Eugeniusz Weron

Czy istnieje specyficzne apostolstwo ludzi świeckich?

Collectanea Theologica 46/1, 217-229

1976

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
46(1976) f. I

KS. EUGENIUSZ WERON SAC, OŁTARZEW

CZY ISTNIEJE SPECYFICZNE APOSTOLSTWO LUDZI ŚWIECKICH?

Znany teolog i ekspert soborowy Ferdynand Klostermann stoi zdecydowanie na stanowisku, że nie istnieje specyficzne apostolstwo świeckich. Główną podstawą dla zajęcia takiego stanowiska jest twierdzenie tegoż autora, że istotnym elementem pojęcia „laik" (człowiek świecki) jest jednak (pomimo uznawania także i cech pozytywnych) negacja przynależności do stanu kapłańskiego i zakonnego. Swój pogląd w tej sprawie sformułował F. Klostermann jeszcze przed II Soborem Watykańskim w związku z dyskusją nad określeniem, czym jest człowiek świecki w Kościele[1]. Podobne poglądy wypowiadał w owym czasie także H. Schauf[2]. Pomimo że Y. Congar[3] oraz K. Rahner[4] wskazywali przed soborem na pozytywne cechy pojęcia „laik" oraz apostolstwa świeckich, F. Klostermann pozostawał niewzruszenie przy swoim zdaniu[5]. Nie zmienił swego poglądu pod wpływem dyskusji na Soborze Watykańskim II[6].

Po zakończeniu soboru rozpracował jeszcze obszerniej i dokładniej swój pogląd w znanym podręczniku teologii pastoralnej[7]. Również w najnowszym dwutomowym dziele — *Gemeinde — Kirche der Zukunft* pozostał wierny sobie i przedstawił swoje stanowisko w tej sprawie w formie zwięzłych tez wraz z uzasadnieniami[8]. Tezy te pozostają w wyraźnym związku z zasadniczą wizją Kościoła jako gminy chrześcijańskiej, zbliżonej w swoim kształcie do pierwotnych wspólnot kościelnych, w których pomimo wielości charyzmatów i powołań panowała zasadnicza równość wszystkich jej członków[9].

---

[1] F. Klostermann, *Der Laie in der Kirche*, Der Seelsorger 29 (1959) 259—265, 300—312, 363—366.

[2] H. Schauf, *Die dogmatisch kirchenrechtliche Grundlage des Laienapostolates in der Kirche, w: Diözesankonferenz zu Aachen 1958*, Aachen 1958, 8—31.

[3] Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1953, 38 nn.

[4] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1958, 339.

[5] Por. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck 1962, 624—629.

[6] Por. komentarz w: *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil*, cz. 2, Freiburg 1967, 604.

[7] *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. III, Freiburg 1968, 586—635.

[8] F. Klostermann, *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, Freiburg-Basel-Wien 1974, t. I, 406—413.

[9] *Tamże*, 249—257.

W takiej wizji upatruje F. Klostermann przyszłość posoborowego Kościoła. Całe dzieło posoborowej reformy powinno — według jego zdania — zmierzać do urzeczywistnienia Kościoła jako idealnej gminy chrześcijańskiej (*Gemeinde*) typu wspólnotowego [10].

Aby ta wizja wspólnotowej gminy mogła się urzeczywistnić, należy, o ile tylko można, zmniejszać istniejące podziały odrębnych „stanów" w Kościele. Trzeba wreszcie zerwać ze słynną koncepcją w ujęciu Gracjana wyrażającą się w formule *duo genera christianorum*.

W takim kontekście należy odczytać następujące tezy F. Klostermanna oraz ich uzasadnienia.

I. Tezy F. Klostermanna i ich uzasadnienie

1 Pozytywna funkcja człowieka świeckiego nie wywodzi się z jego świeckiego bytu (*Laiesein*) i dlatego nie istnieje żadne specyficzne apostolstwo ludzi świeckich [10a].

Zwróciliśmy już na to uwagę, że człowiek świecki w potocznym rozumieniu może być tylko i jest pewną negatywną wielkością. Z jego świeckiego bytu można doskonale wywnioskować, jakich funkcji nie może pełnić — jak np. że nie może być urzędowym przewodniczącym pełnoprawnej gminy chrześcijańskiej (*Vollgemeinde*) — ale nie można wywnioskować, jakie pozytywne funkcje doń przynależą. Nie istnieje bowiem żadna pozytywna właściwość, która by tak dalece charakteryzowała człowieka świeckiego, iżby przysługiwała wszystkim ludziom świeckim a równocześnie nie przysługiwała żadnym ludziom nieświeckim. Również wolność od zobowiązań i więzów wynikających ze święceń (kapłańskich) czy ze stanu rad ewangelicznych stanowi tylko czysto formalną możliwość, która by musiała być dopiero skądinąd napełniona pozytywną treścią. W rzeczywistości bowiem cała pozytywna treść, którą się przypisuje człowiekowi świeckiemu w zakresie jego funkcji apostolskich, wywodzi się z innych źródeł.

Tak więc, skoro apostolstwo ludzi świeckich polega nie na czymś innym jak tylko na tych funkcjach, które spełniają świeccy w Kościele i w świecie jako chrześcijanie — dlatego nie istnieje żadne apostolstwo ludzi świeckich w tym znaczeniu jakoby możliwe było jakieś apostolstwo przysługujące świeckim z tytułu ich świeckości, a które by nie przysługiwało żadnemu człowiekowi nieświeckiemu.

2. Istotna funkcja człowieka świeckiego wywodzi się z jego bytu chrześcijańskiego (*Christsein*).

Ludzie świeccy są chrześcijanami, „którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (KK 31; por. 10—12. 34—36). To uczestnictwo w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa i zarazem w zbawczym posłannictwie Kościoła stanowi powód, iż powołanie chrześcijańskie ze swej istoty jest powołaniem do apostolstwa (DA 2). Pomimo więc, że wyżej przytoczony tekst zaznacza już, iż każdy chrześcijanin „na swój sposób" oraz „ze swej strony" uczestniczy w urzędzie Chrystusa — to jednak rozumie się przez te wyrażenia przede wszystkim to, co jest wspólne wszystkim chrześcijanom i co leży u podstaw wszystkich specyficznych funkcji. Apostolstwo to opiera się na więżze i chrzcie, i przysługuje dlatego ludziom świeckim

---

[10] Mówi o tym już sam tytuł dzieła: *Gemeinde — Kirche der Zukunft*.

