

Eugeniusz Weron, Michał Wojciechowski

Biuletyn teologii laikatu

Collectanea Theologica 60/1, 95-108

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGII LAIKATU

Zawartość: I. INKARNACYJNA DUCHOWOŚĆ LAIKATU. W kontekście VII Zwyczajnego Synodu Biskupów. 1. Poglądy najczęściej reprezentowane w dyskusji synodalnej. 2. — Ważniejsze postulaty dotyczące duchowości laikatu. — 3. Podstawy inkarnacyjnej duchowości. II. POWOŁANIE I DUCHOWOŚĆ ŚWIECKICH Z WYKSZTAŁCENIEM TEOLOGICZNYM. 1. Wobec świeckich i wobec duchownych. 2. Pewne rysy szczególne duchowości. — 3. Uwagi o metodach formacji*.

I. INKARNACYJNA DUCHOWOŚĆ LAIKATU

W kontekście VII Zwyczajnego Synodu Biskupów

Mam zamiar omówić temat wymieniony w tytule — w kontekście dyskusji toczonej na VII Synodzie Biskupów z roku 1987. Jak wiadomo, Synod ten był w całości poświęcony problematyce laikatu: *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w Kościele i świecie*.

Należy tu zaraz zaznaczyć, że na synodzie wypowiedziano różne opinie o duchowości laikatu, czasem nawet sprzeczne. Będą to więc poglądy dyskusyjne, a nie uchwały synodalne. Uchwały synodalne oraz podsumowanie całej pracy synodalnej znalazły swój wyraz w oficjalnej papieskiej adhortacji apostołskiej.*

Można tu zaraz dodać, że temat duchowości bardzo często powracał w dyskusjach. Ponad dwadzieścia wypowiedzi ojców synodalnych było w całości poświęcone temu zagadnieniu. Prócz tego w bardzo wielu wypowiedziach zagadnienie to było poruszane ubocznie. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że duchowość laikatu była jednym z ważniejszych problemów omawianych w dyskusji synodalnej.

Jest rzeczą zrozumiałą, że do tematyki duchowości powracali bardzo często świeccy audytorzy oraz świeccy referenci na synodzie, zwłaszcza założyciele wielkich ruchów odnowy życia chrześcijańskiego, jak Chiara Lubich, Kiko Arguello, Jean Vanier. Właśnie obecność na synodzie założycieli współczesnych ruchów odnowy nadawała tematyce duchowości szczególnego znaczenia i aktualności.

1. Poglądy najczęściej reprezentowane w dyskusji synodalnej

Należy najpierw przedstawić poglądy najczęściej wypowiedziane w dyskusji synodalnej odnośnie do duchowości świeckich. One to w jakiejś mierze były dominujące. Nie znaczy jednak, że były podzielone przez wszystkich obecnych czy reprezentowane przez większość, gdyż nie były one poddawane bezpośrednio głosowaniu. Można je jednak uznać za symptomatyczne i z tego względu zasługują tutaj na odnotowanie.

W kontekście dość zasadniczej i długiej dyskusji nad tożsamością i teologicznym określeniem człowieka świeckiego wskazywano, że cały Kościół jest „posłany do świata”, do jego zbawienia, a więc nie może być on domeną jakiegoś tylko jednego stanu życia, konkretnie biorąc ludzi świeckich. Argumentowano nauką soborową (KK, 1; KDK 42; KL 26; KK 9), że cały Kościół

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

jest „sakramentem” i „narzędziem zbawienia wszystkich” (KDK 42). Cały Kościół, a nie tylko świeccy, ma obowiązek wcielenia się w świat, aby świat zbawić. Jak naucza Zbawiciel, wszyscy uczniowie Chrystusa mają być „solą” ziemi i „zaczynem” ewangelicznym (por. Mt 5, 13—16). Stąd wnioskowano, że inkarnacyjność (od łac. incarnare = wcielać) nie może być cechą znamionującą duchowość jednego stanu, tj. laikatu.

W związku z powyższym rozumowaniem wysuwano postulat pewnej reinterpretacji nauki soborowej (KK 31) o „charakterze świeckim” (*indolet saecularis*) laikatu. Według nauki soborowej, wspomniany „charakter świecki” polega na tym, że ludzie świeccy są przez Boga powołani do życia, „pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego”, aby żyjąc w świecie, tzn. we wspomnianych warunkach, „przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako” (KK 31). — Żądano reinterpretacji „charakteru świeckiego” w tym sensie, że jest on cechą całego Kościoła. Cały Kościół bowiem, jako posłany do zbawienia świata, nosi na sobie znamię świeckości. Nie może więc „charakter świecki” przysługiwać jakiemuś jednemu tylko stanowi życia w Kościele.

Wynikałyby stąd dalsze wnioski dotyczące duchowości laikatu. Przede wszystkim nie należy mówić o odrębnej duchowości świeckich, bo jest ona przede wszystkim i istotnie ogólnochrześcijańską i kościelną. Jej źródła to cała Ewangelia. Świeccy to są chrześcijanie „bez żadnego dodatku”. Natomiast kapłani i zakonnicy — to chrześcijanie powołani do szczególnych zadań, właśnie kapłańskich i zakonnych. To nie świeccy potrzebują swego określenia (swej tożsamości), ale kapłani i zakonnicy. Tak więc pilniejszą — według niektórych głosów w dyskusji — jest potrzeba określenia tożsamości kapłańskiej i zakonnej, niż określenia istoty powołania i duchowości ludzi świeckich.

W wielu wypowiedziach na synodzie podkreślano, że do istoty powołania ludzi świeckich, a zatem i do określenia ich tożsamości, przynależy powołanie do świętości. To powołanie — jak to akcentowano — stanowi jeden z najistotniejszych elementów tożsamości człowieka świeckiego. Wskazywano na konieczność uzupełnienia tym elementem soborowego określenia laikatu (KK 31). Uznawano ten element nawet za ważniejszy od „charakteru świeckiego”. Stanowi on bowiem podstawę i wezwanie do realizowania doskonałości chrześcijańskiej, także w warunkach świeckiego życia.

Z dyskusji synodalnej nie wynikało jednoznacznie, czy ojcowie synodalni wypowiadają się za istnieniem odrębnej duchowości ludzi świeckich? A może istnieje tylko jakaś ogólnochrześcijańska duchowość laikatu? Sprawa ta nigdy nie była poddana pod głosowanie. Dawała się jednak odczuwać jakaś niepewność w tej kwestii, która do końca obrad synodu pozostawała nie rozstrzygnięta.

