

# Eugeniusz Weron

---

## Biuletyn teologii laikatu

---

Collectanea Theologica 48/2, 165-171

---

1978

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGII LAIKATU

**Zawartość:** Y. CONGAR O DUCHOWOŚCI WŁASNEJ LAIKATU. 1. Z historii duchowości laikatu. — 2. Pogląd na sprawę duchowości człowieka świeckiego. — 3. Refleksje nad stanowiskiem Congara\*.

### Y. CONGAR O DUCHOWOŚCI WŁASNEJ LAIKATU

Ukazał się IX tom znanej encyklopedii duchowości *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (= DSAM), Paris 1976. W tomie tym pod hasłem *Laïc et laïcité* (kol. 79—108) umieszczono obszerny artykuł, a właściwie rozprawę znanego teologa Yves Congara. Rozprawa ukazała się także w przedruku, w osobnej broszurze<sup>1</sup>. Zasluguje ona na szczególniejszą uwagę, ponieważ stanowi jakby podsumowanie, na obecnym etapie, długoletniej dyskusji na temat istnienia czy nie istnienia osobnej duchowości laikatu. Y. Congar w swoich dawniejszych pracach zajmował stanowisko raczej przychylnie poglądowi o istnieniu odrębnej duchowości ludzi świeckich. Świadczy o tym choćby rozdział poświęcony tej sprawie w książce *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1953. Obecnie raczej wycofuje się z poprzednio zajętą stanowiska, chociaż sprawy, jak się zdaje, nie uważa za ostatecznie rozstrzygniętą (DSAM IX, 103). Takie przynajmniej wrażenie odnosi się z lektury omawianego artykułu.

Artykuł jest szczególnie wartościowy ze względu na załączoną obfitą bibliografię zagadnienia. Bibliografia uwzględnia przede wszystkim literaturę w języku francuskim. Wydaje się, że są jednak dość duże luki, gdy chodzi zwłaszcza o literaturę w języku niemieckim i angielskim.

Artykuł dzieli się na dwie części: zarys historyczny duchowości ludzi świeckich oraz pogląd na duchowość człowieka świeckiego<sup>2</sup>.

### 1. Z historii duchowości laikatu

Część historyczna zawiera pewne uzupełnienia w stosunku do historii duchowości przedstawionej we wspomnianej już książce *Jalons pour une théologie du laïcité*. Jest na nowo opracowana, lepiej usystematyzowana i zawiera wyniki badań z okresu posoborowego także innych autorów nad duchowością ludzi świeckich.

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

<sup>1</sup> Y. Congar, *Laïcité*, Paris 1976, s. 77.

<sup>2</sup> Por. podtytuł hasła głównego: *Historique d'une spiritualité des laïcs — Propos sur une „spiritualité” du laïc* (DSAM IX, 79).

Według badań Y. Congara w pismach Nowego Testamentu nie można znaleźć dowodów na istnienie odrębnej duchowości ludzi świeckich. Zresztą sam termin „laik” nie pojawia się na kartach Pisma św. Członkowie Kościoła, pomimo istnienia dość wyodrębnionej grupy pasterzy, nazywają się wszyscy „uczniami”, „braćmi”, „świętymi”, „wspólnotą Bożą”. W literaturze kościelnej termin „laik” po raz pierwszy zostaje użyty w liście Klemensa Rzymskiego, skierowanym do gminy w Koryncie (40, 6). Do trzeciego wieku po Chrystusie termin ten był rzadko stosowany. W pismach Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesisa i Cypriana oznaczał członka wspólnoty kościelnej nie będącego kapłanem. Laicy uczestniczą wraz ze swymi pasterzami w sprawowaniu Eucharystii i w życiu wspólnoty kościelnej. Stosownie do własnego charyzmatu biorą udział w nauczaniu, w twórczości teologicznej (jak np. Justyn, Tertulian, Orygenes i inni) i w apostołstwie Kościoła. Wspólne kapłaństwo realizują nie tylko przez uczestnictwo w Eucharystii, ale także w psalmodii porannej i wieczornej oraz w wigiliach cotygodniowych. Św. Jan Chryzostom zapewnia, że za wyjątkiem małżeństwa, chrześcijanin świecki ma te same obowiązki co zakonnik. Błogosławieństwa ewangeliczne odnoszą się do wszystkich członków wspólnoty kościelnej. Za naczelné wzory życia doskonałego uważani byli męczennicy; następnie ideał ten w zmienionych warunkach życia Kościoła kontynuują zakonnicy. Nadal utrzymuje się jednak dość powszechne przekonanie — nawet u tych, którzy chwalą życie zakonne — że człowiek świecki może przewyższać w świętości zakonnika. Ostatecznie bowiem świętość polega na ofiarnej miłości, która może być realizowana w różnych warunkach i rodzajach życia. Jednak już w pismach Euzebiusza można znaleźć wyraźną podstawę dla rozróżnienia dwóch odrębnych sposobów oraz stanów życia w Chrystusie: duchownych i laikatu. Grzegorz Wielki stosuje trójpodział: *pastores, continentes, coniugati* (DSAM IX, 83).

