

communio

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

DWUMIESIĘCZNIK

Rok VII

maj-czerwiec

1987 Nr 3 (39)

Świeccy w Kościele



WYDAWNICTWO PALLOTTINUM

POZNAŃ - WARSZAWA

ŚWIECCY W PIERWSZYCH WIEKACH KOŚCIOŁA

„Świeccy mają obowiązek słuchania, nie władzę rządzenia”. W ten sposób wyraził się jeden z wielkich papieży Średniowiecza, ponadto dobry prawnik, Innocenty III, w czasie Soboru ekumenicznego na Lateranie w listopadzie 1215 r. (kan. 44). Niespełna wiek później, zbiór przepisów kanonicznych, który posłużył w końcu jako Kodeks Kościoła łacińskiego pod nazwą *Dekretu Gracjana*, odtworzył nieznaną pierwotnie tekst, który tłumaczył dobrze mentalność epoki twierdząc, że istniały „dwa rodzaje chrześcijan”, duchowni i świeccy... „Tym ostatnim wolno posiadać dobra doczesne... wolno im żenić się, uprawiać ziemię, prowadzić sądy, prawować się, składać ofiary na ołtarze, płacić dziesięciny, i w ten sposób będą mogli się zbawić, o ile czyniąc dobrze, unikać będą występków”.

Ten obraz, nieco ogólny i uproszczony, nie jest fałszywy. Fundamentalna rozbieżność zapisuje się stopniowo w społeczeństwie chrześcijańskim. Jak było w pierwszych wiekach historii? Tym właśnie chcielibyśmy zająć się tutaj.

Termin „laik” jest pochodzenia greckiego. Nazwa *laos* oznacza lud. W papirusach z epoki hellenistycznej, w tłumaczeniach greckich z II w.¹ tekstów biblijnych, *laicos* używany jest jako przymiotnik określający rzecz pospolitą, zazwyczaj w odróżnieniu od rzeczy poświęconej (np. chleba, 1 Sm 21, 4-5, lub ziemi Ez 48, 15, tekst, który skomentuje św. Hieronim, *In Ezechielem*, XIV, 48, 13-15: „Świecka i laicka, to znaczy pospolita, na niej może zamieszkać każdy”).

Gdy termin ten po raz pierwszy został wykorzystany w języku chrześcijańskim, około 95 roku, w Liście Klemensa Rzymskiego do Kościoła w Koryncie, „laik” użyty był jeszcze jako przymiotnik określający „człowieka świeckiego” lub „rzecz pospolitą”. *Laicus* jako rzeczownik, stosowany paralelnie ze słowem *cleros* lub *clerus*, nie występuje przed końcem II w. Znajdujemy go dopiero w wieku III w „Tradycji Apostolskiej”, przypisywanej Hipolitowi Rzymskiemu (początek III wieku), u Klemensa Aleksandryjskiego (zm. 215 r.), Orygenesza (zm. 253 r.), a w Afryce u Tertuliana i Cypriana. To utwierdzenie się terminologii jest znakiem powstawania nowych struktur społecznych. Ale tam ogranicza się

1 Termin *laos* nie występuje w Septuagincie (III-II w. przed Chr.).

to jeszcze tylko do słownika. Struktury te, bez wątpienia, nie są jeszcze skryształizowane i byłoby nierozważnie mówić o ich wyraźnym statusie prawnym. *Laicus* ustępuje niekiedy miejsca terminowi *plebeius* (należący do plebsu, do ludu) zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o oznaczenie tych, którzy nie są duchownymi.

Ta zmiana słownictwa ma swoje następstwa. Terminologia dostarcza jedynie znaku. Ale domaga się ona pewnej precyzji. Słowa nie są używane bez powodu w tekstach, które chcą określać dyscyplinę lub precyzyjnie określać daną sytuację. Z drugiej strony, słownik dostarcza pewnej chronologii, która, na nieszczęście, posiada dość duże luki w źródłach dotyczących pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Musimy teraz odwołać się do ustalonych danych.

Oczywiste jest, że pierwsza wspólnota chrześcijańska, taka jaką spotykamy w Dziejach Apostolskich, nie oddzielała kleru od świeckich. Dowodem na to są stosowane terminy (lub bardziej brak specyficznych terminów). „Wielka liczba wierzących” tworzy wspólnotę. Akcent położony jest na głęboką jedność, a nie specyfikację członków. Używane są określenia typu: „uczniowie”, „wierzący”, „święci”, a nie „kler i świeccy”. Choć, bez wątpienia, dary są różne. Listy wymieniają „tytuły” i „funkcje”: nauczycieli, proroków, ewangelistów, pasterzy, prezbiterów, diakonów, biskupów, nie ustalając ścisłych relacji między tytułami i funkcjami. Niemniej jednak, od Dziejów Apostolskich do Listów Pasterskich sytuacja się zmienia. W ideale wspólnoty pojawia się miejsce na pewne różnicowania. Ale nie ma tam z pewnością ani kleru, ani świeckich. Zarówno terminy te, jak i ich znaczenia, są nieznane, choć funkcje różnicują się i jedne nie dają się zastąpić innymi. „Trzoda Chrystusa” kierowana jest przez określonych ludzi. Są w niej, tak jak w wojsku, szefowie, prezbiterzy. Ale ta rodząca się hierarchia nie przekreśla uczestnictwa wszystkich w wykonywaniu funkcji liturgicznych. Każdy chrześcijanin ma zadanie (*leiturgia*) do wykonania. Kwestie te jednak są ukazane niewyraźnie. Po pierwsze dlatego, że List Klemensa ujmuje wspólnotę koryncką w stałym odniesieniu staro-testamentalnym i w związku z tym trudno jest dokładnie sprecyzować, jaka jest w jego oczach, lub jaka powinna być, wspólnota nowo-testamentalna. Ale także, a może przede wszystkim dlatego, że aż do początku III w. świecki nie miał przed sobą konkretnego „duchownego”. Dopiero III w. rozpoczął szkicować obraz laikatu. Obraz niedokładny i złożony, ponieważ źródła nie dają odpowiedzi na wiele pytań, a pozwalają zauważać regionalne różnice. Nie mówiąc o Egipcie, Syro-Palestynie, Azji Mniejszej czy Grecji, tego, co wiadomo o Afryce Północnej, nie da się przenieść do

Włoch, Rzymu czy Mediolanu. O wspólnotach Galii i Hiszpanii nie wiadomo prawie nic. Nie można jednak mówić o izolacji Kościołów lokalnych. Pewne relacje istnieją. Ale są rzadkie i trudne do opisania. „Wielkie prześladowanie” III wieku im nie sprzyjało.

Poza tym, dyscyplina nie jest jednakowa we wszystkich Kościołach. Rzym nie ma ani środków, ani chęci do tego, by zaprowadzać politykę centralizacji i uniformizacji. O świeckich III wieku, o ich miejscu i roli we wspólnocie, nie wiemy zbyt wiele. Choć pewne dane istnieją. Pewne jest, że ewangelizacja postępowała. Wspólnoty stawały się coraz liczniejsze. W tej masie nie wszyscy posiadają jednakowy zapał. Wiele jest powodów, które zwracają uwagę na konieczność lepszej „organizacji” i które, coraz bardziej, odzielają tłum świeckich od małej grupy kleru. Jako dowodu nie chcemy przytaczać tutaj faktu, że drugi edykt o prześladowaniu Dioklecjana mierzył głównie w „szefów” Kościołów.

Wzrost liczby chrześcijan, zróżnicowanie ich postaw i ich roli w życiu wspólnot, domaga się refleksji dotyczącej części składowych Kościoła. W Afryce, na początku III wieku, Tertulian, który w końcu włączy się w ruch montanistów, ale także, kilka dziesięcioleci później, biskup Kartaginy, św. Cyprian, który zginie jako ofiara prześladowań, powiedzą, że według nich istnieją duchowni i świeccy i że każda z tych grup posiada swoje własne znaczenie. Tertulian podkreśla różnice między klerem, który określa terminem *ordo*² zapożyczonym z języka łacińskiego, a stosowanym w klasyfikacji społecznej i organizacji administracyjnej, a świeckimi. Różnicę tę uważa on za coś konstytutywnego dla Kościoła. Ale w tym samym fragmencie „Zachęty do czystości” Tertulian pyta: „Czy my świeccy nie jesteśmy kapłanami”? I kontynuuje: „Tam, gdzie nie ma *ordo* katolickiego (w znaczeniu kleru), ty, człowieku świecki, składasz ofiary, ty chrzczisz; ty jesteś sam dla siebie kapłanem”. Jest to, bez wątpienia, uwaga polemisty, który popada mimowolnie w niebezpieczeństwo retoryki. Ale sam fakt lansowania tego typu prowokacyjnych stwierdzeń ukazuje, że granice (między klerem a świeckimi) były czasami słabo dostrzegalne. Te „poślizgi” są demaskowane przez tego samego Tertuliana u heretyków: „Oni upoważniają również świeckich do wykonywania czynności kapłańskich”. Jak ukazaliśmy, polemista demaskuje tutaj zbytnią łatwość; z jaką heretycy powierzają, w sposób niekiedy czasowy, funkcje kapłańskie zwykłym świeckim. Jest to nowe potwierdzenie związków, jakie istniały między świeckimi a duchowieństwem.

² Słowo to oznacza również grupy społeczne, niekiedy najbardziej elitarne (senatorzy, rycerze), a także „rady miejskie”, które kierowały miastami.

Niemniej jednak, od III wieku organizacja kościelna odróżnia kler (z jego trzema istotnymi stopniami: diakonów, kapłanów, biskupów) od rzeszy świeckich.

U św. Cypriana rozróżnienie to jest wyraźne. Biskup Kartaginy wymienia korespondencję z biskupem Rzymu i ze swoimi braćmi z episkopatu afrykańskiego. Spotyka się z nimi na synodach, gdzie wspólnie omawiają sprawy dotyczące Kościoła, gdzie formułują prawa, sankcjonują błędy. Biskup otoczony jest prezbiterium. Jest pasterzem całego ludu, przewodzi świeckim.

To zróżnicowanie nie oznacza wykluczenia. Świeccy uczestniczą nadal w życiu liturgicznym. Niektórzy z nich zasiadają w zgromadzeniach synodalnych i praktyka ta przetrwa długo. Synod w Tarraco (Tarragona) w 516 r. zobowiązał biskupów do zapraszania na synody ludzi świeckich, którzy wyróżniają się cnotami i nauką. W roku następnym świeccy zostają zaproszeni do uczestnictwa w pracach synodu w Epaone. W Orange w 529 r. ich notable podpisują akta synodu. Świeccy ci byli oczywiście mniej liczni na spotkaniach soborowych. Z braku jednak sprawozdań z posiedzeń nie jest znana faktyczna rola, którą odgrywali zarówno w dyskusjach, jak i w decyzjach (praktyka głosowania pozostaje nieznana).

Jedno jest pewne i ważne: biskup był wybierany przez wspólnotę, „przez duchowieństwo i lud”, według zasad, które stosowane były przez wieki. Nie chodzi tu oczywiście o głosowanie polegające na indywidualnym oddawaniu i liczeniu głosów. Zachowane opisy dotyczące wyboru biskupa pokazują, że niektórzy duchowni i świeccy odgrywali szczególną rolę, proponując kandydata, ukazując jego zasługi i pozyskując w ten sposób dla niego lud, który wybiera przez akklamację. Niemniej jednak biskup wybrany jest przez lud. Konsekracja biskupia, której dokonuje metropolita w asyście okolicznych biskupów, dopuszcza zresztą możliwość przeciwstawienia się mniej trafnym wyborom.

Poza uczestnictwem w wyborze biskupa, świeccy są często konsultantami w ważnych sprawach. Cyprian, bardzo świadomy swoich kompetencji i różnicy między klerem a laikatem, zwraca się do świeckich w latach prześladowań, które przeżywa Kościół. Jego korespondencja dostarcza o tym licznych świadectw. Szczególnie uderzający jest widok Cypriana, który „razem z całym ludem” zastanawia się nad wymierzeniem kary tym, którzy ukrywali się, aby uniknąć prześladowań. I jeżeli biskup jest zawsze panem decyzji, to Cyprian obawia się wyjść naprzeciw uczuciom swego ludu.

Inny sposób uczestnictwa w życiu wspólnoty: każdy duchowny i świecki wezwany jest do zaradzania potrzebom wspólnoty —

wydatki na cele kultowe, utrzymywanie budynków, być może także pomoc duchownym, którym dotychczas nie zakazano pracować w celu zaspokajania własnych potrzeb — ale głównie pomoc najbiedniejszym, wdowom, sierotom, chorym, więźniom. Istnieje kasa znajdująca się pod patronatem biskupów, która napełniana zostaje przez świeckich. Każdy sam osądza stosowność i wielkość swoich ofiar. I dzięki nim Kościół jest zabezpieczony w razie konieczności i ma w pełni zagwarantowaną niezależność.

Jest jeszcze coś bardzo istotnego. Świeccy stali na czele renomowanych szkół. Dobrze znany jest przykład Orygenesza w Aleksandrii, na początku III wieku. Wiemy także, że świeccy wzywani byli do głoszenia nauk w kościołach. Zwyczaj ten, praktykowany przez niektóre Kościoły Azji Mniejszej, został zaniechany przez biskupa Aleksandrii, Demetriusza. Jeśli kierowanie szkołami, stojące na wysokim poziomie nauczanie teologiczne czy przepowiadanie było dla świeckich sytuacją dość wyjątkową, to zalecenie, aby przekazywali oni orędzie ewangeliczne i pracowali dla rozwoju wspólnoty dotyczy ich wszystkich w sposób ogólny. *Didaskalia*, pisane około 220 r. w patriarchacie antiocheńskim, potwierdzają misję każdego w Kościele, mówią o różnych stopniach duchownych, ale wymieniają także wdowy, diakonise, zwykłych świeckich. Tych ostatnich prosi się, „aby napełnili Kościół; tych, którzy są na zewnątrz nawracajcie... i wprowadzajcie do Kościoła”.

Pozyskanych tą drogą ludzi, świeccy uczą podstawowych dogmatów i moralności chrześcijańskiej, aby przygotować ich do chrztu. Świadczą o katechumenach w czasie egzaminu przed chrztem, potwierdzają ich dobre czyny. Obserwują ich podczas lat przygotowań do chrztu, pomagają im, udzielając pouczeń słowem i przykładem. W końcu świeccy ci, prawdziwi „ojcowie” katechumenów (ojcowie chrzestni), biorą udział w ukoronowaniu długiego okresu przygotowań, czyli w chrzcie swoich „synów duchowych”. W razie konieczności mogą zresztą sami chrzcić.

Ale nie mogą ani odpuszczać grzechów, ani sprawować Ofiary eucharystycznej. W ten sposób tworzy się podział między zadaniami przypisywanymi świeckim a zadaniami, które zastrzeżone są dla duchownych. Obrzędy liturgiczne świadczą o tym podziale i jednocześnie zakładają go. Znany przekaz z „Tradycji Apostolskiej”, rozprawy kanoniczno-liturgicznej z początku III w., odziera z dużą przejrzystością „urzędy” zajmujące się tylko posługą słowa (*kathistasthai*) i „urzędy” dokonujące święceń poprzez włożenie rąk (*cheirotonia*). Te ostatnie przeznaczone są dla duchownych, którzy ofiarowują dary i pełnią służbę liturgiczną.

Nie ma już zatem podziału funkcji według darów i zdolności.

Struktura wspólnoty precyzuje się, zarysowują się jej kontury. Obrzędy liturgiczne określają kompetencje i ich zakres. Wspomniane już wyżej „Tradycje Apostolskie” ukazują, że lektor, którym może być zwykły świecki, ustanawiany jest przez wręczenie księgi. Na niego nie nakłada się rąk.

Wiek IV oznacza, pod wieloma względami, nowy okres w historii Kościoła. Przede wszystkim dlatego, że po „wielkim prześladowaniu Dioklecjana” na początku wieku, próba usunięcia chrześcijaństwa przy pomocy żelaza i krwi ustaje. W 313 r. Konstantyn i Licyniusz przyznają każdemu wolność wyznawania dowolnie wybranej religii. Nastają rządy wolności, których głównymi spadkobiercami są chrześcijanie. W krótkim czasie chrześcijaństwo staje się religią uprzywilejowaną, a w 380 r. Teodozjusz I czyni ją religią państwową, zmuszając „wszystkich mieszkańców Imperium do przyjęcia religii, którą Piotr przyniósł Rzymianom”. Nowa sytuacja polityczna sprzyja więc rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa. Wspólnoty mogą świętować swój wielki dzień; cieszą się licznymi korzyściami materialnymi, finansowymi i prawnymi. Nieustannie rosnąc w liczbę, mogą i muszą organizować się. I ta organizacja, której zręby dostrzegamy już w wiekach II i III, od tej chwili staje się o wiele łatwiejsza do rozpoznania. Pisma autorów chrześcijańskich, Ojców Kościoła, historyków, niekiedy nawet samych autorów pogańskich, liczne teksty prawodawcze pochodzenia kościelnego (kanony soborowe, listy papieskie) lub świeckiego (konstytucje państwowe) dostarczają bogatych informacji. Chociaż istnieją lokalne różnice, w punktach istotnych jest ona taka sama w całym Kościele. Od tej chwili łatwiej już sporządzić obraz tego, co stało się ze świeckimi.

Okolo roku 380, „Konstytucje Apostolskie”, obszerny zbiór w ośmiu księgach, pierwsze miejsce poświęcają świeckim, później dopiero opisując trzy stopnie kleru. Zacerpnęły to z „Didaskaliów”, powstałych w patriarchacie Antiocheńskim półtora wieku wcześniej. Wynoszą one laikat, czyniąc mu ten zaszczyt, iż od niego rozpoczynają opis Kościoła: „Słuchajcie także wy świeccy, którzy jesteście Kościołem katolickim i uświęconym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem wybranym, wielkim Kościołem, oblubienicą przyozdobioną dla Pana Boga” (II, 26, 1).

Wobec takiej perspektywy wyniesienia i gloryfikacji, inne świadectwa proponują pewną klasyfikację. Biskup Cezarei, Euzebiusz (zm. 340 r.) wyróżnia „dwa zasadnicze sposoby życia w Kościele Chrystusa”. „Pierwszy przewyższa naturę... Drugi jest mniej wzniosły. Ci ostatni żyją cnotliwie w małżeństwie, poświęcając się pomnażaniu rodzaju ludzkiego, zajmują się interesami i porządkiem, rolnictwem i handlem. Poświęcają godzinę na

pobożne praktyki, a w pewne dni oddają się nauczaniu religijnemu i lekturze prawa Bożego”. Pierwszą próbę takiego podziału społeczności chrześcijańskiej na „porządki” spotykamy w Średniowieczu. Już papież Grzegorz Wielki (590—604) wyróżnia „pasterzy”, „wstrzemięźliwych”, „ludzi żyjących w małżeństwie”.

Rzadki w życiu w pierwszych wiekach termin „laik” staje się obecnie często stosowany. Oznacza on ważną, najbardziej liczną grupę. Prawo określa jej obowiązki i przywileje; moralisci uczą ją zasad życia. Nie dałoby się jednak przytoczyć wszystkich kanonów synodalnych z IV wieku, dotyczących laikatu, ani też wszystkich fragmentów dekretów pontyfikalnych, czy pism Ojców greckich i łacińskich.

Termin „laik” nie jest jednak pozbawiony pewnej wieloznaczności. Gdy definiuje się go przez przeciwstawienie klerowi, wskazuje on na grupy, które posiadają własną specyfikę i specjalne miejsce w Kościele: na mnichów, dziewice i wdowy. Pierwsza szybko tworzy grupę zamkniętą. Są to ci, których Grzegorz określa terminem „wstrzemięźliwi”. Reguły, według których oni żyją, mimo zróżnicowania, nakładają na nich obowiązek prowadzenia życia oddzielnego od innych ludzi. Poświęcone dziewice i wdowy tworzą osobny „porządek”, który ma swoje własne miejsce w Kościele.

Niekiedy porządek, w jakim odbywały się ceremonie, zwiększał istniejący podział. Biskup Victricius z Rouen zapoznaje nas z porządkiem, w jakim postępowali po sobie uczestnicy procesji, która ok. 396 r. przyjmowała relikwie: „Kapłani, diakoni, kler niższy, mnisi, dzieci, dziewice, wdowy, wstrzemięźliwi, starcy, matki” i na końcu «cały lud»”.

W znaczeniu ścisłym świeccy są więc tymi, którzy nie mają w Kościele żadnej „kwalifikacji” szczególnej. Od tej chwili informacje mało dokładne, dotyczące uczestnictwa świeckich w funkcjach liturgicznych, ustępują miejsca klasyfikacjom bardziej wyraźnym. Trzeci wiek znał świeckich nauczających w kościołach i pełniących funkcje lektorów. W IV wieku rozłam między laikami a klerem staje się bardziej wyraźny. Subdiakoni, uważani za świeckich przez autora „Tradycji Apostolskiej” na początku III wieku, w czasie wieku następnego zostają włączeni do duchowieństwa. To samo dzieje się z lektorami i egzorcystami. Wśród duchownych tworzą się w IV w. „porządki” niższe od triady: biskup, ksiądz, diakon. Są to przyszłe „święcenia niższe”: subdiakoniat, akolitiat, egzorcystat, lektorat. Te poszczególne stopnie nie występują we wszystkich wspólnotach. Ich powstawanie dostosowane jest do potrzeb, a także do możliwości lokalnych. Ale funkcje te wymykają się od tej chwili świeckim i to na długie

wieki³. Pozostają im jedynie funkcje portiera, zakrystianina, stróża pilnującego porządku w czasie nabożeństw, tego, który wskazuje miejsca poszczególnym rodzajom wiernych w czasie obrzędów liturgicznych, a zwłaszcza penitentom. I one także nie występują wszędzie, a w zależności od kościołów pełniący je ludzie zaliczani byli bądź do kleru (w Kartaginie w końcu IV wieku; arlezjański zbiór kanoniczny z tej samej epoki zawiera rytuał „święceń”), bądź do świeckich (bez wątpienia w Rzymie).

Jeśli chodzi o grabarzy (*fossores*), otwierających katakumby, kopiących doły, czyli, mówiąc ogólnie, stróżów grobów, oni także znajdują się na granicy duchowieństwa i laikatu. Zależnie od miejsca i czasu, zaliczani są do jednych, bądź do drugich.

Tym to sposobem następuje od tej chwili wyraźny, z małymi wyjątkami, rozłam między klerem i laikatem. We wspólnocie klerykalnej, która coraz bardziej hierarchizuje się, świeccy, chociaż reprezentują wielką masę (albo też dlatego, że ją reprezentują są uważani za kategorię niższą: wobec duchownych są to „zwykli świeccy”. I to nawet wtedy, gdy należą do grona najwyższych dostojników państwowych. Gdy Konstantyn w mowie do Euzebiusza z Cezarei stwierdzi, że uważa się za „biskupa zewnętrznego” (określenie wieloznaczne, które wywołało obfitą literaturę u historyków współczesnych), kilka dziesięcioleci później cesarz Walentynian, aby uwolnić się od próśb biskupów wschodnich, odpowiada im: „Ja jestem tylko świeckim, nie mam więc prawa zajmować się podobnymi sprawami”. W końcu IV wieku biskup Mediolanu, Ambroży buntuje się, gdy Walentynian II chce poddać go pod osąd świeckich: „Jak mogłeś, bardzo łaskawy imperatorze, wyrazić zgodę, aby w sprawach wiary świeccy wypowiedali się o swoim biskupie?... Gdyby biskup miał otrzymywać lekcje od świeckiego, cóż by z tego wyniknęło? Świecki mógłby wtedy tylko rozprawiać, biskup jedynie słuchać i stałby się uczniem świeckiego” (List z marca 386 r).