Należy tu dodać, że także przedsynodalne dokumenty, przygotowujące prace synodu, wykazują pewne wahania w tej ważnej sprawie — zapewne dlatego, aby nie przesądzać czy nie sugerować wyników dyskusji synodalnej. Tak więc dokument zwany *Lineamenta* mówi wyraźnie o duchowości inkarnacyjnej laikatu, powołując się przy tym na naukę soborową: „sobór zalecił ludziom świeckim duchowość bardziej «inkarnacyjną», zakorzenioną w codzienności”¹. A następnie w osobnym rozdziale (VI), zatytułowanym *Zycie według ducha Lineamenta* opisując dość dokładnie tę własną i odrębną duchowość laikatu jako inkarnacyjną². Natomiast drugi dokument przedsynodalny, tzw. *Instrumentum laboris*, który już bezpośrednio prezentował ma-

¹ Por. dokument *Lineamenta* Synodu Biskupów 1987, tłumaczony na język polski i wydany przez Księgarnię św. Wojciecha pt. *Powołanie i postannictwo ludzi świeckich w Kościele i w świecie. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Poznań 1985, n. 6.

² *Tamże*, nry 43—45.

teriał do dyskusji synodalnej, prawie zupełnie przemilcza problem własnej, odrębnej duchowości laikatu. Nie wspomina też nigdzie wyraźnie o jej inkarnacyjnym charakterze. Ta chwajność dokumentów przedsynodalnych wpłynęła zapewne również na postawy uczestników dyskusji synodalnej. To niezdecydowanie w sprawie istnienia czy nieistnienia własnej i odrębnej duchowości laikatu nie przeszkadzało jednak na ogół ojcom synodalnym w zgłaszaniu szeregu ważnych postulatów w odniesieniu do życia duchowego ludzi świeckich.

2. Ważniejsze postulaty dotyczące duchowości laikatu

Tych postulatów zgłoszono rzeczywiście sporo. Dotyczyły one zarówno treści życia duchowego ludzi świeckich, jak i jego formy.

Najpierw, gdy chodzi o treść, uznano powszechnie, że obok elementów stałych i koniecznych w każdej chrześcijańskiej duchowości, musi w życie wewnętrzne ludzi świeckich być włączona duchowość sakramentalnego małżeństwa i życia rodzinnego. Postulowano jako pilną i konieczną rozbudowę teologii duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Świeccy audytorzy domagali się, by w teologię duchowości włączyć także całą seksualną sferę życia małżeńskiego³. Pełna sakramentalność małżeństwa realizuje się bowiem przez akty małżeńskiego pożycia. Konsekwentnie także tej sfery nie można pozostawiać na uboczu. Sakramentalne małżeństwo stanowi podstawę dla rodziny jako „domowego Kościoła” (KK 11). Z kolei ten właśnie „domowy Kościół” ma być nie tylko szkołą pełniejszego ucłowieczenia (KDK 52), ale i przede wszystkim szkołą życia w pełni chrześcijańskiego oraz szkołą świętości. Jest to więc najskuteczniejsza droga odnowy życia kościelnego oraz apostołstwa świeckich. W tym duchu wypowiadało się wielu uczestników synodu.

Z kolei, także duchowość pracy ludzkiej i świeckiego zawodu stanowi konieczny składnik duchowości świeckiego chrześcijaństwa. Dzięki pracy człowiek nie tylko doskonali swoją naturę i otaczający go świat, ale także rozwija się i doskonali jako chrześcijanin. Współczesna teologia pracy, szkicowana na Soborze Watykańskim II, obejmuje także duchowość pracy ludzkiej. Na ten aspekt zwrócił uwagę również Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* oraz w swych licznych przemówieniach.

Zwrócono uwagę w dyskusji synodowej, że przez swoją pracę człowiek wchodzi z konieczności w różne powiązania społeczne. Staje się członkiem wielkich współczesnych organizmów produkcji współdziałających dla wspólnego dobra. W tym kontekście staje się koniecznością uwzględnienie katolickiej nauki społecznej w formacji dojrzałego laikatu. Postulowano też, by treść katolickiej nauki społecznej wprowadzić koniecznie w duchowość ludzi świeckich. W ten sposób ludzie świeccy staną się zdolni do tworzenia „cywilizacji miłości”. Zwrócono przy tym uwagę, że powszechniejsza znajomość katolickiej doktryny społecznej pozwoliłaby wielu katolickim społeczeństwom i państwom, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, uniknąć wstrząsów społecznych oraz niektórych dewiacji tzw. teologii wyzwolenia.

W ramach należyście rozumianego wyzwolenia człowieka oraz w polu widzenia duchowości chrześcijańskiej powinna się znaleźć także i postulowana przez sobór „Opcja na rzecz ubogich”. Wynika ona bowiem z ducha błogostawieństw oraz rad ewangelicznych, realizowanych w życiu świeckiego chrześcijanina. Chrześcijanin ożywiony takim duchem będzie mógł zachować coś z postawy dawnych proroków, także w działalności społecznej i politycznej⁴. Za taką „prorocką” wizją duchowości ludzi świeckich optowali

³ Mavis Pirola, audytorka synodu przemawiała w imieniu Marriage Encounter.

⁴ Bp Pinto Carvalheira.

niektórzy biskupi z krajów Ameryki Łacińskiej. Ich głos na Synodzie, już choćby z racji ich dużej liczebności, brzmiał bardzo donośnie.

Postulowano również, by także działalność polityczną⁵, czyli również „czystą” politykę, jako sztukę i umiejętność działania na rzecz wspólnego dobra, włączyć w formację duchową ludzi świeckich. Otwierają się bowiem prawie wszędzie możliwości coraz pełniejszego uczestniczenia katolików w budowie „świeckiego państwa”. Chodzi o to, by tej *civitas terrena* nadawać coraz bardziej ludzkie i chrześcijańskie oblicze.

W dyskusji synodalnej wskazywano nie tylko na elementy treściowe, ale i na pewne cechy formalne charakteryzujące tę postulowaną, nową duchowość ludzi świeckich.

Tak więc żądano, by duchowość ta — podobnie jak każda autentycznie chrześcijańska duchowość — była oparta na mocnym fundamencie Pisma Świętego i liturgii. Biblijność i zarazem liturgiczność pozwoli unikać zacieśnienia duchowości świeckich do jakiegoś jednego tylko nurtu w chrześcijaństwie i zarazem zapewni jej szeroki oddech uniwersalizmu. Zabezpiecza się przez to większe otwarcie na apostołstwo. O tę apostołską zdobywczosć i misyjność laikatu bardzo chodziło ojcom synodalnym.

Duchowość świeckich ma być z kolei chrystocentryczna, a więc ukierunkowana ku Chrystusowi, a przezeń ku Ojcu i Duchowi Świętemu. Naśladowanie Chrystusa jest, także dla ludzi świeckich, nieodzownym warunkiem osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Nie ma bowiem dla chrześcijan innej drogi do Ojca. „Jam jest droga” (J 14,6).

Wiele mówiono na synodzie, że duchowość ludzi świeckich musi uwzględniać konkretne warunki i sytuacje ich życia w świecie. Tak więc duchowość ta musi być zarazem egzystencjalna. Znaczy to, że człowiek świecki musi z bieżących wydarzeń życia i z innych znaków czasu odczytywać wolę Bożą na co dzień. Nie może jej odnaleźć w pisanej regule, jak zakonnik, lub w prawie kanonicznym i w stałym rozkładzie swych zajęć duszpasterskich, jak kapłan. Dla niego nagia choroba dziecka, żony lub obowiązek niesienia pomocy chorym rodzicom jest wyrazem woli Bożej, do której trzeba dostosować swoje osobiste preferencje czy porządek dnia. Nie pozwala to człowiekowi świeckiemu na systematyczne odprawianie ćwiczeń modlitewnych, pomimo najlepszej chęci i woli. Zachowanie właściwej proporcji między kontemplacją a działaniem nie przychodzi łatwo w warunkach życia świeckiego.