W średniowieczu podziały na stany utrwalają się i uzyskują widzialną i społeczną sankcję. Nie pozostaje to oczywiście bez wpływu na koncepcję życia wewnętrznego ludzi świeckich. Następuje ogólne obniżenie życia umysłowego i kulturalnego wśród świeckich. Jedynym stanem niejako monopolizującym wykształcenie stają się duchowni (*clerici*). Kościół według koncepcji Gilberta de Lemerick (ok. 1110—1139) upodabnia się do piramidy, u której szczytu znajduje się stan duchowny: „Et tota quidem imago pyramidis formam praetendit (Ecclesia), quia inferius ampla est, ubi carnales et coniugatos recepit; superius autem acuta, ubi arctam viam religiosam et ordinatis proponit” (PL 159, 997a). Obraz Kościoła jako piramidy przyczynia się do dalszej deprecjacji chrześcijańskiego życia ludzi świeckich. Małżeństwo bywa pojmowane jako swoiste ustępstwo na rzecz rzekmej słabości. Doczesność i zajmowanie się sprawami tego świata należy rekompensować przez dziesięć i ofiary. Dopiero później zaczynają się stopniowo kształtować poglądy bardziej wyważone i pozytywne. W wieku XIV i XV staje się widoczny wśród świeckich większy dostęp do oświaty i kultury. Coraz częściej używa się języków narodowych w kaznodziejstwie i literaturze. Powstające pod koniec średniowiecza różne nowsze kierunki teologii życia wewnętrznego (szkoła reńska, flamandzka, mistycyzm angielski, *devotio moderna*) torują sobie stopniowo drogę także do ludzi świeckich. Następuje ostrożne dowartościowywanie świętości nie tylko w świecie, ale i poprzez świeckie zawody i świecką działalność. Jan Tauler († 1361) w kazaniu na temat rzemiosł ocenia je pozytywnie w świetle posługiwania dla ciała kościelnego i stwierdza, że zwykli ludzie „idą do Boga poprzez rzeczy doczesne i wraz z rzeczami” (DSAM IX, 93). Było to już jakby pewne przygotowanie do późniejszego utożsamienia świeckiego zawodu z powołaniem Bożym (*Beruf — Berufung*), którego dokonał M. Luter i reformatorzy. Luter mocno akcentuje równość ludzi świeckich i duchownych do pełni życia wewnętrznego i świętości: „est etiam in laicis spiritus Christi” (*tamże*).

W czasach nowożytnych, tzw. „pobożny humanizm” (*humanisme dévot*) wykazuje wiele szacunku i sympatii dla życia i wartości doczesnych. Św. Franciszek Salezy wprowadza świadomie i programowo doskonałość i świętość chrześcijańską w życie ludzi świeckich, głównie wśród ówczesnej inteligencji i arystokracji. Następuje waloryzacja małżeństwa jako drogi uświęcenia. W związku z upowszechnieniem *Cwiczeń duchownych* św. Ignacego i rekolekcji oraz modlitwy rmyslnej następuje udostępnienie środków doskonalenia osobistego szerszym kręgom społecznym. Po Soborze Trydenckim dokonuje się powoli reewangelizacja wsi; ludzie świeccy coraz częściej biorą udział w nauczaniu katechizmu, w dziełach dobroczynności i w czynnym apostołstwie.