[10a] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 406—407 (własne tłumaczenie tez oraz ich uzasadnień).

niezależnie od jakiejkolwiek interwencji (mandatu, E.W.) ze strony hierarchii. Chodzi więc tutaj nie o żadne specyficzne apostolstwo ludzi świeckich, ale tylko o ogólne apostolstwo chrześcijańskie, które jest wspólne ludziom świeckim wraz z wszystkimi chrześcijanami i z hierarchią.

3. Dodatkowe funkcje sprawują ludzie świeccy na mocy różnych powołań i darów, zwanych charyzmatami.

O tych darach, zarówno nadzwyczajnych jak i prostych, powiedziano już w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 12). W gruncie rzeczy każde stanowisko, jakie chrześcijanin zajmuje w rodzinie, w zawodzie, w społeczeństwie, w Kościele, a także wiek, płeć, stan życia i zawód oraz funkcja społeczna — to wszystko może być uznane za własne powołanie chrześcijańskie w ramach podstawowego prapowołania do wiary. Sobór akcentuje to wyraźnie, że Duch Święty udziela szczególnych darów także ludziom świeckim dla wykonania apostolstwa oraz że „z przyjęcia tych charyzmatów, nawet zwyczajnych rodzi się dla każdego wierzącego prawo i obowiązek używania ich w Kościele i świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła" (DA 3).

Ściśle biorąc, także i te dary nie uzasadniają (specyficznego) apostolstwa ludzi świeckich, ale tylko umacniają apostolstwo chrześcijan, ponieważ charyzmaty — za wyjątkiem urzędu kapłańskiego — mogą przypaść w udziale w równej mierze tak duchowieństwu, jak i ludziom świeckim. Również fakt pozostawania w świecie należy do takich sytuacji, które w duchu wiary mogą dla chrześcijanina stać się powołaniem. Tak więc i z "świeckiego charakteru", jak to już zauważono, mogą wynikać dodatkowe funkcje dla chrześcijanina i właśnie jako dla chrześcijanina, a nie jako człowieka świeckiego, gdyż także ów charakter świecki nie stanowi żadnej specyfikacji dla człowieka świeckiego, a to dlatego, że nie przysługuje on wszystkim ludziom świeckim, a może przysługiwać także i ludziom nieświeckim (por. KK 31).

II. Ocena krytyczna tez F. Klostermanna

A. Ogólne omówienie tez

Tezy F. Klostermanna już na pierwszy rzut oka brzmią trochę jak prowokacja w odniesieniu do potocznego odczucia i rozumienia terminu „apostolstwo ludzi świeckich" oraz do nauczania soborowego na temat apostolstwa. Sam już bowiem fakt, że II Sobór Watykański uznał za stosowne poświęcić osobny dokument sprawie apostolstwa świeckich sugeruje w pewien sposób, że apostolstwo świeckich stanowi swoistą rzeczywistość w Kościele i nie utożsamia się całkowicie z ogólnym apostolstwem chrześcijańskim. W przeciwnym bowiem razie, logicznie biorąc, należałoby omówić apostolstwo chrześcijańskie w konstytucji dogmatycznej, podobnie jak omówiono tam kapłaństwo wspólne (*sacerdotium commune*). Tłumaczenie tego faktu względami technicznymi (rozległością problemu) i praktycznymi (np. względami na organizacje apostolskie laikatu itp) nie wydaje się w pełni zadowalające. F. Klostermann zdaje sobie oczywiście sprawę z faktu istnienia odrębnej działalności apostolskiej ludzi świeckich. Omawia ją w wielu swoich dziełach i poświęca jej wiele uwagi oraz subtelnych analiz[11]. Uznając odrębność tego apostolstwa w sensie materialnym, równocześnie zaprzecza jednak jakoby to było specyficzne w sensie formalnym apostolstwo ludzi świeckich, wynikające z ich świeckiego charakteru. Sądzi natomiast, że jest to apostolstwo, które wynika wyłącznie z bytu chrześcijańskiego.

---

[11] Por. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck 1962, 626—759; *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 3, Freiburg 1968, 586—635; *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 415—446.

Należy więc rozważyć bliżej racje, na których F. Klostermann opiera swoje stanowisko wyrażone w tezach. Uczynimy to w następnej części niniejszego artykułu. Tymczasem warto zwrócić uwagę, że tezy stanowią pewną zwartą całość logiczną i są ze sobą wewnętrznie powiązane.

Pierwsza z nich głosi, że ze świeckiego bytu chrześcijanina (*Laiesein*) nie wynikają żadne pozytywne wymogi w zakresie apostolstwa. Być bowiem człowiekiem świeckim, to znaczy tylko tyle, że się nie jest kapłanem ani nie przynależy do stanu rad ewangelicznych, uznanego w Kościele. To jest element istotny dla pojęcia świeckości (*Laiesein*). Z negatywnej zaś treści nie można logicznie wyprowadzać wymagań ani wskazań pozytywnych dla apostolstwa ludzi świeckich.

Teza druga stanowi dalsze wyjaśnienie i uzupełnienie myśli zawartej w tezie pierwszej, ale od strony pozytywnej. Według tego wyjaśniającego uzupełnienia myśli F. Klostermanna — cała pozytywna treść apostolstwa świeckich wywodziłaby się wyłącznie z „bycia chrześcijaninem" (*Christsein*). W konsekwencji więc apostolstwo świeckich byłoby w swej treści tylko apostolstwem wspólnym wszystkim członkom ludu Bożego.

W trzeciej tezie F. Klostermann zajmuje się niektórymi dodatkowymi funkcjami w zakresie chrześcijańskiego apostolstwa ludzi świeckich. Te dodatkowe i nieistotne funkcje wynikają już to ze szczególnych powołań i darów charyzmatycznych, już to ewentualnie z mandatu ogólnego lub szczególnego ze strony hierarchii. Nie wnoszą one jednak żadnego specyficznego rysu czy elementu do chrześcijańskiego apostolstwa ludzi świeckich, ponieważ także kapłani i zakonnicy mogą otrzymywać różne charyzmaty od Ducha Świętego, a od hierarchii dodatkowe zlecenia apostolskie.