Na konieczność kontemplacji dla zapewnienia pełnego życia chrześcijańskiego zwracali często uwagę świeccy audytorzy⁶, a zwłaszcza założyciele ruchów odnowy kościelnej obecni na Synodzie (Kiko Arguello, Chiara Lubich, Jean Vanier, ks. Luigi Giussani i inni).

Szukano na synodzie wzorów duchowości laikatu. Wielu z mówców wskazywało na przykład życia Maryi, którą w dyskusji nazwano *prima laica* (pierwsza osoba świecka). Ona bowiem pierwsza (nie należąc do hierarchii), na sposób świecki — jako dziewczica, małżonka, matka i wdowa — odzwierciedliła we wszystkich etapach życia doskonałość swojego Boskiego Syna. Zwróccono również uwagę na to, że Maryja przykładem swojego życia, zaangażowanego w doczesność, stanowi jakby swoisty protest przeciwko każdej postaci przesadnego klerykałizmu z jednej strony, jak i ostrego laikalizmu ze strony drugiej⁷. Także więc i z tego powodu może Maryja stanowić na nasze czasy zarówno wzór najbardziej autentycznej duchowości laikatu, jak i wzór świeckiego zaangażowania w sferze doczesności.

⁵ Na ten temat obszernie wypowiedział się m.in. Feliks Raabe z RFN oraz Geneviève Rivière, przewodnicząca konferencji międzynarodowych organizacji katolickich.

⁶ Mówił o tym m.in. J. L. Dherse, ekonomista z Anglii, ekspert synodu.

⁷ Martin Juritsch SAC, przełożony generalny pallotynów, członek Synodu Biskupów.

Tak więc, w świetle synodalnej dyskusji, także maryjność stanowi jedną z ważniejszych cech własnej zaangażowanej w świat, a przez to inkarnacyjnej duchowości laikatu.

Czy tę laicką duchowość można i należy nazwać „inkarnacyjną”, czyli „duchowością wcielenia”? Jakie można wskazać podstawy, czyli jak obecnie uzasadnia się inkarnacyjność duchowości laikatu? — Oto pytania, na które szukamy odpowiedzi.

3. Podstawy inkarnacyjnej duchowości

Najogólniej można odpowiedzieć na te pytania wskazując na analogię treści tajemnicy Wcielenia Chrystusa z treścią Bożego powołania ludzi świeckich ukierunkowanego ku uświęceniu, czyli „konsekracji” świata⁸. Syn Boży, aby odkupić, czyli zbawić świat, wcielił się weń, przyjmując naturę ludzką z wszystkimi jej indywidualnymi, społecznymi i kosmicznymi powiązaniem i następstwami. Podobnie ludzie świeccy, jako chrześcijanie, na mocy Bożego powołania pozostają w świecie, by na sposób zaczynu ewangelicznego wcielić swe chrześcijaństwo w świat i dokonywać przez to uświęcenia świata, czyli jego zbawienia w Chrystusie. Widoczna jest w tym głęboka analogia i ściśle powiązanie tajemnicy Wcielenia z powołaniem człowieka świeckiego.

Istnieje ponadto obowiązek wcielania się Kościoła w świat, aby go uświęcić⁹. Według nauki soborowej cały Kościół jest misyjny (por. KK 2; DM 2), czyli posłany do zbawiania świata. Ten obowiązek spełnia Kościół przez wszystkie stany życia kościelnego (kapłanów, zakonników i świeckich). Każdy z tych stanów życia, na sposób sobie właściwy, przez wykonywanie obowiązków swego własnego powołania przyczynia się do zbawienia świata. Tak więc stan kapłański przez posługę słowa i sakramentów oraz inne funkcje pasterskie bezpośrednio uświęca lud Boży, a przez to raczej pośrednio służy zbawieniu niewierzącego świata. Podobnie zakonnicy swoim życiem wśród ludu Bożego przez zachowanie rad ewangelicznych dają zaszczytne świadectwo duchowi ewangelicznych błogosławieństw i przez to niejako przedłużają w świecie obecność Chrystusa dziewiczego, ubożego i posłusznego. Ich świadectwo ma jednak znaczenie głównie dla ludzi, którzy już poznali i uwierzyli w Chrystusa, czyli dla członków ludu Bożego.

Natomiast ludzie świeccy, na mocy właściwego im Bożego powołania, są przeznaczeni do bezpośredniej służby dla uświęcenia i zbawienia świata. Podkreśla to sobór: „Tam (tzn. do świata) ich (tzn. świeckich) Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania (tzn. świeckie zawody i obowiązki), kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako” (KK 31). Tak więc w zasadzie sami ludzie świeccy są powoływani do bezpośredniego uświęcenia i zbawienia świata przez to, że „na kształt zaczynu”, czyli kwasu ewangelicznego, i „od wewnątrz niejako” wnikają w świeckie struktury świata (rodzina, zawód, kultura itp.). Dokonują przez to na podobieństwo wcielającego się Chrystusa dzieła uchrześcijaniania świata¹⁰. Ta wcielająca, czyli inkarnacyjna funkcja laikatu chrześcijańskiego, ukazuje zarazem jak wielką i niezastąpioną rolę w zbawianiu świata pełnią świeccy katolicy. To nie przede wszystkim kapłani i zakonnicy (wbrew zewnętrznym pozorom) pełnią bezpośrednią rolę w uchrześcijanianiu świata, ale właśnie ludzie świeccy. Warto tutaj nadmienić dla ilustracji tego twierdzenia, że gdyby rodzice chrześcijańscy przestali chrzcić swoje dzieci i czuwać nad ich katechizacją, to w ciągu jednego pokolenia Kościół przestałby faktycznie istnieć. Nie byłoby również kapłanów i zakon-

⁸ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980, 16—20; 72—73.

⁹ Więcej na ten temat E. Weron, *dz. cyt.*, 73—78.

¹⁰ *Tamże*, 78—80.

ników. — To powiedziano na marginesie zagadnienia inkarnacyjnej funkcji oraz duchowości laikatu.

Chcąc teraz bardziej szczegółowo ukazać i opisać podstawy tej specyficznej inkarnacyjnej duchowości laikatu, należy najpierw wskazać na odrębne powołanie Boże ludzi świeckich, ukierunkowane ku światu¹¹. Sobór wyraźnie stwierdza i naucza: „tam ich Bóg powołuje”. Boże powołanie jest zawsze zespolone z odpowiednim wyposażeniem fizycznym, duchowym, a także nadprzyrodzonym człowieka powołanego do realizacji własnego zadania. Tak więc to „świeckie” powołanie Boże uprawnia człowieka i uzdolnia zarazem do odpowiedniego sposobu życia chrześcijańskiego, czyli do własnej, „świeckiej”, inkarnacyjnej duchowości.