To, o czym przekonany był Walentynian, i to, co z mocą głosił Ambroży z Mediolanu, potwierdzone zostało przez prawa i zwyczaje. Jedną z największych sankcji, jaka mogła dotknąć duchownego, była degradacja do „wspólnoty świeckich”. Kanony synodalne dają na to wiele przykładów. I nie jest to przypadek, że Synod Rzymski z 595 r. rezerwuje służbę papieżowi dla kleru i mnichów, zakazując wykonywania jej przez świeckich.

Prawo świeckie szybko uświadamia sobie ten podział. Dlatego

³ W 1972 r. posługi lektoratu i akolitatu zostały umożliwione świeckim przez Motu proprio *Ministeria quaedam*.

Konstytucja Konstantyna z 21 października 319 r., która wyłącza duchownych z obowiązków publicznych (Kodeks Teodozjański 16, 2, 2), widzi konieczność użycia jednej z parafraz: „Ci, którzy poświęcają się posłudze religijnej i sprawują boski kult, tzn. ci, których nazywa się duchownymi”. Cesarz obawia się, że między jego urzędnikami, którzy mieli obowiązek stosować się do wydanych dyspozycji, a których większość była jeszcze poganami, wielu nie wiedziało, kim są ci duchowni. Niemniej jednak faktem jest, że wprowadzony został wyraźny podział i przyznano duchownym to, czego nie przyznano by wszystkim chrześcijanom.

Jeśli różnice stają się coraz bardziej wyraźne, jeśli rozwój prawa zaostrza przepisy, nie oznacza to wcale, że świeccy zostają na marginesie Kościoła. Ich rola nadal pozostaje duża.

Przede wszystkim istotny akt, jakim jest wybór biskupa. Biskup jest wybierany „przez duchowieństwo i lud”. Papież Leon Wielki przypomina to, kilkakrotnie powtarzając: „Jeśli chodzi o wybór biskupa, wybiera się ze wszystkich tego, o którego duchowieństwo i lud proszą w sposób jednomyślny” (List 10, 445). W innym miejscu papież precyzuje, „że wymaga to podpisu księży, poświadczenia notariuszy, zgody kurii i ludu” (List 13, 446). Bez wątpienia, sprawozdanie z wyboru Herakliusza na biskupa Hippony, zachowane w liście św. Augustyna (213, z 426 r.), ukazuje, jaka była rola jednego z biskupów, kierującego wyborami. Ale zasada wyborów była zachowana. Celestyn I przypomina w liście do biskupów Vienny (List 4, 26 czerwca 426 r.): „Żeby żaden biskup nie nałożył rąk na tych, którzy nie chcą tego”. A synody z IV w. (Ancyra, kan. 18; Antiochia, kan. 18) rozpatrują przykre sytuacje biskupów, którzy nie zostali zaakceptowani przez lud.

Świeccy, wzywani do wyboru biskupa, byli także konsultantami przy wyborze księży i diakonów. Listy św. Cypriana pokazują biskupa, który radzi się świeckich, prosząc ich o opinie na temat kandydatów. List 38, „adresowany do kapłanów, diakonów, a także do całego ludu”, ukazuje, że „przed wyświęceniem duchownego... mamy zwyczaj wcześniejszego konsultowania i rozważenia z wami obyczajów i zasług każdego z nich”.

Przyzwyczajeni do życia publicznego, niektórzy świeccy służyli biskupowi jako pomocnicy w administrowaniu dobrami kościelnymi. Wskazuje na to przynajmniej jedno pośrednie świadectwo, które mówi o karach wyznaczonych niektórym z nich za niewłaściwe postępowanie. Synod w Rzymie w 502 r. decyduje, że „żaden świecki, czy to zakonnik czy możny, nie będzie mógł w żadnym wypadku ingerować w sprawy dóbr kościelnych. Poucza, że sami tylko księża mają władzę dysponowania tymi dobrami, którą to

władzę otrzymali od Boga". (kan. 3) ⁴. Inne synody, w różnych sytuacjach, podejmowały analogicznie decyzje o odsunięciu świeckich od zarządzania dobrami kościelnymi. (Synod w Antiochii w 341 r., kan. 24; w Chalcedonie w 451 r., kan. 26; w Sewilii w 619 r., kan. 9; w Toledo w 633 r., kan. 48, etc.).

W Afryce Północnej, należącej do Rzymu, od III w. aż do upadku Kościoła w czasie inwazji Wandalów (zdobycie Kartaginy w 439 r.), uczestnictwo świeckich w administracji kościelnej przybiera formy instytucjonalne. Ważniejsi członkowie wspólnot, określane mianem *seniores laici*, lub *seniores ecclesiae*, a niekiedy nawet „senatorów”, tworzą w łonie wspólnoty rady świeckie, towarzyszące biskupowi. Ponadto podejmowali oni pewne obowiązki o charakterze czasowym, tj. stróża skarbu, zarządcy budynków. Sposób ich ustanawiania jest mało znany. Być może, byli wybierani. Parządek pierwszeństwa stawiał ich po kapłanach, ale przed diakonami. Byli więc włączeni w wewnętrzną hierarchię duchownych, oczywiście bez zaliczania ich do kleru.

Chociaż świeckich trzymano generalnie z dala od organów sędziowskich Kościoła, *seniores* afrykańscy byli wzywani, aby uzupełniać członków trybunału. Przysługiwała im również rola rzeczników broniących praw Kościoła wobec instancji świeckich.

Inne ważne świadectwo o roli świeckich w życiu Kościoła: konferencja w Kartaginie w 411 r., zwołana w celu zakończenia konfliktu, który od wieków przeciwstawiał katolików donatystom, była prowadzona przez wysokiego urzędnika cesarskiego, trybuna i notariusza Marcellinusa, w asyście licznych urzędników świeckich, wybranych do tego celu. Bez wątplenia fakt, że chodzi tu o urzędników państwowych, nadaje specyficznego kolorytu temu laikatowi, niemniej jednak przed świeckimi, i to nawet z aprobatą Augustyna, toczono ten ważny spór dotyczący problemów wiary i dyscypliny.

Teren Afryki był szczególnie otwarty na uczestnictwo świeckich w życiu Kościoła, ale można też przytoczyć podobne świadectwa z innych regionów. Powiedzieliśmy już, że świeccy ucze-

⁴ Ważność tego rozporządzenia odczytać można jedynie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę warunki, w jakich ono powstawało. Na synodzie w 502 r., Odoaker, wódz germański, który stał się władcą Italii i złożył z tronu imperatora zachodniego, wydał dekret przestarzały o 20 lat, który zakazywał papieżowi sprzedawania dóbr kościelnych. To bezprawne wkroczenie w sprawę Kościoła zostało ostro skomentowane przez biskupów obecnych na synodzie, którzy stwierdzili, że dekret ten nie ma żadnej wartości, i zamierzali przeszkodzić powstawaniu podobnych sytuacji w przyszłości. Pytanie odnośnie do władzy zarządzania dobrami kościelnymi figurowało na pierwszym planie dyskusji synodalnych. Papież Symmach został oskarżony przez swych przeciwników o roztrwonienie dóbr Kościoła rzymskiego.

stniczyli w synodach. Ten zwyczaj trwa przez IV i V wiek. W Hiszpanii Synod w Elwirze (pierwsze lata IV wieku „odbywa się w obecności diakonów i całego ludu”. W Galii w 439 r., na synodzie w Reiz, „kurialiści i uczestnicy” towarzyszyli kapłanom i diakonom. Na synodzie w Rzymie również zaznaczyła się obecność świeckich i to osób wysokiej rangi. Filozofowie i uczeni pogańscy uczestniczyli prawdopodobnie w synodzie w Nicei, na którym bronili Ariusza. Potwierdzają to niektórzy historycy starożytni. Ich świadectwa przyjmowane przez jednych, przez innych są odrzucane. Ale pewne jest, że na synodach w Efezie i w Chalcedonie urzędnicy państwowi odgrywali rolę znaczącą.

Dobrze jest znane zainteresowanie świeckich, szczególnie na Wschodzie, debatami doktrynalnymi. Spory chrystologiczne, doktryny heretyckie przemierzały wszystkie szczeble podzielonego społeczeństwa. Ożywione dyskusje przeradzają się nieraz w gwałt. To rozgorączkowanie teologiczne staje się zagrożeniem dla porządku publicznego. Kodeks Teodozjański zebrał w całość 6 konstytucji, wydawanych między 386 a 404 rokiem, poświęconych „tym, którzy rozprawiają o sprawach religijnych”. W tekstach tych Teodozjusz I, a po nim Arkadiusz, bardzo surowo odnoszą się do tych, którzy dyskutują o religii w miejscach publicznych. Urzędnicy państwowi straszeni są odwołaniem ze stanowisk za uczestnictwo w spotkaniach, na których dyskutuje się o teologii. Wysokimi grzywnami karani są nauczyciele, których uczniowie uczestniczą w tego rodzaju spotkaniach. To samo dotyczy członków stowarzyszeń.

Jest to przedwczesny zapal niepokojący władzę, będącą strażniczką spokoju publicznego, którego jednak nie mogło zabraknąć autorytetom Kościoła, strzegącym ortodoksji. Gdyż, bez wątplenia, nie wszyscy wykazują tę samą, czasami nawet nadmierną, gorliwość. Św. Jan Chryzostom informuje nas o sytuacjach wręcz przeciwnych, w których świeccy wynajdują różnorakie wymówki, aby uchylić się od pracy duszpasterskiej: „Jestem obciążony procesami; zajmuję się sprawami publicznymi; trudnię się rzemiosłem; jestem człowiekiem świeckim, to nie dla mnie czytanie Pisma św., ale dla tych, którzy żegnają się ze światem”. Patriarcha Konstantynopola odpowiada na to: „Co mówisz człowiecze? Nie twoją sprawą jest zgłębianie Pisma św. pod pretekstem, że jesteś zajęty wieloma sprawami?”. W postawie laikatatu można by dostrzec wiele odcieni: od przesadnej gorliwości aż po obojętność. Ale nie dzieje się tak przez cały czas. Niemniej jednak daje się zauważyć wzrastającą rezerwę władzy kościelnej odnośnie do udziału świeckich.

Sygnalizowaliśmy już normy wprowadzone w celu zastrze-

zenia jedynie duchownym zarządu własnością kościelną. Około roku 380, w Syro-Palestynie, „Konstytucje Apostolskie” (VIII, 32) pozwalają jeszcze świeckim nauczać. Ale wiek później, papież Leon Wielki kilkakrotnie powtarza, że poza kapłanami nikt, ani mnisi, ani świeccy nie mogą nauczać ani głosić kazań. Z tym, że dyscyplina ta jest wtedy jeszcze różna, w zależności od regionu. I tak np. w Galii w końcu V w., *Statuta Ecclesiae Antiqua* pozwalają świeckim nauczać, pod pewnymi warunkami. Uznają również prawo świeckich do udzielania chrztu. Zarówno Tertulian jak i Hieronim, a zwłaszcza Augustyn, przypominają to kilkakrotnie. Biskup Hippony poświęca nawet kilka wystąpień, aby uzasadnić teologicznie takie postępowanie. Wiadomo zresztą, że o takiej możliwości mówi także Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. (kan. 861 § 2). Ale sprawowanie pozostałych sakramentów zastrzeżone jest duchownym. „Konstytucje Apostolskie” są w tym punkcie formalistyczne: „Zakazujemy świeckim wykonywania jakichkolwiek czynności kapłańskich” (III, 10).

Kościół pierwotny włączał wszystkich we wspólnocie w łamanie Chleba eucharystycznego. Świeccy byli dopuszczeni do rozdzielania Komunii św. Kanon 19 synodu w Laodycei (być może, że był to w rzeczywistości kodeks kanoniczny z połowy IV w.) do ołtarza dopuszcza jednak samych tylko wyświęconych szafarzy. Ale na pierwszy ogólny zakres dotyczący rozdawania przez świeckich komunii w obecności kapłana lub diakona czekać trzeba było aż do synodu zwanego *in Trullo* w 687 r. (kan. 58).

Z uwag przytoczonych powyżej wyciągnąć można trzy konkluzje:

1. Jak można zauważyć w tekstach, do których udało się dotrzeć, podział między klerem i laikatem nie sięga Kościoła pierwotnego. Kościół ten nie zna ani kleru, ani świeckich w naszym rozumieniu, ale wspólnoty braci, w których to wspólnotach charzmaty i dary decydują o funkcjach, z których niektóre należą do boskiej konstytucji Kościoła. Pojawienie się świeckich, równoległe z ukazaniem się kleru, daje się zauważyć w tekstach z ostatnich dziesięcioleci II w. W III wieku różnice między nimi są już wyraźne, a ukazują się szczególnie mocno wtedy, gdy wspólnoty wzrastają i funkcje w nich zaczynają się różnicować (teksty dotyczące tego okresu są bardzo obfite). Ryty liturgiczne ukazują wyraźnie to zróżnicowanie, a jednocześnie tworzą je i uzasadniają. Ordynacja przez nałożenie rąk dokonywana jest na biskupach, kapłanach i diakonach — ze względu na ich posługę liturgiczną dla wspólnoty.

2. Niemniej jednak od III do V wieku rozległy obszar działalności jest dostępny dla świeckich. Uczestniczą oni w pełni w życiu

wspólnoty: nie tylko w pracach administracyjnych lub materialnych, ale także w nauczaniu, a niekiedy i w głoszeniu kazań. Przygotowują katechumenów, asystują przy sakramencie chrztu, rozdzielają konsekrowany chleb.

3. Jednak od końca IV w., a jeszcze wyraźniej w VI w., dualizm: kler—świeccy doprowadza do zastrzeżenia jedynie duchownym zarówno funkcji liturgicznych, jak i *munus docendi*. W tym samym czasie, wraz z odsunięciem ich od ołtarza, świeccy zostają pozbawieni możliwości zarządzania dobrami kościelnymi. Jest to początek ewolucji, która przyniesie jeszcze większy rozłam między „dwoma rodzajami chrześcijan”.

Nie miejsce tutaj, aby doszukiwać się przyczyn tej przemiany. Są one liczne, a każdy wiek przynosił swoje własne. W epoce, o której mówiliśmy, nie umiano należycie docenić odpowiedzialności ludzi świeckich — z jednej strony z powodu ich bierności i obojętności wobec spraw Kościoła, z drugiej strony z powodu ich skłonności do uzurpowania sobie pewnych praw i przywilejów, które wzrastają wraz z czasem i spowodowane są rozwojem dóbr kościelnych, będących źródłem coraz większych pokus. Trzeba dodać, że wspólnoty, bez przerwy wzrastające w liczbę, wymagały podziału funkcji. Obrzędy święceń i charyzmaty przez nie udzielane ustanowiły trzy stopnie duchowieństwa — jako depozytariuszy funkcji uświęcania, nauczania i rządzenia. A wkrótce formy prawne nadadzą temu podziałowi znaczny wzrost⁵.

tłum. Leszek Woroniecki SAC

⁵ Można podać przykład na to. W liście do biskupów Apulii i Kalabrii papież Celestyn I napisał (w 429 r.): „Należy nauczać lud, a nie iść za nim”. Synod odbywał się w ramach nauczania mas, które niedawno przyjęły chrześcijaństwo; oddzielił więc wyraźnie tych, którzy wiedzą, od tych, których należy nauczać. W Dekrecie Gracjana, wstęp wprowadzający ten tekst (D 62, kan. 2) mówi w sposób całkiem inny: „Lud nie powinien być na czele, ale ma postępować za”. Od nauczania przeszło się do rządzenia, od wiedzy do władzy, od rozumnej rady zawartej w instrukcji do porządku hierarchicznego.

STATUS LAIKATU W KOŚCIELE ŚREDNIOWIECZA

Przedyskutujemy ten temat w świetle prawodawstwa kościelnego w Średniowieczu. Prawodawstwo to dobrze określa obowiązki laikatu, mniej natomiast znane są jego prawa; dlatego skoncentrujemy naszą uwagę na tym ostatnim aspekcie. Przed wejściem w temat, jednakże konieczne jest dokonanie innego ważnego zastrzeżenia. W Średniowieczu nie znano koncepcji subiektywnych praw ludzkich, rozumianych tak, jak je dziś pojmujemy, czyli takich, które wynikają z samego faktu bycia osobą ludzką, niezależnie od tego, czy były uznane przez ustawodawstwo pozytywne czy nie. Autorzy Średniowiecza dopracowaliby się może koncepcji prawa subiektywnego, gdyby oparli się w tym temacie o prawo naturalne. Tego jednak nie dokonali. Mówią o prawie naturalnym w sposób niejednoznaczny, nie w świetle praw ludzkich. To ujęcie zostało podjęte dopiero w XVI w. na kanwie praw ludów indoamerykańskich; wydarzenie, które zainspirowało Hugona Grotiusza i jego kontynuatorów, by doprowadzić do sformułowania szeregu subiektywnych praw ludzkich, które potem zostaną przepracowane przez rewolucję amerykańską i francuską.

Pominiemy również temat prawa politycznego, stosunków między dwoma władzami, duchowną i doczesną, jak również relację tego tematu do problemu mniejszości: heretyków, żydów, murzynów i niewierzących. Wymagaloby to szerszego potraktowania, na które nie pozwalają ramy artykułu.

W prawodawstwie kanonicznym Średniowiecza nie ma specjalnego rozdziału, który zajmowałby się czy to statusem laika, czy też jego obiektywnymi prawami. Jednakże tu i ówdzie odnaleźć można wzmianki o tych prawach, które tu właśnie pragnę przedstawić w formie syntezy, gdyż tą tematyką zająłem się szerzej na innym miejscu¹.

¹ *Los derechos de la persona humana en el ordenamiento canonico medieval*, w druku, w: *V Colloquio giuridico: I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Lateran (Rzym), 8—10 marca 1984 r.; J. Delmille, *Moyen Age*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, Paryż 1935, s. 315—347; R. Metz, *La protection de la liberté de mineurs dans le droit matrimonial de l'Eglise*, w: *Acta congressus internationalis iuris canonici, Romae in aedibus Pontificiae Universitatis Gregorianae 25-30. 9. 50*, Romae 1953, ss. 170—183; tenże, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, w: *La femme*, Bruksela 1962, ss. 59—113; tenże, *L'enfant dans le droit*

Przyjrzyjmy się kolejno prawom laika w ogóle, prawom dziecka i kobiety.

I. Prawa laikatu w ogóle

Zarzuca się średniowiecznemu prawu kanonicznemu to, że jest ono wybitnie klerykalne i że nie ma w nim miejsca dla ludzi świeckich. Jak każde zbyt ostre stwierdzenie, także i to domaga się większego sprecyzowania, albowiem prowadzi do wielu nieporozumień. Nie będziemy w tym miejscu starali się podać pełnej listy praw ludzkich, które przyznawano osobie ludzkiej w zakresie średniowiecznego prawodawstwa kanonicznego. Zadowolimy się jedynie wyliczeniem tych, które uchodzą za główne lub bardziej znaczące.

W zbiorze *Decretales*, jedna z pięciu ksiąg, czwarta, traktuje nie o duchownych, ale właśnie o świeckich, a ściśle o związku małżeńskim. Przyznaje się tu każdemu świeckiemu prawo do zawarcia małżeństwa z wszystkimi innymi prawami, które ono za sobą pociąga.

Świeccy mieli prawo domagać się od duchownych udzielania im sakramentów, gdy tylko spełnione były wymagane warunki.

Równocześnie mogli domagać się spełniania różnych czynności kościelnych ze strony kleru. Ten punkt oraz poprzedni wydawał się być sformułowany bardziej jako obowiązek duchownych niż jako prawo świeckich.

Podczas procesów kanonicznych świadkowie synodalni (świeccy) stanowili niewątpliwie instancję krytyczną w odniesieniu do postawy duchownych. Chociaż świeccy stracili prawo, przysługujące im dawniej, do uczestnictwa w wyborach swoich pasterzy, to jednak w Średniowieczu częściowo je odzyskali w formie prezentacji, patronatu lub w innych podobnych postępowaniach. Ponadto posiadali prawo konsensu na wyroki sądowe, łącznie z ekskomunikami.

Przyznawane było im prawo do spowiadania się u zaufanego i wypróbowanego kapłana zamiast u wyznaczonego przez Sobór Laterański IV *sacerdos proprius*, gdyby ten nie spełniał określonych wymogów².

canonique médiéval, w: *L'enfant*, Bruksela 1976, ss. 9—96; P. Riché, *L'enfant dans la société chrétienne aux XI et XII siècles*, w: *La cristianità dei secoli XI e XII in occidente: coscienza e strutture di una società*, Mediolan 1983, ss. 281—302; A. Garcia y Garcia, *Iudios y moros en el ordenamiento canonico medieval*, w: *Actas del II Congreso Internacional de las Tres Culturas*, Toledo, w druku; *La etica en la conquista de America*, Madryt 1984.

² Jan z Fryburga, *Apparatus ad Summam de matrimonio* S. R. Pena-

Na niektórych synodach partykularnych oraz ekumenicznych pojawiali się świeccy. I choć zaproszenie podyktowane było raczej wolą zaznajomienia ich z tym, co jest uchwalane, to jednak bez wątpienia mieli oni swój głos, który brany był pod uwagę; przykładem tego jest Sobór Laterański IV.

Wewnątrz średniowiecznego systemu korporacyjnego świeckim niejednokrotnie udawało się mieć wpływ w zakresie swoich własnych kompetencji. Zwróćmy uwagę, dla przykładu, na uniwersytety, gdzie u boku większości duchownych byli obecni i działali świeccy jako tacy.

Świeccy uczestniczyli w pewnej mierze w przywilejach duchownych, jednak bez zaciągania obowiązków. W takiej sytuacji było wielu studentów, którzy otrzymawszy pierwszą tonsurę bez obowiązku kroczenia dalej w karierze kościelnej, korzystali z dóbr, które pozwalały im na kontynuowanie studiów.

Pewne stowarzyszenia świeckie, takie jak zakony tercjarzy, otrzymywały przywileje stanu zakonnego, jednak bez podejmowania obowiązków zakonnych, które zwykle wiązały się z takimi przywilejami.

Na koniec wypada stwierdzić, że świeccy sami przypisywali sobie, w miejsce mocno zawężonego statusu prawnego, prawa i przywileje, jak np. własne kościoły, patronaty, listy polecające itd., które nigdy i w żadnej formie nie były uznane przez Kościół. Jednak istniały w praktyce i to w sposób trudny do zlikwidowania.

