dotąd powiedziano, wynika, że laika czy laikatu nie da się pojęciowo określić biorąc tę rzeczywistość samą w sobie. Laik bowiem w Kościele jest raczej pewną rzeczywistością względną. Można go określić jedynie poprzez swoistość funkcji, jakie wypełnia w Kościele i w świecie oraz przez

⁸ *Tamże*, 58.

⁹ *Tamże*, 96, 140.

¹⁰ *Tamże*, 140 (por. tablicę schematyczną).

¹¹ *Tamże*, 96.

¹² *Tamże*, 55.

stosunek tych funkcji do odmiennych funkcji i zadań kapłańskich, jak również i innych stanów czy grup społecznych w Kościele¹³.

Tak więc, np. członkowie instytutów świeckich nie są laikami w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ przez śluby wyłączają się od pewnych funkcji życia w pełni świeckiego, jak życie małżeńskie i rodzinne, możliwość dysponowania sobą i swoją własnością. Z drugiej wszakże strony członkowie instytutów świeckich nie są również zakonnikami w sensie prawnym, ponieważ nie żyją w zinstytucjonalizowanej wspólnotce. Są więc, jak się dziś mówi we Francji, „laikami konsekrowanymi” — *laics consacrés*¹⁴.

Teologicznej treści człowieka świeckiego oraz teologii laikatu w ogóle nie da się jednak zrozumieć i określić bez uwzględnienia specyficznej funkcji i posłannictwa laikatu w stosunku do świeckiego świata. Stosunek ten został przez sobór, szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej* poddany głębszej analizie. Analiza ta dotyczy relacji w ogóle Kościoła do świata jako terenu realizacji chrześcijańskiego posłannictwa i roli ludzi świeckich w tym posłannictwie.

3. Kościół i świat katolika świeckiego

F. Klostermann usiłował relację tę ująć i wyrazić w kilku zwięzłych тезach, które tu przedstawimy z krótkim omówieniem:

Teza 1. „Istnieje własna prawidłowość i autonomia rzeczy ziemskich”¹⁵.

Autonomia ta polega na tym, że „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować...” (KDK 36). Wynika stąd konieczność poważnego liczenia się w praktyce ze światem i jego prawidłowościami na terenie kościelnym.

Teza 2. „Kościół uznaje tę prawną autonomię i swoistą prawidłowość rzeczy ziemskich oraz im właściwe zasady i metody, jak również wolność niezbędną dla ich rozwoju, a także ogłasza własną zasadniczą niekompetencję w tym zakresie”¹⁶.

Konstytucja duszpasterska mówi jasno: „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny” (KDK 42).

Teza 3. „Pomimo podstawowej autonomii ziemskich dziedzin oraz pomimo zasadniczej niekompetencji Kościoła w tych dziedzinach, sobór uznaje różne odniesienia Kościoła do tych dziedzin”¹⁷.

Kościół bowiem żyje i działa w świecie i poznaje pod wpływem świata; jak również sam wywiera wpływ na bieg wydarzeń w świecie. Dowodem tego jest np. wpływ misji katolickich na rozwój krajów trzeciego świata.

Teza 4. „Jeśli Kościół zajmuje stanowisko odnośnie do spraw ziemskich (a musi je niekiedy mieć), to może je zająć tylko zgodnie z zasadami zawartymi w 'słowie Bożym pisanym czy przekazanym przez Tradycję' (KO 10). Jednak do przestrzegania wytycznych, które w słowie Bożym oraz w religijnych i moralnych zasadach zeń zaczerpniętych nie mają podstaw, lecz opierają się tylko na analizie konkretnej sytuacji rodzinnej, zawodowej, społecz-

¹³ *Tamże*, 52.

¹⁴ *Tamże*, 75.

¹⁵ F. Klostermann, *Der Weltlaie und sein Apostolat*, Theol. prakt. Quartalschrift 114 (1966) 207.

¹⁶ *Tamże*, 208.

¹⁷ *Tamże*, 209.

nej, Kościół nie może swoim autorytetem zobowiązywać sumień, jeśli nie chce przekroczyć swej kompetencji¹⁸.