W wieku XIX laicy stopniowo „stają się apostołami w Kościele jeszcze klerykalnym, który broni się przed światem znajdującym się już na drodze do sekularyzacji”. Powstają w tym czasie liczne zrzeczenia oraz związki religijne ludzi świeckich dla obrony przed inwazją „zarazy laicyzmu”. Następuje wielki rozkwit i rozpowszechnienie wśród ludzi świeckich różnych form nabożeństw o charakterze dewocyjnym, jak np. nabożeństwo do Serca Jezusowego, do Niepokalanego Serca Maryi, do św. Józefa, do św. Rodziny, nabożeństwo różańcowe, miesiąc maj itp. Z nabożeństwem do Serca Jezusowego wiąże się także ruch pod nazwą Apostolstwo Modlitwy.

W dobie współczesnej dokonała się i dokonuje nadal dość zasadnicza zmiana postawy Kościoła w stosunku do świata. W związku z tym nastąpić musiało dowartościowanie laikatu, gdyż głównie przez laikat Kościół staje się obecny w świecie, aby mógł realizować swoje posłannictwo. Wynika stąd szczególne znaczenie także życia wewnętrznego ludzi świeckich, właśnie dla skutecznego zrealizowania ewangelizacyjnej obecności Kościoła w świecie współczesnym. Oficjalne uznanie i dowartościowanie laikatu dokonało się na Soborze Watykańskim II. Wyrazem tego dowartościowania jest między innymi przejście od negatywnego określenia laikatu do pozytywnej formuły zawartej w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 31).

## 2. Pogląd na sprawę duchowości człowieka świeckiego

Po przedstawieniu zarysu historii życia wewnętrznego ludzi świeckich, Y. Congar ustosunkowuje się do problemu istnienia odrębnej (specyficznej) duchowości laikatu. Stawia więc pytanie podstawowe: czy może istnieć własna duchowość świeckich? Odpowiada pytaniem kolejnym: czy problem ten ma sens? Można mieć co do tego wątpliwość. Wątpliwość tę uzasadnia dwójako: 1) Człowiek świecki jest chrześcijaninem *sine addito* i jego duchowość nie jest inna aniżeli chrześcijańska. 2) Gdy chodzi o duchowość, istnieją różne powołania i różne drogi w obrębie chrześcijaństwa. Tak więc duchowość ludzi świeckich byłaby pewną modalnością duchowości ogólnochrześcijańskiej obok takich modalności, jak duchowość kapłańska i zakonna. Duchowość ludzi świeckich w porównaniu z duchowością kapłańską i zakonną charakteryzuje się szczególną relacją do świata i świeckością. Stąd wynika też szczególniejsze miejsce laikatu w posłannictwie Kościoła, tzn. w apostołstwie i ewangelizacji. Dzisiaj zwłaszcza akcentuje się i uwypukla to szczególne zadanie, jakie ludzie świeccy mają realizować w posłannictwie Kościoła do świata. W sprawie odrębnej duchowości laikatu Y. Congar dodaje: Ale nie kłómy się o słowa. Chodzi tu tylko o rozwijanie głównej wartości życia chrześcijańskiego charakteryzującego się pełnym wykorzystaniem możliwości działania w ramach świeckiej społeczności (*la cité séculière*)” (DSAM IX, 103).