Tenże sam Kościół dawał im np. wolną rękę w pełnieniu czynności własnych, bardziej laickich niż kościelnych.

Treść i istota ruchów zakonnych laickich skończyła się na tym, że została podjęta przez zakony żebracze, które otrzymywały swoje ostateczne zatwierdzenie za Innocentego III i jego następców.

II. Prawa świeckich w szczególności.

1. Prawa dziecka

Średniowieczne prawo kanoniczne broniło praw dziecka już w momencie jego narodzenia, zakazując wszelkich form środków antykoncepcyjnych³. Nie brakuje wzmianek o pewnych utajonych formach dzieciobójstwa, na pozór przypadkowego, takiego jak

forta, Avignon 1715, s. 722, gdzie komentuje się temat *De impedimento conditionis*, s. 1, v. *Prohibitorium*. Na temat prawa wyboru spowiednika por. S. R. Penafort, *Summa de casibus poenitentiae*, ks. 3, tytuł *De poenitentiiis et remissionibus*, s. 15, Avignon 1715, ss. 656—657.

³ Gracjan, *Decretum*, C. 32 q. 2 c. 8; x 5. 12. 5 i 20.

uduszenie w wieku niemowlęcym podczas snu⁴. Kościół, w praktyce, okazuje się bardziej wyrozumiały dla podrzucania noworodków pod drzwi klasztorów i instytucji dobroczynnych, tworząc centra opieki dla porzuconych. Potępia natomiast surowo sprzedaż dzieci jako niewolników, której niejednokrotnie dokonywano w handlu z Żydami czy Saracenami⁵. Kościół powtarza to potępienie do końca Średniowiecza⁶.

Kościół w wieku XII dystansuje się od prawa rzymskiego i germańskiego w tym, co dotyczyło zgody głowy rodziny na ślub dziecka niepełnoletniego. Po tej linii szedł szczególnie Hugo od św. Wiktora, Gracjan, Piotr Lombard⁷, a stanowisko to utwierdził jeszcze mocniej Ronald Bardinelli⁸. Ciekawe, że wiele ówczesnych praw świeckich zakotwiczonych było w prawie rzymskim — aż do wieku XIX. Z tego powodu zaręczyny mogły mieć miejsce już w wieku lat sześciu, z obowiązkiem potwierdzenia tej decyzji z chwilą osiągnięcia dojrzałości płciowej prawnie określonej: dla chłopców 14 lat, dla dziewcząt 12 lat⁹.

Ponadto dzieci po siódmym roku życia były podmiotami zdolnymi przyjąć tonsurę oraz święcenia niższe. Miały w ten sposób udział w niektórych beneficjach kościelnych (*beneficia sine cura animarum i beneficia simplicia*). Norma ta w zakresie wieku przyjmowania święceń trwała aż do Kodeksu z roku 1918, natomiast w zakresie beneficjów kościelnych została lekko zmodyfikowana przez Trydent, który stwierdził, że można je nabywać dopiero po ukończeniu 14 roku życia¹⁰.

Prawo kanoniczne Średniowiecza przyswaja sobie dawne tek-

⁴ Alan z Lille, *Liber poenitentialis*, 47 (PL 210). O prawie szczegółowym zob. tytuł o Synodzie w Bradze, gdzie cytowane są przypadki mnożące się aż do średniowiecza.

⁵ Sobór Laterański III z 1179 c. 26, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, G. Alberigo, Bologna 1973, ss. 223—224.

⁶ Por. np. *Constitutiones antiquas de Orense*, c. 63, *Synodicon hispanum*, 1: *Galicia*, Madryt 1981, s. 126.

⁷ Hugo od św. Wiktora, *De Sacramentis*, ks. 2, roz. 11, n. 5-6 (PL 176, s. 487); Gracjan, *Decretum*, C. 30 q. 5 dpc. 9 i dpc. 11; Piotr Lombard, *Sententiae in quattuor libris distinctae*, ks. 4, dist. 28, roz. 2, n. 1-2, Grottaferata 1981, t. 2, ss. 533—534. Naukowcy zauważają, że wpływ Hugona od św. Wiktora i Gracjana na Mistrza Sentencji nie jest jasny.

⁸ Zob. jego komentarz do *Gratiani Decretum*, C. 30 q. 5; C. 32 q. 2 c. 16; C. 35 q. 2 c. 19, ed. F. Thaner, *Summa magistri Ronaldi*, Innsbruck 1873 = Aalen 1962, s. 151, 162 i 213.

⁹ Gracjan, *Decretum*, C. 30 q. 2 c. 1, który przechodzi do X 3. 31; w: VI 4. 2. 1. w dwóch zbiorach dekretów już cytowanych ten temat kontynuowany jest w: *De desponsatione impuberum*.

¹⁰ Gracjan, *Decretum*, C. 28 c. 5; D. 77 c. 2-3; X 1. 11. 14; X 1. 14; 2-3, 5; X 3. 5. 35; w: VI 1. 9. 4; w: VI 1. 10. 1.

sty, które mówią o *oblatio puerorum w monasterach*; jest to system, w którym rodzice, a nie dzieci niepełnoletnie, podejmują decyzję. Stopniowo jednak przyznaje się tym ostatnim ostateczną decyzję dotyczącą własnego powołania — aż do czasów Marcina V, za którego wyżej wymieniona instytucja zostaje całkowicie anulowana¹¹. Kościół nie poprzestał na potępieniu nadużyć, lecz przede wszystkim zabiegał o właściwą edukację w klasztorach i innych ośrodkach, podkreślając obowiązek rodziców w pouczaniu dzieci w sprawach wiary i obyczajów. Równocześnie nie tylko wszechne¹² i szczegółowe do końca Średniowiecza¹³. Z takim sakramentów, ale i zobowiązywał do udzielania ich im przez osoby odpowiedzialne. Od VI wieku polecał, by dziecko chrzczone było zaraz po narodzeniu — temat poruszany przez prawodawstwo powszechne¹² i szczegółowe do końca Średniowiecza¹³. Z takim samym naciskiem zabraniał chrzczyć dzieci żydowskie i murzyńskie w wieku niemowlęctwa.

Bierzmowania udzielano na początku wraz z chrztem; potem zostaje przełożone na później, gdyż uważane ono było za funkcję właściwą biskupowi¹⁴. Podobna rzecz dzieje się z Komunią św.; na początku udzielana przy chrzcie, potem zostaje odłożona, gdyż dziecko nie jest w najmniejszym stopniu świadome religijnego wymiaru wydarzenia.

Sobór Laterański IV ustanowił roczną spowiedź dzieci od lat 7¹⁵. Na temat Ostatniego Namaszczenia w stosunku do dzieci nie wspomina się, gdyż nie ma ono tu zastosowania. Niektóre rytuały mówią o sześciu, inne o czternastu latach jako wymaganym wieku, by móc otrzymać ten sakrament. Również w liturgii zarezerwowane były niektóre czynności dla dzieci jako ministrantów, niejednokrotnie jako głównych bohaterów dramatów liturgicznych w Średniowieczu, np. poświęconych Narodzeniu Pańskiemu, a także odgrywanych w dniu Świętych Młodzianków.

Nie wydaje się zatem prawdą dość częste stwierdzenie, iż: „...w Średniowieczu nie było miejsca dla dzieci”¹⁶.

¹¹ Gracjan, *Decretum*, C. 20 per totum; X 3. 31; w: VI 3. 14; w: VI 3. 31; Clem. 3. 9; Extravagan. com. 3. 8; por. L. Oligier, *De pueris oblati in ordine minorum*, *Archivium Franciscanum Historicum* 8, 1915, ss. 389—447.

¹² Gracjan, *Decretum*, De cons. D. 4 c. 16, 142, 153; X 3. 42. 3. Sobór Laterański IV 1915 c. 1. ca. fin. (X 1. 1. 1); Sobór w Vienne 1311—1312; c. 1. ca. fin. (Clem. 1. 1. un. ca. fin.); Sobór we Florencji, *Bulla unionis Coptorum* (ed. cit. w uwadze 5, s. 576—577).

¹³ Por. spis treści trzech pierwszych tomów *Synodicon hispanum*.

¹⁴ Gracjan, *Decretum*, De cons. D. 5 c. 1-2, 6.

¹⁵ Sobór Laterański IV 1215 c. 21 (X 5. 38. 12) i komentarze kanonistów do tego tekstu.

¹⁶ J. Le Goff, *La civilization de l'Occident médiéval*.

2. Prawa kobiety

Status kobiety w prawie kanonicznym Średniowiecza zależał w dużej mierze od ogólnego rysu jej miejsca w chrześcijaństwie, nakreślonego przez Kościół pierwotny. Z jednej strony Ewangeliści nie dokonują żadnego ograniczenia, ani negatywnego określenia praw kobiety, oprócz faktu, że Chrystus nie powołał do grona Dwunastu żadnej kobiety. Zresztą nie wzięto by tego na poważnie, zważywszy odmienną mentalność w tej materii, istniejącą w świecie hebrajskim i rzymskim. W pismach św. Pawła napotykamy dwa stojące obok siebie stanowiska: egalitarne¹⁷ i dyskryminujące¹⁸. W obrębie tego dualizmu występują Ojcowie Kościoła oraz pisarze kościelni aż do Średniowiecza, którym się tutaj zajmujemy. Trudność w rozwiązaniu tego przeciwstawienia i paradoksu przekracza ramy wieków średnich i przedłuża się aż po czasy nam współczesne, zarówno w teologii, jak i prawie kanonicznym.

Prawo kanoniczne Średniowiecza problem kobiety podejmuje w trzech aspektach: dziewica poświęcona Bogu, zamężna, wdowa.

1) *Dziewica poświęcona Bogu*. Kościół przyznaje specjalny status kobiecie, która poświęca Bogu swoje życie i dziewictwo, rezygnując z małżeństwa; stwierdza się tak, by podkreślić, że mężczyzna nie jest jedynym i wyłącznym celem orientującym życie kobiety. Prawo kanoniczne oraz liturgia w sposób detaliczny regulowały ten stan i otaczały go ogromną troską. Prawo kanoniczne wprowadza w tę instytucję normę, która zapewnia kobiecie wolność, tak jak wskazywaliśmy to mówiąc o dzieciach¹⁹. Liturgia podnosi znaczenie tego stanu pełnym splendoru obrządkiem wzorowanym na ceremonii zaślubin.

2) *Kobieta zamężna*. Tu prawo broni zdecydowanie równouprawnienia płci w obrębie małżeństwa, we wszystkich jego fazach: tworzenie więzi, obowiązki małżeńskie, powody, separacji itd. W wieku XII zostaje zniesiony, jak już wskazano, obowiązek zgody rodzicielskiej, której domagało się prawo rzymskie od wszystkich, a niemieckie od kobiet.

Równouprawnienie rozciągało się również na przeszkody do małżeństwa²⁰, na konieczność konsensu²¹, na sytuację socjalną²²,

¹⁷ Gal 3, 26-28; Ef 6, 25-32.

¹⁸ 1 Kor 11, 3 i 7 (por. Ef 5, 21-23 i Kol 3, 18); 1 Kor. 14, 34-35; 1 Tm 2, 12-14.

¹⁹ Gracjan, *Decretum*, C. 17 q. 2 c. 1; X 3. 31. 16; w: VI 3. 14. 2.

²⁰ Gracjan, *Decretum*, C. 32 q. 6 c. 5; C. 36 q. 2 c. 4 i 11.

²¹ Tamże, X 4. 5. 7.

²² Gracjan, *Decretum*, C. 29 q. 2 c. 4.

na ślub złożony przez jednego z małżonków bez zgody drugiego²³, na powody separacji²⁴ i na wybór pogrzebu²⁵. Jednakże Gracjan daje przywilej mężowi w postaci prawa do karcenia swojej małżonki²⁶ i nakazywania kobiecie²⁷ pobytu w domu.

3) *Wdowa*. Prawo kanoniczne rozważa stan wdowi w trzech aspektach:

a) *Wdowa ponownie zamężna*. Jest to dozwolone mimo złej sławy, jaką otaczane były od Starożytności ponowne zaślubiny. Pozostały jednak niektóre teksty, które przewidywały pokutę i odmawiały błogosławieństwa ślubnego²⁸.

b) *Wdowa ślubująca czystość*. Dla tej kategorii zostaje ustanowione *Ordo viduarum* z własnym rytuałem liturgicznym. W ten sposób wewnątrz Kościoła wdowa otaczana była szczególną troską. Na tej drodze rozdziły się diakonise, co do których trwała i trwa dyskusja, czy otrzymywały prawdziwe święcenia diakonatu czy też chodziło jedynie o zwykłe błogosławieństwo. W odróżnieniu od dziewic, wdowy nie przyjmowały konsekracji²⁹. Wspomniane *Ordo viduarum* zanikło w Średniowieczu i jego członkinie zostały włączone do fundacji monastyczno-zakonných.

c) *Wdowy nie składające ślubu czystości i nie wychodzące powtórnie za mąż*. Kościół otacza je opieką jako *personae miserabiles*, co oznacza, że między innymi chroni je przed zwyczajnym trybunałem świeckim i obdarza je przywilejem sądownictwa kościelnego. Ten stan rzeczy trwał do chwili, gdy w wieku XIII trybunały świeckie przejęły kompetencje nad tymi sprawami, redukując w ten sposób zadanie Kościoła do zwykłej opieki dobroczynno-moralnej.

W porządku szacunku i uznania w Kościele na pierwszym miejscu znajdowały się dziewice, potem wdowy i na końcu kobiety zamężne.

3. Zakazy i przywileje kobiety

W logice równouprawnienia-różnoupawnienia płci pozostawia średniowieczne prawo kanoniczne szereg zakazów oraz dopuszczeń dotyczących kobiety.

²³ Gracjan, *Decretum*, C. 27 q. 2. c. 19; C. 32 q. 5 c. 23; C. 32 q. 6 c. 1; C. 32 q. 7 c. 3 i 5; C. 33 q. 5 dpc. 11; X 3. 32. 1 nn; X 4. 19. 5; X 5. 16. 6-7.

²⁴ Tamże, X 4. 19. 14; X 4. 20. 2-3.

²⁵ Tamże, X 3. 28. 7.

²⁶ Tamże, C. 33 q. 2 c. 10.

²⁷ Tamże, w: VI 3. 12. 3 ca. fin.

²⁸ Tamże, X 4. 21. 1 i 3.

²⁹ Tamże, C. 20 q. 1 c. 15; C. 27 a. 1. c. 34-36; X 3. 32. 14.

1) Zakazy:

a) Wyłączenie z wszelkiego uczestnictwa we władzy święceń; chociaż — jak wspomniano — dyskutowano nad tym czy diakonie miałyby otrzymywać prawdziwe święcenia diakonatu czy nie. Interesujące jest to, że zakaz ten większość autorów upatrywała w prawie Bożym. Jednakże Huguccio, jeden z największych znawców prawa kanonicznego w całym Średniowieczu, podkreśla, że chodzi tu o zakaz wynikający z pozytywnego prawa kościelnego³⁰. Opinia ta pojawia się również u innych mniej znanych autorów³¹.

b) Wyłączenie z władzy jurysdykcji i rządzenia w Kościele, udzielenie jedynie niektórym ksieniom rodzaju władzy domowej, zwanej współcześnie dominatywną. W Średniowieczu niejedna ksieni sprawowała prawdziwą jurysdykcję, tak jak działo się to przy nominacjach duchownych na pewne beneficja, kapelanie, kanonie; przy odwoływaniu z tychże beneficjów, przy udziale w soborach, przy zwoływaniu synodów, przyjmowaniu profesji zakonników, prowadzeniu klasztorów męskich, dwojakich, itd.

Wszystko to wkracza, przynajmniej w pewnej mierze, na teren władzy zarezerwowanej biskupowi. Ciekawszą sprawą jest, że przynajmniej w niektórych przypadkach władze te wykonywane były za zgodą Kościoła.

Aprobaty tej jednak nie znalazły różne zakusy wykonywania władzy jurysdykcyjnej w dziedzinie sakramentu, konsekrowania dziewic, nakładania welonu i w innych funkcjach kościelnych, które zawsze traktowane były przez kompetentną władzę za nadużycie³².

c) Absolutny zakaz sprawowania urzędu przepowiadania³³.

d) Zakaz sprawowania władzy wykonawczej, nakładania sankcji kościelnych, takich jak ekskomunika, suspensa, interdykt³⁴.

e) Niezdolność piastowania urzędu sędziego czy arbitra³⁵, choć były wyjątki na korzyść kobiet, które sprawowały arbitraż w przypadkach dotyczących się dóbr doczesnych Kościoła³⁶.

f) Zakaz oskarżania przestępców; punkt ten zapożyczony został z prawa cywilnego zarówno co do samej zasady jak i wyjątków³⁷.

³⁰ Por. R. Metz, *La protection de la liberté de mineurs dans le droit matrimonial de l'Eglise*, w: *La femme*, Bruksela 1962, s. 98.

³¹ Por. tamże, s. 99.

³² Gracjan, *Decretum*, X 5. 28. 10.

³³ Tamże, C. 33 q. 5 c. 19; *De cons.* D. 4 c. 19; X 5. 38. 10.

³⁴ Tamże, X 1. 33. 12.

³⁵ Tamże, C. 15 q. 3 pr.

³⁶ Tamże, X 1. 43. 4.

³⁷ Tamże, C. 15 q. 3 pr.; C. 2 q. 1 c. 14; C. 15 q. 3 c. 1-3.

g) Zakaz świadczenia w sądach karnych³⁸, który nie rozciąga się na sprawy cywilne³⁹.

h) Zakaz dotykania naczyń sakralnych, przystępowania do ołtarza podczas celebracji, posługi przy Mszy św., stania z odkrytą głową w kościele, gdzie powinny być zajmować miejsca po stronie lewej⁴⁰.

2) W zamian zostają przyznane kobiecie następujące przywileje:

a) Ochrona stanu dziewiczego i stanu wdowiego; przewidywano bardzo surowe kary dla godzących w jakikolwiek sposób⁴¹ w te stany.

b) Ochrona kobiety przeznaczonej do małżeństwa i jej wolności w wyborze tego stanu — za pośrednictwem instytucji takich, jak unieważnienie małżeństwa, gdyby ono było wymuszone⁴², prawodawstwo o małżeństwach zawartych pokryjomu⁴³, przeszkoda porwania⁴⁴.

c) Kobieta nie jest zobowiązana do osobistego stawiania się w sądach związanych ze sprawami cywilnymi⁴⁵.

d) W przeciwieństwie do mężczyzny, którzy byli z zasady obowiązani do udawania się do Rzymu w celu zdjęcia ekskomuniki przez papieża, nie jest to wymagane od kobiet⁴⁶.

e) Obowiązek wypłacenia kobiecie zgwałconej odszkodowania⁴⁷.

tłum. **Benedykt Barszcz SAC**

³⁸ Tamże, C. 33 q. 5 c. 17.

³⁹ Tamże, X 2. 20. 3.

⁴⁰ Por. komentarze kanonistów do C. 33 q. 5 c. 17; X 2. 20.

⁴¹ Por. to, co powiedziano poprzednio na ten temat.

⁴² Gracjan, *Decretum*, C. 27 q. 1 c. 6, 13-14, 17, 30 i 37; Clem. 4 un. un.

⁴³ Tamże, C. 31 q. 2 c. 1 i 3; X 4. 1. 6, 13-15 i 28.

⁴⁴ Tamże, C. 6 q. 1 c. 17; C. 27 q. 2 c. 33-34; C. 36 q. 2 c. 1 i 11.

⁴⁵ Tamże, w: VI 2. 12.

⁴⁶ Tamże, X 5. 39. 6.

⁴⁷ Por., co na ten temat mówi Martin Perez, *Libro de las confesiones*, cz. I, Lyon, Biblioteca de la real Colegiata de S. Isidoro.

ŚWIECCY W NOWYM KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO

Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK) z 1917 r., znakomity pod wielu względami, wykazuje wyraźne braki w omawianiu laikatu. Brakowało, jak wiemy, wówczas głębszej refleksji w Kościele na temat ludzi świeckich. Nowy Kodeks ujmuje bardziej pozytywnie i bogaciej zagadnienie człowieka świeckiego w Kościele.

Laik jest integralną częścią Ludu Bożego; to zaś stwierdzenie ma charakter nie tylko ogólny i abstrakcyjny, albowiem kolejne kanony wyciągają realne konsekwencje z jego przynależności do Kościoła, czyniąc to w sposób logiczny i odważny.

Zresztą już Sobór Watykański II podkreślił to mocno zwłaszcza w konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* oraz w dekrecie *Apostolicam actuositatem*. Nowy Kodeks podejmuje te ujęcia, konkretyzując je w niejednym punkcie i poszerzając tam, gdzie zachodzi taka potrzeba.

Chcąc się o tym przekonać, zwrócimy uwagę na większy udział czy większe znaczenie przyznane ludziom świeckim we wspólnocie kościelnej. Zobaczymy przy tym, jakie wymogi w zakresie formacji nakładane są teraz laikom. Nie tylko duchowni winni być należycie przygotowani, jak tego domagała się od nich świadomość Kościoła od wielu pokoleń. O ile Kościół ma się rzeczywiście odnowić, konieczny jest także czynny udział ludzi świeckich. A ich uczestnictwo będzie tym większe, im głębszą otrzymają oni formację. Taka jest logika prawodawcy.

Dla ułatwienia wykładu zmienimy porządek treści. Zaczniemy od formacji laików, podanej w nowym Kodeksie. Następnie zajmujemy się ich większym udziałem we wspólnocie kościelnej.

Formacja laików

Zajmujące jest śledzenie nacisku, jaki Kościół kładzie na formację swoich członków. Błyskawiczny i z pewnością niepełny przegląd pozwala dostrzec na przestrzeni oddzielającej oba Kodeksy (1917—1983) aż 32 dokumenty Stolicy św., poświęcone formacji. Są to Listy Apostolskie, Bulle, Konstytucje Apostolskie papieży, listy, instrukcje, normy, dekrety, okólniki, wytyczne, postanowienia dykasteriów rzymskich, oraz dokumenty soborowe, podejmujące ten temat. Ukazują one, jak bardzo zagadnienie for-

macji jest ważne dla tych, którzy czują się odpowiedzialni za Kościół powszechny.

Trzeba oczywiście stwierdzić, iż niemal wszystkie te dokumenty dotyczą formacji kleru. Niektóre mają na względzie przygotowanie do życia zakonnego. Tylko nieliczne mówią o świeckich. Wśród tych ostatnich na uwagę zasługuje dokument Papieskiej Rady do spraw Świeckich z dn. 3.X.1978, poświęcony formacji laikatu¹.

Nowy Kodeks uświadamia sobie bardziej ten problem. Poświęca mu szereg kanonów rozproszonych w różnych miejscach.

Zasada ogólna

Kodeks stara się sprecyzować podstawowe prawa i obowiązki świeckich w Kościele. Wyodrębnia też wyraźnie te, które odnoszą się do laików. A wśród nich podkreśla w kan. 217 prawo do formacji podstawowej, a więc do wychowania chrześcijańskiego: „Wierni, którzy to przez chrzest są powoływani do prowadzenia życia zgodnego z doktryną ewangeliczną, posiadają prawo do wychowania chrześcijańskiego”. Kanon wylicza w dalszym ciągu cele tegoż wychowania podstawowego: „osiągnięcie dojrzałości osoby ludzkiej” (a przecież jest to cel wspólny dla całej formacji wśród ludzi) oraz „poznanie i przeżywanie tajemnicy zbawienia”.