F. Klostermann uznaje prawo Kościoła do ingerowania w sprawy doczesne, społeczne, polityczne *sub ratione peccati* (s. 213). Na ogół jednak — jak wiadomo — Kościół broni się przed wydawaniem w tych sprawach konkretnych sądów, np. czy jakaś wojna jest słuszna, czy określona sytuacja (np. w państwach Południowej Ameryki) pozwala na opór czynny przeciw tyrańskiemu systemowi. Sąd zostawia decyzji sumienia kompetentnych ludzi świeckich, którzy na podstawie rzeczowej znajomości mogą ocenić sytuację. Dlatego też Kościół nie może się wypowiadać, czy jakieś państwo powinno się przyłączyć np. do paktu atlantyckiego czy układu warszawskiego, chociaż to może nawet zaważyć na istnieniu danego państwa czy społeczności.

Teza 5. „Wobec tego, że Kościół może zająć tylko ogólne stanowisko wobec konkretnych spraw świata, a z drugiej strony istnieją głębokie związki łączące go ze światem, stosuje jako formę kontaktu ze światem — abstrahując od autorytatywnego głoszenia najwyższych zasad — życzliwy, braterski, zachęcający i wskazujący dialog”¹⁹.

Sobór widzi w dialogu, który jest „braterską rozmową ludzi” (KDK 23 n.), jeden z zasadniczych elementów do budowy bardziej ludzkiego świata²⁰.

4. Człowiek świecki i „konsekracja świata”

Tezy sformułowane przez Klostermanna w oparciu o doktrynę soborową pozwalają na dokładniejsze sprecyzowanie zagadnienia „konsekracji świata”. Jak wiadomo, zagadnienie to nie zostało jasno sformułowane przed soborem. W czasie soboru pojawiły się nowe trudności, które skłoniły ojców soborowych do unikania tego wyrażenia w tekstach soborowych. W rezultacie żaden z tekstów soborowych nie używa wprost wyrażenia rzeczownika *consecratio mundi*. Natomiast niektóre, zwłaszcza wcześniejsze dokumenty, używają tego wyrażenia w sensie czasownikowym. Tak więc w IV rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (nr 34) czytamy: „W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają” (*consecrant Deo*).

Po raz pierwszy wyrażenie „konsekracja świata” do urzędowego języka wprowadził Pius XII. W przemówieniu swoim do uczestników drugiego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich (Rzym 5. X. 1957) powiedział: „Niezależnie nawet od małej liczby kapłanów stosunki między Kościołem, a światem wymagają interwencji apostołów świeckich. *Consecratio mundi* z istoty swej jest dziełem ludzi świeckich, którzy biorą udział w życiu ekonomicznym i społecznym, uczestniczą w sprawowaniu rządów i zgromadzeniach ustawodawczych”²¹.

W kilka lat później kardynał J. B. Montini skomentował to wyrażenie w liście pasterskim skierowanym do wiernych diecezji Mediolanu: „Kościół wezwie świeckich, swych dobrych i wiernych katolików, by stali się łącznikiem między sferą nadprzyrodzoną a socjologiczną i doczesną, w której żyją. Powierzy i zleci ich powolnej i zręcznej współpracy trudne i piękne zadanie *consecratio mundi* to znaczy zadanie wpojenia zasad chrześcijańskich oraz cnót przyrodzonych i nadprzyrodzonych w ogromną dziedzinę świeckiego świata”²².

¹⁸ Tamże, 211.

¹⁹ Tamże, 214.

²⁰ Tamże, 214. Por. też K. Rahner, *Vom Dialog in der Kirche*, Stimmen der Zeit 179 (1967) 81—95.

²¹ AAS 49 (1957) 957.

²² Oss. Rom., 23. III. 1962.

Również w przemówieniu do uczestników trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich, (Rzym, dn. 15. X. 1967 r.), a więc już po soborze, wskazywał Paweł VI na *consecratio mundi* jako zadanie ludzi świeckich. Świeccy mają się przeciwstawić prądom „zeświecczenia”, „laicyzacji” oraz „desakralizacji”²³ świata. W tymże przemówieniu Paweł VI wyjaśnia dokładniej swoją myśl następująco:

„Wasze apostołstwo... powinno przeciwstawić się tym prądom. Sobór ciągle was wzywa: ludzie świeccy mają pracować nad uświęceniem świata, nad przepajaniem go duchem chrześcijańskim, nad uzdrowieniem urzędów i warunków życia świata... Cóż to znaczy innego, jak nie uświęcenie świata poprzez ponowne przeniknięcie go potężnym tchnieniem wiary w Boga, w Chrystusa, który jedynie może prowadzić do zbawienia i do prawdziwego szczęścia”²⁴.