W oparciu o scharakteryzowane tutaj w ogólności tezy F. Klostermann daje dodatkowe wyjaśnienia swej myśli i snuje wnioski dotyczące zadań apostolskich oraz duchowości laikatu [12]. Są to głównie jednak już tylko praktyczne zastosowania, które tutaj pomijamy.

Szczegółowe sprawdzenie słuszności uzasadnienia tez F. Klostermanna stanowi klucz do zrozumienia oraz ewentualnego przyjęcia lub odrzucenia nie tylko samych tez, ale i wynikających stąd wniosków i praktycznych zastosowań w zakresie realizacji apostolstwa świeckich, a następnie także odrębnej i specyficznej duchowości laikatu.

B. Szczegółowa analiza i ocena uzasadnienia tez

I Teza. W uzasadnieniu pierwszej tezy F. Klostermann opiera się konsekwentnie na swoim poglądzie [13] ogłoszonym jeszcze przed II Soborem Watykańskim, że pojęcie „laik" (w sensie „świecki" chrześcijanin) jest tylko jakąś „wielkością negatywną" (*eine negative Grösse*). Pogląd ten w okresie przedsoborowym był bardzo rozpowszechniony, a nawet dominujący ze względu na fakt, że tradycyjne komentarze prawne określały, iż „laikiem jest ten, kto w żaden sposób nie uczestniczy w jurysdykcji, a przede wszystkim we władzy święceń" [14]. Pogląd reprezentowany przez F. Klostermanna był korygowany jeszcze przed soborem przez tych teologów, którzy usiłowali wyznaczyć pozytywne elementy składowe pojęcia „laik". Należy tu wymienić przede wszystkim tezy Y. Congara oraz K. Rahnera [15]. Z kolei II Sobór Watykański w słynnym opisie typologicznym człowieka świeckiego (KK 31) wymienia cechy pozytywne i specyficzne charakteryzu-

---

[12] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 407—415.

[13] Por. odnośnik 1 oraz 5.

[14] Vermeersch — Creusen, *Epitome curis canonici*, I, nr 154, 199; Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, II, nr 51.

[15] Referuje E. Weron, *Laikat i apostolstwo*, Paris 1973, 14—16.

jące człowieka świeckiego. Te cechy pozytywne i specyficzne mieszczą się głównie w tym, co II Sobór Watykański nazywa „charakterem świeckim (*indoles saecularis*). Charakter świecki w tekście łacińskim i oficjalnym soboru jest określony jako *propria et peculiaris* dla ludzi świeckich. W dekrecie o apostolstwie mówi się o *proprium* stanu ludzi świeckich (por. DA 2). Dlatego nie można się zgodzić na zdanie F. Klostermanna że „nie istnieje żadna pozytywna właściwość, która by tak dalece charakteryzowała człowieka świeckiego, iżby przysługiwała wszystkim ludziom świeckim, a równocześnie nie przysługiwała żadnym ludziom nieświeckim".

Taką bowiem pozytywną właściwością mieszczącą się w świeckim charakterze jest — według naszego zdania — najpierw „właściwe im (tzn. ludziom świeckim) powołanie" (*vocatio propria*), o którym mówi konstytucja dogmatyczna (KK 31). To „właściwe" świeckim powołanie polega na szukaniu Królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej (*tamże*). Taką pozytywną właściwością ludzi świeckich jest dalej ich rzeczywiste pozostawanie w świecie na mocy tegoż Bożego powołania: „żyją oni w świecie... Tam ich Bóg powołuje" (KK 31). W przeciwieństwie zaś do świeckich kapłani i zakonnicy są w sensie teologicznym odwoływani ze świata. W tekście konstytucji dogmatycznej dostatecznie jasno zaznaczono przeciwstawność kierunku powołań duchowieństwa i ludzi świeckich (KK 31 b; KDK 38), a przez to specyficzną odrębność powołania ludzi świeckich. Inną jeszcze właściwością pozytywną świeckich jest ich własna funkcja w świecie, którą jest „uświęcanie świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako (...)". Chodzi tu o uświęcanie świata od wewnątrz jego struktur i przy pomocy świeckich środków, jakimi są m.in. życie małżeńskie i rodzinne, świecki zawód, działalność ekonomiczna, kulturalna, polityczna itp. Do tych struktur i równocześnie środków, kapłani i zakonnicy na mocy swego odrębnego powołania na ogół nie mają dostępu „od wewnątrz". Jeżeli niekiedy wyjątkowo — jak księża robotnicy — wykonują świeckie zawody, czynią to obok głównego zadania i powołania, którym jest „święta służba", która według wzorów Ewangelii wymaga, by „porzucić wszystko i pójść za Nim" czyli porzucić świeckie zajęcia. Odmienna trochę w tym względzie praktyka w Kościołach wschodnich nie może obalić samej zasady ukazanej w Ewangelii i praktyce Kościoła łacińskiego.

Tak więc, nie można po soborze przyznać racji twierdzeniu F. Klostermanna, że świecki człowiek w Kościele jest tylko jakąś „wielkością negatywną".

Zastanawia, że F. Klostermann tak konsekwentnie trwa przy swoim przedsoborowym określeniu człowieka świeckiego jako „wielkości negatywnej". Sobór — jak wiadomo — nie przyznał mu w tej sprawie racji. Poszedł raczej za racjami tych teologów, którzy istotę powołania ludzi świeckich upatrywali w ich funkcjach i zadaniach pozytywnych w Kościele i w świecie (KK 31). Takie soborowe stanowisko pozwala niewątpliwie na jaśniejsze określenie roli laikatu w życiu kościelnej wspólnoty. F. Klostermann jest jednak odmiennego zdania i w tej drugiej sprawie. Sądzi bowiem, że właśnie z negatywnego określenia wynika pełniejsze dowartościowanie „chrześcijańskiego bytu" ludzi świeckich.

II teza. Należy uznać, że F. Klostermann jest człowiekiem szczególnie kompetentnym i uprawnionym, by mówić o naturze chrześcijańskiego apostolstwa. Jest on bowiem autorem fundamentalnego dzieła pt. *Das christliche Apostolat*, które się ukazało dokładnie w roku rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II. Stanowi ono niewątpliwie uwieńczenie i podsumowanie wyników badań teologicznych o apostolstwie w okresie przedsoborowym. Co więcej, dzieło to także i nadal po soborze, stanowi coś w rodzaju „sumy" i jakby encyklopedii wiedzy teologicznej o apostolstwie. Zrozumiałe jest jednak, że nie wszystkie ówczesne twierdzenia teologiczne jednakowo wytrzymały próbę

czasu. Szczególnie widoczne stało się zwłaszcza przesunięcie akcentów z apostolstwa hierarchicznego na rzecz apostolstwa świeckich oraz apostolstwa wspólnego (*das Grundapostolat*). Trzeba przyznać, że nawet pod tym względem, gdy chodzi o dowartościowanie apostolstwa życia chrześcijańskiego dzieło F. Klostermanna spełniło rolę wiodącą i pozytywną. Autor w okresie soborowym pełnił funkcję eksperta soborowego [16].