Poza tą formacją podstawową konieczne jest jednak — było to życzenie Soboru Watykańskiego II — udostępnienie świeckim formacji specjalistycznej w zakresie dyscyplin kościelnych, które by laicy kultywowali jako powołanie własne, czego owocem byłoby pojawienie się w przyszłości wielu teologów świeckich: „pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część spośród nich studia te gorliwie uprawiała i pogłębiała” (KDK 62). Sobór gwarantuje przy tym wolność poszukiwań, wolność myśli i jej wyrażania w Kościele — w sprawach związanych z własną kompetencją: „Ażeby zaś zadanie swoje mogli oni wykonywać, trzeba przyznawać wiernym, czy to duchownym czy świeckim, należyłą wolność badania, myślenia oraz wyrażania pokornie i odważnie swego zdania w sprawach, których znajomością się odznaczają” (tamże).

Wszystko to syntetyzuje kan. 229 § 2: Świeccy „mają również prawo do zdobycia pełniejszej znajomości świętej nauki, wykładanej w kościelnych uniwersytetach czy fakultetach lub w instytutach wiedzy religijnej, uczęszczając tam na wykłady i zdo-

¹ Por. *Enchiridion Vaticanum*, E. D. B., Bologna 1980, t. VI, ss. 650—717.

bywając stopnie akademickie”. A w § 3 wyprowadza wnioski: „Podobnie — zachowując jednak przepisy stawiające wymagania co do zdatności — mogą otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej zlecenie nauczania świętej nauki”.

Oby Bóg przyśpieszył czasy, w których będziemy mieli naszych braci świeckich, zaangażowanych w pełni razem z nami, duchownymi, w studium, w poznawaniu i zgłębianiu oraz w nauczaniu na katedrach nauk teologicznych. Sobór Watykański II wyraził jasno życzenie, by byli liczni. W Rzymie na uniwersytetach papieskich pojawiają się już pierwsi jako dobre zwiastuny nowych czasów.

Formowani poprzez nauczanie i katechezę

a) Nauczanie formacyjne

Omawiając spoczywający na Kościele obowiązek nauczania, nowy Kodeks ukazuje głoszenie Słowa Bożego jako „podstawowy obowiązek” świętych szafarzy (kan. 762). Przepowiadanie to bowiem zmierza w sposób szczególny do realizowania podstawowej formacji osób świeckich.

Wynika stąd samo przez się, że nie wystarcza głosić Słowo Boże w niedziele i święta: „Gdy jest odpowiednia liczba wiernych, bardzo zaleca się homilię także w Mszach św. odprawianych w ciągu tygodnia” (kan. 767 § 3). Nawiązuje się też do dawnej tradycji, zgodnie z którą okres Wielkiego Postu i Adwentu był w sposób szczególny przeznaczony do przekazywania Słowa Bożego (tamże).

Myśl prawodawcy jest zatem jasna: chodzi o przepowiadanie cotygodniowe, codzienne, a także o przepowiadanie w ważniejszych okresach liturgicznych.

Jaka winna być treść tegoż przepowiadania w perspektywie Kodeksu? Przede wszystkim winno się głosić to, „w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi” (kan. 768 § 1). Słowo Boże winno prześwieślać rzeczywistości doczesne tak, by jego odbiorcy uważali za swą misję „przepajać i udoskonalać duchem ewangelicznym porządek doczesny” (kan. 225 § 2). Kanon 768 § 2 podaje jako treść nauczania:

- godność osoby ludzkiej,
- jej wolność,
- jedność i trwałość rodziny,
- zadania rodziny,
- obowiązki ludzi żyjących w społeczeństwie,
- plan Boży co do rzeczy stworzonych.

Wypełniając ten minimalny program, ukształtujemy bardziej światłych i odpowiedzialnych laików w Kościele.

b) Formacyjna katecheza

Większe owoce w zakresie formacji może dać chrześcijanom katecheza. Jest ona „wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy”².

Katechezie nowy Kodeks poświęca osiem kolejnych kanonów, omawiając:

- odpowiedzialność duszpasterzy (kan. 773),
- rodziców (kan. 774 § 2),
- całego Kościoła (kan. 774 § 1: *omnia Ecclesiae membra*).

Troska o trzodeę spoczywa jednak bezpośrednio na barkach proboszcza, który winien być na co dzień obecny we wspólnocie. Jego to dotyczą konkretne postanowienia:

- ma on się troszczyć o nauczanie katechetyczne dorosłych, młodzieży i dzieci (kan. 776),
- korzystać przy tym ze współpracy duchownych przydzielonych do parafii (tamże),
- a także członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego (tamże),
- starać się o to, by rodzina była wychowawczynią we wierze (tamże).

Konkretnie proboszcz winien się troszczyć o przeprowadzenie katechezy przygotowującej do uczestnictwa w sakramentach (kan. 777 § 1) oraz o katechezę ugruntowującą, dzięki której wierni byłiby „szczegółowiej i w sposób bardziej pogłębiony kształtowania” (kan. 777 § 3).

Również zakony i stowarzyszenia życia apostołskiego mają troszczyć się o to, aby w ich kościołach, szkołach lub zakładach „pilnie prowadzono katechezę” (kan. 778). Instytutom konsekrowanym przypada zatem w udziale nie tylko zadanie wspomaganie w katechizowaniu, kiedy zostaną o to poproszone zgodnie z kan. 776, ale także prowadzenia katechizacji w ramach dziedzin pracy, sobie powierzonych. Chodzi zatem, jak widać, o mobilizację wszystkich sił Kościoła.

Kodeks ponadto akcentuje, że katecheza, o ile ma być prawdziwie formacyjna, winna korzystać z odpowiednich pomocy dydaktycznych oraz środków społecznego przekazu (kan. 779). Jest

² Jan Paweł II, Adhortacja Apost. *Catechesi tradendae*, nr 18.

już najwyższa pora, aby skończyć z katechizacją opartą wyłącznie na słowie czy tekście drukowanym.

W końcu Kodeks przypomina katechetom, że nie powinni improwizować. Nie wystarcza im także sama dobra wola. Kanon 780 żąda od nich formacji nie tylko zasadniczej, ale permanentnej. Winni zapoznać się dobrze z tym, co mają innym przekazywać, powinni też wiedzieć, jak czynić to w praktyce.

Przyglądając się kanonom poświęconym formacji osób świeckich poprzez nauczanie i katechizację, trzeba stwierdzić, że nowy Kodeks uważa obie te dziedziny za istotne w duszpasterstwie; mobilizują one osoby odpowiedzialne za parafię oraz tych, którzy mogą z nimi współpracować, obciążają odpowiedzialnością zakony, obejmują chrześcijanina w całym jego życiu, dają mu pełną wizję wiary, docierają do niego przez cały rok głoszonym orędziem.

Większy udział świeckich

Kanon 208, umieszczony na początku tytułu: „Obowiązki i prawa wszystkich wiernych”, skupia w sobie bogatą refleksję Soboru Watykańskiego II nad Kościołem i miejscem, jakie zajmują w nim laicy. Sobór i nowy Kodeks kończą z dawną tendencją traktowania hierarchii jako Kościoła i przypisywania jej tylko funkcji czynnych w przeciwieństwie do laikatu zredukowanego do pasywności. W różnych dokumentach soborowych przewija się wciąż akcentowana mocno idea zintegrowania świeckich i kleru w jeden żywy organizm, jakim jest Kościół, przy równoczesnym zaakcentowaniu — co jest rzeczą jasną — różnorodności zadań. W tym organizmie hierarchia nie powinna przejmować funkcji przysługujących laikatowi, ten zaś nie powinien wkraczać na teren kompetencji hierarchii. Kodeks z 1983 r. stara się ująć całościowo, na początku Księgi II, ten owoc refleksji, przejęty już przez teologię. Nadaje mu też wymiar praktyczny, wyciągając odpowiednie wnioski.

Do podstawowych w tym względzie należą kanony poświęcone obowiązkom i prawom wiernych świeckich (kan. 224-231), a także obowiązkom i prawom wszystkich wiernych (kan. 208-223). Wypada podkreślić, iż o większym udziale świeckich w Kościele mówią zarówno kanony omawiające prawa, jak też kanony wskazujące na zobowiązania. Tym samym przyznają wiernym istotną aktywność, jako że nakładają na nich konkretne zobowiązania.

Dobrze będzie przypomnieć, iż w Kodeksie z 1917 r. przyznawano w kan. 682 laikowi zaledwie prawo otrzymywania od duchownych dóbr duchowych i pomocy niezbędnych do zbawienia. Zjawiał się jednak natychmiast sformułowany negatywnie kan.

683, zakazujący świeckim używania stroju duchownego i zamykający w ten sposób zagadnienie laikatu. Dalsze kanony dotyczyły zrzeseń.

Różne sposoby uczestnictwa

a) Udział w apostołstwie

Dwa kanony omawiają to zagadnienie:

Kanon 211: „Wszyscy wierni mają obowiązek i prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata”.

Kanon 216: „Wszyscy wierni, którzy uczestniczą w misji Kościoła mają prawo, by przez własne inicjatywy, każdy zgodnie ze swoim stanem i pozycją, popierali lub podtrzymywali apostołską działalność”.

Pierwszy z przytoczonych tu kanonów jest echem Konstytucji *Lumen gentium* (nr 33). Tam właśnie się stwierdza, że na mocy chrztu i bierzmowania świeccy są powołani do uczestnictwa przez swoje działanie w zbawczej misji Kościoła. Jest to prawo-obowiązek. Dekret *Apostolicam actuositatem* wypowiada to samo w sposób wiele mówiący: „Biskupi, proboszczowie i inni kapłani tak diecezjalni, jak i zakonni niech pamiętają, że prawo i obowiązek apostołowania są wspólne wszystkim wiernym, czy to duchownym, czy świeckim, i że w budowaniu Kościoła mają także świeccy swój własny udział” (nr 25).

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że treść obu przytoczonych kanonów jest identyczna; głębsza jednak refleksja ukazuje, że różnią się one między sobą: kanon 211 ma na względzie obowiązek ewangelizowania wszystkich ludzi, ludzi wszystkich czasów, ludzi na całym świecie. Natomiast kanon 216 odnosi się raczej do działalności wewnątrzkościelnej, i to już ustalonej. Oba jednak podkreślają udział laików w tych dziedzinach.

Nie zadowolając się tymi dwoma kanonami, nowy Kodeks podaje jeszcze inny kanon skierowany wyłącznie do świeckich. Jest to kan. 225. Jeżeli zatem ten sam temat omawiany jest dwukrotnie (raz w odniesieniu do wiernych w ogólności, a następnie w odniesieniu do samych laików), to sędzę, że chodzi tu o to, by nie było nawet cienia wątpliwości co do udziału całego Ludu Bożego w apostołstwie.

b) Udział w opiniowaniu o potrzebach Kościoła

W nowym Kodeksie nie jest również przywilejem hierarchii wypowiedanie się na temat potrzeb Kościoła. Kanon 212 § 2 stwierdza, że mogą to czynić wszyscy wierzący. Mogą wyjawiać

swoje nastawienia lub życzenia, przedstawiać pasterzom Kościoła swoje potrzeby, zwłaszcza duchowe. Właśnie o tym mówiła soborowa Konstytucja *Lumen gentium* w nr 37.

§ 3 tegoż kanonu rozciąga pole na wszystko, co dotyczy dobra Kościoła, i stwierdza, że niekiedy nie jest to tylko prawo, ale nawet obowiązek. Podkreśla też, iż chodzi tu o wyjawianie swego zdania świętym pasterzom. Nie jest wcale wykluczone, że taki, bardziej osobowy sposób traktowania problemów, ma na celu lepsze poznanie wspólnoty chrześcijańskiej. Ukazują się bowiem lepiej i zostają podtrzymane — co jest oczywiste — integralność wiary, obyczaje, szacunek należny pasterzom, godność osób, a także pożytek wspólnoty.

Tenże sam § 3 zwraca uwagę na tych, którzy będą korzystali z tego prawa-obowiązku: powinni być to ludzie kompetentni, świadomi tego, o co się rozchodzi, godni zaufania.

Sobór przewidział jednak coś więcej, coś, czego brakuje w sformułowaniu kanonu: utworzenie organów, za pomocą których świeccy wypowiadaliby się w tej dziedzinie. Sobór nie ograniczył się także do przypomnienia podanych wyżej zastrzeżeń, ale starał się dodać laikom odwagi do podejmowania działań w tak delikatnej materii: Ludzie świeccy „stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możliwość, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła. Odbywać się to powinno, jeśli zachodzi potrzeba, za pośrednictwem instytucji ustanowionych w tym celu przez Kościół i zawsze w prawdzie, z odwagą i roztropnością, z szacunkiem i miłością wobec tych, którzy z tytułu swojego świętego urzędu reprezentują Chrystusa” (KK 37). Szkoda, że w tym względzie nowy Kodeks wypowiedział znacznie mniej niż Sobór. A przecież ten ostatni posiada trwałe znaczenie.

Czyż nie chodzi więc o to, by zaktualizować bardziej rady duszpasterskie w każdej diecezji i parafii oraz powierzyć tymże radom także omawiane tutaj zadanie?

c) Prawo do zrzeszania się i zakładania stowarzyszeń

Kanon 215 gwarantuje wiernym możliwość zakładania stowarzyszeń i swobodnego kierowania nimi. Przyświecającymi im celami będą: miłość, pobożność oraz — szerzej rzecz ujmując — ożywianie powołania chrześcijańskiego w świecie.

Nie mówi się już, jak we wzmiankowanych poprzednio kanonach, o wyizolowanym wiernym świeckim, któremu powierza się większy udział. Kanon 215 potwierdza prawo zrzeszania się, umożliwiającego temuż wiernemu bardziej skuteczne działanie.

Wypada zauważyć, że nie chodzi tu o zwykłe zaproszenie do wstępowania do stowarzyszeń zakładanych przez hierarchię. Te ostatnie będą nadal istniały i nic nie stoi na przeszkodzie, by także nowe ujrzały światło dzienne, jako tzw. „stowarzyszenia publiczne”, normowane kanonami 312-320. Wzmiankowany tu kanon 215 przyznaje ogólne prawo zrzeszania się w Kościele. Omawia zaś stowarzyszenia powstałe z inicjatywy osób świeckich. Sześć kolejnych kanonów (321-326) reguluje prawnie ich istnienie i funkcjonowanie.

Gdy chodzi o analogiczne prawo do zrzeszania się, gromadzenia itp., Kodeks ujmuje je tak samo, jak prawo do zakładania stowarzyszeń, podając te same gwarancje i zastrzeżenia.

Wypada podkreślić, iż stowarzyszenie jest stałym zespoleniem się osób celem wykonywania określonych czynności, podczas gdy zgromadzenie ma charakter przejściowy.

d) Przyjmowanie obowiązków i zadań

„Odpowiednio przygotowani świeccy są zdolni, by otrzymać od świętych pasterzy te urzędy kościelne i posługi, które wolno im piastować zgodnie z przepisami prawa” (kan. 228 § 1).

Kanon ten jest całkowicie nowy. W Kodeksie z 1917 r. urząd jako taki — brany w sensie dosłownym, chyba że kontekst wskazywał na coś innego (por. kan. 146 § 2 Kodeksu dawnego) — wiązał się ściśle z udziałem we władzy kościelnej i tym samym był zastrzeżony samym tylko duchownym.

Sobór Watykański II w dekrecie *Presbyterorum ordinis* postanowił: przez urząd kościelny „należy rozumieć jakikolwiek obowiązek powierzony na stałe dla realizacji celu duchowego” (DK 20). Stąd Komisja do Rewizji KPK wyprowadziła logiczny wniosek: „Niektóre zadania, jakie mogą być powierzane świeckim, jak np. formacja religijna, winny być zatem rozpatrywane jako urzędy kościelne”³. Dalej zaś po tej samej linii: „I dlatego urzędy kościelne nie są zastrzeżone samym duchownym. Również nie zastrzega się duchownym wykonywania wszelkiej władzy rządzenia czy jurysdykcji”⁴. Kończyło się tym samym odwieczne zapewnienie, iż tylko duchowni mogą być podmiotem jurysdykcji.

Konsekwentnie w sformułowaniu kanonu 129 nowego Kodeksu dodano § 2: „W wykonywaniu tej władzy (rządzenia) mogą współdziałać wierni świeccy, zgodnie z przepisami prawa”. Paragraf ten łagodzi myśl wyrażoną w § 1, który — przynajmniej na pierwszy rzut oka — mógłby się wydawać jako potwierdzający odwieczną praktykę wykonywania jurysdykcji przez samych tylko duchow-

³ *Communicationes* 3 (1971) 187.

⁴ Tamże.

nych: „Ci, którzy otrzymali święcenia, zdolni są do sprawowania — zgodnie z przepisami prawa — władzy rządzenia, która jest w Kościele z Bożego ustanowienia i nazywana jest również władzą jurysdykcji”. Nie wydaje mi się jednak, by to sformułowanie kanonu było najlepsze; staje się ono jasne i niewątpliwe dopiero wtedy, gdy zespala się oba jego paragrafy w jedną całość.

Odnosi się natomiast o wiele lepsze wrażenie, gdy się je porówna z kanonem 118 Kodeksu z 1917 r.: „Tylko duchowni mogą otrzymać władzę święceń czyli jurysdykcji kościelnej”. Autentyczna zatem i właściwa hermeneutyka kanonu 129 jest następująca: duchowni są zdolni do sprawowania władzy rządzenia (§ 1); nie twierdzi się jednak, że władza ta jest im wyłącznie zastrzeżona, ale wyraźnie dodaje: świeccy mogą z nimi współdziałać (§ 2).

Zanim przejdziemy do konkretyzacji podanej przez sam Kodeks, zauważmy, że udział w tej władzy odnosi się tak do mężczyzn, jak do kobiet. Zostaje tym samym całkowicie przewyciężony dawny problem kanoniczny odnośnie do możliwości wykonywania jurysdykcji przez kobiety.

O ile mi wiadomo, nowy Kodeks wyklucza jedynie kobiety w przypadku stałych posług lektora i akolity, powierzanych przez Kościół. Kodeks nie zamierza wprowadzać żadnych innowacji w tym względzie. Powtarza jedynie decyzje Pawła VI, który postanowił zastrzec te posługi samym tylko mężczyznom.

e) Zadania i urzędy dostępne laikom

1° — Kanclerz Kurii i notariusz diecezjalny. — Według Kodeksu z 1917 r. (kan. 372) kanclerzem musiał być kapłan, a notariuszami mogli być świeccy (kan. 373 § 3). Nowy Kodeks podaje jedno ograniczenie: „W sprawach, w których opinia kapłana może być narażona na niebezpieczeństwo, notariuszem winien być kapłan” (kan. 483 § 2). Poza tym wyjątkiem funkcje kanclerza i notariusza mogą być powierzane laikom.

2° — Ekonom diecezjalny. — Dawne prawo nie przewidywało takiego urzędu. Jednak wiele diecezji faktycznie go wprowadziło, nadając mu przeważnie tytuł „prokuratora mitry”. Nowy Kodeks ujmuje ten urząd jako obowiązkowy, nie rezerwując go wcale duchownym: będzie mogła go pełnić osoba świecka.

3° — Członek Rady do spraw Ekonomicznych. — Dawny Kodeks przewidywał możliwość udziału świeckich w takiej Radzie, tak ważnej dla diecezji, stwierdzając wyraźnie: *Duobus vel pluribus viris idoneis* (kan. 1520 § 1), co wykluczało automatycznie kobiety. Nowy Kodeks (kan. 492 § 2) mówi ogólnie o „wiernych” (§ 1), eliminując tym samym poprzednie wykluczenie.

4° — Członek Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej. — Jako owoc Soboru Watykańskiego II nowy Kodeks nie mógł oczywiście, regulując te sprawy, wykluczyć świeckich. Uczynił jednak coś więcej: podkreślił w sposób bardzo znaczący i odpowiedni konieczność ich udziału, mówiąc, iż „Rada duszpasterska składa się z wierznych... przede wszystkim świeckich” (kan. 512 § 1).

5° — Członek Synodu partykularnego. — Dawna dyscyplina zacieśniała udział w soborach powszechnych i synodach partykularnych do osób duchownych i niektórych zakonników (kan. 282). Obecnie laicy mogą być zaangażowani na synodach: „prezbiterzy oraz inni wierni” (kan. 443 § 4).

6° — Nadzwyczajny szafarz chrztu, Eucharystii, kwalifikowany świadek małżeństwa. — Są to innowacje prawne, przyjęte przez Kodeks w kanonach: 231 § 1, 910 § 2 i 1112.

7° — Animator działalności duszpasterskiej w parafii. — Kanon 517 § 2 pozwala, by w przypadku braku kapłanów biskup powierzył troskę duszpasterską za daną parafię laikowi lub wspólnocie osób (*personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati*) z zastrzeżeniem, iż ustanowi jakiegoś kapłana posiadającego władzę i uprawnienia proboszcza na tę parafię. Dawne prawodawstwo nie знаło tego rodzaju posługi.

8° — Cenzorzy ksiąg. — Dawniej cenzorami ksiąg musieli być duchowni (*ex utroque clero* — kan. 1391); aktualny kanon 630 nie stawia takich wymagań.

9° — Sędzia diecezjalny. — Dawne prawo zastrzegало tę funkcję duchownym. Jednak już w 1971 r. Paweł VI w *Motu proprio Causas matrimoniales* dozwolił, by Konferencje Episkopatu wyznaczały sędziów świeckich. Nie mogły nadal pełnić tej funkcji kobiety. Ograniczenie to podtrzymały pierwsze projekty nowego Kodeksu z lat 1976 i 1980. Tekst z r. 1982 używa ogólnego określenia „laicy”, obejmującego mężczyzn i niewiasty. Tekst ten znalazł się w nowym Kodeksie (kan. 1421 § 2). Wprowadzono jednak jedną restrykcję: sędzia świecki zostaje dopuszczony tylko w przypadku kolegium sędziowskiego. Może natomiast sprawować swe funkcje u boku innych sędziów duchownych, księży lub diakonów.

10° — Rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła. — Dawniej musieli to być kapłani (kan. 1589). Obecnie funkcje te mogą spełniać także ludzie świeccy (kan. 1435).

11° — Członkowie Synodu diecezjalnego. — Według dawnego Kodeksu (kan. 358), mogli być zwoływani na synod tylko duchowni i przełożeni zakonni. Obecnie (kan. 463 § 1, 5° i § 2) również ludzie świeccy mogą być członkami synodu; mają też omawiać zagadnienia poruszane na synodzie (kan. 465).

12° — Posługiwanie świeckie. — Stałe posługi lektora i ako-

lity mogą być powierzane laikom, ale wyłącznie mężczyznom (kan. 230).