Na tę inkarnacyjną duchowość wskazuje bardziej konkretnie „c h a r a k t e r ś w i e c k i”¹² (*indoles saecularis*, KK 31) powołania chrześcijan przeznaczonych do życia „w świecie”. Ten świecki charakter zobowiązuje ich do tego, by fizycznie i psychicznie pozostawali w świecie, tzn. w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego w tym celu, by dokonywać uświęcenia świata od wewnątrz jego struktur, a więc na sposób inkarnacyjny. Właśnie przez to wcielanie się w świeckie struktury wnoszą oni w świecki świat zbawczą łaskę Chrystusa i ducha Ewangelii. Jest zaś rzeczą oczywistą, że aby się to mogło dokonać, powinni osiąść odpowiednie przymioty duchowe i uzdolnienia, które się składają na treść wspomnianej, inkarnacyjnej duchowości.

Bardziej jeszcze szczegółową konkretyzacją „świeckiego charakteru” jest indywidualne Boże powołanie do sakramentalnego małżeństwa¹³. To głównie przez chrześcijańskich małżonków dokonuje się nie tylko liczbowy wzrost mistycznego Ciała Chrystusa w świecie, ale i przenikanie chrześcijaństwa w głąb ludzkiej kultury i w samą istotę więzi międzyludzkich. Dzieło „konsekracji świata”, o którym się dużo pisze w literaturze kościelnej, oraz przygotowanie świata na Paruzję Pańską, czyli na Dzień Pański, dokonuje się głównie na płaszczyźnie życia małżeńskiego i rodzinnego. Jest więc rzeczą oczywistą, że formacja małżonków i rodziców do ich roli w Kościele i w świecie jest szczególnie ważna dla przyszłości chrześcijaństwa. W życiu rodziny chrześcijańskiej, opartej na fundamencie sakramentalnego małżeństwa, staje się szczególnie widoczny inkarnacyjny charakter powołania chrześcijańskiego laikatu.

Może jednak najbardziej przekonującym argumentem za istnieniem własnej inkarnacyjnej duchowości ludzi świeckich jest odrębny, tzn. właśnie inkarnacyjny sposób praktykowania przez nich rad ewangelicznych.

Otóż — jak wiadomo — rady ewangeliczne nie są wyłączną domeną zakonów czy osób duchownych. Zostały one skierowane przez Chrystusa do wszystkich Jego wyznawców, a więc także do świeckich¹⁴.

Ludzie świeccy jednak — ze względu właśnie na obowiązek inkarnacji chrześcijaństwa przez małżeństwo i pracę zawodową — nie mogą zachowywać rad ewangelicznych na sposób właściwy zakonnikom czy osobom duchownym. Nie mogą bowiem wszyscy wyrzec się małżeństwa i wykonywania świeckiego zawodu, do których czują i mają powołanie Boże, a przez to i osobisty obowiązek oraz prawo jego realizacji. Jawi się tutaj trudność, zawarta w pytaniu: czy i jak świeccy mogą zachować rady ewangeliczne w swoim

¹¹ *Tamże*, 15—22.

¹² *Tamże*, 13—15; por też E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Paris 1973, 19—21.

¹³ E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, dz. cyt., 101—114.

¹⁴ *Tamże*, 89—100.

dążeniu do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej? Do doskonałości zaś czują się przynaglani wezwaniem Chrystusa skierowanym do wszystkich chrześcijan: „Bądźcie doskonali tak, jak doskonały jest wasz Ojciec Niebieski” (Mt 5,48).

W odpowiedzi na wspomnianą trudność rozróżnia się zazwyczaj zachowanie rad ewangelicznych „co do ich litery” oraz „co do ducha”¹⁵. W myśli tego rozróżnienia zakonnicy (i kapłani) praktykują rady ewangeliczne literalnie oraz co do ich ducha. Natomiast ludzie świeccy są wezwani do praktyki rad ewangelicznych „według ducha”, a w miarę możliwości, i zgodnie z indywidualnym powołaniem, także „co do litery”¹⁶.

Co to dokładnie znaczy zachowanie rad ewangelicznych „co do ducha”? — Według najbardziej miarodajnej wykładni¹⁷ ta „duchowa” praktyka rad ewangelicznych polega na „ofiarniej miłości” względem Boga i bliźnich. W rzeczy samej doskonałość chrześcijańska polega na realizowaniu ofiarnej miłości. Kto zachowuje i świadczy ofiarną miłość Bogu i bliźniemu w zakresie treści rad ewangelicznych, ten osiąga doskonałość¹⁸. Rady ewangeliczne nie są celem same w sobie i nie stanowią same z siebie doskonałości chrześcijańskiej¹⁹. Są natomiast znakomitymi środkami (choć nie jedynymi) do osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego²⁰. Dostarczają bowiem wielu okazji do świadczenia i wzrostu ofiarnej miłości²¹. Dlatego rady ewangeliczne były zawsze i są nadal wysoko cenione w dążeniu do pełni życia chrześcijańskiego, która się wyraża w świętości.

Na czym więc, bardziej konkretnie mówiąc, polega zachowanie rad ewangelicznej czystości, ubóstwa i posłuszeństwa w życiu ludzi świeckich?

Jest rzeczą oczywistą, że w zakresie rady doskonałej czystości zdecydowana większość ludzi świeckich nie może zrezygnować z małżeństwa — ze względu na własne odrębne powołanie Boże. Żyjąc zaś w swoim sakramentalnym małżeństwie, mają oni uobecniać w świecie ofiarną miłość Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa (por. Ef 5, 21—32)²². W ten sposób wykorzystując okazje do ofiary, które niesie ze sobą życie małżeńskie i rodzinne, realizują małżonkowie doskonalcą, duchowy sens rady ewangelicznej czystości.

Również przez praktykę świeckiego zawodu znajdują ludzie świeccy okazję i warunki do wzrostu ofiarnej miłości ku Bogu i ludziom. W ten sposób uzyskują wewnętrzną wolność w stosunku do tyranii dóbr doczesnych²³ i w ten sposób realizują istotną treść rady ubóstwa ewangelicznego.

W odniesieniu do ewangelicznego posłuszeństwa²⁴ ludzie świeccy odczytują wolę Bożą w znakach czasu i wydarzeniach losu, a nie w pisanej regule czy konstytucjach i w złożonych ślubach, jak to czynią zakonnicy. To żmudne odczytywanie woli Bożej ze zrzążeń Opatrzności stanowi drogę zapewne niekiedy trudniejszą od zakonnego posłuszeństwa, a przez to nastęrczącą więcej okazji do ofiarnej miłości ku Bogu i ludziom.

¹⁵ *Tamże*, 96—100.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tom 1, Poznań 1960, 303; K. Rahner, *Zur Theologie der Entsagung*, w: *Schriften zur Theologie*, tom 3, Einsiedeln 1959, 61—72.