W tym kontekście, i na tle twierdzeń zawartych w dziele o apostolstwie „chrześcijańskim" [17], tendencja F. Klostermanna do pomniejszania czy wręcz zaprzeczania specyficznego apostolstwa ludzi świeckich na koszt dowartościowania apostolstwa chrześcijańskiego wydaje się być bardziej zrozumiała, ale nie całkiem usprawiedliwiona. Szczególnie dość jednostronną i nawet tendencyjną wydaje się być interpretacja dość jasnych tekstów Soboru Watykańskiego II po linii osobistych przedsoborowych poglądów.

Pewna tendencyjność zaznacza się także w uzasadnieniu drugiej tezy, chociaż samo brzmienie tezy nie budzi większych zastrzeżeń.

Zgadzamy się z autorem, że istotna funkcja człowieka świeckiego w zakresie apostolstwa wywodzi się z jego bytu chrześcijańskiego. Jest to niewątpliwie prawda, ale nie cała prawda. Należałoby dodać do ostatniego członu drugiej tezy F. Klostermanna: „bytu chrześcijańskiego uwarunkowanego świeckim powołaniem". Właśnie to uwarunkowanie świeckim powołaniem, czyli powołaniem ukierunkowanym na świat i jego uświęcenie „od wewnątrz", tzn. przez środki świeckie (nie tylko: *in saeculo, ale ex saeculo*), sprawia, że uczestnictwo świeckich w potrójnym urzędzie Chrystusa nie jest tylko abstrakcyjnie *(in abstracto)* chrześcijańskie, ale konkretnie *(in concreto)* jest ono równocześnie także uczestnictwem właściwym ludziom świeckim, powołanych do specyficznych zadań w świecie.

Dlatego nie możemy się zgodzić na pomniejszające tłumaczenie przez F. Klostermanna w tekście soborowym (KK 31) wyrażeń uwydatniających specyficzny udział świeckich w potrójnym urzędzie Chrystusa. Chodzi tu o wyrażenia „na swój sposób" *(suo modo)* oraz „ze swej strony" *(pro parte sua)*. Właśnie te soborowe wyrażenia ukazują, że uczestnictwo w urzędzie kapłańskim, prorockim i królewskim jest specyficznym uczestnictwem chrześcijańskim, uwarunkowanym przez wspomniane już przez nas Boże powołanie do świata. To świeckie powołanie Boże wchodzi tak głęboko w byt chrześcijanina (*Christsein*), że ono zabarwia całą działalność chrześcijańską, wynikającą z uprawnień i zobowiązań chrztu i bierzmowania.

Bardziej konkretnie mówiąc, uczestnictwo świeckich w kapłańskim urzędzie Chrystusa, nawet jeśli dotyczy tych samych materialnie aktów kapłaństwa wspólnego (*sacerdotium commune*), to jednak jest ono realizowane inaczej przez ludzi świeckich niż przez kapłanów. Ci ostatni działają *in persona Christi* oraz w zastępstwie Chrystusa jako głowy na mocy swego specyficznego powołania (por. DK 2), podczas gdy świeccy działają tylko jako zwyczajni członkowie Kościoła.

Dlatego wierni słusznie domagają się od kapłanów czy zakonników szczególnego przykładu wierności Chrystusowi, nawet gdy uprawiają świecki zawód lub żyją w małżeństwie, jak to ma miejsce u niższego duchowieństwa Kościołów wschodnich. Z tego samego źródła wywodzi się też istotna różnica między kapłaństwem wspólnym a kapłaństwem hierarchicznym, o której poucza sobór (KK 10). Również gdy chodzi o działalność nuczycielską kapła-

---

[16] Por. *Lexikon für Theologie u. Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, cz. II, 602.

[17] Sam już nawet tytuł dzieła *Das christliche Apostolat* wskazuje na tendencję dowartościowania w apostolstwie elementu wspólnego we wszystkich formach apostołowania. Autor określa element wspólny mianem *das Grundapostolat*.

na i człowieka świeckiego, pomimo że kapłan i świecki nauczając tych samych prawd wiary, to kapłan naucza autorytatywnie i angażuje autorytet Kościoła, podczas gdy świecki jeśli nie otrzymał specjalnego upoważnienia (misji kanonicznej), nie naucza urzędowo, ale tylko jako zwykły chrześcijanin. Szczególna różnica — nie tylko co do sposobu, ale i treści działalności chrześcijańskiej — jest widoczna w uczestnictwie w królewskim urzędzie i funkcji Chrystusa. Cała bowiem dziedzina odnowy porządku doczesnego od wewnątrz struktur świata dokonuje się prawie wyłącznie poprzez ludzi świeckich na mocy ich specyficznego powołania. Poucza o tym dostatecznie jasno dekret o apostolstwie: „Świeccy powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie (*proprium munus*) i spełniać je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła" (DA 4). Inne — według nauki soborowej — są w tej dziedzinie obowiązki pasterzy: „Obowiązkiem pasterzy jest wyłożyć jasno zasady dotyczące celu stworzenia i używania rzeczy doczesnych, oddać do dyspozycji pomoce moralne i duchowe w tym celu, by odnowić w Chrystusie porządek spraw doczesnych" (DA 7).

W związku z tym nie można bez zastrzeżeń zgodzić się na twierdzenie zawarte w ostatnim zdaniu uzasadnienia podanego przez F. Klostermanna, że działalność świeckich w ramach uczestnctwa w potrójnym urzędzie Chrystusa jest tylko apostolstwem ogólnochrześcijańskim, a nie apostolstwem właściwym i specyficznym ludzi świeckich. Wprawdzie podstawą dla tego apostolstwa jest wspólna wszystkim chrześcijanom, duchownym i świeckim, wiara i chrzest, ale do tej podstawy należy również specyficzne powołanie ludzi świeckich ukierunkowane ku światu, którego wpływu F. Klostermann zdaje się nie dostrzegać lub je bagatelizować. I tutaj — według naszego zdania — kryje się błąd jego rozumowania. Jeśli się nie uzna specyficznego powołania laikatu do zadań w świecie, to wtedy rzeczywiście zabrakłoby podstawy do swoistego apostolstwa ludzi świeckich.