13° — Asesor. — Aktualny kanon 1424 stwierdza, że sędzia jednoosobowy może sobie dobrać „dwóch asesorów, duchownych lub świeckich”, by mu pomagali. Kodeks z 1917 r. wymagał, by byli oni kapłanami, a nawet sędziami synodalnymi, ci zaś z konieczności musieli być księżmi (kan. 1575 i 1574).

14° — Audytorzy. — Kanon 1428 pozwala sędziemu indywidualnemu lub kolegialnemu dobrać sobie audytora „dla przeprowadzenia instrukcji sprawy”. W § 2 tegoż kanonu się stwierdza, że audytorami mogą być duchowni lub świeccy. Tymczasem dawny Kodeks rezerwował ten urząd duchownym, a Kongregacja Soboru wykluczyła z niego osoby świeckie dekretem z dn. 14 XII 1918 r.⁵

15° — Adwokat i prokurator sądu kościelnego. — Już Kodeks z 1917 r. dopuszczał laików do wykonywania tych funkcji. Zdaniem niektórych kanonistów, funkcji adwokata nie mogły pełnić niewiasty, choć sam Kodeks nie dawał podstaw do takiej interpretacji!⁶

Zakończenie

Tak wygląda w ogólnych zarysach formacja laików i ich większy udział we wspólnocie kościelnej. Sobór zaakcentował godność osoby świeckiej jako syna Bożego, wszczepionego w żywe ciało Kościoła i uczestniczącego w jego zbawczej misji. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego wyprowadził z tego zaakcentowania liczne wnioski praktyczne za pośrednictwem swych kanonów.

Mamy uczynić nowy krok do przodu. Na najbliższym Synodzie Biskupów zostanie poruszony temat osób świeckich w Kościele. Będzie zwłaszcza chodziło o ich powołanie oraz misję w Kościele i świecie.

Wierny Duchowi Świętemu Kościół potrafi przekazać laikotwi pełnię możliwości realizowania jego misji. A tym samym Kościół będzie wzrastał jako Lud wybrany przez Boga.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁵ Laici omnino excludendi sunt a munere tum iudicis tum auditoris in causis ecclesiasticis: si quidem hac in re eorum incompetencia est absoluta, cum ecclesiastica iurisdictione careant, imo (praeter extraordinariam Romani Pontificis concessionem) sint illius incapaces; quare neque consuetudo centenaria in contrarium suffragari potest. AAS 11 (1919) 132.

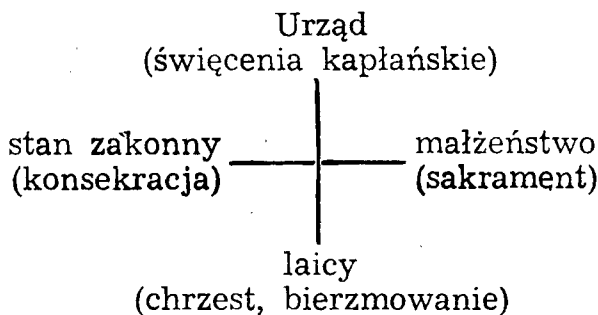
⁶ Por. np. P. Gillet-Avocat, *Dict. Droit Can. I*, col. 1586. Neque a munere advocati excluditur femina; sed Ordinarius eam excludere potest, et plerumque expedit ut excludatur. Regatillo, *Institutiones Iuris Canonici*, 1951, t. II, nr 439.

KIM JEST LAIK?

Odpowiadając na to pytanie, powiedziałyby się chętnie: każdy ochrzczony, przez Chrystusa wezwany z tego, co nieświęte, do Jego świętego Kościoła, z Nim umarły i pogrzebany w sakramencie (Rz 6, 4), z Nim zmartwychwstały do nowego niebieskiego życia (Ef 2, 6); wszyscy chrześcijanie, którzy przynależą do świętego ludu (*laos*), mieliby prawo do chwalebego tytułu laika: tak samo papież, biskupi i kapłani, jak chrześcijanin żyjący w małżeństwie i wykonujący świecki zawód. Takie użycie słowa przekazuje nam długa tradycja, tak że musielibyśmy wszystkich należących do świętego *laos* nazwać wierzącymi; jest to podstawa i absolutna kategoria, według której wszystkie zależne od siebie, możliwe stany w Kościele mają pełny sens tylko wtedy, gdy służą sobie wzajemnie i są ze sobą zgodne. Już z tego widać wyraźnie, że wszystkie one zespalają się ze sobą w centrum Kościoła (w Chrystusie). Można wyróżnić odrębny „stan kapłański”, a jednak pomimo to wszyscy chrześcijanie mają udział w powszechnym kapłaństwie (Chrystusa), co (por. 1 P 2, 9) nie jest pustym frazesem. Można wyodrębnić stan zakonny, żyjący radami ewangelicznymi, a jednak św. Paweł wyraźnie wszystkich chrześcijan zobowiązuje do życia według ducha rad ewangelicznych (1 Kor 7, 29-31). Można wyodrębnić stan małżeński, a jednak zarówno żyjący w małżeństwie, jak też wolni, są włączeni w naśladowanie (i to nie tylko czysto duchowe) Maryi. Jeśli zaś chodzi o „właściwych laików” żyjących w świecie, to są oni, jak wszyscy chrześcijanie, „obcymi i pielgrzymami” w tym świecie (1 P 2, 11) i mają swą „ojczyznę w niebie” (Flp 3, 20), podczas gdy wszyscy razem wykorzystują swą cześć świata w jednym i drugim kapłaństwie i za wszelkimi murami klasztorными; w przeciwnym razie „musielibyście bowiem całkowicie opuścić ten świat” (1 Kor 5, 10). Jesteśmy jako *laos* (lud) Boga — wszyscy „zrównani łaską” (1 Kor 1, 4) i „zrównani prawem” Łk 23, 40). Obok współistnienia z e s o b ą i w s o b i e istotne jest także bycie dla siebie; nikt nie wstępuje do zakonu ze względu na siebie, lecz ze względu na dobro Kościoła i świata; każdy, kto staje się kapłanem, staje się nim ze względu na swych braci i siostry; nikt nie wykonuje swego zawodu w świecie, nie troszcząc się o zbawienie swych bliźnich, albowiem „każdy

ochrzczony jest wyświęconym duszpasterzem” (K. Rahner)¹, a każda chrześcijańska rodzina jest w swej istocie otwarta na wielką rodzinę — Kościół.

Różnicując ten obraz Kościoła według wspomnianych już form życia, powinniśmy z góry strzec się przed nadmiernym uproszczeniem, mianowicie przed dzieleniem chrześcijan na „kler” (chrześcijan stanowiących „właściwy Kościół (i na „laików”) nie wchodzących w skład kleru i nierzadko uważanych za chrześcijan podporządkowanych klerowi). Ujmując w pewien schemat (oczywiście w uproszczeniu), główne stany tworzą krzyż:



Od razu stają się widoczne pokrewieństwa: między stanem świeckim a stanem małżeńskim (jakkolwiek nie każdy laik musi żyć w małżeństwie), między urzędem kapłańskim a stanem zakonnym (ponieważ każdy kapłan przyrzeka przynajmniej posłuszeństwo i celibat, zaś kapłani zakonni i kapłani należący do instytutu świeckiego ślubują zachowywać wszystkie trzy rady ewangeliczne), między stanem zakonnym a stanem świeckim (bowiem zakonnnicy i bracia zakonni, a także laicy należący do instytutów świeckich łączą w sobie osobliwości obu stanów). Można by nawet nakreślić pewną wspólną linię dla stanu małżeńskiego i zakonnego na płaszczyźnie wdowieństwa, wobec którego pierwotny Kościół stawiał konkretne wymagania i oczekiwania (1 Tm 5). Można by by również dopatrzeć się związku między kapłaństwem a małżeństwem, który polegałby na tym, że oba stany mają na celu ogólnoludzką, chrześcijańską owocność, oba mają na względzie jedność Chrystusa i Kościoła (Ef 5). Jednakże przez owe pokrewieństwa nie zacierają się szczególne cechy każdego ze stanów i nasze główne zadanie będzie polegało na określeniu tego, co jest charakterystyczne dla chrześcijańskiego „laika” albowiem muszą istnieć główne znamiona jemu tylko właściwe!). Każdy stan musi być świadomy tego, iż ma on utrzymywać więź oraz wła-

¹ *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1956. Por. moje dzieło: *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1979, s. 309 nn.

ściwą sobie łączność z innym stanami i nie można rościć dla siebie prawa do wyłączności.

„Laik”, o ile utrzymuje swą odrębność wobec innych stanów, jest wybrany i dysponowany do uświęcania chrześcijańskiej egzystencji wewnątrz świata, z którym jest sam związany nie tylko ze względu na to, że żyje „w świecie”, lecz też na mocy sakramentalnego uświęcenia przez chrzest i bierzmowanie. Dla wypełnienia tego zadania może on otrzymać od Ducha Świętego własny charyzmat; charyzmaty w żadnym wypadku nie muszą być zawsze czymś niezwykłym i rzucającym się w oczy (np. św. Paweł wśród tych darów wylicza rozdawanie jałmużny, uczynki miłosierne, gościnność — Rz 12, 8. 12), lecz powinny one (mieć zdolność) wyróżniać się swym chrześcijańskim działaniem w świecie. Każdy chrześcijanin ma swe posłannictwo (nie należy na ślepo zastępować tego słowa nawiązującym do Apostołów pojęciem „apostolstwa”); „laik” jest posłany przez Chrystusa, by na terenie własnej działalności (na terenie świeckim, co nie znaczy, że nieświątym) na miarę możliwości wprowadzał w czyn przeżywaną wiarę. Spełnia on to wszystko, będąc posłusznym Chrystusowi i w sposób wolny odpowiadając za swe czyny, przy czym nie potrzebuje on do tego ani specjalnych „święceń”, ani mandatu Kościoła. W pewnym sensie przyjmuje on w Kościele pozycję centralną: stan zakonny modli się za niego i ofiarowuje Bogu owoce jego pracy, zaś urząd Kościoła wychowuje go do dojrzałej wiary i podtrzymuje go w niej². To, co odnosi się do zawodu, jest dziś trudniejsze niż niegdyś — z powodu ogromnej specjalizacji fachów, ich powiązania z dziedziną polityki i gospodarki, lecz te utrudnienia tym bardziej wymagają utrzymania własnej pozycji. Dziś o wiele bardziej niż przedtem nagląca jest potrzeba ukazania umiejętnościami zawodowymi elementu chrześcijańskiego we wszystkich gałęziach nauki (nie tylko chodzi tu o graniczne pytania dzisiejszej biologii), medycyny, literatury (gdzie są dzisiaj chrześcijańscy poeci?), sztuki (czy ostatnie słowo musi należeć do Picassa lub Dalí’ego), dziennikarstwa, polityki czy gospodarki. Dążenie wielu młodych katolików, aby się stać „teologami świeckimi”, rozpatrywane w takim kontekście i pomimo nowego kanonu 149 § 2-3, może być widziane jako ucieczka lub zdrada własnego zadania oraz jako zamaskowany, nieświadomy klerykalizm. Podobnie niektórych teologów świeckich można by określić jako *clericus occasionatus*, tak jak w Średniowieczu kobietę nazywano *mas occasionatus*. Mówię: „niektórych”, a w żadnym wypadku nie wszystkich, ponieważ dobry pedagog świecki może z powodze-

² Tamże.

niem uprawiać wśród innych zawodów także zowód nauczyciela religii. Kościół upoważnia niektórych do sprawowania kościelnego urzędu, tak jak w czasach Akcji Katolickiej (co w większości krajów już zostało, na szczęście, przewyciężone) urząd Kościoła dawał laikom posłannictwo oraz sprawował nadzór nad ich działalnością, przy czym biskupi i kapłani byli zdania, że dzięki laikom przedłużają swój zasięg tam, gdzie nie są w stanie sami dotrzeć. Dzisiaj staje się to sprawą jeszcze bardziej problematyczną dlatego, że widzi się, jak księża-teologowie wchodzą w dziedzinę ustawodawczą, w której może orientować się i zaradzić w razie nadużyć jedynie wykwalifikowany laik: a mianowicie w polityce i w tak skomplikowany sposób ukształtowanych prawach gospodarki światowej. „Wierni świeccy mają prawo, aby w zakresie spraw doczesnej społeczności przyznano im wolność przysługującą wszystkim obywatelom. Korzystając wszakże z tej wolności, niech zatroszczą się o to, ażeby swoją działalność przepoić duchem ewangelicznym i mieć na uwadze naukę przedstawioną przez Nauczycielski Urząd Kościoła oraz wystrzegać się przedstawiania w kwestiach wątpliwych swojego stanowiska jako nauki Kościoła” (CIC 227). Można by tu przypomnieć wypowiedzi A. v. Harnacka³: jaką rolę odegrali przy tym urzędnicy, wojsko, a zwłaszcza kobiety! I to, co przysługuje „laikom”, bardziej przez skuteczność zaczynu niż przez bezpośrednie próby nawracania, które przysługują urzędowym misjonarzom. „Gdyby laicy w sposób doskonały wypełniali swe zadania w dziedzinie apostołstwa, przyznanej im tylko na pozór «w ograniczony sposób», to świat w przeciągu pół wieku byłby chrześcijański”⁴.

Podczas gdy w ten sposób stan świecki pod pewnym względem (i tylko pod takim, ponieważ wszystkie stany razem tworzą Kościół) może być uważany za stan główny w Kościele, wobec którego urząd i stan zakonny przyjmują rolę służebną (wskazuje również na to ostatni Sobór, używając pojęcia „lud”), uwzględniając wielostronne powiązania w Kościele, z trudem da się ustawić oba stany na dwóch przeciwstawnych biegunach. Według naszego schematu, nie da się ze sobą pogodzić tylko czystych przeciwieństw: urzędu kapłańskiego z urzędem zaangażowanego w świecie laika oraz stanu małżeńskiego ze stanem zakonnym zrzekającym się małżeństwa. Poza tym zresztą jest możliwy ścisły pomiędzy nimi związek, przy czym wciąż pojawia się pytanie, jaki moment w tym jest rozstrzygający. Dobrym przykładem jest tu

³ *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1903.

⁴ K. Rahner, dz. cyt., s. 363.

kapłan-robotnik, który przez swą pracę w fabryce nie staje się i nie ma zamiaru stawać się laikiem; jego współpraca bowiem z robotnikami jawi się jako stosowny środek ku temu, by skuteczniej spełniać swe kapłańskie posługiwanie.

Pomimo wspomnianego pokrewieństwa pomiędzy tymi stanami, pewną, ale nie idącą w głąb, problematykę stanowi związek istniejący pomiędzy urzędem a stanem rad ewangelicznych. Jest on zapewne najbardziej widoczny z tego względu, że główny akcent może spoczywać na którejkolwiek z mających ze sobą związek płaszczyźnie. Miejscem rdzennym zakonnika, który jest kapłanem — niezależnie od tego, czy należy on do zakonu o przewadze życia kontemplacyjnego czy aktywnego — jest instytut zakonny; wyjątkowo może on być proboszczem jakiejś parafii, zazwyczaj jednak będzie to wyręczenie kogoś innego. Natomiast kapłan diecezjalny, wyraźnie podążający drogą rad ewangelicznych (np. w kłańskim instytucie świeckim) — do czego ma prawo każdy chrześcijanin nie związany węzłem małżeńskim — będzie miał swe miejsce rdzenne w diecezji.

Głębiej sięgający problem powstaje przy zagadnieniu związku stanu świeckiego ze stanem rad ewangelicznych. Przede wszystkim należy oddzielić stan świecki od stanu małżeńskiego, stan rad wymaga bowiem celibatu. Ale też następne dwie rady ewangeliczne wydają się żądać ograniczeń również od człowieka świeckiego: mianowicie wtedy, gdy „ubóstwo”, rozumiane jako właściwe wyrzeczenie się własności, oraz „posłuszeństwo” bardziej lub mniej rozciągają się również na zawód świecki, a to w tym celu, by w pełni zachować sens stanu rad ewangelicznych. Brat, należący do zakonu kontemplacyjnego bądź czynnego, nie będzie odczuwał wspomnianego napięcia; jego miejscem bowiem będzie wyraźnie zakon. Instytut świecki, do którego należą mężczyźni i kobiety pracujące w świecie, posiada natomiast nie dające się przewyciężyć płaszczyzny tarcia, będące jednak niczym w zestawieniu z chrześcijańską owocnością takiej formy życia. Problem ten został jasno uregulowany kanonicznie: „Członek instytutu świeckiego mocą swojej konsekracji nie zmienia własnej pozycji kanonicznej w Ludzie Bożym, świeckiej lub duchownej, z zachowaniem przepisów prawa, dotyczących instytutów życia konsekrowanego” (CIC 711). Członkowie takich instytutów, pracujący w świecie pośród innych chrześcijan i niechrześcijan, mają żyć w duchu tego jurydycznego określenia. Aczkolwiek określenie „laik” otrzymuje tu pewną modyfikację, pewne wahanie, które praktycznie można wyraźnie poznać wówczas, gdy zostaje postawione pytanie: czy członkowie takiego instytutu za swe rdzenne miejsce uważają bardziej stan świecki, czy też stan rad ewange-

licznych? W pierwszym przypadku dojdzie do głosu tendencja do jak największego „uduchowiania” rad (np. posłuszeństwo nie tyle przełożonemu, co wobec Boga i wobec „sytuacji”, demokratyczne podejmowanie uchwał, ubóstwo raczej jako „wewnętrzne nastawienie” niż jako coś określonego regulami), w drugim zaś przypadku wspólnota w spełnianiu czystości będzie ściślej naśladowała stan rad. W obu przypadkach, choć w różnym stopniu, można podnieść problem: czy przy charakteryzowaniu „laika” nie należałoby ukazać różnicy pomiędzy socjologicznym a teologicznym punktem widzenia: czy „laicy” są z pewnością członkami takiego instytutu w pierwszym sensie, jak dalece chcą oni być w sensie drugim, czy są zależni od wewnętrznego samorozumienia instytutu i obowiązujących w nim przepisów? Jeśli w końcu chce się wyprowadzić pokrewieństwo pomiędzy stanem kapłańskim a „stanem laickim (i małżeńskim)”, to można przypomnieć o charyzmatach, które mogą przybliżyć do siebie obe stany, biorąc oczywiście pod uwagę możliwość dopatrywania się także w urzędzie pewnej formy charyzmatu (2 Tm 1, 6), aczkolwiek w żadnym wypadku nie można tych stanów stawiać na tym samym poziomie. Urząd kościelny powoduje wyłączenie ze sfery świeckiej, gdzie charyzmaty są możliwe. To wyłączenie jest najgłębszej natury; dlatego też kapłaństwa nie da się połączyć ze świeckim stanem małżeńskim.

Na zakończenie należy spróbować dać kilka słów wyjaśnienia na temat 31 paragrafów, które w nowym Kodeksie dotyczą „stowarzyszeń wiernych”. Pod celami takich stowarzyszeń wylicza się (298):

1) Pielęgnowanie bardziej doskonałego życia, 2) popieranie kultu publicznego lub chrześcijańskiej doktryny, 3) podejmowanie innych celów apostoelskich, a mianowicie: a) poczynañ związanych z ewangelizacją, b) wykonywania dzieł pobożności lub miłości, c) ożywienia duchem chrześcijańskim porządku doczesnego. Przy czym wierni mają należeć „do tych stowarzyszeń, które przez kompetentną władzę kościelną zostały erygowane, albo przez nią zalecane lub popierane”. Dalej, te stowarzyszenia są podzielone na publiczne i prywatne, zależnie od tego, czy zostały one erygowane przez kompetentną władzę kościelną (301 § 3), czy przez samych wiernych (299 § 1 i 2). Prywatne stowarzyszenia są uznawane przez „Kościół” tylko wtedy, gdy ich statuty „są potwierdzone przez kompetentną władzę kościelną” (299 § 3), gdy pomimo swej autonomii (321) podlegają nadzorowi, a także kierownictwu władzy kościelnej (323); mogą one dobierać sobie duchowego doradcę, „który potrzebuje jednak zatwierdzenia Ordynariusza miejsca” (324 § 2). Stowarzyszenie „może być także zniesione przez

kompetentną władzę, jeśli jego działalność obraca się na poważną szkodę doktryny lub dyscypliny kościelnej, albo powoduje zgorzenie wiernych” (326 § 1). Analiza przedstawionych w kan. 298 celów takich stowarzyszeń sugeruje, że są tam pomieszane ze sobą cele specyficznie świeckie (doskonałość życia, ożywienie duchem chrześcijańskim porządku doczesnego) z celami specyficznymi klerykalnymi (kult publiczny, popieranie doktryny, ewangelizacja), oraz że wykonywanie „dzieł pobożności lub miłości” można odnieść do obu stanów. Jeśli chodzi o specyficznie „świeckie” przedsięwzięcia, np. stowarzyszenie katolickich lekarzy, prawników, dziennikarzy itd., to możemy tu z góry wszystkie zakwalifikować do „publicznych”, tzn. erygowanych przez kompetentną władzę kościelną (nawet jeśli nie podlegają one pod kierownictwo władzy kościelnej: 317 § 1 oraz 3); takie stowarzyszenia praktycznie można uważać za organy pomocnicze kleru, które otrzymują w razie potrzeby misję do realizacji celów wyznaczonych sobie w imieniu Kościoła (313). K. Rahner nie bałby się zaliczyć osób należących w szerszym sensie do takich stowarzyszeń do (niewyświęconego) „kleru”⁵. Naturalnie coś innego ma miejsce wówczas, gdy świeccy są dorywczo, jako doradcy, zatrudnieni przez kler (np. przez synod biskupów) ze względu na swe kompetencje. To jest jednak godne zauważenia, że w końcowych sformułowaniach (327) wzywa się laików, by spośród wymienionych stowarzyszeń szczególnie doceniali te, „które zmierzają do ożywiania chrześcijańskim duchem porządku rzeczy doczesnych”, a zatem te, o których powiedzieliśmy, że najwyraźniej podejmują „świecką” misję w świecie. Dzisiaj zaś, w przeciwieństwie do korzystania przez kler z pomocy laików, trzeba będzie się strzec odwrócenia porządku rzeczy: korzystania z pomocy duchownych przez rzekomo autonomiczne „wspólnoty podstawowe”, które — kierowane przez świeckich — będą wynajmowały duchownych tylko do doraźnej posługi w ramach niesienia im pomocy.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC

⁵ Apostolstwo świeckich... nie jest określone specjalnym posłannictwem z góry. Dz. cyt., s. 361. Partycypacja laików w tym apostolstwie (kleru) jest niemożliwa, a nawet jest sprzecznością samą w sobie; stąd nie powinno się mówić o apostolstwie laikatu (Leienapostolat), lecz co najwyżej o apostolstwie świeckich (Apostolat der Leien): Apostolstwo urzędowego posłannictwa nie jest apostolstwem człowieka świeckiego. Jeśli on przypisuje je sobie albo rzeczywiście je otrzymał, to automatycznie przestaje być laikiem; podobnie też wówczas, gdy jest ono powierzone mu bez święceń na stałe, s. 351.