¹⁸ *S. Theol.* II—II, q. 184, a. 3.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *S. Theol.*, II—II, q. 189, a. 1.

²¹ *Tamże*, ad 1.

²² Więcej na ten temat, E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego świeckich*, *dz. cyt.*, 103—105.

²³ *Tamże*, 99, 135—146.

²⁴ *Tamże*, 99, 127—134.

Tak więc bez wątplenia istnieje odrębny, nacechowany inkarnacyjnymi obowiązkami, sposób zachowania rad ewangelicznych przez ludzi świeckich²⁵. Ten właśnie inkarnacyjny charakter zachowania rad ewangelicznych przez ludzi świeckich świadczy najdobitniej o istnieniu odrębnej, inkarnacyjnej duchowości laikatu²⁶.

Czy ta argumentacja jest w pełni przekonująca?

Z poszczególnych wypowiedzi w dyskusji na VII Synodzie Biskupów wynikałoby, że nie wszyscy podzielali przekonanie o istnieniu odrębnej, inkarnacyjnej duchowości ludzi świeckich. Niektóre z tych wypowiedzi wyraźnie zmierzały do zacierania różnic duchowości stanów kościelnych. Być może chodziło tutaj o zabezpieczenie większej duchowej jedności wśród chrześcijan. Nie wydaje się jednak, jakoby zmniejszanie różnic, wynikających z wyraźnie odrębnych powołań w Kościele, było odpowiednim środkiem dla zabezpieczenia autentycznej jedności duchowej. Kościół katolicki zawsze się szczycił wielością form życia liturgicznego, różnych obrządków wraz z ich odmienną dyscypliną kościelną, różnych odmian życia pustelniczego i zakonnego aż po współczesne instytuty świeckie oraz wspólnoty życia apostołskiego, a kończąc na najnowszych nurtach i ruchach odnowy życia chrześcijańskiego, z których każdy wnosi pewne nowe elementy do bogactwa duchowego życia Kościoła. Ta różnorodność form życia duchowego podkreśla niesłabnącą żywotność Kościoła i jego piękno, jako jedność w wielości. Tak widział i opisywał św. Tomasz z Akwinu życie Kościoła w XIII wieku²⁷. Takim widzimy Kościół także my, jako biblijną oblubienicę, odzianą „w szatę wzorzystą” (Ps 45, 15). Wielość form duchowego życia przyczynia się z pewnością do ukazania godności i piękna Kościoła.

Nie należy więc upatrywać jakiegos niebezpieczeństwa dla Kościoła ze strony teologicznie pogłębionej wizji życia wewnętrznego ludzi świeckich jako własnej i odrębnej duchowości inkarnacyjnej laikatu²⁸.

* ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew

II. POWOŁANIE I DUCHOWOŚĆ ŚWIECKICH Z WYKSZTAŁCENIEM TEOLOGICZNYM

Gdy mowa o świeckich studentach i absolwentach teologii, na plan pierwszy wysuwają się zwykle problemy praktyczne: jakie jest ich miejsce w pracy Kościoła? albo konkretniej: gdzie będą pracować po studiach?

Badania na temat tej kategorii świeckich w Kościele kierują się ku kwestiom socjologicznym i kościelno-organizacyjnym. Nie zapominając o tych sprawach — tym bardziej, że ich stan nie pozostaje bez wpływu na życie duchowe — dostrzec trzeba ważność pytania o specyfikę życia chrześcijańskiego takich świeckich, o ich duchowość właśnie.

Pytając o jej cechy, trzeba będzie najpierw sprecyzować, kim jest świecki z wykształceniem teologicznym, jakie są cechy jego powołania. Był osoby, natura jej powołania powinny być podstawą dla wniosków normatywnych co do jej chrześcijańskiej egzystencji i co do formacji duchowej.

²⁵ *Tamże*, 99, 238—241, 269—272.

²⁶ *Tamże*, 163—272.

²⁷ *S. Theol.*, II—II, q. 183, a. 3.

²⁸ Wykaz literatury do roku 1979 podaje E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980, 274—278. Do roku 1987 wykaz literatury obcojęzycznej: *Il laicato. Rassegna bibliografica in lingua italiana, tedesca e francese*, Libreria Ed. Vaticana 1987, z uzupełnieniami publikacji w językach hiszpańskim i angielskim.

Równocześnie powołanie rozpoznaje się przecież po pragnieniach dotyczących sposobu życia chrześcijańskiego. Spraw tych nie sposób rozłączać.

Pytanie o specyfikę powołania jest tu tym ważniejsze, że jego odrębność bywa zacieraana. W dwubiegunowym schemacie duchowni-świeccy nie ma dla takiej kategorii miejsca. Stąd wielu wyobraża sobie świeckich studiujących teologię jako nieco ambitniejszych parafian, którzy po studiach odpowiednio czynniej włączają się w życie Kościoła — zasadniczo jednak pozostaną „na swoim miejscu”. Ewentualnie przyznaje się im rangę pracowników czy pracowniczek parafialnych, kontraktowych pomocników potrzebnych, gdy księży i sióstr brakuje. Słychać nawet ostrzeżenia przed jakąś „klerykalizacją” takich świeckich, przed wzięciem ich na stałe; łączy się to z podejrzeniem ich o ambicje zarobkowe czy dążenie do współwładzy w Kościele.

Tymczasem nawet w krajach bogatych, gdzie jakiś *Pastoralreferent* zarabia nie najgorzej, tego rodzaju zarzuty są przesadne.

W Polsce, gdzie współpracownicy świeccy Kościoła żyją bardzo skromnie, a często i w niepewności, ten kierunek myślenia wydaje się zupełnie niewłaściwy.

Pojęcie „klerykalizacji świeckich” ma zresztą zasadnicze wady. Z jednej strony trafnie chwytą niebezpieczeństwa, jakim byłoby zajęcie się przez ogół świeckich sprawami życia wewnątrz Kościoła, zamiast misją w świecie. Z drugiej jednak przerysowuje ono różnice między zadaniami świeckich i duchownych. Przecież Kościół jako całość wykonuje misję uświęcania świata. Dalej, aktywność wszystkich wiernych w Kościele należy do jego wspólnotowej natury; sugerowanie świeckim, że mają zająć się światem raczej niż Kościołem, gdyż duchowni o Kościół zadbają, byłoby w istocie zamachem na soborową wizję Kościoła.

Przekazywanie Dobrej Nowiny staje się dziś w coraz większej mierze zadaniem świeckich. Konieczną konsekwencją tego stanu rzeczy jest to, że wielu z nich wychodzi poza tradycyjne granice niekiedy świeckim wyznaczane. Dowartościowanie świeckich wiąże się w szczególności z pociągnięciem niektórych z nich do wyłączonego zaangażowania się w pracę Kościoła, w pilne zadanie głoszenia Ewangelii. Ich obecność i ich uznanie świadczy o tym, że uczestnictwo świeckich w Kościele traktuje się serio. Miejsce wykształconych teologicznie świeckich w Kościele to coś więcej niż miejsce pracy.