III Teza. W pierwszej części uzasadnienia swej tezy F. Klostermann wspomina i wylicza przykładowo różne stanowiska, sytuacje życiowe i funkcje społeczne oraz stwierdza, że wszystkie one mogą być uznane za własne powołanie chrześcijańskie i jako charyzmaty w ramach podstawowego powołania do wiary. W tym wyliczeniu należy koniecznie zwrócić uwagę na pominięcie podstawowego powołania, do świata, o którym mówi KK 31: „tam ich (tzn. świeckich) Bóg powołuje". Co więcej, konstytucja duszpasterska o Kościele uznaje to podstawowe powołanie do świata za dar Ducha Świętego czyli charyzmat i stawia powołanie do świata na tej samej płaszczyźnie darów Ducha jak i powołanie duchowne. Oto odnośny tekst: „Różne zaś są dary Ducha: gdy jednych powołuje On, by dawali jawne świadectwo pragnieniu nieba i zachowali je żywe w rodzinie ludzkiej, innych wzywa *(vocat)*, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo Królestwa niebieskiego" (KDK 38). To podstawowe powołanie, ukierunkowane ku światu i „ziemskiej służbie ludziom", stanowi jakby ogólną platformę dla konkretnych stanów życia, zawodów, uzdolnień, funkcji czyli szczególnych darów i łask Ducha Świętego zwanych także charyzmatami. Właśnie to podstawowe powołanie do świata — lub też gdy chodzi o powołania duchowne zwrócone bardziej ku transcendencji — staje się źródłem zróżnicowania wśród chrześcijan w ramach prapowołania do wiary. Także więc i to podstawowe powołanie do świata należy uznać za charyzmat dany ludowi Bożemu dla wspólnego dobra i zarazem niezbędny do przygotowania „tworzywa Królestwa niebieskiego" (KDK 38). Wydaje się, że byłoby pożyteczne powrócić do Rahnerowskiego pojęcia *Weltamt*[18], które zostało porzu-

[18] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, 339 nn.

cone w związku z obawą, że pojęcie to przyczyni się do jakiegoś skrajnie dualistycznego podziału wśród ludu Bożego. Po precyzacjach, które wniósł II Sobór Watykański, to niebezpieczeństwo zostało już dostatecznie zażegnane. A korzyści z jego wprowadzenia z uwzględnieniem soborowej treści, a mianowicie „ziemskiej służby ludziom", byłyby dość znaczne.

Po tym zasadniczym uzupełnieniu w części pierwszej , wynika konieczność naniesienia dalszych poprawek i zmian w rozumowaniu zawartym w drugiej części uzasadnienia. Ponieważ chrześcijanie ze względu na podstawowe kierunki powołań i charyzmaty dzielą się na świeckich i duchownych, konsekwentnie więc „pozostanie w świecie" (*das In-der-Welt-sein*) należy do takich sytuacji, która w duchu wiary dla chrześcijanina staje się rzeczywiście Bożym powołaniem (a nie tylko: „może się stać"). Jest to bowiem w ramach prapowołania do wiary wspomniana już „ziemska służba" ukierunkowana ku Królestwu Bożemu. W związku z tym także "świecki charakter" stanowi rzeczywistą „specyfikę" świeckiego chrześcijanina.

Należy się tutaj rozprawić z najtrudniejszym argumentem F. Klostermanna, że mianowicie „charakter świecki nie przysługuje wszystkim ludziom świeckim, a może przysługiwać także i nieświeckim". Szkoda, że F. Klostermann nie przytoczył tutaj bardziej szczegółowego uzasadnienia swojego poglądu[19]. Jedyne uzasadnienie stanowi przypisek odwołujący się do soborowego określenia (lub ściślej opisu typologicznego) pojęcia „człowiek świecki" w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, nr 31. Przyjrzyjmy się dokładniej wskazanemu tekstowi. Chodzi tu o dwa następujące po sobie zdania:

Właściwością specyficzną (*indoles saecularis propria et peculiaris*) laików jest ich charakter świecki. Choć bowiem członkowie stanu kapłańskiego mogą czasem zajmować się sprawami świeckimi, wykonując nawet świeckie zawody, to z tytułu swego wyjątkowego (*particularis vocationis*) powołania w sposób szczególny i niejako zawodowo przeznaczeni są do służby świętej; zakonnicy znów przez swój sposób życia dają wspaniałe i zaszczytne świadectwo temu, iż świat nie może się przemienić i ofiarować się Bogu bez ducha ewangelicznych błogosławieństw" (KK 31 b).

W przytoczonym tekście, interpretowanym jednak zbyt jednostronnie przez F. Klostermanna na rzecz swojej tezy, znajdujemy rzeczywiście stwierdzenie, że członkowie stanu kapłańskiego mogą zajmować się sprawami świeckimi i wykonywać świeckie zawody. Należy jednak zwrócić uwagę, że w tym samym tekście znajdują się wyrażenia osłabiające, które tłumaczą właściwą myśl i intencję soboru. Takim wyrażeniem jest „chociaż" oraz przysłówek „czasem" (*aliquando*), który odpowiada technicznemu wyrażeniu teologii scholastycznej *per accidens*; jego sens można by oddać po polsku przez wyraz „ubocznie" lub „przypadkowo". Do takiego tłumaczenia myśli soborowej jesteśmy upoważnieni przez drugą część tego samego zdania, która wyraźnie mówi, że członkowie stanu kapłańskiego *praecipue et ex professo*, to znaczy „w sposób szczególny i zawodowo" (w oryginale łacińskim nie ma tutaj osłabiającego wyrażenia ‚niejako"), są przeznaczeni do służby świętej. A więc normalnym i istotnym (czyli *per se*) przeznaczeniem kapłanów na mocy powołania jest służba święta. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie i w sytuacji księży robotników, których uczestnicy Soboru Watykańskiego II musieli mieć przed oczyma. Dla księży robotników zatrudnionych, nawet na pełnym etacie (*à temps plein*), wykonywanie świeckiego zawodu jest środkiem ewangelizacji środowiska robotniczego, które odeszło od Chrystusa i Kościoła. Księża robotnicy pełnili lub pełnią swoje zadanie w ramach słynnej „Mission de France". Natomiast dla człowieka świeckiego i robotnika