LAIK: JEGO OBOWIĄZKI I PRAWA

Katolik świecki, przez chrzest włączony do Kościoła i będący Jego członkiem, posiada zadania, prawa i obowiązki, podobnie jak człowiek nieświecki¹, który także przez chrzest został do niego włączony i stał się jego członkiem. Człowieka świeckiego, o którego tu chodzi, interesuje nie tyle rozgraniczenie między świeckimi a nieświeckimi — w tym tradycyjnym znaczeniu; jako rozróżnienie stanów — ale bardziej chyba ich wzajemne powiązania, jak też zróżnicowanie pod względem praw i obowiązków. Otwiera on zatem Kodeks Prawa Kanonicznego i znajduje w Księdze II („Lud Boży”) 28 kanonów traktujących o obowiązkach i prawach wiernych (*christifideles*) i świeckich.

W kanonie 204 czytamy: „Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełnienia misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie.” Kanon 208 brzmi: „Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego.”

Obydwa kanony podkreślają zasadniczą równość wszystkich wierzących, świeckich i nieświeckich. Nie miało to miejsca, w tak jednoznaczny sposób, w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku.

W sześciu kanonach określone zostały obowiązki wszystkich wiernych: zachowywanie wspólnoty z Kościołem (kan. 209), świętość życia i uświęcanie Kościoła (kan. 210), rozszerzanie Bożego przepowiadania zbawienia (kan. 211), posłuszeństwo wobec postanowień duszpasterzy (kan. 212), zaradzanie potrzebom Kościoła (kan. 222 § 1), popieranie sprawiedliwości społecznej (kan. 222 § 2). Wśród praw Kodeks wymienia: wolne wyjawianie swojego zdania (kan. 212), prawo do duchowej pomocy: prawo wiernych do duchowej pomocy ze strony pasterzy, a także prawo pasterzy do takiej pomocy ze strony wiernych (kan. 213), własny obrządek i własna droga życia duchowego (kan. 214), swobodne zakładanie

¹ Stosunek między świeckimi i nieświeckimi w Kościele katolickim da się określić liczbowo jako 700.do 1.

stowarzyszeń i odbywanie zebrań (kan. 215), prawo do działalności apostołskiej (kan. 216) — zdaniem M. Kaisera² chodziłoby o tworzenie przedszkoli, szkół, szpitali, domów starców itp. — prawo do wychowania chrześcijańskiego (kan. 217), wolność poszukiwań i publikacji (kan. 218), wolny wybór stanu (kan. 219), prawo do dobrego imienia i ochrony własnej intymności (kan. 220). M. Kaiser tak mówi o tym w swoim komentarzu: „Dobrego imienia wierzącego nikt nie może bezprawnie naruszyć. Zgodnie z prawem, może ono być naruszone np. przez to, że sprawca zostanie pozwany przed sąd kościelny i skazany na określoną karę. Natomiast osobiste prawo do ochrony własnej intymności jest absolutnie nienaruszalne. W jej zakres wchodzi także tajemnica korespondencji. Należy przestrzegać również ochrony danych osobowych tak w prywatnym, jak i urzędowym zakresie”³.

Obronę prawną reguluje kanon 221. Według M. Kaisera: „Prawa poszczególnych wiernych wymagają obrony przed naruszeniem. Samo prawo do takiej obrony należy do praw zasadniczych. Wierni mają prawo do dochodzenia swoich praw, które posiadają jako członkowie Kościoła, oraz — według przepisów prawa — do ich obrony na właściwym forum kościelnym. Zasadniczo, każde prawo jest strzeżone sądownie”⁴.

W drugim tytule Księgi II („Lud Boży”), w ośmiu kanonach sprecyzowano obowiązki i prawa wiernych świeckich. Uderzający jest tu, w przeciwieństwie do średniowiecznego prawa kościelnego⁵, brak rozróżnienia na płeć czy stan (mężczyzna, kobieta, dziecko, panna, małżonkowie, wdowa, wdowiec).

Najbardziej znaczący kanon (225) brzmi: „Świeccy, którzy na równi ze wszystkimi wiernymi przez chrzest i bierzmowanie są przeznaczeni przez Boga do apostołstwa, mają ogólny obowiązek i zarazem prawo współpracować — czy to indywidualnie, czy też zrzeszeni w stowarzyszeniach — ażeby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte. Ten obowiązek spoczywa na nich w sposób szczególny w tych okolicznościach, w których tylko przez nich ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa” (§ 1).

„Każdy, zgodnie z własną pozycją jest także szczególnie zobowiązany przepajać i udoskonalać duchem ewangelicznym porządek doczesny, dając w ten sposób w dokonywaniu tych spraw i w

² *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, 1983, s. 177.

³ Tamże, s. 178.

⁴ Tamże, s. 178 n.

⁵ Por. art. Antonio Garcia y Garcia w niniejszym zeszycie.

wykonywaniu świeckich funkcji szczególne świadectwo Chrystusowi” (§ 2).

Dalsze kanony traktują o zadaniach małżonków i rodziców (kan. 226), chrześcijańskim i teologicznym wykształceniu wiernych świeckich (kan. 229) i o powierzaniu świeckim kościelnych urzędów i posług (kan. 224, 228, 229, 230).

M. Kaiser w rozdziale: „Prawna sytuacja chrześcijan” — jeszcze przed rozdziałem „Świeccy” — tak ukazuje pozycję kobiety w Kościele: „Kodeks Prawa Kanonicznego stosuje obecnie bardzo prawnicze orzeczenia, które ujmują pozycję kobiety w Kościele w sposób krzywdzący, redukując ją, lub przemilczając pełne równouprawnienie. W sytuacji, gdy do Kościoła katolickiego należy tylko jedno z małżonków, ich dziecko tylko wówczas zostanie przez chrzest włączone do Kościoła łacińskiego, gdy oboje rodzice wyrażą na to zgodę. Kiedy jednak nie można takiej zgody uzyskać, wówczas dziecko zostanie przez chrzest włączone do tego obrządku, do którego należy ojciec dziecka. Konsekracja dziewic stanowi szczególną formę życia konsekrowanego. Pełnoletność uprawniającą do zawarcia związku małżeńskiego kobieta osiąga z ukończeniem 14, a mężczyzna z ukończeniem 16 roku życia. Przeszkoda małżeńska — uprowadzenia — odnosi się tylko do kobiety, która zostanie wbrew swej woli uprowadzona i przetrzymywana. Najbardziej zasadniczo brzmi orzeczenie, że sakrament święceń ważnie może przyjąć tylko mężczyzna (por. kan. 1024)”⁶.

Prawa i obowiązki wiernych świeckich zostały w Kodeksie dość jasno określone; często jednak — ze zrozumiałych względów — luźno ujęte, a tym samym słabo skonkretyzowane. Świecki chciałby się dowiedzieć, czego — na jego miejscu, w jego powołaniu i pozycji społecznej — oczekuje od niego Kościół, a zwłaszcza władza kościelna, gdy ma na uwadze wypełnienie praw i obowiązków, zawartych w kanonie 225 (szerzenie Bożego przepowiadania zbawienia dla wszystkich ludzi, przepajanie porządku doczesnego duchem ewangelicznym). Może on jednak liczyć w tym względzie na pomoc władzy kościelnej. Pomoc taką oferuje mu ona na przykład w piśmie Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego z dnia 15 października 1982 roku⁷.

Przestudiuje on ten tekst i wkrótce dojdzie do przekonania, że wiele z tego, co ten tekst poleca i sugeruje, on, będąc nauczycielem w szkole, już głosi i czyni: czasami z większym, a czasami z mniejszym powodzeniem. Wówczas, gdy nie osiąga on nadziei

⁶ M. Kaiser, dz. cyt., s. 180.

⁷ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, (Pallottinum) 1986.

wanych wyników, znajduje oparcie w orzeczeniu władzy kościelnej i czuje się przez nie usprawiedliwiony; to podtrzymuje jego ufność i wzmacnia nadzieję.

Patrząc całościowo na orzeczenie Stolicy Apostolskiej, uderza to, jak różnicująco i ostrożnie Kościół się w nim wypowiada. Różnicująco: rozróżnia on między spełnianiem funkcji nauczyciela w jednej ze szkół katolickich, w szkole o odmiennym programie, w innych szkołach o niechrześcijańskich czy wręcz wrogich chrześcijaństwu programach wychowawczych. Ostrożnie: „Podsumowując, można powiedzieć, że świecki wychowawca — katolik jest to człowiek świecki, który spełnia swą misję w Kościele, realizując przez wiarę swe świeckie powołanie we wspólnotowej strukturze szkoły. Stara się zatem o utrzymanie możliwie najwyższego poziomu kwalifikacji zawodowych, apostołskie promieniowanie swej wiary na integralne kształtowanie człowieka, przekazywanie kultury, wcielanie w życie pedagogii bezpośredniego i osobistego kontaktu z uczniami na duchową oddziaływanie wobec wspólnoty wychowawczej, do której on należy i różne osoby, z którymi wspólnota wychowawcza utrzymuje kontakt. To jemu, jako członkowi tej wspólnoty, rodzina i Kościół powierzają dzieło wychowawcze w szkole. Wychowawca świecki musi być głęboko przekonany, że staje się uczestnikiem uświęcającej i wychowawczej misji Kościoła i nie może się czuć oderwany od całej wspólnoty kościelnej” (Nr 24).

Władza kościelna zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszędzie w jednakowym stopniu jest to osiągalne i nie zawsze można zmierzać do tego samego. Wszystko to wymaga rozważenia. Tak czytamy o sytuacji katolików świeckich, pracujących w szkołach krajów o systemie ateistycznym: „Wreszcie, nie można zapominać o tych katolikach świeckich, którzy pracują w szkołach tych krajów, gdzie Kościół jest prześladowany, gdzie sam fakt bycia katolikiem stanowi zakaz spełniania funkcji wychowawcy. Ludzie świeccy zmuszeni są do ukrywania swojej wiary, by móc pracować w szkole o ateistycznym nastawieniu. Ich pełna prostoty obecność, trudna sama w sobie, jeśli utożsamia się w sposób dyskretny lecz żywy z obrazem człowieka ewangelicznego, jest już skutecznym głosem orędzia Chrystusa, które przeciwstawi się przewrotnym intencjom wychowania ateistycznego w szkole. Świadectwo życia i kontakty osobiste z uczniami mogą ponadto, wbrew wszystkim tendencjom, prowadzić do bardziej wyraźnej ewangelizacji. Dla wielu młodych ludzi w tych krajach świecki wychowawca, który czuje się zmuszony do życia swym katolicyzmem w sposób anonimowy, może być, także w następstwie bolesnych po ludzku

i religijnie przyczyn, jedynym środkiem dotarcia do autentycznego poznania Ewangelii i Kościoła, wypaczanego i atakowanego w szkole” (nr 54).

Do szeregu wskazówek, jakie daje dokument, można dodać niektóre z praktyki życiowej, niekiedy krytyczne. Nie jest to jednak celem niniejszego opracowania. O wiele bardziej orzeczenie Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego wydaje się być modelem, z pomocą którego katolicy świeccy mogą przemyśleć swoje prawa i obowiązki w Kościele. Nie chodzi o to, by zgodzali się całkowicie na wszystko, co zawiera dokument, lecz aby przyjęły go jako pouczenie o swoich zadaniach i by byli gotowi podjąć w Kościele — zgodnie z prawami i obowiązkami — swoje posłannictwo. Zasada, jaką pokrótce przedstawiono, będzie miała także zastosowanie do innych zawodów i zajęć katolików świeckich. Odnosi się ona także do klasycznych (tradycyjnych) zajęć i zawodów. O tyle łatwiej można ją nakreślić, im wyraźniejszy jest obraz danego zawodu i ściślejszy jego związek z wykonującym go człowiekiem. Przecież dokument ukazuje także katolikom świeckim, zatrudnionym w bardzo różnych zawodach (pianista barokowy, wysoko wyspecjalizowany technik), szereg wartościowych, z pewnością istotnych możliwości działań dla rzeczywistego budowania Kościoła w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym:

1. Nie czekać na bliźniego; bardziej zbliżyć się do niego i zawsze być otwartym;
2. W spotkaniu z bliźnim okazać najwyższy szacunek dla jego sumienia (to więcej niż tylko tolerancja);
3. Nie wydawać żadnych zakazów i żadnych ocen w stosunku do bliźniego;
4. Świadectwo życia wiarą żywą jest zawsze ważniejsze niż mowa, niż wypowiedane słowa i deklaracje.

Czy katolicy świeccy mogą według tych zasad działać apostołsko w naszym społeczeństwie? Niektórzy bardziej, inni mniej. Większość wierzących jednak — nie. Wielu jest wśród nas uzależnionych (w sensie dosłownym), których także trzeba uwzględnić. Mogą oni zdobyć się jedynie na ograniczone ryzyko. W mniejszym stopniu odnosi się to do aktywności słownej, aniżeli — w społeczeństwach w dużej mierze spoganizowanych — do życia chrześcijaństwem żywym; bo — przynajmniej w zasadzie — nikt nie jest w stanie płynąć pod prąd. Skoro zatem ów profanujący duch czasu ma być stopniowo przewyciężany przez świadectwo życia wiarą żywą, wymagane jest wzajemne wsparcie i pomoc wszystkich chrześcijan. Z pewnością, istnieją związki katolickie i zrzeczenia, wiele wśród nich bardzo zasłużonych, z których nie

należy rezygnować nawet w ich obecnej formie. Mają one jednak różnorodny balast historyczny, różne zadania, a także wynikające stąd kryteria wymagane do tego, by być ich członkiem. Dla urzędywistniania i ożywania chrześcijańskiego świadectwa w naszym świecie potrzebna jest nie tyle aparatura czy sztab urzędników, ile ludzie szukający spotkania, rozmowy twarzą w twarz. Ludzie opierający się na tradycji, a równocześnie będący zaczynem ofiarnej służby dla Królestwa Bożego. Może to dokonywać się poprzez zrzeczenia katolickie, a powinno być wcielane w życie w każdej wspólnocie parafialnej. Zwłaszcza, winno to stać się najwyższym celem każdego zrzeczenia religijnego i instytutu świeckiego.

Istnieją ku temu przesłanki: młodzi, pełni dynamizmu ludzie, którzy potrzebują pokierowania, którzy także dziś są gotowi poświęcić życie dla dzieła uświęcenia tego świata. Ludzie, którzy zrozumieli, że osobiste świadectwo ich życia religijnego nie wymaga zintelektualizowanego poznania wiary, że konkurencyjność między grupami apostołskimi, które toczą „wojny w okopach” na terenie szkół i w uczelniach, a które mozolnie ukrywają elitarne wymagania swoich władz — zawsze grozi zniekształceniem świadectwa. Wreszcie wiedzą oni także, że ich zabiegi nie zafundują im „kolejki pełnych sukcesów”, że każda „akcja” apostołska podlega prawu nazwanemu przez Ojca Świętego w *Redemptionis donum* prawem „dwoistości wielkanocnej”: Śmierć i Zmartwychwstanie są ze sobą ściśle zjednoczone. Prawo to stanowi podstawową zasadę każdego chrześcijańskiego istnienia, z którego wynika świadectwo przemieniające świat⁸.

tłum. Aleksander Gajewski SAC

⁸ Por. J. R. Scheets, *Ubóstwo w naśladowaniu Chrystusa dzisiaj*, *Communio* 5 (1986) 91 nn.

TEOLOGICZNE PODSTAWY POŚLANNICTWA ŚWIECKICH

Wydaje się korzystną rzeczą sprecyzowanie celu niniejszego wykładu już w samym punkcie wyjścia. Innymi słowy, należałoby w bardzo konkretnych pojęciach zdefiniować sens poszczególnych członów tytułu, który w naszym przypadku brzmi „Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich”.

Chodzi najpierw o posłannictwo świeckich. Sam wyraz „laik” jest tutaj brany w tradycyjnym, chrześcijańskim rozumieniu, i pozbawiony tego negatywnego sensu nadanego mu we współczesnym zeświecczonym społeczeństwie; oznacza tu osobę, która stawszy się przez chrzest członkiem ludu Bożego nowego przymierza, uczestniczy w funkcji prorockiej, liturgicznej i królewskiej Chrystusa oraz wypełnia te funkcje w Kościele i w świecie, całkowicie pozostając w stanie świeckim. To właśnie najdobitniej odróżnia laików od kapłanów i zakonników, którzy — pozostając w gruncie rzeczy laikami w pierwotnym znaczeniu tego słowa, tzn. członkami ludu (*laos*) Bożego — widzą, w przypadku kapłanów, swoje zasadnicze uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, zrealizowane mocą innego sakramentu, a mianowicie sakramentu święceń, ukierunkowane na szczególną służbę braciom i siostram w Kościele i w ludzkości; albo wybierają — w przypadku zakonników — położenie większego akcentu na eschatologiczny wymiar powołania chrześcijańskiego niż na jego zaangażowanie się w świat po to, by doprowadzić stworzenie do Boga w Chrystusie.

Swój dokładny sens termin „laicy” znajduje w Konstytucji dogmatycznej *Luemn gentium* Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w numerze 31¹.

¹ Na temat takiej definicji „świeckiego” por. E. Schillebeeckx, *La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II*, w: *Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Eglise: l'Eglise de Vatican II*, Paris 1966, t. III, s. 1013—1033; H. Heimerl, *Concepts de laïcs dans la Constitution sur l'Eglise de Vatican II*, w: *Concilium* 13 (1966) 117 n; tenże, *L'Eglise, les clercs, les laïcs*, Paris 1966; G. Thils, *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au II^e concile du Vatican*, Louvain-la-Neuve 1983. Można także uwzględnić A. Barruffo, *Laïc*, w: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris 1983, zwłaszcza s. 614—615; Y. Congar, *Vocabolario e storia del laicato*, w: *I laici e la missione della Chiesa*, Mediolan 1963; tenże, *Laïc et laïcat*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, kol. 79—103; I. de la Potterie, *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*, w: I. de la Potterie i S. Lyonnet, *La vie selon*

Po sprecyzowaniu terminu „świeccy” i ustaleniu, że wykład niniejszy traktować będzie o ich posłannictwie w Kościele i w świecie, należy przejść do kolejnego etapu i uświadomić sobie, że to przedstawienie nie ma celu bezpośrednio pastoralnego, lecz raczej dogmatyczny. Chodzi o ukazanie teologicznych podstaw tegoż posłannictwa świeckich, a nie o szczegółowe określanie ich zadań pastoralnych. Nie oznacza to, że te dwie dziedziny wykluczają się wzajemnie, wręcz przeciwnie; jednakże są one od siebie różne, a powierzony mi przedmiot nie zezwala, bym zajmował się kwestiami pastoralnymi. Pragnę wyraźnie zaznaczyć, że nie będzie to wyczerpujące studium tematu: zadowolę się odnalezieniem podstaw teologicznych posłannictwa świeckich w Nowym Testamencie oraz ukazaniem, w jaki sposób Sobór Watykański II wykorzystał te nowotestamentalne dane, zwłaszcza w Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*.

1. Posłannictwo laikatu a kapłaństwo

Według Konstytucji *Lumen gentium*, która zarówno w tym, jak i w innych tematach czerpie inspirację z Nowego Testamentu, pierwszym teologicznym fundamentem posłannictwa świeckich jest ich uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa i w Jego potrójnej misji: prorockiej, liturgicznej i królewskiej². Aby lepiej pojąć, czym jest ta ostateczna podstawa misji świeckich, trzeba parę słów powiedzieć o samym pojęciu kapłaństwa, a zwłaszcza jego doskonałym wypełnieniu w Jezusie Chrystusie. Pozwoli to następnie zrozumieć, w jaki sposób Chrystus może kontynuować w Kościele i w każdym z jego członków swoją funkcję kapłańską i wynikające z niej nieodłączne zadania.

Kapłaństwo Chrystusa

We wszystkich religiach kapłan lub jego odpowiednik, nawet jeśli nie nosił specyficznej nazwy, występował jako pośrednik między bóstwem a ludzkością³. Jest tym, który przekazuje lu-

l'Esprit, condition du chrétien, Paris 1965, s. 13—29; H. Strathmann, *Laos*, w: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, wyd. Eerdmans, 1979, wol. IV, s. 29—57.

² Po ogólnym stwierdzeniu tego uczestnictwa, zawartym w numerze 31 Konstytucji, zostaje następnie, w numerach 34-36, wyjaśniony potrójny schemat funkcji liturgicznej, prorockiej i królewskiej.

³ Ukazują to studia fenomenologii czy historii religii. Zob. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Paris 1970, zwłaszcza s. 210—216; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1968,

dziom posłanie bóstwa i który, zwłaszcza przez ofiarę sakralną, doprowadza ich do pewnej wspólnoty z bóstwem. Jest także tym, który wznosi ku bóstwu uwielbienia i błagania ludu. Jeśli w wielu religiach ta funkcja, podobnie jak *sacrum*, w stosunku do którego jawi się ona jako swoista strażniczka, pozostaje często raczej na marginesie codziennej i świeckiej egzystencji ludzi, to w chrześcijaństwie, a zwłaszcza w samym Chrystusie, doprowadza do możliwie najgłębszego spotkania Boga z egzystencją człowieka we wszystkich jej wymiarach. Pod wpływem posłuszeństwa spełnionego miłością do Ojca, po prorokach Starego Testamentu i to w sposób co najmniej taki sam, jeśli nie bardziej radykalny niż oni, Jezus przeciwstawił się sformalizowanemu kultowi, który polegał na oddawaniu czci Bogu przez ustalone zewnętrzne akty, a który nie sięga do głębi i nie przenika całej egzystencji ludzkiej we wszystkich jej przejawach⁴. Tym, co stanowi Chrystusa-Kapłana, jak to jasno ukazuje List do Hebrajczyków, jest fakt, że w swym człowieczeństwie, zespolonym z Osobą Syna Bożego, rekapitułuje On całą ludzkość, a nawet całe stworzenie i poświęca je w sobie Ojcu jako w „źródle” i w „zasadzie”: przez wcielenie, życie i śmierć; zmartwychwstanie zaś jest uznaniem i przyjęciem przez Ojca tego całkowitego kultu. Wcielenie Chrystusa jest, inaczej mówiąc, wypełnieniem funkcji królewskiej Jego kapłaństwa, czyli poświęceniem ludzkości i stworzenia Bogu; Jego śmierć na krzyżu jest wypełnieniem funkcji liturgicznej, czyli ofiarą z własnego życia za zbawienie braci; Jego istnienie i posługa słowa są wypełnieniem funkcji prorockiej, czyli ukazaniem miłości Boga do ludzi i wezwaniem ich do odpowiedzi na tę miłość⁵.

passim; J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris 1955, s. 324—334; J. B. Noss, *Man's Religions*, Nowy Jork i Londyn 1974.

⁴ Por. Mt 15, 1-20; 16, 24-28; 21, 10-17; 22, 34-40; Mk 7, 1-13; 8, 34-38; 11, 15-19; 12, 28-34; Łk 9, 23-27; 10, 25-28; 19, 45-48; 20, 39-40; J 2, 13-16. Egzegeza tych tekstów: por. R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau testament*, Lyon 1963, i *L'évangile selon Marc*, Tournai 1973. Gdy chodzi o proroków Starego Testamentu, por. Iz 29, 13; 56, 7; Jr 7, 11; Pwt 6, 4-5; Kpł 19, 18; 1 Sm 15, 22; Am 5, 21-25; Oz 6, 6.