Po tej koniecznej chyba dygresji zacytujmy zdania wyjęte z dokumentów ostatniego synodu biskupów, powołaniu świeckich poświęconemu. Punkt 3 posłania synodalnego do ludu Bożego, zatytułowany *Kim jest chrześcijanin świecki?*, mówi tak: „Wszyscy chrześcijanie — świeccy, duchowni i zakonnicy — mają tę samą godność (...) niektórzy wierni otrzymują sakrament święceń kapłańskich (...) jeszcze inni są powołani do radykalnego wyznawania miłości Boga (...) w instytucjach świeckich lub we wspólnotach zakonnych”. W odniesieniu do powołań specjalnych w Kościele podkreśla więc synod maksymę „z ludu wzięci” (por. Hbr 5, 1). Z tej perspektywy patrząc, należy najpierw myśleć o studiujących teologię jako o świeckich wezwanych do specjalnych zadań i w ten sposób wyróżnionych spośród ogółu wiernych, a potem dopiero ewentualnie porównać ich z duchownymi, choć i to będzie przydatne. Swoistość i wewnętrzna konieczność powołania musi być dostrzeżona na pierwszym miejscu.

W ramach wstępnych wyjaśnień trzeba też poczynić uwagę terminologiczną: nie chcę używać zwrotu „teolog świecki”, choć jest on dość utarty. Słowo „teolog” oznacza bowiem kogoś, kto w tej dziedzinie zdolny jest pracować twórczo. Będę więc mówił raczej o świeckich studentach i studentkach oraz o absolwentach teologii, o świeckich z wykształceniem teologicznym. W kontekście pracy Kościoła należałoby mówić o nich jako o „współpracownikach duszpasterskich” lub podobnie.

Jak wiadomo, świeccy podejmujący studia teologiczne traktują je w ró-

zny sposób. Część tylko wybiera studia nie mając innego zawodu i zamierzając poświęcić się w przyszłości pracy w Kościele. Nie wszyscy może mają do takiej pracy odpowiednie dane. Wielu też studiuje bardziej dla zaspokojenia własnych, indywidualnych zainteresowań religijnych, wielu traktuje studia i kursy jako doksztalcenie przydatne działaczowi parafialnemu. Dotyczy to szczególnie różnego typu studiów zaocznych.

Jednakże nie brak wśród studentów również ludzi świadomych tego, że Bóg powołuje ich do pełniejszej służby w Kościele, służby, która nie pozostawi wcale miejsca — lub niewiele — dla pracy zarobkowej w innym zawodzie. Są to już nie setki, lecz tysiące. W naszych rozważaniach skupić się trzeba na świeckich, których wykształcenie teologiczne łączy się z takim właśnie zaangażowaniem. Pozwoli to jaśniej dostrzec ich powołanie i duchowość — na innych zaś można będzie w znacznej części rozciągnąć te same wnioski, tym bardziej że nawet bez równie sprecyzowanej intencji wchodzą oni często w podobny krąg zadań i obierają podobny sposób życia. Część tylko kontynuuje życie „zwykłych” świeckich, choć i ten przypadek trzeba brać pod uwagę.

Nie wszyscy świeccy z wykształceniem teologicznym są wystarczająco świadomi swoistości i natury swego powołania. O tyle nie jest to dziwne, że niezbyt się im w odkryciu powołania pomaga, a czasem nawet przeszkadza, twierdząc na przykład, że wybrali pewnego rodzaju „studia humanistyczne”, „uzupełnienie wiedzy religijnej” albo „zawód” — jakby teologia była wiedzą neutralną! Odczuwa się brak refleksji na ten temat. To nowe w naszych warunkach powołanie nie ma swojego języka (porównajmy to z bogactwem literatury o powołaniach duchownych).

Te obszerne uwagi wstępne były, jak sądzę, konieczne dla usunięcia pobocznych skojarzeń wiążących się z tematem, dla „oczyszczenia pola”. Przejdźmy teraz do części głównej: bliższego określenia cech powołania świeckiego z wykształceniem teologicznym i w związku z tym do cech określających jego duchowość. Pozwoli to jednocześnie uświadomić sobie, kogo powinny formować uczelnie katolickie i do jakich celów. Określiwszy w ten sposób z jednej strony naturę podmiotu formacji, z drugiej zaś jej cel, będziemy mogli powiedzieć też coś więcej o jej możliwych metodach i środkach.

1. Wobec świeckich i wobec duchownych

a) Absolwent teologii jako świecki. Studiujący teologię jest oczywiście świeckim, to znaczy chrześcijaninem świeckim i odnosi się do niego to, co ogólnie o duchowości chrześcijańskiej i duchowości świeckich można powiedzieć. Wierni też są skłonni dostrzegać go jako jednego z nich i niekiedy okazywać mu nawet z tego powodu więcej zaufania. Stąd płynąć powinna troska, by tej łączności nie zatrzeć, by żyć wśród ogółu wiernych i tak jak oni; nie tworzyć własnego klubu.

Zarazem odczuwalna jest odrębność. Owo zaufanie czyni nieraz z wykształconego teologicznie świeckiego doradcę w problemach religijnych, a nawet autorytet. Łączy bowiem „normalną” przynależność do społeczności wierzących z odrębną w ramach tej społeczności funkcją. Kiedy indziej bywa też on „znakiem sprzeciwu” w środowiskach mniej przychylnych. Będzie świecki po studiach teologicznych jakimś wzorem i punktem odniesienia i nie może zmierzać do mimikry, do zniknięcia w tłumie (a taka pokusa jest silna!). Jego życie będzie widziane; do dawania chrześcijańskiego świadectwa publicznie musi być gotowy co dzień.

Jednym z istotnych czynników kształtujących duchowość świeckich jest ich misja wobec rzeczywistości zwanej „światem”. Na tym tle dostrzegamy od razu istotną odrębność świeckiego z wykształceniem teologicznym, który czynny jest jako współpracownik duszpaosterski. Jego codzienne zadania leżą

bowiem głównie wewnątrz Kościoła — choć oczywiście jego praca jest częścią uświęcania świata przez Kościół. Odrębności misji towarzyszyć będą odrębne cechy duchowości.