Na temat teologicznej treści „konsekracji świata” jeszcze przed Soborem Watykańskim II rozpoczęła się dyskusja teologiczna kontynuowana w czasie trwania soboru. Jej przebieg i treść referuje częściowo M. D. Chen u w komentarzu do IV rozdziału *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*²⁵ oraz w książce tłumaczonej na język polski pt. *Lud Boży w świecie* ²⁶.

Jego zdaniem wyrażenie „konsekracja świata” jest wieloznaczne. Dlatego późniejsze teksty soborowe, jak *Konstytucja duszpasterska* i *Dekret o apostołstwie świeckich* unikają tego wyrażenia i zastępują go konkretnym opisem jego treści.

Termin „konsekracja” mógłby być rozumiany w sensie wyłączenia rzeczy od ich użytku świeckiego i skierowanie na użytek sakralny. Wtedy mogłoby to oznaczać chęć sakralizacji czy wręcz klerykalizacji świata. Ponieważ zaś sobór uznaje autonomię świata i uznaje ją za zjawisko normalne i prawomocne, konsekwentnie nie należy używać terminologii, która by wprowadzała ludzi w błąd co do właściwych intencji Kościoła.

Zamiast wyrażenia „konsekracja” świata można i należy mówić o uświęceniu świata. Świętość nie stoi w sprzeczności z świeckością. Pisze M. D. Chen u: „To co świeckie, przechodząc w sakralne, przestaje być świeckim. Ale gdy staje się święte pozostaje świeckim”²⁷. „Łaska nie 'sakralizuje' natury; choć sprawia, że człowiek uczestniczy w życiu Bożym, oddaje go, jeśli tak można powiedzieć, jego naturze”²⁸. Nie należy świata sakralizować, aby uczynić świętym.

M. D. Chen u uważa, że „desakralizacja sama w sobie jest czymś normalnym”. Powołuje się na autorytet Pawła VI, który powiedział: „Prawdziwa nauka zdarła tajemnicę zjawisk natury; desakralizując je, przysłużyła się do oczyszczenia wiary, uwolnienia jej od pewnych zabobonów, od kompleksów bojaźni i niepewności” (Wywiad z kardynałem Léger w „Le Monde” 18. VII. 1963 r.). Należy się zatem wyzbywać pewnej paniki w tym względzie. „Pamiętajmy — pisze Chen u — że desakralizacja świata jest głębokim prawem chrześcijaństwa. Chodzi o oczyszczenie go od bożków i demonów; świat jako przedmiot aktu stwórczego, istniejący poza Bogiem, oddał Bóg

²³ Por. Ateneum Kapłańskie 71 (1968) 265.

²⁴ Tamże, 265.

²⁵ M. D. Chen u, *Les laics et la „consecratio mundi”*, w: *L'Eglise de Vatican II. Commentaires*, t. III, Paris 1966, 1035—1053.

²⁶ M. D. Chen u, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968. Warto też porównać E. Schillebeeckx, *Le Monde et l'Eglise*, Bruxelles 1967.

²⁷ M. D. Chen u, dz. cyt., 68.

²⁸ Tamże, 69.

człowiekowi na własność, co umożliwiło powstanie nauk doświadczalnych, techniki”²⁹.

„Wszystko, czego (chrześcijanin) dokonuje bądź w nauce, bądź w działaniu praktycznym, zostaje poświęcone, staje się 'święte' i przejęte przez Chrystusa, a nie musi się stać sakralnym lub zinstytucjonalizowanym klerykalnie. Świat jest ogarnięty, przeniknięty, przez łaskę, ale zachowuje swe naturalne przeznaczenie. Poświęcenie świata to uświęcenie ludzi”³⁰.