Z kolei powołuje się Congar na Nowy Testament, w którym nie znajdujemy podstawy do odpowiedzi na postawione na początku pytanie. W pismach Nowego Testamentu znajdują się wprawdzie wskazania dla różnych i poszczególnych stanów życia i sytuacji życiowych, jak np. pan — niewolnik, mąż — żona, rodzice — dzieci, młodzi — starzy, wierni — pasterze, ale

to wszystko się mieści w ramach etyki ogólnej życia chrześcijańskiego w świecie. Nowy Testament zachęca też do postawy pewnej transcendencji w stosunku do kultury świeckiej. Należy jej używać „jakby się jej nie używało” (1 Kor 7, 29—31; 2 Kor 6, 4—10), „przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7, 31). Chrześcijanin jest istotą nastawioną eschatologicznie; jest obywatelem „państwa niebieskiego”, Ale z drugiej strony ziemia jest mu przekazana przez Boga jako teren działania i jako zadanie do wykonania. Chrześcijanin jest równocześnie w świecie, ale i poza światem, bo nie należy „do świata”. Ma on jednak zadanie zleczone mu przez Boga do wykonania na tym świecie.

„Rozwiązanie naszego problemu — mówi Congar — znajduje się w duchowości spełniania woli Bożej i planu Bożego” (DSAM IX, 104). Jest to rozwiązanie głęboko biblijne, patrystyczne i tradycyjne. Również nauczanie papieskie zdaniem Congara idzie w kierunku takiego stanowiska.

W skład i treść duchowości ludzi świeckich według Congara wchodzi również apostołstwo oraz świadectwo apostołskie. Poprzez apostołstwo świeckich chrześcijanin włącza się w realizację woli Bożej i Bożego planu. Plan Boży realizuje się poprzez całą historię stworzenia. Stworzenie i geneza świata jest procesem, który się dokonuje ciągle. Chrześcijanin współpracuje nie tylko z dziełem stworzenia, ale i odkupienia w Chrystusie. Cała historia świata zmierza do „rekapitulacji” wszystkiego w Chrystusie. Chrześcijanin biorąc świadomy i aktywny udział w procesie „rekapitulacji”, współdziała w uwolnieniu świata z mocy grzechu i równocześnie dokonuje wielkiego dzieła „konsekracji świata”. Konsekracja realizuje się przez właściwy użytek z dóbr świata i ukierunkowanie ich ku Chrystusowi. Bardziej konkretnie „to uświęcenie (*sanctification*) polega na podejmowaniu wszelkiej działalności i horyzontalnych relacji życia pod kierunkiem nadrzędnej relacji wartościowej ku Bogu, w Chrystusie i przez Jego Ducha. Chodzi o to, by Bóg pozostał Bogiem i był jako taki uznany nie tylko w sobie samym, ale także w swoim stworzeniu, w wolnych czynach człowieka: aby w ten sposób Imię Jego się święciło, by przyszło Jego Królestwo, by wola Jego była wykonywana, tak na ziemi jako i w niebie” (DSAM IX, 105).

To, co wyżej powiedziano, odnosi się do każdego chrześcijanina, ale w sposób szczególny, ze względu na miejsce laikatu w świecie, dotyczy człowieka świeckiego. Do określenia bowiem oraz samej istoty chrześcijanina świeckiego należy „charakter świecki” czyli cecha świeckości. Właśnie przez tę cechę Kościół przenika w świat. „Przez ludzi świeckich Kościół znajduje się tam gdzie jest świat” (DSAM IX, 105). Przez nich też, tzn. przez świeckich, Kościół może się stać w pełni znakiem i narzędziem oraz sakramentem zbawienia w Jezusie dla świata. Wynika stąd, jak bardzo laikat i jego apostołstwo jest związane z posłannictwem Kościoła w ogólności. Dlatego też w związku z dyskusją o duchowości laikatu powraca ciągle myśl o ich apostołstwie w świecie współczesnym. Duchowość i apostołstwo świeckich są bowiem wzajemnie uwarunkowane nie tylko przez ich istotne odniesienie i wszechpnięcie w świat, ale także przez dary natury i łaski oraz szczególne charyzmaty otrzymane od Boga.