[19] Bardziej szczegółowe uzasadnienie znajdujemy w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. III, 588—591.

chrześcijańskiego jego zawód nie jest tylko środkiem do czegoś, ale ma wartość samoistą, stanowi istotną treść jego życia ludzkiego i chrześcijańskiego zarazem [20]. Widać tutaj dostatecznie wyraźnie, jak powołanie Boże duchowne czy świeckie wyodrębnia od wewnątrz i specyfikuje działalność zawodową człowieka. Podobnie się rzecz ma również w sytuacji przeciwnej, gdy człowiek świecki zawodowo na podstawie misji kanonicznej lub bez niej wykonuje czynności należące z zasady do powołania kapłańskiego. Pozostaje on nadal człowiekiem świeckim, wbrew sugestiom K. Rahnera [21], które w swoim czasie zostały zdezawuowane przez Piusa XII [22]. Niedawno Kongregacja Nauki Wiary odrzuciła pogląd H. Künga iż w przypadku skrajnej konieczności człowiek świecki może ważnie sprawować Eucharystię [23].

Należy tutaj dodać, że także zakonnicy pełnili ongiś i wykonują obecnie, szczególnie na misjach, świeckie zawody, jak budowanie szkół, mostów kopanie studzien, nie przestając przez to być zakonnikami i nie nabywają „charakteru świeckiego", nawet gdy nie mając święceń kapłańskich, pozostają „laikami konsekrowanymi" przez profesję rad ewangelicznych. I odwrotnie, gdy człowiek świecki odmawia brewiarz i żyje w celibacie, nie traci przez to swego „świeckiego charakteru" i statusu laickiego.

Według naszego przekonania istotnym elementem „charakteru świeckiego" jest właśnie Boże powołanie do świata i przez to dokonuje się ukierunkowanie życia ludzkiego ku „ziemskiej służbie ludziom" (KDK 38). Elementem ważnym, ale raczej wtórnym, jest świecki zawód i pozostawanie wewnątrz struktur świata dla ich uświęcenia „na kształt zaczynu" ewangelicznego.

W konsekwencji, więc, tak rozumiany „charakter świecki" — według naszego zdania — zawsze specyfikuje działalność i apostolstwo człowieka świeckiego i nie może we wszystkich swoich elementach przysługiwać równocześnie ludziom nieświeckim.

W tym kontekście także posoborowa praktyka wyświęcania ludzi żonatych na stałych diakonów (zachowujących niekiedy swój świecki zawód) nie przeczy przyjętej przez nas zasadzie. Diakoni bowiem przez przyjęcie święceń tracą swój dotychczasowy „świecki charakter", a uzyskują na mocy nowego powołania „charakter kapłański" upoważniający ich do sprawowania niektórych funkcji w imieniu Chrystusa jako Głowy mistycznego Ciała i wchodzą przez to na stałe w szeregi kleru.

III. Niektóre refleksje i wnioski

Omawiane powyżej zagadnienie nie należy na pewno do typu zagadnień tylko akademickich. Ma ono bowiem zbyt wiele implikacji z postulowaną wizją odnowy Kościoła posoborowego.

1. U podstaw omawianego poglądu F. Klostermanna leży szlachetna intencja dowartościowania ogólnego powołania chrześcijańskiego jako prapowołanie do wiary (*Urklesis*). Powrót do autentycznego i pełnego chrześcijaństwa było zawsze ideą ożywiającą wysiłki do prawdziwej i głębokiej reformy życia religijnego w dziejach Kościoła. Idea ta przyświeca niewątpliwie także tendencjom odnowicielskim po Soborze Watykańskim II.

Z ideą i hasłem powrotu do źródeł, tzn. do pierwotnego chrześcijaństwa, wiąże się jednak poważne niebezpieczeństwo. Cofanie się zbyt dalekie ku

---

[20] Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1964, 39 oraz 45.

[21] K. Rahner, Schriften zur Theologie, t. II. 341.

[22] Pius XII, Przem. na Drugim Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich AAS (1957) 925.

[23] Por. Oss. Rom. z dn. 20.II.1975, Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary z dn. 15.II.1975.

rzeczywistości idealnej jest związane często z narażeniem się na niebezpieczeństwo tworzenia konstrukcji trochę sztucznych.

W związku z tym tendencja F. Klostermanna, by dokonać powrotu do prapowołania chrześcijańskiego (*Urklesis*) jest w zasadzie słuszna, ale z drugiej strony nie jest wolna od wspomnianego niebezpieczeństwa.

2. W imię idei powrotu do prapowołania chrześcijańskiego oraz do „wspólnego i trwałego chrześcijańskiego prastanu (*Urstand*) całego ludu chrześcijańskiego"[24] usiłuje F. Klostermann osłabić i zacierać różnicę powołań do kapłaństwa i do życia w świecie[25]. Czyni to również w imię powrotu do szeroko rozpracowanej przez siebie idei Kościoła jako idealnej gminy (*Gemeinde*)[26] pierwotnego chrześcijaństwa, w której panowała „prawdziwa równość" członków[27], o jakiej wspomina również *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (KK 32). F. Klostermann nie zapomina oczywiście, także o istnieniu wielu nierówności w idealnej gminie chrześcijańskiej[28]. Wszystkie jednak nierówności i zróżnicowania są czymś „wtórnym"[29] w stosunku do podstawowego „bytu chrześcijańskiego" (*Christsein*). W ramach chrześcijańskiego prastanu (*Urstand*) i prapowołania, niezależnie od indywidualnych powołań i łask, istnieje wiele najrozmaitszych posług i charyzmatów, które się wzajemnie zazębiają i nakładają na siebie. Nie można ich dokładnie oddzielić[30], gdyż „diakoni mogą być żonaci (KK 29), prezbiterzy mogą wykonywać świeckie zawody (DK 8), świeccy wykonują funkcje, które dotąd były zastrzeżone klerowi (KK 33; DA 22, 24), instytuty świeckie łączą stan świecki ze stanem rad ewangelicznych"[31]. Najwięcej kłopotu sprawia jednak F. Klostermannowi, uznawana także przez Sobór Watykański II, różnica, którą położył Pan między szafarzami świętymi a resztą Ludu Bożego (KK 32; DK 2). Interpretując myśl soborową F. Klostermann twierdzi, że „w perspektywie soborowej podział ludu chrześcijańskiego na kapłanów i świeckich (kan. 107 n.) jest zbyt upraszczający, problematyczny i nie bardzo korzystny"[32]. Jako uzasadnienie swego sądu podaję tę okoliczność, iż taki dwupodział obniża godność darów laikatu[33]. W modelu Kościoła rzymskokatolickiego po Soborze Watykańskim II — według F. Klostermanna — przestaje stopniowo istnieć tykańskim — według F. Klostermanna — przestaje stopniowo istnieć „względna przeciwstawność (*Gegenüber*) hierarchii i ludu, a hierarchia staje się znowu częścią Ludu Bożego"[34]. Dokonuje się to w ramach idei o kolegialności działania[35]. F. Klostermann wyrażał już wcześniej swoją obawę, że dwupodział ludu Bożego na kler i ludzi świeckich musi prowadzić nieuchronnie do średniowiecznej nauki teologicznej Humberta ze Silva Candida oraz dekretu Gracjana o *duo genera christianorum*[36]. Tego dwupo-