W konkluzji dochodzi M. D. Chen u do stwierdzenia, że można używać słowo „konsekracja”, by wyrazić pewien aspekt poświęcenia tego co świeckie przez łaskę Chrystusa: „A zatem słusznie się mówi *consecratio mundi*, ale tylko wtedy, gdy wyrażenie to pozostaje w obrębie tajemnicy Wcielenia”³¹. Cały i prawdziwy sens konsekracji świata wynika stąd, że Chrystus przez swoje Wcielenie „konsekrował” tzn. uświęcił świat i wprowadził weń swoją łaskę. Ludzie świeccy kontynuują niezakończony dzieło wcielenia się Chrystusa w świat. Ta funkcja ludzi świeckich stanowi ich właściwe zadanie, w którym ludzie świeckich nie może zastąpić ani kapłan, ani zakonnik.

„Dlatego też zaangażowanie się świeckich w budowaniu królestwa Bożego ma nie tylko rolę pomocniczą i uzupełniającą w pracy duchownych... Jest to rola zasadnicza, o prawdziwej ewangelicznej odpowiedzialności; postu-szeństwo w sprawach doktrynalnych i dyscyplinarnych nie umniejsza jakości ani prawdy tego zaangażowania. I właśnie zaangażowanie się w świeckich instytucjach określa funkcję laikatu: jest ona czymś istotnym dla ewangelizacji ciała Kościoła. Ani teokratyczny imperializm, ani przedwczesna sakralizacja, ani mandat kleru nie warunkują wszechogarniającej łaski Chrystusa”³².

Jakkolwiek wywody M. D. Chen u wydają się w wielu punktach jasne i przekonywujące, jednak dla wyrobionego teologicznie słuchacza nie wszystko jest tutaj równie mocno ugruntowane teologicznie, a zwłaszcza w odniesieniu do podstawy rozumowania. Niejasny jest tutaj stosunek natury do łaski. Według M. D. Chen u „świat ogarnięty, przeniknięty przez łaskę” (w j. franc.: *L'univers est pénétré, envahi, par la grace*³³). Chodzi tu nie tylko o świat ludzi, ale o świat rzeczy — *universum*. Co to dokładnie znaczy? Jeśli wszystko w świecie jest przeniknięte „wszechogarniającą łaską Chrystusa”, to właściwie wszelkie ludzkie „uświęcanie świata” jest chyba zbędne. Wtedy niezastąpiona misja laikatu nie wydaje się chyba tak bardzo potrzebna. Nie jest całkiem jasny — chociaż sugestywny — związek między tajemnicą Wcielenia, a apostołstwem ludzi świeckich.

Te niejasne miejsca ukazują trudności istotne, które nie były obce ojcom Soboru Watykańskiego II. Tkwi tu zagadnienie, które wymagać będzie gruntownego wysiłku, może nawet niejednego pokolenia teologów. Chodzi o odwieczny problem stosunku natury do łaski, który wymaga nowego przemyślenia.

5. Apostołstwo świeckich

„Konsekracja świata” stanowi zapewne część zadań apostołskich laikatu. Niektórzy, jak Chen u, uznają tę część za najbardziej istotną i właściwą laikatowi z racji jego „świeckiego” powołania i usytuowania w strukturach

²⁹ Tamże, 69.

³⁰ Tamże, 79.

³¹ Tamże, 78.

³² Tamże, 75.

³³ Por. *Les laïcs et la „consecratio mundi”*, w: *L'Eglise de Vatican II. Commentaires*, t. III, Paris 1966, 1049.

świata. Według *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (nr 31): „zadaniem ludzi świeckich, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”. Inne dokumenty soborowe, jak np. *Dekret o apostołstwie świeckich*, pojmują to znacznie szerzej: „Jednak i ludzie świeccy stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie. I rzeczywiście sprawują oni apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz uświęcenia ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych, tak że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawne świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi” (DA 2).

Po soborze nie powstała teologiczna synteza nauki soborowej o apostołstwie. Najlepsza dotąd monografia poświęcona apostołstwu chrześcijańskiemu ukazała się w roku otwarcia soboru. Jest nią dzieło Ferdynanda Klostermanna pt. *Das christliche Apostolat Innsbruck-Wien-München* 1962. Dotąd praca teologów skupia się głównie na komentowaniu tekstów soborowych. Powstają wielkie komentarze pióra najczęściej członków komisji soborowych lub licznych ekspertów³⁴. Komentarze te ograniczają się często do werbalnego wyjaśnienia tekstu, zwykle na tle historii i różnych faz jego powstawania. Zapewne gdzieś w drugim etapie, po zakończeniu okresu komentowania, nadejdzie czas na solidną syntezę teologii apostołstwa.