We współczesnym świecie, tak bardzo dziś skomplikowanym na skutek ząbających się nieustannie działań społecznych, świecki chrześcijanin pełni swoje posłannictwo nie tylko przez działalność osobistą, ale poprzez współdziałanie w ramach struktur społecznych. Te struktury społeczne, świeckie, mogą niekiedy sprzyjać, a kiedy indziej przeciwstawiać się Królestwu Bożemu. Stąd konieczna jest czujność i potrzebne rozróżnianie środków odpowiednich do służby sprawie Królestwa. Nie zawsze tzw. środki bogate będą najlepszymi do celów apostołskich.

Aby świecki chrześcijanin mógł uniknąć grożącego mu niebezpieczeństwa pochłonięcia przez działalność doczesną ze szkodą dla swojej duchowości, radzi Y. Congar zachować dwa podstawowe warunki:

1. Praktyka aktów właściwych religijności i życia teologicznego. Sama

bowiem działalność w świecie nie prowadzi automatycznie do Boga. Porządek odkupienia różni się od porządku dzieła stworzenia (K. Rahner) i nie można sprowadzać pierwszego do drugiego, Życie cnót teologicznych domaga się i wyraża w słuchaniu słowa Bożego, w modlitwie, w liturgii oraz w Komunii eucharystycznej. Dopiero zespolenie kontemplacji z działaniem pozwala na wytworzenie jedności życia i daje chrześcijaninowi możliwość włączenia się w „tajemnicę Chrystusa”. Człowiek zaangażowany w życie czynne powinien kontemplować, a wtedy Bóg wzmocni i udoskonali jego działalność. Człowiek żyjący w świecie ma realizować ideał określony przez św. Ignacego Loyolę jako *in actione contemplativus* (DSAM IX, 106).

2. Miejsce i rola krzyża. W życiu także świeckiego chrześcijanina musi być miejsce na przyjęcie cierpienia i krzyża. A to przede wszystkim z trzech powodów. Najpierw z racji konieczności oczyszczania środków doczesnych, którymi się posługujemy w służbie Absolutu. Chodzi tu o ustalenie właściwej hierarchii celów pośrednich w stosunku do celów wyższych i w stosunku do celu ostatecznego. Następnie, z racji konieczności ofiary, która jest cechą i koniecznym warunkiem zachowania naszej wolności. A wreszcie, z potrzeby ukierunkowywania doczesności ku Chrystusowi (*christifinalisation du temporel*) (DSAM IX, 107). Chodzi tu o zasadniczą trudność przełożenia programu Ewangelii na język działalności doczesnej. Musimy być gotowi i zdobyć się na znoszenie niepowodzeń, a nawet i fiaska naszej działalności. Wchodzi tu w grę konieczność upodobnienia się chrześcijanina do Chrystusa — Zbawiciela i pełnego z Nim zjednoczenia.

Wszystko to, razem wzięte, jest realizacją królewskiego kapłaństwa wiernych, które polega na składaniu duchowych ofiar według programu opisanego w liście do Rzymian (12, 1—2). Staje się wtedy *logike latreia* ku chwale Boga (DSAM IX, 107).

### 3. Refleksje nad stanowiskiem Congara

Jak wynika z treści referowanego artykułu, Y. Congar nie zamierzał dokonać rozstrzygnięcia sporu w trwającej jeszcze dyskusji. Dokonuje raczej syntezy aktualnej fazy dyskusji, w której obecnie przeważają głosy za jednością duchowości chrześcijańskiej i zarazem za nietworzeniem odrębnych duchowości w Kościele. Takiemu ujęciu mogą sprzyjać niektóre wyrażenia tekstów soborowych, np. o wielości dróg i powinności prowadzących do „jednej świętości” (zwłaszcza KK 41, 42).

Zresztą gatunek literacki artykułu teologicznego, przeznaczonego do encyklopedii, nie zezwala autorowi na zajmowanie własnego stanowiska polemicznego w sporze. Chodzi bowiem o przedstawienie aktualnego stanu wiedzy i świadomości teologicznej w danym zagadnieniu. Z tego punktu widzenia artykuł Y. Congara dobrze wypełnia swoje zadanie. Równocześnie jednak staje się zrozumiałe, dlaczego autor nie usiłuje rozstrzygać sporu definitywnie. Faktycznie jednak przytacza argumenty za jedną tylko alternatywą w dyskusji, mianowicie za odrzuceniem odrębnej duchowości laikatu. Wypadałoby jednak przyjrzeć się także wartości argumentów strony przeciwnej i rzucić okiem, przynajmniej sumarycznie, na przysłowiową „drugą stronę medalu”. Tego Congar niestety nie uczynił.