Trzeba w tym miejscu poruszyć sprawę różnorodności powołań. Otóż relacja do misji Kościoła wobec świata (czy pracuje się więcej wewnątrz, czy na zewnątrz) nie jest jedynym czynnikiem różnicującym powołanie. Istnieją inne, choćby różny rodzaj uczestnictwa danej osoby w potrójnej misji Chrystusa i Kościoła; sposób i zasięg apostołowania przy misji prorockiej; udział w życiu modlitwy i sposób ofiarowania siebie przy misji kapłańskiej; typ działania służącego budowaniu Królestwa Bożego w świecie przy misji królewskiej. Tylko ten trzeci czynnik kojarzy się ze zróżnicowaniem misji wobec świata. Następnie dostrzeżemy i inne różnice: w różnym stopniu powołani są wierni świeccy do realizacji poszczególnych rad ewangelicznych, żyją w małżeństwie lub samotnie, wykonują zawód wymagający specjalnego powołania (lekarz, nauczyciel) bądź taki, który jako powołanie przeżyć trudno. Świecki z wykształceniem teologicznym nie jest świeckim „wyjątkowym”, bo w jakimś sensie wyjątkowe jest każde powołanie. „Świeckość” nie musi być wyróżnikiem jedynym ani istotniejszym niż inne.

b) Świecki absolwent teologii w porównaniu do duchownych. Wspomniane już wyróżnienie, wyodrębnienie z ludu Bożego dla pewnego typu zadań, zbliża powołanie świeckich z wykształceniem teologicznym do innych powołań specjalnych w Kościele. Chyba nie przypadkiem mówiąc do alumnów w Szczecinie (11 VI 1987) Ojciec Święty wymienił zaraz obok nich „świeckich studentów i studentki teologii i filozofii chrześcijańskiej, (...) szczególny znak czasów w życiu Kościoła powszechnego i Kościoła na naszej ziemi”.

Jak klerycy i księża pragną oni pracować w Kościele i dla Kościoła. Studia teologiczne wiążą przecież w sposób specjalny z Chrystusem i jego Kościołem, choć dzieje się to bez formalnej deklaracji, ślubowania czy aktu sakramentalnego. Podjęcie takich studiów to nieraz decyzja trudna, rezygnacja z innego, „lepszego” zawodu, ryzyko w życiu osobistym, wejście na drogę, na której niewiele można się dla siebie spodziewać. Słowa Jezusa „Pójdź za mną” i takich ludzi dotyczą.

Wydaje się więc rzeczą naturalną, że duchowość świeckich studentów teologii i współpracowników dzieła ewangelizacji wiele zaczerpnąć może ze wzorów duchowości kapłańskiej i zakonnej z takimi cechami powołania związanych. Równocześnie, jak każdy zresztą świecki, powinni oni czerpać wzór z elementów tej duchowości, które są faktycznie elementami duchowości chrześcijańskiej po prostu, chociaż zwyczaj powiązał je więcej z życiem duchowieństwa. Dodać tu można, że wielu świeckich absolwentów teologii przeszło przez seminaria czy zakony, a formację tam otrzymaną uważają za bardzo cenną i swojej duchowości bliską. Potwierdza to, niejako doświadczalnie, ich pokrewieństwo.

Nie sposób oczywiście zapominać o odrębnościach. Tylko część zadań wykonywanych przez duchownych może być w zbliżony sposób podjęta przez świeckich z wykształceniem teologicznym. Część połączy pracę dla Kościoła z zawodem świeckim, co czyni jednak wybór mniej radykalny. Z drugiej strony, choć porównywalne z powołaniem duchownym, powołanie to wydaje się mieć swoją własną strukturę i swoje miejsce w życiu Kościoła. Dlatego w punktach następnych porównanie do duchownych (ani zresztą do „typowych” świeckich) nie będzie systematycznie podejmowane.

Z owego sąsiedztwa wynika także jeden wniosek dla praktyki kierownictwa duchowego. Możliwość studiów w charakterze osoby świeckiej powinna być brana pod uwagę przy wątpliwościach i dylematach niektórych kandydatów do stanu duchownego. Pewna ich liczba może nie dość trafnie rozpoznała swe powołanie. Istnieje też oczywiście ruch w drugą stronę.

2. Pewne rysy szczególne duchowości

a) **Duchowość misji apostołskiej.** Głównym zadaniem, jakie oczekuje świeckich absolwentów teologii, jest nauczanie, udział w misji prorockiej Kościoła, czyli w praktyce katecheza oraz różne konferencje, poradnictwo rodzinne albo dziennikarstwo. Nie powinni oni przeżywać nauczania jako pewnego praktycznego zastosowania nabytych umiejętności, lecz przede wszystkim jako swoje zadanie apostołskie, jako głoszenie światu Dobrej Nowiny. Uczestniczą bowiem w sposób wyróżniony w prorockiej misji Kościoła i w realizacji nakazu Ewangelii „czyńcie uczniów ze wszystkich narodów” (Mt 28,19). Jak nauczyciele i prorocy w pierwszych gminach chrześcijańskich głoszą Słowo Boże nie wchodząc jednak do grona przebiterów. U niektórych będzie to wprost powołanie misyjne. Nauka i modlitwa powinny być świadomie wiązane z tymi celami.

b) **Duchowość współpracy.** Świecki po teologii czy to jako współpracownik stały, czy dorywczy, zajmie swoje miejsce we wspólnocie parafialnej. Musi rozumieć i uznawać z jednej strony duchownych, z drugiej zaś innych świeckich, znaleźć z nimi wspólny język. Praca w zespole i gotowość do przyjmowania opinii innych wymaga ludzkiej życzliwości, ukształtowanej otwartości na bliźnich i dużej pokory. Siebie i swoje pasje trzeba umieć włączyć w życie wspólne. Jest to oczywiście zadanie i dla tej „drugiej strony”: umiejętność współpracy ze świeckimi i wysłuchiwanie ich zdania jest przecież duchownym niezbędną.

Duchowość współpracy jest też w sensie szerszym duchowością życia w Kościele, umiłowania Kościoła jako nie tylko terenu aktywności.

c) **Ubóstwo i służba.** Studiując teologię trudno oczekiwać w przyszłości widocznych sukcesów życiowych — jeśli one przychodzą, to trochę jako zaskoczenie. Wybór raz poczyniony pociąga za sobą stałe wybieranie skromnych warunków materialnych, niesprawowanie żadnej władzy, a także niepewności i ryzyka i w świecie, i w Kościele (katechetka może być łatwo zwolniona, nieraz przyjdzie jej też odczuć niższość wobec księdza). Nie zapominając o potrzebie lepszego uregulowania statusu prawnego i warunków finansowych stałych świeckich współpracowników duszpasterskich, powiedzieć trzeba, że długo nie będą one na sposób doczesny zbyt atrakcyjne, a może nawet nie powinny takie być.

Słusznie oczekując godziwego zaspokojenia swych potrzeb, absolwent teologii powinien być gotów na niedostatki i na przeszkody w realizacji powołania, nie dając się przez nie od powołania odciąć, nie popadając w rozgoryczenie i zgorznienie. Formację duchową wystawia to na ciężką próbę i powiedzieć sobie trzeba, że często zbyt ciężką — niejeden pełen dobrej woli kandydat na studia teologiczne kończy je jako niezadowolony z życia człowiek bez należytej szanowanego i płatnego zawodu. Wini zaś za to innych — niestety, nie bez racji.

d) **Małżeństwo.** Duchowość sakramentu małżeństwa stanowi część duchowości świeckich w szerokim znaczeniu. I tutaj nie powinien jednak wykształcony teologicznie świecki szukać upodobnienia się do ogółu. Jego małżeństwo może być wyjątkową okazją do przeżycia — i pokazania innym — piękna i radości chrześcijańskiego małżeństwa. Duchowni żyjący w celibacie zmuszeni są przedstawiać małżeństwo od strony norm ogólnych, nawet jeśli nadają im formę pozytywną. Świeccy stoją tu przed szczególną szansą i instytucjonalnego, i nieformalnego apostołstwa.