Synteza taka będzie musiała się oprzeć na pogłębionym i rozszerzonym studium soteriologii. Już dzisiaj jest rzeczą oczywistą, że apostołstwa świeckich nie da się zrozumieć bez rozbudowy kosmicznego aspektu teologii zbawienia. Domaga się tego, jak widzieliśmy, zagadnienie „konsekracji” czy uświęcenia świata. Bez takiego pogłębionego studium nie da się posunąć naprzód problemu. Zagadnienia te zostały narzucone teologom przez Teilhardowską wizję świata. Teologia nie będzie mogła nie zająć stanowiska wobec nowej problematyki dawnego zagadnienia *recapitulatio mundi*.

Na bardziej całościową syntezę teologiczną apostołstwa świeckich trzeba będzie nieco poczekać. Studium F. Klostermanna, o którym wspomnieliśmy, jest dzisiaj pracą już przestarzałą.

Z bardziej szczegółowej problematyki apostołstwa świeckich na rychłe i pilne opracowanie zasługuje zagadnienie wzajemnego stosunku dwu celów apostołstwa świeckich, jakim jest ewangelizacja oraz odnowa porządku doczesnego. Są to niewątpliwie dwie różne postacie apostołstwa. Sobór stanął zdecydowanie na stanowisku jedności apostołstwa katolickiego: „Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa” (DA 2). „Świeccy wypełniając to posłannictwo Kościoła, prowadzą działalność apostołską zarówno w Kościele, jak i w świecie, tak w porządku duchowym, jak i doczesnym” (DA 5). Chodzi o przestudiowanie i ukazanie jak to apostołstwo w porządku doczesnym wiąże się z porządkiem zbawienia człowieka. Czy wszelka działalność doczesna chrześcijanina jest już apostołstwem? Czy budowa np. mostu na Wiśle lub konstrukcja pojazdu kosmicznego przez uczonoego chrześcijańskiego lub chrześcijańskiego technika i robotnika jest już apostołstwem? To są pewne zastosowania praktyczne, doniosłe i życiowe dla

³⁴ Por. *Lexikon für Theologie und Kirche, Das II. Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, Teil I—III, Freiburg-Basel-Wien 1966—1968; *L'Eglise de Vatican II. Commentaires*, Paris, od roku 1965; *Vatican II. Texte et Commentaires*, Paris 1966; Hengsbach, *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat. Text und Kommentar*, Paderborn 1967; E. Weron, *Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostołstwie świeckich. Wstęp, komentarz, uzupełnienia*, Paris 1970.

kształtowania postawy apostołskiej człowieka świeckiego. O te wnioski i zastosowania praktyczne potyka się ciągle nasze kaznodziejstwo i duszpasterstwo.

6. Z teologii duchowości ludzi świeckich.

Pierwszym pytaniem, jakie się tutaj narzuca, jest pytanie o specyficzną duchowość i doskonałość człowieka świeckiego. Problem nie został jednoznacznie rozstrzygnięty na soborze. Wprawdzie *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* mówi: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje duch Boży” (KK 41). W tymże samym rozdziale KK czytamy dalej: „Małżonkom zaś i rodzicom chrześcijańskim przystoi, aby własną idącą drogą, przez całe życie podtrzymywali się wzajemnie w łasce z pomocą wiernej miłości, a przyjmowanemu z miłości od Boga potomstwu wpajali chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty” (KK 41). „Wszyscy więc chrześcijanie zachęceni są i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu” (KK 42). Sobór uznaje więc odrębność drogi ludzi świeckich do świętości. W *Dekrecie o apostołstwie świeckich*, w rozdziale o wychowaniu do apostołstwa, mówi, że „ich formacji apostołskiej nadaje specyficzne znamię charakter świecki, właściwy laikatowi i jego duchowości” (DA 29). Wynika z tego, że duchowość ludzi świeckich jest i powinna być nacechowana „charakterem świeckim”, o którym jest mowa w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (nr 31). Sobór więc raczej uznaje istnienie odrębnej duchowości człowieka świeckiego.