Gdy chodzi o argumentację z historii duchowości laikatu, rzeczywiście można się zgodzić z Congarem, że ani w Piśmie św. NT ani w pierwszych wiekach historii Kościoła nie ma jeszcze zdecydowanej i wyraźnej świadomości odrębnego statusu ludzi świeckich w Kościele. Świadomość taka dopiero stopniowo narastała. Właściwie problem laikatu, jego teologii i świadomości w Kościele, dopiero za naszych czasów staje się przedmiotem naukowej refleksji teologicznej. Problem ten pojawił się w całej swojej ostrości wtedy, gdy Kościół stanął twarzą w twarz wobec zlaicyzowanego świata i za-

czął się zastanawiać nad swoim posłannictwem właśnie do takiego laickiego świata. Jest to więc problem nowy. Dlatego z historii duchowości laikatu w dawnych wiekach nie można w tej sprawie wyprowadzać wniosków ważnych na dzisiaj. Właśnie refleksja nad misją Kościoła we współczesnym, całkowicie zlaicyzowanym świecie także szukać nowych rozwiązań i nowych środków ewangelizacji. Jednym z tych środków mogłaby się stać odpowiednio przebudowana świadomość laikatu, sięgająca do źródeł duchowości i do własnego powołania „konsekracyjnego” oraz do własnego charyzmatu w ludzie Bożym. Propozycja odrębnej duchowości mogłaby się okazać szczególnie przydatna i duszpastersko płodna.

Z kolei, gdy chodzi o argument Congara, że człowiek świecki jest „chrześcijaninem *sine addito* i jego duchowość nie jest inna aniżeli chrześcijańska”, oczywiście można by się na to zgodzić, ale z zastrzeżeniem, że ta istotna „chrześcijańskość” nie wyklucza, lecz nawet domaga się uwzględnienia swoistej modalności życia duchowego laikatu, o której zresztą Congar wspomina. Jeżeli bowiem uznaje się na ogół i aprobuje istnienie modalności życia wewnętrznego kapłanów i zakonników, a nawet mówi się o odrębnej „duchowości” niektórych rodzin zakonnych (jak to się czyni powszechnie), to przynajmniej *a pari* należy uznać także swoistą modalność czyli odrębność duchowości laikatu. Taka modalność wynika właśnie z Bożego powołania do pozostawania „w świecie” i do uświęcania jego struktur „od wewnątrz na kształt zaczynu” (KK 31). Na treść tej swoistej modalności chrześcijaństwa ludzi świeckich składa się „charakter świecki”, o którym mówi wiele Sobór Watykański II (KK 31; DA 29; DM 15). Tak więc w gruncie rzeczy raczej nie istnieje jakaś grupa „chrześcijan *sine addito*”; każdy chrześcijanin ma własne powołanie w ludzie Bożym w ogólnych ramach stanu świeckiego czy duchownego.

Nieuwzględnianie tego specyficznego powołania laikatu w ludzie Bożym i własnego „świeckiego charakteru” mogłoby pociągnąć za sobą dość niebezpieczne, a nawet zgubne konsekwencje. Świecki człowiek „jako chrześcijanin *sine addito*” mógłby się poczuć trochę jako chrześcijanin bez własnego oblicza oraz bez przydziału własnego, wyraźnego zadania w Kościele. Konsekwencje takiej świadomości byłyby łatwe do przewidzenia. Dawniejsze wychowanie ludzi świeckich miało, niestety, ten mankament, że nie stawiano im bardziej zdecydowanych wymagań w zakresie życia wewnętrznego i w dziedzinie właściwego laikatowi apostołstwa. Następstwa takiego stanu rzeczy są znane i raczej smutne.