---

[24] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 256.
[25] *Tamże*, 255—257.
[26] Systematyczne opracowanie: F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965; oraz w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. III, Freiburg 1968. 17—58.
[27] *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. III, 43.
[28] *Tamże*, 43—46.
[29] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 256.
[30] *Tamże*, 256.
[31] *Tamże*, 256.
[32] *Tamże*, 255.
[33] *Tamże*, 255.
[34] *Tamże*, 254, 256.
[35] *Tamże*, 254.
[36] F. Klostermann, *Der Apostolat der Laien in der Kirche*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. III 590.

działu nie tylko się lęka, ale stara się go w miarę możliwości osłabić. Czyni wielkie wysiłki w tym kierunku. Czy te wysiłki są jednak potrzebne? Czy usunięcie dwupodziału w Kościele katolickim jest w ogóle możliwe?

Mając na uwadze dzieło Soboru Watykańskiego II, który dokonał zasadniczego oczyszczenia kapłańskiego urzędu w Kościele z naleciałości feudalnych i klasowych oraz przywrócił urzędowi kościelnemu pierwotny i właściwy sens służby, wydaje się, że obawy F. Klostermanna są raczej przesadne i nie bardzo na czasie.

Biorąc zaś pod uwagę modele pierwszych gmin chrześcijańskich, które F. Klostermann pieczołowicie rekonstruuje [37] oraz nieprzerwaną tradycję Kościoła katolickiego, wspomniany dwupodział na hierarchię i laikat jest nieodłączny od najwcześniejszych nawet dziejów Kościoła. Świadectwo listu św. Klemensa Rzymskiego z końca I wieku jest tego twierdzenia przekonującym dowodem. W liście tym występuje nie tylko ostro zarysowany dwupodział na kler i laikat, ale pojawia się prawie współczesna terminologia [38]. Warto tutaj dodać, że także Y. Congar widzi konieczność zachowania wspomnianej „względnej przeciwstawności" (*Gegenüber*) kleru i laikatu „jako jednej z najbardziej charakterystycznych wartości kapłaństwa posługującego" [39].

3. F. Klostermann nie tylko zaciera różnice, ale poszukuje nowszych uzasadnień i sposobów oraz prób zbliżenia między stanami życia kościelnego.

Tak więc wyraźnie sprzyja opiniom tych teologów, którzy dokonują zmiękczania ontycznego sensu charakteru sakramentalnego (*ontisch verhärteten Charakters*) wynikającego z święceń kapłańskich [40]. Opowiada się za możliwością, w nadzwyczajnych okolicznościach, udzielenia święceń kapłańskich przez gminę na sposób „pierwotnego rodzenia" (*Urzeugung*) [41]. Nie wyklucza — jak się zdaje — możliwości uznania „święceń" osób, które na mocy „charyzmatu" samorzutnie podejmują w nadzwyczajnym przypadku przewodnictwo gminy, np. w otoczeniu pogańskim [42].

W odniesieniu do stanu rad ewangelicznych F. Klostermann opowiada się za zbliżeniem zakonów do stanu ludzi świeckich [43]. Sprzyja czasowemu wiązaniu się z życiem zakonnym [44] oraz nowemu „rozumieniu charyzmatycznej wolności" [45]. Z uznaniem odnosi się do odważnych eksperymentów zbliżania się zakonów do „świata" [46], nawet wówczas gdy eksperymenty te okazują się wyraźnie szkodliwe dla życia zakonnego [47]. Jest zakłopotany, gdy władze rzymskie w poszczególnych przypadkach nakazują wstrzymanie szkodliwych dla życia zakonnego eksperymentów [48].

W odniesieniu do stanu ludzi świeckich F. Klosterman sądzi, że „obecnie istnieje już niemała liczba takich chrześcijan, których całkiem

---

[37] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 250—252.

[38] Klemens Rzymski używa już nazwy „człowiek świecki" (*laikos anthropos*) w przeciwstawieniu do kapłanów, (*Enchir. Patristicum* nr 19).

[39] Y. Congar, *Moja droga w teologii laikatu*, i *posługiwań* w pracy zbiorowej: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa 1974, 228.

[40] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 299.

[41] *Tamże*, 299.

[42] *Tamże*, 299—300.

[43] *Tamże*, 368 nn.

[44] *Tamże*, 388.

[45] *Tamże*, 390—393.

[46] *Tamże*, 385—387.

[47] *Tamże*, 395—401.

[48] *Tamże*, 398—400.

błędnie zalicza się jeszcze ciągle do ludzi świeckich, którzy jednak w rzeczywistości są kościelnymi zwierzchnikami i którzy w Kościele jutra odgrywać będą znacznie większą rolę niż obecnie"[49]. Należą tutaj tacy chrześcijanie, którzy poprzez czasowe lub stałe zobowiązania sprawują różne urzędy kościelne w zakresie duszpasterstwa, głoszenia słowa, działalności charytatywnej, zarządzania i działalności organizacyjnej[50]. Mówiąc zaś o duchowości laikatu F. Klostermann wyraża pogląd, że pod pewnym względem już właściwie „nie istnieje żaden stan ludzi świeckich (*Laienstand*), ale tylko rozmaite świeckie posługi, które w głównej mierze są w tym sensie świeckimi, że mogą przysługiwać ludziom świeckim"[51].