Jeszcze przed soborem usiłowano teologicznie uzasadnić i pogłębić treść specyficzną duchowości człowieka świeckiego. Próby w tym kierunku podejmowali K. Rahner, Y. Congar, C. V. Truhlar, G. Philips, G. Thils, B. Häring, P. Molinari i inni. Próby te usiłował ująć w pewną syntezę Pietro Brugnoli w dziele pt. *La spiritualità dei laici*, Brescia 1963, w okresie Soboru Watykańskiego II. W r. 1967 ukazało się już trzecie wydanie z uwzględnieniem dokumentów soborowych oraz z dopiskiem w podtytule: *Dopo il Concilio*. Można tam znaleźć prawie pełną bibliografię zagadnienia (ss. 347—367).

Wspomniane wysiłki teologów oraz próba syntezy podjęta przez P. Brugnoli usiłują oprzeć specyficzną duchowość człowieka świeckiego głównie na tajemnicy Wcielenia. Stąd duchowość świecką określa się zazwyczaj mianem inkarnacjonistycznej w przeciwieństwie do duchowości zakonnej i kapłańskiej, którą się opiera głównie na tajemnicy Odkupienia przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Duchowość zakonno-kapłańską cechuje rys głębokiej transcendencji w stosunku do świata. Natomiast duchowość świecka różniłaby się od duchowości zakonnej i kapłańskiej zaangażowaniem w świat, właśnie tym pozytywnym stosunkiem do wartości ziemskich czyli miłością — jak mówią — rekapitulacyjno-kosmiczną, która ma swe źródło we Wcieleniu się Chrystusa w świat materialny.

Obydwa typy duchowości są konieczne w Kościele — twierdzą niektórzy wspomniani teologowie — dla uobecnienia w Kościele i świecie tajemnicy Słowa Wcielonego. Bóg porywa wszystko ku sobie w kierunku absolutnej transcendencji; wyrwa niejako człowieka z jego naturalnego sposobu bytowania i podnosi ku nadprzyrodzoności, ku eschatologicznemu przeznaczeniu. Chrystus zaś jako człowiek wciela się w świat doczesny wartości po to, aby doczesność uświęcać aż po dzień chwalebego zmartwychwstania ciała i odnowienia ziemi i nieba⁸⁵.

⁸⁵ P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1967, 90. Podobne myśli snuje A. Marchese, *Il senso della laicità*, Bologna 1968.

Objawia się tu podwójny dynamizm łaski Chrystusowej (*gratia Christi*). Wyraża się on w dwu różnych rodzajach powołań do stanów życia chrześcijańskiego tzn. do stanu rad ewangelicznych i kapłaństwa oraz do stanu świeckiego³⁶.

Ciekawe uzasadnienie podaje K. Rahner wskazując na istotną i niezaprzeczoną rolę tego dwupodziału w Kościele³⁷. Mianowicie, Kościół jest „jakby sakramentem” w świecie i przedłuża zbawczą działalność Chrystusa (por. KK 1, 9, 48), a czyni to nie tylko w sposób duchowy, lecz również i widzialny, społeczny. Tak więc życie ludzi świeckich „wewnątrz świata” jest znakiem „jakby sakramentalnym” chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego jako miłości rekapitulacyjno-kosmicznej. Podczas gdy „wyrzeczenie się świata” ze strony członków stanów doskonałości (i ewentualnie kapłanów) jest znakiem „jakby sakramentalnym” tejże samej miłości w aspekcie transcendentnym i eschatologicznym.

K. Rahner twierdzi z naciskiem, że ta widzialność „jakby sakramentalna” jest konieczna i wymaga, ażeby Kościół jako „znak wzniesiony nad narodami” mógł się okazać ludzkości i objawić działanie Chrystusa i Ducha Świętego nie tylko w płaszczyźnie kultu, ale i sposobie swego moralnego bytowania³⁸. Stąd wyprowadza wniosek, że do istoty Kościoła należą stany życia chrześcijańskiego, tj. stan chrześcijan żyjących w świecie oraz stan tych, którzy „wychodzą ze świata”, aby mógł objawić się podwójny dynamizm niewidzialnej łaski Chrystusa jako Boga Wcielonego³⁹.