⁵ Poprzestaniemy na zilustrowaniu tych twierdzeń, powołując się na sam tytko List do Hebrajczyków, który jest najbardziej wyrazistym i podstawowym tekstem w Nowym Testamencie na temat kapłaństwa Chrystusa, do tego stopnia, że bez odniesienia się do niego byłoby niemożliwe wyróżnić ściśle różne funkcje kapłańskie Chrystusa.

Pierwsze wersety (1-3) rozdziału 1 opisują Chrystusa wyjaśniającego Pismo, proroka Ojca. Wersety 9-18 rozdziału 2 podkreślają, że rekapitułuje On w sobie ludzkość i jedną ją w zasadniczy sposób z Bogiem (por. także Ef 1, 10 i Kol 1, 15-20). Od 4, 14 do 5, 10 przypisuje się Chrystusowi tytuł Arcykapłana i podkreśla się, że szczególnie przez swoje cierpienie i śmierć na powrót sprowadził swych braci pod panowanie Ojca. Począwszy od roz-

Kościół, ciało Chrystusa

Tak więc Nowy Testament w wyraźny sposób świadczy o tym, że Kościół i każdy spośród jego członków uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i w trojakiej jego funkcji. Zanim Konstytucja *Lumen gentium* dokładnie omówi to uczestnictwo w numerach 34-36, we wcześniejszych (32-33) przypomina temat Kościoła — ciała Chrystusa, rozwinięty zwłaszcza przez św. Pawła w jego pismach: w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 12-31), Liście do Rzymian (12, 4-8), Liście do Efezjan (4, 4-16; 5, 21-32) i w Liście do Kolosan (1, 24; itd.). Według św. Pawła, między Chrystusem a chrześcijanami istnieje taka jedność, której głębi nie osiągnie żadna wspólnota naturalna. Zespolenie męża z żoną w dziecku pozostaje jedynie najbardziej wymownym obrazem zespolenia Chrystusa z chrześcijanami. Jeżeli ta jedność zawiera w sobie ontyczne odniesienie do człowieczeństwa, ciała Chrystusa — na mocy Wcielenia — to jest naznaczona darem Ducha, który Chrystus czyni swym braciom, i to w ten sposób, że Jego odniesienie jest wzorowane na relacji Ojca i Syna w Duchu Świętym w łonie Trójcy i stanowi niewątpliwie uczestnictwo w tamtej relacji (por. 2 P 1, 4). A zatem Kościół może być słusznie nazwany ciałem Chrystusa, bez popadnięcia przy tym w fałszywe utożsamienie osoby Chrystusa z osobą każdego chrześcijanina ⁶.

działu 7 aż do 10, 18 list ukazuje wyższość kapłaństwa Chrystusa i Jego ofiary nad kapłaństwem i nad ofiarami Starego Przymierza: list sugeruje, że tylko Chrystus może być nazwany kapłanem; tak jak jest On jedynym kapłanem, tak jedyna jest Jego ofiara, która zostaje mile przyjęta przez Boga i która oczyszcza ludzi. Podsumowanie tej myśli zawarte jest w 10, 5-9, który to fragment powtarza ustępy Ps 40, stosując je do wcielenia, życia i śmierci Jezusa. Znakomita egzegeza tych tekstów, por. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, cz. 2, s. 79—263; także *Le ministère sacerdotal*, raport Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Paris 1971, rozdz. IV, s. 39—54; A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Paris 1972, zwłaszcza rozdz. I-III; A. Gelin, *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, w: *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, s. 43—75; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel—Paris 1966, s. 74—94; A. George, *Le sacerdoce de la nouvelle alliance dans la pensée de Jésus*, w: *La tradition sacerdotale*, Paris 1959, s. 65—72; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris 1967, s. 46—59; P.-E. Langevin, *Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament*, w: *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Montréal 1970, s. 63—79; G. Schrenk, art. *Iereus et Archiereus*, w: T. W. N. T. (Kittel), wol. III, przekład ang., s. 257—283, zwłaszcza s. 274—283.

⁶ Szeroko omówiłem tę myśl, uwzględniając wszelkie możliwe odcienie, w: *Qui est l'Eglise?*, t. II — *L'Eglise, corps du Christ et communion*, Montréal 1985, zwłaszcza s. 13—116. Można tam także znaleźć obfitą bibliografię tematu.

W ślad za analogią do organizmu, jaką św. Paweł wprowadza w Pierwszym Liście do Koryntian, w Liście do Rzymian i do Efezjan (4, 4-16), Konstytucja *Lumen gentium* przedstawia Kościół jako *corpus* w Chrystusie, ciało uformowane, podobnie jak nasze, z różnych członków spełniających wierorakie funkcje, ale będące ciałem, które stanowi jedność. Do coraz to doskonalszego realizowania tej jedności przyczynia się natomiast każdy z członków na mocy szczególnych charyzmatów, jakich Duch im udziela. To ciało uczestniczy w misji głowy, którą jest Chrystus, jako że misja Kościoła pokrywa się z misją Chrystusa, a Kościół ją przedłuża; każdy z członków Kościoła jest wezwany do wniesienia swego wkładu (KK 33).

Konstytucja podkreśla także, że to właśnie sakramenty chrztu i bierzmowania upoważniają chrześcijan do tak pojętego apostołatu⁷, podczas gdy Eucharystia podtrzymuje i rozwija w nich miłość, która ma być jego duszą.

Uczestnictwo ochrzczonych w kapłaństwie Chrystusa

Jednakże Nowy Testament rozwija i w innym kierunku omawianą doktrynę. Przedstawia Kościół, ciało Chrystusa, jako stanowiący także, i to siłą faktu, świątynię w Chrystusie, w której Jezus kontynuuje wypełnianie swojej funkcji kapłańskiej. W ten sposób Kościół, ciało i świątynia w Chrystusie, staje się „świętą wspólnotą kapłańską” — według wyrażenia Pierwszego Listu św. Piotra (2, 5).

Według Ewangelii św. Jana (2, 19-22), Jezus identyfikuje swoje człowieczeństwo, swoje ciało, z nową świątynią Boga, której musi ustąpić świątynia Starego Przymierza. Ta myśl, ukryta w relacji o oczyszczeniu świątyni u trzech synoptyków (Mt 21, 12-17; Mk 11, 15-19; Łk 19, 46-48)⁸, zespala się z fragmentami Listu do Hebrajczyków (8, 2; 9, 1-11; 9, 24; 10, 19-20)⁹. Ale św. Jan oraz List do Hebrajczyków otwierają nas na jeszcze szerszą interpretację, można rzec tę, którą św. Paweł i Pierwszy List św. Piotra przedstawiają w sposób bardziej jasny; a mianowicie, że ciało-świątynia Chrystusa zawiera w sobie wszystkich chrześcijan. „Wy jesteście świątynią Boga” — woła Paweł do chrześcijan z Koryntu (1 Kor 3, 16-17; 2 Kor 6, 16), a List do Efezjan (2, 20-22) przyrównuje ciało Chrystusa, które jest Kościołem, do „budowli”,

⁷ Wiadomo, że w języku greckim i w duchu Nowego Testamentu terminy „misja” i „apostołat” są synonimami.

⁸ Por. R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc*, tom II, s. 147—150.

⁹ Na ten temat por. A. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 216—220.

której „kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus”¹⁰; tej budowli „rosnącej na świętą świątynię”, „wznoszonej w Panu”. Ale dopiero Pierwszy List św. Piotra (2, 4-10) rozwija w sposób najbardziej kompletny tę analogię.

Powtórzywszy ideę, że Chrystus jest kamieniem węgielnym i zatroszczywszy się o podkreślenie, że chodzi o „kamień żyjący”, list ten dobitnie stwierdza, że chrześcijanie stanowią także „kamienie żyjące” tej świątyni i są „wznoszone jako duchowa budowla”, stanowiąc jednocześnie „organizm kapłański”, którego zadanie polega na „składaniu duchowych ofiar przyjemnych Bogu” w tej świątyni. Dwa wątki, oczywiście korelatywne, są więc tutaj przemieszane ze sobą — zarówno ten o świątyni, jak i o organizmie kapłańskim, „królewskim kapłaństwie” i „narodzie świętym” — by powtórzyć terminy Księgi Wyjścia (19, 5-6), które skądinąd cytuje tekst Pierwszego Listu św. Piotra.

Nie dziwi zatem, że później Apokalipsa nie waha się w trzech miejscach (1, 6; 5, 19; 20, 6) przyznać chrześcijanom tytuł „kapłanów”. Oni są w końcu tymi, którzy w Chrystusie — Świątyni i Kapłanie Boga ofiarują temuż Bogu „duchowe ofiary” (1 P 2, 5), to znaczy „kult duchowy i prawdziwy”, „kult w duchu i w prawdzie”, o którym Jezus mówił Samarytance (J 4, 23); kult, który polega, jak mówi List do Rzymian (12, 1), na „oddawaniu swoich ciał na ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną”¹¹.

2. Trzy funkcje kapłańskiej misji chrześcijan

W kapłaństwie Chrystusa tradycyjnie wyróżnia się trzy funkcje: funkcję prorocką, czyli głoszenie posłannictwa Bożego, funkcję liturgiczną, czyli złożenie ofiary ze swojego życia oraz funkcję królewską, czyli powrót stworzenia do Boga, konsekrację świata. Wierni, którzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, uczestniczą więc tym samym w trzech funkcjach Jego kapłaństwa: tradycja chrześcijańska niejednokrotnie to podkreślała, także Konstytucja *Lumen gentium* powraca do tego podkreślenia. W dwóch miejscach, gdzie uwypukla to uczestnictwo, a więc w numerach 11-12 i 34-36, Konstytucja opisuje najpierw funkcję liturgiczną, by następnie przejść do funkcji prorockiej i królewskiej.

To przestawienie zwykłego porządku ma prawdopodobnie na celu ukazanie dwóch rzeczy: przede wszystkim może ono przypomnieć, że przepowiadanie Ewangelii i praca nad przywróceniem

¹⁰ Kamieniem węgielnym, czy raczej szczytem, zwornikiem. Por. TOB, s. 573, przyp. w-.

¹¹ Por. ten temat u A. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 269—294 i 307—340.

świata Bogu czerpią całą swą skuteczność z relacji do Chrystusa, którą podbudowują i podtrzymują sakramenty, i że to przepowiadanie i ta praca nie mogą mieć trwałego i istotnego znaczenia, o ile nie są oparte w całości na życiu poświęconym Bogu. Po drugie, to przedstawienie skłania nas do tego, by niezbyt mocno opierać się na rozróżnieniu funkcji, które jeśliby nawet było prawdziwe, nie przekreśla ich wzajemnego przenikania. Będę się trzymał porządku przyjętego przez *Lumen gentium* ¹².

Funkcja liturgiczna, czyli ofiarnicza

Kiedy Konstytucja *Lumen gentium* mówi o tej funkcji, ma na celu dwa główne elementy, które przedstawiają dialektyczny związek: uczestnictwo w sakramentach Chrystusa i Kościoła oraz całkowite oddanie Bogu osobowej egzystencji każdego z chrześcijan.

Twierdzenie Nowego Testamentu, dotyczące uczestnictwa chrześcijan w kapłaństwie ich Pana, jest zawsze wypowiedane — *explicite* czy *implicit* — w perspektywie sakramentalnej. Tekst najbardziej jasny na ten temat, mianowicie z Pierwszego Listu św. Piotra, nie wspomina wprost chrztu jako źródła uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, lecz ogólnie egzegeci zgadzają się, że — nie stanowiąc homilii chrzcielnej — list ten zawiera aluzje do sakramentu chrztu, a najbardziej wyraźną aluzją jest wzmianka z rozdziału 3, 21-22. Należy zresztą pamiętać, że Rz 12, 1 znajduje się w liście, w którym pojawia się wyraźne powołanie się na chrzest jako zanurzenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (6, 1-14). Trzeba także stwierdzić, że „kult w duchu i w prawdzie” u św. Jana (4, 23) ma niewątpliwie jakiś związek z odrodzeniem w wodzie i w Duchu, które jest tematem rozdziału 3, tej Ewangelii: zresztą, J 4, 14 zapowiada wodę, która musi „wytryskiwać ku życiu wiecznemu”.

Co więcej, nowa świątynia Boga z rozdziału 2, 19-22 to przebite ciało Chrystusa z rozdziału 19, 34: z tego to przebitego ciała wypływają krew i woda, będące jednocześnie symbolami darów Ducha Świętego, i tak właśnie są przepowiedziane już w rozdziale 7, 37-39 (por. także 19, 30); oraz symbolami chrztu i Eucharystii ¹³. Jest w końcu rzeczą jasną, że zarówno Pierwszy List do

¹² Na temat trzech funkcji kapłaństwa ochrzczonych por. J.-G. Pagé, *Qui est l'Eglise?*, t. III, s. 182—190; tenże, *Une Eglise sans laïcs?*, Montréal 1980, s. 44—54.

¹³ Taka jest ogólna interpretacja u Ojców Kościoła oraz często jeszcze spotykana u współczesnych komentatorów św. Jana.

Koryntian, jak i List do Efezjan wprowadzają zależność między świątynią-ciałem Chrystusa i chrztem (1 Kor 12, 13; Ef 4, 4-6), a także Eucharystią (1 Kor 10, 16-17). Oto dlaczego Konstytucja *Lumen gentium* (nr 10) ma pełne prawo stwierdzić w odniesieniu do licznych tekstów Nowego Testamentu, które stanowią podstawę naszych studiów, że „ochrzczeni poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie właściwe chrześcijaninowi czynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swego przedziwnego światła (por. 1 P 2, 4-10). Toteż wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwają w modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2, 42-47), samych siebie składać mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12, 1)...”.

Można więc bez wahania mówić, że chrzest stanowi drzwi wejściowe do świątyni Boga, którą jest ciało Chrystusa — Kościół; chrzest jest też środkiem zamierzonym przez Boga po to, aby ludzie zostali wszczępieni w krzew winny (por. J 15, 1 n) i stali się członkami jednego ciała o licznych funkcjach (por. 1 Kor 12, 12n; Ef 4, 4-13). Chrzest jest także sakramentem, który przez namaszczenie i naznaczenie pieczęcią Ducha Świętego (por. 2 Kor 1, 21-22; Ef 1, 13; 1 J 2, 20. 27) daje uczestnictwo w kapłańskiej konsekracji Chrystusa¹⁴. Konstytucja *Lumen gentium* przy-

¹⁴ Jezus dał się poznać w tradycji chrześcijańskiej, przede wszystkim tej, która jest wyrażona w szczególny sposób w Nowym Testamencie, jako „Chrystus”, to znaczy „Mesjasz”, czyli „Pomazaniec” poświęcony dla Boga i w Bogu. Stary Testament zna dwa typy konsekracji: bardziej zewnętrzną — kapłanów oraz królów olejem świętym, i bardziej wewnętrzną — proroków przez Ducha Bożego. Wydaje się, że konsekracja kapłanów, i — w sposób jeszcze bardziej widoczny — królów czyniła z nich narzędzia Ducha Bożego (por. 1 Sm 10, 1. 10; 16, 13; Syr 45, 15-18).

Nowy Testament przedstawia Jezusa jako „namaszczonego w Duchu Świętym”: Lk 4, 18; Dz 10, 38 (także 2, 36; 4, 26-27). Konsekracja ta jest związana z tajemnicą samego Wcielenia: Syn Boży, jednocząc się z naturą ludzką, udziela jej Ducha Ojca, który jest zarazem Jego Duchem. To ustanawia Chrystusa prawdziwym i jedynym Kapłanem Nowego Przymierza, jak mówi wyraźnie Hbr 10, 5-10 (por. także J 10, 36). Por. interpretację: C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, t. II, s. 136 oraz A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ...*, s. 26—33. Namaszczenie człowieczeństwa Jezusowego Jego boska Osoba Syna i przez Ducha Świętego jest źródłem Jego kapłaństwa i funkcji: liturgicznej, prorockiej i królewskiej, które są z nim związane, jak to ukazuje dogłębna lektura Ewangelii wg św. Jana (por. zwłaszcza 6, 27) i Listu do Hebrajczyków.

Przez to namaszczenie ciało Chrystusa, Jego ludzka natura została uświęcona: Kościół stał się instrumentem, który pozwala Jezusowi wykonać plany Ojca, „pełnić Jego wolę” (św. Jan), oraz złożyć ofiarę, która uświęca Jego braci raz na zawsze (por. Hbr 10, 10; a także 2, 10-11; 4, 14-16; 5, 5-10; 7, 15-28; 9, 11-28). Jest to również podwójne namaszczenie, które pozwala

najmniej w dwóch miejscach podkreśla konsekuracyjny charakter chrztu: wtedy, gdy mówi w numerze 11, że „wierni wcieleni do Kościoła przez chrzest otrzymali znamię”, pieczęć — słowo łacińskie, które jest przekładem greckiego *sphragis*¹⁵ — „które ich przeznaczają do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej”; oraz wtedy, gdy oddaje w numerze 34, że „ludzie świeccy jako poświęceni Chyustusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz ofitsze owoce Ducha”.

Konstytucja *Lumen gentium* (nr 11) wyjaśnia pokrótce, jak udział wiernych w kapłaństwie Chrystusa znajduje specjalny wyraz w sprawowaniu poszczególnych sakramentów. Nie mamy tutaj czasu na zbyt szczegółowe zajmowanie się tą kwestią. Wystarczy, gdy zatrzymamy się na moment przy sakramencie, który w całym znaczeniu tego słowa stanowi „źródło”, z którego czerpie moc kapłaństwo ochrzczonych, i szczyt jego realizacji nad Eucharystią. Ponieważ Eucharystia jest sakramentem, który bardziej niż wszystkie pozostałe łączy ochrzczonych z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, które było kulminacyjnym aktem wypełnienia Jego kapłaństwa, pozwala ona chrześcijanom na ciągle zjednoczenie ofiary ze swojej osoby i ze swojego życia z tą ofiarą, którą Chrystus uczynił „raz na zawsze” na krzyżu (por. Hbr 7,27;

Chryustusowi, przez słowa i czyny ludzkie, być tym, który przekazuje ofiarę swych braci Ojcu i który ku Niemu kieruje działalność ludzką i całe stworzenie.

Oczywiście, chrześcijanin nie może partycypować w tym szczególnym namaszczeniu, które wyraża wywyższenie konkretnej natury ludzkiej przez Osobę Syna: dotyczy to tylko i wyłącznie Chrystusa. Jednakże chrześcijanin może partycypować w namaszczeniu w Duchu Świętym, jakie wypływa z tej pierwszej konsekracji: namaszczeniu w Duchu Świętym, darze Ducha dla ludzi, które jest samym celem Wcielenia. Ten dar Ducha Ojca i Ducha Jezusa, którego Jezus udziela ludzkości, jest opisany w Nowym Testamencie jako wewnętrzna siła, która czyni chrześcijanina przybranym synem Ojca, uzdolnionym do życia jako syn (por. J 3, 5-6; 1, 12-13; 4, 14; 6, 57; 7, 37-39; 10, 10; 14, 1-31; 17, 1-3; 17, 21-23; Rz 5, 5; 8, 14-17; Ga 4,6-7; Ef 5, 1; Mt 5, 48, 2 Tm 1, 7), lub jako namaszczenie czy też pieczęć, która czyni chrześcijanina bytem poświęconym Bogu, kapłanem, przez którego Chrystus kontynuuje swą własną konsekrację (por. J 17, 19; 2 Kor 1, 21-22; Ef 1, 14; 4, 4-30; 1 P 2, 5, 9; 1 J 2, 20, 27; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6).

Na temat roli Ducha w Chrystusie, w Kościele i w każdym chrześcijaninie por. H. Mühlen, *Una mystica persona. Eine person in vielen Personen*, Paderborn 1964; L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980; J.-G. Pagé, *Qui est l'Eglise?*, t. II, s. 78—95.

W szczególnie sposób należy pamiętać o znakomitej encyklice Jana Pawła II, *Dominum et vivificantem*, z 18 maja 1986.

¹⁵ Por. J. Galot, *La nature du caractère sacramentel*, Paris—Louvain, 1958, przede wszystkim s. 22—41.

9, 12; 10, 10; zwł. 9, 26 i 1 P 1, 19-20) i którą ustawicznie przedstawia Ojcu (por. Hbr 7, 25; 8, 1-2; 24 n; Rz 8, 34; 1 J 2, 1). Chrzęścianie realizują w najwyższym stopniu uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, ofiarując w Chrystusie i z Nim „ciała swoje na ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną” (Rz 12, 1; por. także 1 P 2, 5). Tu także, mocą swego zespolenia z ciałem Chrystusa, mogą oni dzięki współpracy z działaniem Ducha przyjmować dyspozycje i odczucia kapłańskie Chrystusa, które ich ożywiać będą w codziennej egzystencji.

To skłania do zbadania drugiego wymiaru funkcji liturgicznej kapłaństwa ochrzczonych, a mianowicie promieniowania na ich życie poświęcenia siebie Ojcu. Całe życie Jezusa było życiem kapłańskim, to znaczy życiem w służbie Bogu i ludziom; podobnie rzecz ma się z chrześcijaninem, który ma iść za Jezusem i z Nim.

Życie chrześcijańskie ma wyrazić w konkretnych czynach swą dogłębną jedność — syna i kapłana Bożego; to życie, by tak powiedzieć, ma wypływać z tej jedności. Dlatego właśnie *Lumen gentium* (nr 34) podaje — jako owoce ich „poświęcenia Chrystusowi i namaszczenia Duchem Świętym” i „składania duchowych ofiar przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5) — „wszystkie ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienną pracę, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia”. Nic w życiu chrześcijanina nie może wymykać się spod wpływu Chrystusa. W konsekwencji pieczęci chrzcielnej chrześcijanin staje się — by tak rzec — „drugim Chrystusem”, nie mocą jakiejś identyfikacji z Nim, która zniweczyłaby własną osobowość czy odebrała wszelką wolność działania, ale w imię zjednoczenia w miłości, gdzie cała ludzka istota jest przesiąknięta Chrystusem i znajduje się pod działaniem Jego Ducha, który szanuje całkowicie jej osobowość i wolność: tak, że zgoda na przenikanie siebie przez Chrystusa i działanie pod wpływem Jego Ducha — daleka od alienowania człowieka — staje się źródłem najbardziej płodnego rozwoju osobowego¹⁶. Można przewidzieć najważniejsze

¹⁶ Św. Paweł wyraża tę tajemnicę, używając następujących wyrażań lub obrazów: „być Chrystusowym” (1 Kor 3, 23; 15, 23; 2 Kor 10, 7), „należać do Chrystusa” (Rz 8, 9; Ga 3, 29; 5, 24), „przyoblec się w Chrystusa” (Rz 13, 14; Ga 3, 27), „chrześcijanie są w Chrystusie” (164 razy w *corpus Paulinum*, z czego 35 razy w Ef), „złączeni w jedno z Chrystusem” (Rz 6, 5; Ga 3, 28), nie mówiąc już o wyrażeniu „być jednym ciałem z Chrystusem”, które często występuje u św. Pawła.