Studiujący teologię powinni więc obronić się przed pojmowaniem małżeństwa jako przyjemnej ludzkiej instytucji z dodatkowym błogosławieństwem Kościoła. Z pogodą i ufnością dążyć do małżeństwa jako małżeństwa chrześcijańskiego. Szukać współmałżonka zdolnego towarzyszyć w powołaniu, a nawet w nim współuczestniczyć. Związane z nim zadania staną się wtedy ich wspólną troską.

e) Modlitwa wspólna i indywidualna. Żyjąc we wspólnocie parafialnej świecki współpracownik duszpasterski będzie często uczestniczył w liturgii w sposób wyróżniony jako lektor czy ministrant, a także jako animator grup modlitewnych, dni skupienia itd. Wymaga to nie tylko rozwinięcia pobożności liturgicznej, ale i umiejętności uczenia innych modlitwy, pomagania na drodze duchowej.

A jednocześnie życie modlitewne wielu z nich może się spontanicznie skierować ku formom bardziej indywidualnym niż społecznym, ku modlitwie w skrytości. Modląc się często wspólnie z ludem Bożym, nie muszą koniecznie podejmować owych wyróżnionych funkcji. Często będą więc praktykować raczej pewne osobiście wybrane formy pobożności. Opiekun duchowy będzie mógł znaleźć szeroki wachlarz dróg do osobistego spotkania z Bogiem, rozmaite style modlitwy i kontemplacji.

3. Uwagi o metodach formacji

a) Pierwszym środkiem formacji studenta teologii jest sama teologia. Tradycyjne oddzielenie sali wykładowej od kaplicy wpływa niestety często na zapominanie o oczywistym fakcie, że studiując teologię zbliżamy się do Boga. Trzymanie się metod naukowych powoduje z natury rzeczy przewagę ilościową strony informacyjnej, historycznej oraz filozoficznej w wykładzie, a także rozwijanie przede wszystkim ciekawości intelektualnej. Stąd na każdym wykładowej ciąży obowiązek przypominania, że metody te służą lepszemu poznaniu Bożej prawdy, która nas oświeca.

Szczególne miejsce przypada tu oczywiście wykładom z teologii duchowości. Powinny one obejmować zarówno wykład z całości tej dyscypliny, jak też wykład na temat duchowości świeckich, zorientowany i na osobiste potrzeby słuchaczy, i na zadania pastoralne.

b) Następnie wymienić trzeba życie wspólnotowe. Niestety, zależy ono bardzo od możliwości organizacyjnych i materialnych uczelni, często niewystarczających. Tymczasem wybór stylu życia chrześcijańskiego, który jest w dużym stopniu odrębny, wymaga dzielenia się z innymi żyjącymi podobnie praktycznego braterstwa.

Istotną i praktykowaną formą jest tu rozmaite duszpasterstwo akademickie.

c) Bardzo potrzeba rekolekcji i dni skupienia. Skłaniam się do wniosku, że powinno się je traktować jako konieczny i wręcz obowiązkowy składnik studiowania teologii (np. coroczne rekolekcje zamknięte oraz krótkie dni skupienia w Adwencie i w Wielkim Poście, ewentualnie odbycie ich w jakimś samemu wybranym domu rekolekcyjnym). Ich potrzeby nikt nie neguje, sycząc tylko o „przeszkodach obiektywnych” natury organizacyjnej i finansowej. Żeby już zamknąć ten temat powiem, że gdyby we współczesnej Polsce klerycy studiowali teologię w warunkach takich, jak świeccy, kłopoty z ich formacją nie byłyby wiele mniejsze. Nawiasem mówiąc idealnym współorganizatorem tego typu rekolekcji są seminaria i domy zakonne.

d) Następny możliwy teren działań formacyjnych to macierzysta diecezja lub przyszły teren pracy. Obecnie tylko niektóre diecezje interesują się przyszłymi katechetami w czasie trwania ich studiów wyższych; więcej uwagi poświęca się lokalnym kursom katechetycznym, a potem przedkłada ich absolwentki nad osoby z wykształceniem daleko solidniejszym. Tymczasem bardzo cenne byłoby i wcześniejsze poznanie się, i praktyki w terenie, i wspólne rekolekcje. Ten teren formacji byłby macierzyńskim w wypadku tych, co studia już ukończyli.

e) Potrzeba wreszcie studiującym teologię stałych opiekunów duchowych. I tu trzeba by przełamać dotychczasowe przyzwyczajenie do kontaktów luźnych. Regularny kontakt z ojcem duchownym powinien być oczywistym składnikiem studiowania teologii. Sądzę, że nowy kandydat na studia,

spotkawszy na samym początku zaproszenie do rozmowy, przyjmie za rzecz naturalną, że powinien przyjść (i o oznaczonym czasie). Szybko też odkryje owocność, a nawet nieodzowność kierownictwa duchowego. Jest to może kluczowy punkt tych propozycji — stała obecność ojca duchowego ma przecież dla formacji duchowej znaczenie zupełnie zasadnicze. On też może nadać konkretny kształt garści postulatów tu wymienionych.

f) Można wreszcie stwierdzić, że studenci szukają formacji duchowej mówiąc czasem, że uczelnia daje im raczej informację. Do ich współdziałania trzeba się odwoływać. Powiedzieć jednak również należy, że ci, którzy by formacji duchowej za konieczny składnik studiów teologicznych uznać nie chcieli, za ich pełnowartościowych absolwentów nie mogą być uważani.

Nie byłyby to jednak sytuacje typowe. Większa troska o formację na pewno da widoczne efekty. Obecny nierówny poziom formacji duchowej absolwentów i pewne niepowodzenia praktyczne można tłumaczyć właśnie tym, że sprawy nie stawia się od początku całościowo i zdecydowanie. Pamiętajmy też, że bierność i znużenie — a także zwykłe wyczerpanie fizyczne — bardzo nadwątłają siły duchowe młodych Polaków i Polek. Nie zapominajmy wreszcie o czynionych wysiłkach i o sukcesach pracy w wielu ośrodkach, a także o tym, że wielu studentów samodzielnie potrafi swoją drogę życia duchowego odnaleźć.

Swoiste cechy studiów, pracy i całego życia świeckich z wykształceniem teologicznym sprawiają więc, że trzeba je uznać za osobne powołanie. Jest ono czymś nowym dla Kościoła, brakuje więc szerszej refleksji teologicznej na jego temat; poszukiwania są jednak potrzebne. Powołaniu temu odpowiada pewien odrębny profil duchowości. Świeccy z wykształceniem teologicznym widzą w swojej pracy prawdziwe powołanie cenne dla Kościoła — a nie za-wód. W pracy nad tym powołaniem trzeba im pomóc.

Michał Wojciechowski, Warszawa