Należy tu dodać, że K. Rahner, P. Brugnoli oraz inni teologowie, nie pojmują przeciwstawności dwu omawianych stanów, jak i właściwych im duchowości, w sensie wykluczającym i bezwzględny. To, co się określa mianem duchowości transcendentnej oraz wcielenia jest w gruncie rzeczy tylko mocniejszym lub słabszym zaakcentowaniem tych samych składników wspólnej chrześcijańskiej duchowości i świętości. W gruncie rzeczy bowiem każda doskonałość autentycznie chrześcijańska musi być transcendentna i zarazem „z tego świata”. Ani doskonałość zakonna czy kapłańska nie może całkowicie przestać interesować się tym światem, ani też duchowość „świecka” nie może pozostawać tylko w obrębie wartości „tego świata”. Zdają sobie z tego sprawę zwolennicy „duchowości wcielenia”⁴⁰.

Nie zamierzamy tutaj poddawać ocenie wartości tego dowodzenia. Nadmienić warto, że nie wszyscy uznają ten dowód za przekonujący. Ciekawsze są konkretne analizy tej odrębnej duchowości świeckiej. Pietro Brugnoli wskazuje następujące składniki charakteryzujące duchowość świeckich:

1) Świeccy posiadają sobie właściwy sposób przeżywania i doświadczania Boga w świecie (*Esperienza propria di Dio nel mondo*). Przyjaźń z Bogiem u człowieka świeckiego przybiera postać i zabarwienie miłości rekapitulacyjno-kosmicznej. Różni się od miłości ku Bogu osoby zakonnej czy kapłana, która jest zabarwiona potrójnym wyrzeczeniem dóbr tego świata. Człowiek świecki miłuje Boga korzystając z dóbr świata. Świat jest dlań naturalnym środowiskiem pracy i uświęcenia⁴¹.

2) Innym składnikiem duchowości świeckich, związanym z pierwszym, jest uznanie wartości doczesnych, jako takich. Człowiek świecki angażuje się

³⁶ Tamże, 93.

³⁷ K. Rahner, *Zur Theologie der Entsagung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. III, Einsiedeln 1956, 61—72.

³⁸ P. Brugnoli, *dz. cyt.*, 92 n.

³⁹ Tamże, 93.

⁴⁰ Tamże, 112.

⁴¹ Tamże, 185 nn.

uczuciowo i efektywnie w sprawę świata doczesnego. Tkwi całą swoją osobowością, i powinien tkwić, w życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym i politycznym. Daje to jego „życiu w Chrystusie” swoiste zabarwienie.

3) Człowiek świecki miłuje Boga przez doskonałość dzieł, których dokonuje w świecie. Przez doskonałość dzieł swoich rąk i swego umysłu wielbi Boga i uświęca siebie. Natomiast dla zakonnika czy kapłana doskonałość dzieł doczesnych nie odgrywa roli pierwszorzędnej. Jest tylko środkiem do celu pozaświatowego.

4) Wynika stąd potrzeba osobnej ascezy dla ludzi świeckich, która będzie opierać się nie na „wyrzeczeniu świata”, ale na skierowaniu świata ku Bogu (*cristofinalizzazione*). Człowiek świecki ma zgodnie z wolą Bożą i swoim świeckim powołaniem korzystać z dóbr świata w celu uświęcenia siebie i świata. Taka postawa i zadania wymagają ćwiczenia i rozwijania przede wszystkim cnót czynnych, nastawionych na przekształcenie i ulepszanie świata.

5) Jest to asceza „egzystencjalna”⁴²: człowiek świecki nie żyje i nie może żyć według ustalonej z góry reguły i porządku dnia jak zakonnik (choć należy świeckich zachęcać do zachowania minimum porządku duchowego). Człowiek świecki w przeciwieństwie do zakonnika czy kapłana musi stale dostosowywać się do zmiennych warunków i okoliczności życia, w których mu objawia się wola Boża, której zachowanie obowiązuje wszystkich chrześcijan.