Czy wspomniana tutaj „modalność” życia wewnętrznego ludzi świeckich zasługuje już na miano własnej i odrębnej „duchowości”? Congar radzi, aby w tej sprawie „nie kłócić się o słowa”. Takie stanowisko można dość łatwo usprawiedliwić konwencją artykułu przeznaczonego do encyklopedii. Ale warto przy tym zaznaczyć, że za kłótnią o słowa mogą czasem kryć się treści i konsekwencje bardzo poważne dla życia. W każdym razie Congar sam raczej wydaje się być niezdecydowanym w sprawie, czy należy uznać odrębną duchowość laikatu i czy warto o niej mówić w teologii.

Mówiąc z kolei o apostołstwie świeckich, Congar w omawianym tutaj artykule zdaje się uznawać istnienie odrębnego i swobodnego apostołatu i świadectwa ewangelicznego ludzi świeckich, które jego zdaniem wchodzi jako część składowa w duchowość laikatu („L'apostolat, le temoignage font partie intégrante de la spiritualité des laïcs”). Jest to pogląd na pewno słuszny. Ale tutaj właśnie staje się widoczną pewną niekonsekwencją stanowiska zajętego przez Congara odnośnie duchowości laikatu. Jeżeli bowiem człowiek świecki jest właśnie „chrześcijaninem *sine addito*”, to nie należy uznawać istnienia nie tylko odrębnej duchowości laikatu, ale i odrębnego (specyficznego) apostołstwa ludzi świeckich. Ludzie świeccy, i logicznie biorąc, właściwie tylko oni, pełniliby apostołstwo chrześcijańskie *sine addito*. Tej tezy broni konsekwentnie inny teolog, mianowicie Ferdynand Klostermann

w dwutomowym dziele pt. *Gemeinde — Zukunft der Kirche*, Freiburg 1974<sup>3</sup>. Konsekwentnie F. Klostermann nie jest skłonny do uznawania odrębnego stanu ludzi świeckich w Kościele, ale uznaje tylko wielkość indywidualnych powołań i charyzmatów w ludzkie Bożym. W wyniku takiego stanowiska można łatwo zakwestionować hierarchiczną strukturę Kościoła. Niezależnie jednak od tych teoretycznych konsekwencji pogląd F. Klostermanna na pewno sprzyja współczesnemu zamieszaniu pojęć w sprawie zadań i funkcji w obrębie Kościoła. Świeccy członkowie Kościoła mogliby snuć słuszne pretensje, na mocy poczucia osobistego charyzmatu, do zastępowania kapłanów w ich funkcjach; kapłani zaś, ewentualnie także zakonnicy, mogliby próbować zastępować świeckich w ich apostołskich zadaniach w zakresie uświęcania świata „od wewnątrz jego struktur” i w świeckim stylu życia. Tak więc zanegowanie istnienia specyficznej duchowości laikatu, jest poglądem dość ryzykownym z punktu widzenia konsekwencji, głównie natury praktycznej i duszpasterskiej.

W tej sytuacji wahania Y. Congara w sprawie przyznania laikatowi odrębnej duchowości nie są pozbawione swego kontekstu w odnowie życia Kościoła posoborowego. Jak się wydaje, nie jest to tylko spór o słowa, jak sugeruje omawiany artykuł. Szkoda tylko, że Congar nie ujawnił wyraźnej racji swego niezdecydowania. Jest to niewątpliwy mankament skądinąd dobrze napisanego artykułu informującego o sytuacji w niezakończonyj jeszcze dyskusji nad problemem odrębnej duchowości laikatu.

ks. prof. ...

ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew

<sup>3</sup> Por. na ten temat: E. Weron, *Czy istnieje specyficzne apostołstwo ludzi świeckich?*, *Collectanea Theologica* 46(1976) z. 1, 217—229. Artykuł ten ukazał się także w wersji niemieckiej: *Gibt es einen spezifischen Laienapostolat?*, *Collectanea Theologica* 45(1975) zeszyt specjalny, 183—194.