Jak widać, w poglądach F. Klostermanna istnieje silna tendencja do zbliżania stanów życia w Kościele. Jest to niewątpliwie tendencja najzupełniej słuszna w odniesieniu do socjologicznych i historycznych nawarstwień, które narastały w dziejach Kościoła. Z tym wiąże się jednak istotna dla okresu posoborowego trudność ustalenia nieprzekraczalnej granicy, poza którą nie wolno się posunąć. I stąd mogą wyniknąć i faktycznie wynikają dla posoborowej reformy kościelnej niezamierzone kłopoty i trudności związane z własną identyfikacją członków, należących do różnych stanów życia.

4 Trudności te pojawiają się m. in. także w związku z głoszonym przez F. Klostermanna hasłem współodpowiedzialności w Kościele. Jest to hasło sformułowane jeszcze przed soborem[52]. Wynika ono logicznie z nauki o Ciele Mistycznym. U F. Klostermanna współodpowiedzialność wiąże się z koncepcją Kościoła jako „gminy" (*Gemeinde*), która jest nosicielką życia i posłannictwa[53]. Zasada współodpowiedzialności dotyczy wszystkich członków Kościoła. Klostermann zdaje się głosić zasadę współodpowiedzialności nie tylko „wszystkich za wszystkich", ale także „wszystkich za wszystko"[54]. To drugie sformułowanie musi budzić pewne wątpliwości i opory co do jego słuszności. Odpowiedzialność wszystkich za wszystko w zastosowaniu praktycznym, np. do parafialnej czy diecezjalnej rady duszpasterskiej, może prowadzić — naszym zdaniem — do poważnych zakłóceń w funkcjonowaniu życia kościelnego. F. Klostermann nie lęka się tych zakłóceń i jest przeciwny wyłączaniu z góry jakichkolwiek spraw spod kompetencji rady parafialnej[55]. Chodzi tu o takie sprawy, jak kapłańska liturgiczna służba, urzędowe głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów. F. Klostermann jest przeciwny wyłączeniu tych spraw, powołując się na uzasadnienie: „ponieważ dotyczą one wszystkich (parafian), chociaż pod różnym aspektem"[56]. Pomimo takiego uzasadnienia pozostaje nadal wątpliwość, czy jednak sama zasada współodpowiedzialności „wszystkich za wszystko" jest słuszna. Rada do Spraw Świeckich (Consilium de Laicis), a więc kompetentna i najwyższa reprezentacja laikatu w Kościele, wysunęła hasło, które wydaje się być bardziej słuszne i wyważone „odpowiedzialności podzielonej"[57].

---

[49] F. Klostermann, *Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. III, 45.

[50] *Tamże*, 45.

[51] *Tamże*, 629.

[52] Por. głośną książkę L. Suenens, *L'Eglise en état de mission*, Bruges *1955;* tenże, *La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourdhui*, Bruges 1968.

[53] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. I, 102—103.

[54] *Tamże*, 134 oraz 256.

[55] *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. II, 95.

[56] *Tamże*, 95.

[57] La Documentation Catholique (1971) nr 1596. Dokument Rady do Spraw Świeckich opracowany na użytek III Synodu Biskupów, por. n 7, 15, 16. Polskie tłumaczenie w: *Będziecie mi świadkami*, Poznań 1975, 367—381.

* * *

W swej dwutomowej książce, która słusznie może być uznana za dzieło życia, nakreślił F. Klostermann rzeczywiście imponującą, syntetyczną wizję odnowy posoborowego Kościoła. Dzieło to imponuje nie tylko logiczną zwartością i mocą przekonania, ale także umiłowania Kościoła. Nie wszystkie jednak elementy tej wielkiej budowli wydają się być jednakowo mocne i niepodważalne. W szczególności widoczne są pewne rysy i niedomogi w odniesieniu do apostolskiej roli laikatu w Kościele i świecie. Uznanie odrębnego i specyficznego powołania oraz apostolstwa ludzi świeckich pozwoliłoby — naszym zdaniem — na bardziej precyzyjne oznaczenie miejsca oraz własnej funkcji laikatu w posłannictwie całego ludu Bożego.

GIBT ES EINEN SPEZIFISCHEN LAIENAPOSTOLAT?

Der Verfasser setzt sich einer These F. Klostermanns entgegen, dass es nämlich keinen spezifischen Laienapostolat gebe. Diese These hat F. Klostermann in seinem neuesten Werk *Gemeinde — Kirche der Zukunft* (Herder 1974) verteidigt. F. Klostermann stützt seine These über die Behauptung, dass der Laie im üblichen Verständniss nur eine negative Grösse ist und sein kann.

Dagegen der Verfasser des Artikels stellt in der kritischen Beurteilung F. Klostermanns Beweisungen fest, dass dem theologischen Laienbegriff — der Konzilslehre (LG 31) gemäss — positive Wesenselemente zukommen, die im „Weltcharakter" sich zusammenfinden. Zum Inhalt des „Weltcharakters" gehört also vor allem die göttliche Weltberufung der Laien, weiter das wirkliche In-der-Welt-sein meistens durch weltlichen Beruf und eigentümliche Aufgabe der Laien, die in der Heiligung der irdischen Wirklichkeiten von innen der Weltstrukturen besteht.

Das meist essenzielle Element des „Weltcharakters" besteht — des Verfassers Meinung nach — in der göttlichen Weltberufung des Laien; dadurch wird sein menschliches Leben zum „hingebungsvollen Dienst" im irdischen Bereich orientiert. Das wichtige, aber zweitrangige Element, ist der weltliche Beruf und das laikale In-der-Welt-sein zur Heiligung der Weltstrukturen von innen „wie ein Sauerteig".

So verstandener „Weltcharakter" spezifiziert immer die Tätigkeit und Apostolat der Weltlaien; daraus ergibt sich, dass er notwendig allen Laien zukommt und dass er den Nichtlaien niemals zukommen könne. Die Schlussfolgerung ist diese: es gibt also einen wahren und spezifischen Laienapostolat in der Kirche und in der Welt.

Die Anerkennung der spezifischen Berufung und des Apostolates der Laien liesse — des Verfassers Meinung gemäss — die genauere Beschreibung des eigenen Ortes und der Funktion des Laientums in der nachkonziliären Kirchenerneuerung zu erwerben.