Jak z powyższego wynika, istnieje niewątpliwie problem duchowości człowieka świeckiego. Jest to problem nie tylko teologiczny, lecz także duszpasterski. Od strony świeckich dochodzi wołanie o wskazania duszpasterskie, jak mają dążyć do doskonałości z uwzględnieniem swojej specyficznej sytuacji laickiej. Literatura polska z tego zakresu jest nader skromna. Sami świeccy zaczynają na swoją rękę poszukiwania w tym zakresie. Należy im pomóc.

7. Niektóre postulaty holenderskie

W jednym z numerów miesięcznika Concilium (1968) nr 38 sekretarz Holenderskiej Rady Duszpasterskiej, Otto Ter Reegen zamieścił artykuł, w którym stwierdza, że świeccy wychodzą z pewnego stanu klątwy. Wylicza pięć dziedzin, których ta klątwa dotyczyła: teologia, posługiwanie się Biblią, doskonałość, liturgia oraz Komunia pod dwiema postaciami. Dokumenty Soboru Watykańskiego II ukazują, że ta klątwa należy definitywnie do przeszłości⁴³. „Relacja kolegialności, która łączy papieża i biskupów, biskupów między sobą, biskupów i kapłanów, księży między sobą, powinna być przedłużona i odnosić się również do laików”⁴⁴.

O. T. Reegen żąda uznania prawa laików do oficjalnego głoszenia słowa Bożego w czasie liturgii mszalnej. Powołując się na teksty soborowe konkluduje: „nie wydaje się być nadużyciem wniosek, że laik jest zdolny do podjęcia funkcji głoszenia Ewangelii w sensie ścisłym, tzn. nie na mocy delegacji, ale na mocy przynależności do Kościoła. Wypada powiedzieć, że chodzi tu o prawo fundamentalne dla człowieka świeckiego, którego Kościół nie może mu zaprzeczyć, lecz władza kościelna może określić granice z tytułu budowania Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół. Z tej racji słusznie wynika, że władza kościelna bada, czy i jak laicy, mężczyźni i niewiasty, mogą być zaliczeni do grona oficjalnych kaznodziej kościelnych”⁴⁵.

⁴² Tamże, 236 nn. Warto porównać: *Groupements et styles de vie dans le Christianisme*, Concilium (1968) nr 39.

⁴³ Otto Ter Reegen, *Les droits du laïc*, Concilium (1968) nr 38, 19.

⁴⁴ Tamże, 21.

⁴⁵ Tamże, 22.

„Ścisłe mówiąc, wypada, by laicy byli zapraszani na sobory powszechne i synody prowincjonalne i diecezjalne, i to nie jako zwykli audytorzy, ale jako członkowie z prawem głosowania”⁴⁶.

Dość ryzykownie brzmi postulat: „Laicy należący do wspólnoty wierzących nie powinni przyjmować jako deklaracji Kościoła, żadnego jednostronnego sformułowania, które wydaje sama hierarchia”⁴⁷.

„W chwilach wielkiego niebezpieczeństwa, jeśli nie ma kapłana albo jego obecność jest bardzo rzadka, byłoby rzeczą możliwą, że wspólnota wiernych sprawuje Eucharystię pod przewodnictwem człowieka świeckiego. W dobie obecnej, gdy Kościół 'masowy' zamienia się na Kościół składający się z 'ochotników', to z takiej możliwości częściej można by skorzystać. Dlaczegożby w szczególności ojciec rodziny nie mógł spełniać obowiązku szafarza (*ministra*) tego sakramentu w niektórych okolicznościach? W innych wypadkach sama wspólnota mogłaby wyznaczyć jednego ze swych członków do przewodniczenia w liturgii słowa i chleba: w takim przypadku wspólnota mogłaby laikowi powierzyć szafarstwo” (*investir un laïc du ministère*)⁴⁸.

Jak wynika z powyższych tekstów, holenderska „teologia laikatu” w niektórych twierdzeniach posuwa się dość daleko w kierunku nieomal protestanckiego pojmowania wspólnego kapłaństwa wiernych. Jest to jednak głos odosobniony, nawet w „Concilium”. Nikt z poważniejszych teologów o ustalonej sławie nie formułuje tak daleko idących poglądów.

Ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew-Warszawa

⁴⁶ *Tamże*, 23.

⁴⁷ *Tamże*, 23.

⁴⁸ *Tamże*, 25 n.