Pragnę ukazać, jak jedność z Chrystusem, która odtwarza czy przedłuża na różny sposób związek Syna z Ojcem — daleka od tego, by stać się alienacją — stanowi źródło największego wyzwolenia osobowości: *L'amour: don de l'être, de l'avoir et du pouvoir*, w: *Regarde et tends l'oreille*, Montréal

konsekwencje praktyczne dla życia osobistego i życia wspólnotowego, wynikające z takiej koncepcji bycia chrześcijaninem; jedynej zresztą, która doskonale odpowiada zasadniczym danym Nowego Testamentu. Dodajemy po prostu, że w takim widzeniu śmierć chrześcijanina, jako przedłużenie śmierci Chrystusa i przyjmowana w związku z nią, staje się pieczęcią życia; aktem, który wieńczy życie całkowicie poświęcone Bogu i w sposób ostateczny otwiera byt na wspólnotę z Bogiem.

Funkcja prorocka

Lumen gentium (nr 12 i 35) kładzie nacisk na ścisłe powiązanie między funkcją liturgiczną kapłaństwa ochrzczonych a funkcją prorocką. Konstytucja widzi tę ostatnią jako przejawiającą się na trzy różne, komplementarne sposoby: najpierw przez świadectwo życia, następnie przez głoszenie Ewangelii i w końcu przez charzmaty, które są dane ku zbudowaniu ludu Bożego. Nie jest możliwe tutaj rozwinięcie tych trzech wymiarów funkcji prorockiej wiernych. Zadowolimy się podkreśleniem, na pierwszym miejscu, związku, jaki powinien istnieć pomiędzy świadectwem życia a przepowiadaniem Ewangelii. Konstytucja w ten sposób określa ten związek: „...ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczach, których się spodziewają (por. Hbr 11, 1), jeśli z życiem z wiary niezachwianie łączą wyznanie wiary. Ta ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu” (nr 35). Konstytucja widzi tu potrzebę podkreślenia szczególnej wartości ewangelizacyjnej małżeństwa chrześcijańskiego. Wyraża się zatem tak: „W wypełnianiu tego zadania nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne. Tam odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia. Tam małżonkowie znajdują swoje powołanie polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne

1986, s. 25—33; *Spiritualité de la coresponsabilité*, ib., s. 141—153 (por. także, *Prendre au sérieux sa dignité de baptisé*, w: *L'Eglise canadienne*, wol. XVII, nr 2, 15 września 1983, s. 45—50); *Foi ou liberté?*, Montréal 1977, zwłaszcza cz. I: *Autorité, loi et liberté dans l'Eglise*, a także epilog.

cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogosławionego życia" (nr 35).

Oczywiście, nowoczesne style życia, przekazywane ze szczególną siłą przez środki masowego przekazu, oraz kwestionowanie podstaw uznania instytucji małżeńskiej i rodzinnej w naszym społeczeństwie nie przyczynia się do faworyzowania takiej koncepcji małżeństwa i rodziny. Jednakże nowe sposoby życia i wspomniane zakwestionowania stanowią wyznawanie, jakim powinni zająć się w wierze ci, którym przypada w udziale funkcja wyjaśniania zasadności tej koncepcji.

W ścisłym związku z funkcją prorocką kapłaństwa ochrzczonych Konstytucja mówi również o tym, że co nazywa „nadnaturalnym zmysłem wiary” (nr 12). Sobór Watykański II wskazuje przez to na rzeczywistość, która zawsze była żywa w świadomości Kościoła, a mianowicie na to, że Duch Święty strzeże ogół wspólnoty chrześcijańskiej, wiernej nauczaniu Jezusa, poprzez działanie w sercu każdego ochrzczonego. Konstytucja powołuje się tutaj, jako na biblijne oparcie swoich twierdzeń, na tekst Pierwszego Listu św. Jana (2, 20. 27), gdzie poruszony jest temat „namaszczenia” otrzymanego od Chrystusa przez wszystkich chrześcijan; namaszczenia, które „poucza o wszystkim” i pozwala na „trwanie w Chrystusie”. Tekst ten może być brany w relacji do niektórych ustępów mowy pożegnalnej z Ewangelii wg św. Jana (przede wszystkim 14, 26 i 16, 13), gdzie funkcja wnikania chrześcijan w głębię i w prawdę słów Jezusa jest przypisana Duchowi Świętemu. Tekst z listu Janowego nie może być interpretowany jako zapewnienie osobowego, wewnętrznego oświecenia przez Ducha, które znosiłoby konieczność nauczania zewnętrznego w Kościele: w wierszu 24 tego samego rozdziału list wprowadza, przeciwnie, związek między dwoma faktami — stałością, czy trwaniem w Ojcu i w Synu, i stałością, czy też trwaniem w „tym, co słyszeli od początku”, to znaczy w orędziu przekazywanym przez apostołów i tych, którzy ich działalność przedłużają. Także i dzisiaj Duch Święty działa w kolegium biskupów po to, by przekazywali oni zawsze w Kościele autentyczne posłanie Jezusa; a także w całości wiernych, by ci przyjęli to słowo, zastosowali je w swoim życiu i nim promieniowali przez swoje apostołstwo.

Działalność Ducha nie jest jednakże automatyczna — respektuje wolność serc, w których się dokonuje: to może, między innymi, wyjaśnić opóźnienie w odchodzeniu do doskonałej jednomysłności między oficjalnym nauczaniem hierarchii a między zgodą całego wierzącego ludu na to nauczanie.

Funkcja królewska

Przystępujemy, wraz z tematem funkcji królewskiej, do dziedziny najbardziej rozległej, gdzie ma się realizować kapłaństwo ochrzczonych oraz to, co jest najbardziej specyficzne dla laikatu. Niechybnie i tu trzeba będzie podjąć temat, że tak powiem, z lotu ptaka, i zadowolić się zasygnalizowaniem najważniejszych wytycznych z punktu widzenia ściśle teologicznego, a jeszcze dokładniej — dogmatycznego. Przypomnijmy, że Konstytucja *Lumen gentium* dotyka tego tematu w numerze 36, a także w pewien sposób w 37.

Funkcja królewska jest władzą — przysługującą Chrystusowi na mocy samego Wcielenia i jego wypełnienia w Odkupieniu — zharmonizowania stworzenia, wartości naturalnych czyli świeckich, z łaską czyli powołaniem człowieka do przybranego synostwa. Wizja wiary chrześcijańskiej, która stara się zgłębić plany czy tajemnice Boga, według wyrażenia, które można znaleźć zwłaszcza w Liście do Efezjan oraz w Liście do Kolosan¹⁷, odkrywa, że stworzenie było pomyślane przez Ojca w Synu, który jest Jego Słowem (J 1), Jego obrazem (Kol 1, 15), „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3), i które to stworzenie było miłością chciane w Duchu¹⁸. Należy także przyznać, że to stworzenie było chciane w przewidywaniu zbawczego wcielenia Syna (Ef 1, 10; Kol 1, 15-20; 1 P 1, 18-20)¹⁹. To pozwala stwierdzić różnice i zarazem wzajemne przyporządkowanie stworzenia oraz synowskiego przybrania²⁰.

Tak więc to, co zapoczątkował Chrystus, zasadniczo i w sposób definitywny, przez swoje odkupieńcze wcielenie, powinno być dokończone i wypełnione przez Kościół, przez chrześcijan, na przestrzeni wieków aż do pełni Królestwa Bożego (por. 1 Kor 15, 27-28). Chrystus przez swego Ducha kontynuuje i dopełnia dzieła za pośrednictwem członków swojego ciała²¹. Na tym polega właśnie

¹⁷ Szczególnie Ef 1, 3-23; 3, 1-21; Kol 1, 9 do 2, 5.

¹⁸ Św. Ireneusz mówi o Synu i o Duchu Świętym jako dwóch rękach, przez które Bóg ukształtował stworzenie. Por. *Contre les hérésies*, t. IV, wstęp, 4; 7, 4; 20, 1; t. V, 1, 3; 6, 1; 28, 4.

¹⁹ Por. J.-G. Pagé, *Qui est l'Eglise?*, t. I, s. 151—188.

²⁰ To zasadnicze przekonanie chrześcijańskie jest zawarte w przeważającej części numeru 36 *Lumen gentium*. Por. także *Gaudium et spes*, cz. I, rozdz. III.

²¹ Należałoby tutaj poczynić rozróżnienie między tymi, którzy przynależą do ciała Chrystusa w sposób wyraźny, a między tymi, którzy do niego należą *implicite*. W tych pierwszych Duch Święty działa przez pośrednictwo Słowa, sakramenty i różne charyzmaty dawane ku zbudowaniu Kościoła; natomiast w drugich działa On bardziej tajemniczo i za pośrednictwem rzeczywistości bardziej świeckich.

funkcja królewska ochrzczonych: uświęcać świat doczesny, czyli świecki, to znaczy podporządkowywać go ostatecznemu celowi, którym jest przybrane synostwo zakomunikowane ludziom, oraz — przede wszystkim — uwalniać go z niewoli, w jaką go wprowadza grzech ludzki (por. Rz 8, 19-22); skuteczniając to jednakże z najwyższym poszanowaniem jego wrodzonej dobroci oraz własnej trwałości, które wypływają z faktu, iż wyszedł on z „rąk Boga”. Chciałbym powiedzieć, że jest to fundamentalny, teologiczny opis funkcji królewskiej w kapłaństwie chrześcijan, jaki nam prezentuje *Lumen gentium*. Konstytucja podkreśla, jakkolwiek ta funkcja przypada w udziale wszystkim ochrzczonym, że „świeccy mają pierwsze miejsce w jej wypełnianiu” z racji ich szczególnej „działalności” w laickim świecie i „ich kompetencji w dziedzinach”, które tej działalności dotyczą. Nie jest w tym miejscu możliwe wyliczanie rozmaitych dziedzin, w jakich świeccy mogą wypełniać tę funkcję ani też sposobów jej piastowania przez nich.

Wystarczy dodać, że funkcja królewska kapłaństwa ochrzczonych znajduje także swoją realizację wewnątrz samej wspólnoty chrześcijańskiej w zakresie tej działalności, którą określa się jako zarządzanie czy kierowanie Kościołem, albo w tym, co nazywa się na ogół aktywnością pastoralną lub po prostu duszpasterstwem. Nie ma tu, niestety, miejsca na szerokie omawianie tego tematu. Pole aktywności pastoralnej świeckich wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, lub w jej imieniu, jest bardzo szerokie; rozciąga się, przynajmniej w założeniu, tak dalece, jak aktywność pastoralna szafarzy i zakonników: żadna funkcja pastoralna nie może być zamknięta przed świeckimi — z wyjątkiem tych, które wymagają władzy duchownej, którą przynosi sakrament święceń kapłańskich. Numer 37 *Lumen gentium* dąży do umotywowania współodpowiedzialności świeckich i opisuje, w jakim klimacie duchowym powinna się ona realizować. Życie Kościoła od końca Soboru nie tylko pozwalało, lecz nawet wskazywało na różnorodną praktykę tej współodpowiedzialności; można powiedzieć, że pod wpływem działania Ducha Świętego, pod presją wydarzeń i zmian socjologicznych ta współodpowiedzialność jeszcze bardziej się rozwinie w przyszłości. Nie może się to obyć bez pewnych wstrząsów, ponieważ należy przewyciężyć stare przyzwyczajenia kleru, a świeckich otrząsnąć z apatii niekiedy podtrzymywanej przez kler; należy też zapewnić poszanowanie tej specyficzności charyzmatów, jakie Duch Święty powierza każdemu w Kościele, oczywiście włącznie z charyzmatem posługi kapłańskiej. Można więc, właśnie w imię tej absolutnej ufności, jaką należy mieć dla Ducha, żywić zdrowy optymizm: Kościół będzie mógł odnaleźć na nowo tę siłę, która w początkach ożywiła wszystkich jego członków

w służbie misji, nie pomijając specyficznej roli Apostołów i tych, którzy przejęli w jakimś stopniu ich funkcję.

Tak oto analiza funkcji kapłaństwa ochrzczonych, a szczególnie laikatu, doprowadziła nas do stanięcia w obliczu komplementarnych funkcji kapłaństwa szafarzy. Nie możemy rozwijać tego tematu; niech wystarczy przywołanie i odwołanie się do tego, że każde z tych dwóch uczestnictw w kapłaństwie Chrystusa, zasadniczo różne w istocie — świeckich i szafarzy — jest wzajemnie przyporządkowane²² i że cieszą się one, każde na swój sposób, swoistym priorytetem. Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusa na mocy chrztu jest pierwsze w tym sensie, że stanowi ono sam fundament Kościoła, rodziny przybranych córek i synów Boga: w swej realizacji doczeka się ono — dalekie od tego, by się zakończyć — pełnego rozkwitu w królestwie eschatologicznym. Szczególne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, które przypada szafarzom, ma sens tylko dla tego okresu dziejów, gdzie funkcja Chrystusa, Głowy i Oblubieńca Kościoła, wymaga sakramentalnego pośredniczenia poprzez członki Kościoła²³: i pod tym względem to uczestnictwo cieszy się pewnym pierwszeństwem w tym sensie, że jest ono niezbędne, aby konkretna wspólnota mogła należeć w doskonały sposób do Kościoła Jezusowego, i także w takim sensie, że stanowi tak fundament, jak źródło kapłaństwa ochrzczonych. Wszyscy zatem w łonie różnorodności charyzmatów zostali „wybrani, by służyć w obecności Pana”, i by stanowili „lud, który Jemu składa w świecie ofiarę czystą”, jak nas pouczają modlitwy eucharystyczne.

tłum. Maciej Klawikowski SAC

²² Por. KK 10.

²³ Nie oznacza to, że chrześcijanin, który został powołany przez Chrystusa do takiej służby, utraci w Jego królestwie całe znamię tego, co określało jego służbę Kościołowi i jego bycie chrześcijaninem.

MOŻLIWOŚĆ DUCHOWOŚCI ŚWIECKICH: PONOWNE PRZEBADANIE NIEKTÓRYCH ZAŁOŻEŃ TEOLOGICZNYCH

Autentyczna i dynamiczna duchowość świecka domaga się poprawnego rozumienia stosunku świeckości do dziewictwa, do duchowości monastycznej oraz do spraw tego świata

Lata bezpośrednio poprzedzające i następujące po Soborze Watykańskim II świadczyły o prawdziwej lawinie pism, zarówno naukowych jak i popularnych, na temat roli świeckich w Kościele w ogóle, oraz na temat duchowości świeckich w szczególności¹. Właściwie wszyscy więksi współcześni teologowie katoliccy pisali na ten temat, niezależnie od swoich specjalizacji: A. Auer², H. Urs von Balthasar³, L. Bouyer⁴, J. Daniélou⁵, R. Carpentier⁶, D. Che-

¹ Bibliografia sprzed Vaticanum II, zob. *L'apostolato dei laici: Bibliografia sistematica*, Mediolan 1957, która zawiera 2229 tytułów opublikowanych między 1922—1957 r. Prace późniejsze zob. D. Tettamanzi, *Saggio bibliografico sull'apostolato dei laici*, La Scuola Cattolica 91 (1963) 17—41; *I laici nella chiesa. Guida bibliografica tra due Congressi (1957—1967)*, Prezenza Pastorale, t. 1, Rzym 1967. Literatura dotycząca uczestnictwa i współodpowiedzialności w Kościele, zob. F. Messner i J. Schlick, *Participation in the Church*, RIC Supplement, Strasburg 1975, ss. 9—15; 23—26. Bardziej szczegółowo na temat duchowości świeckich, szczególnie w świetle nauczania Vat. II, zob. P. Brugnoli, *La Spiritualità dei laici. Dopo il Concilio*, Brescia 1967^a.

² *Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit, Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, ss. 307—326; *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1960.

³ *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948; *Zur Theologie der Säkularinstitute*, Geist und Leben 29 (1956) 182—205; *L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église*, Concilium 1 (1965) 11—24; *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965.

⁴ *Humain ou Chrétien?*, Paris 1958; *Introduction à la vie spirituelle*, Paris 1960.

⁵ *Sainteté et action temporelle*, Paris 1959; *Le chrétien et le monde moderne*, Tournai 1959; *Mepris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II*, Revue d'Ascétique et de Mystique 41 (1965) 163 nn, 421 nn.

⁶ *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit der Laien*, Geist und Leben 32 (1959) 433—441.

nu⁷, Y. Congar⁸, B. Häring⁹, G. Philips¹⁰, K. Rahner¹¹, E. Schillebeeckx¹², K. Truhlar¹³ i F. Wulf¹⁴, żeby wymienić choćby kilku, których owocne i pionierskie prace znacznie przyczyniły się do odzyskania autentycznej duchowości świeckich.

Celem tego artykułu jest, jak to wskazuje podtytuł, przebadanie pewnych wspólnych *theologumena* związanych z możliwością i naturą duchowości świeckiej, w świetle współczesnej teologii, a szczególnie w nauczania Soboru Watykańskiego II na temat doskonałości chrześcijańskiej. Nie będę zajmował się kwestią toż-

⁷ *Consecratio Mundi*, Nouvelle Revue Theologique, 96 (1964) 608—618; *I laici e la „consecratio mundi“*, La Chiesa del Vaticano II, Firenze 1965, ss. 978—993.

⁸ *Au monde et pas du monde*, La Vie Spirituelle. Supplement 6 (1952) 5—47; *Verantwortung als seelsorglicher Gruntvert der „Laienfrömmigkeit“*, Anima 7 (1952) 148—154; *Jallons pour une théologie du laicat*, Paris 1954² i 1964³.

⁹ *Die Frömmigkeit des Laien*, Wort und Wahrheit 14 (1959) 179—189; *La vocation de tous à la perfection, trait fondamentale de la morale chrétienne*, Laïcs et vie chrétienne parfaite, Rome 1963, ss. 112—160.

¹⁰ *Le rôle du laicat dans l'Eglise*, Tournai 1954; *Etudes sur l'apostolat des laïcs*, Bruksela 1960; *Les laïcs dans le mystère de l'Eglise*, w: *Problemi scelti, di teologia contemporanea*, Analecta Gragoriana 68, Roma 1954.

¹¹ *Über das Laienapostolat*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedlen 1955—1966, t. 2, ss. 339—373; *Zur Theologie der Entsagung*, w: tamże, t. 3, ss. 61—73; *Passion und Aszese*, w: tamże, t. 3, ss. 73—104; *Das Christentum und der „Neue Mensch“*. *Christlicher Glaube und innerwertliche Zukunftsutopien*, w: tamże, t. 5, ss. 159—179; *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: tamże, t. 6, ss. 185—214; *Über die Einheit von Nächsten — und Gottesliebe*, w: tamże, t. 6, ss. 277—300; *Erlösungswirklichkeit im der Schöpfungswirklichkeit*, w: *Seodung und Gnade*, Innsbruck 1959, ss. 13—47; *Laie und Ordensleben*, w: tamże, ss. 364—396; *Über die evangelischen Räte*, w: *Schriften zur Th.*, t. 7, ss. 404—434. Uważam, że Rahner w tym ostatnim artykule nie rozwija w pełni omawianego tematu.

¹² *The Layman in the Church*, The Thomist 27 (1963) 262—283; *The Typological Definition of the Christian Layman according to Vatican II*, The Mission of the Church, Nowy York 1973, ss. 90—116; *New Type of Layman*, w: tamże, ss. 117—131; *Religious Life in a Secularised World*, w: tamże, ss. 132—170.

¹³ *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae 1961³; *Spiritualis perfectio vocationis christianae communio*, w: *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Romae 1960, ss. 19—31; *Utrum vita religiosa sit perfectionis regula etiam pro sacerdotibus diocesanis et laicis*, w: tamże, ss. 41—48; *Laïcs et conscils*, w: *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome 1963, ss. 161—196; *L'obéissance des laïcs*, w: tamże, ss. 233—275; *Fuite du monde et conscience chrétienne d'aujourd'hui*, Rome 1965.

¹⁴ *Der Laie und die Christliche Heiligkeit*, Geist und Leben 20 (1947) 11—26; *Grundfragen einer Laienaszese*, Geist und Leben 23 (1950) 311—315; *Priesterliche Frömmigkeit, Ordensfrömmigkeit, Laienfrömmigkeit*, Geist und Leben 29 (1956) 427—439; *Ist die Bergpredigt für Christen in der Welt realisierbar?*, Geist und Leben 34 (1961) 65—68; *Fragen um den Christen in der Welt*, Geist und Leben 38 (1965) 300—309.

samości i pozycji świeckich w Kościele, rozróżnieniem pomiędzy hierarchią a laikatem, pomiędzy laikatem a stanem zakonnym oraz — w związku z tym — między laikatem a instytucjami świeckimi. Nie będę też omawiał potrójnej funkcji (profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej) świeckich w Kościele oraz, w tym kontekście, natury Akcji Katolickiej. Oczywiście, tematy te są fundamentalne i ściśle związane z duchowością świeckich. Stąd będą czynione odpowiednie odnośniki; lecz nie jest możliwe, by potraktować je w sposób obszerny w zawężonych granicach tego artykułu.

Doktryna, którą zamierzam pogłębić, jest następująca: po pierwsze, że dziewictwo (a w konsekwencji życie mnisze¹⁵) jest cenniejsze niż małżeństwo; po drugie, że duchowość zakonna jest bezpośrednio normatywna również dla laikatu; po trzecie, że laikat ma z konieczności „podzielone serce” w służbie Bogu. Te *sententiae* teologiczne, o różnej sile wiążącej, wymagają starannej analizy i dokładnej interpretacji, aby w efekcie wydobyć autentyczną duchowość świecką.

1. Wyższość dziewictwa nad małżeństwem

*Si quis dixerit, statum conjugalem anteposendum esse statui virginittatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginittate vel coelibatu, quam jungi matrimonio: anathema sit*¹⁶.

W tradycyjnym nauczaniu katolickim mówi się, że stan dziewictwa jest wyższym i bardziej uświęconym stanem od małżeństwa. Taka doktryna, dość powszechna u Ojców¹⁷ i teologów średniowiecznych¹⁸, została uroczyście powtórzona przez Sobór

¹⁵ Używam pojęć: „zakonny”, „mniszy” w odniesieniu do życia radami ewangelicznymi: czystości, posłuszeństwa i ubóstwa. Obejmują one nie tylko zakony mnisze, lecz również kongregacje zakonne oraz, jak się to później okaże, instytucje świeckie.

¹⁶ Sobór Trydencki, sesja 24, kan. 10. Angielskie tłumaczenie drugiej części tego kanonu niesłusznie osłabia sens: ... and that it is better and happier to be united in matrimony than to remain in virginity or celibacy. Zob. *Canons and Decrees of the Council of Trent*, tłum. H. J. Schroeder, Londyn 1950, s. 182. Poprawne tłumaczenie winno brzmieć: ... and that it is not better and happier to remain in virginity or celibacy than to be united in matrimony.

¹⁷ O dziewictwie u Ojców zob. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle*, Gremloux 1970; H. Crouzel, *Celibacy and Ecclesiastical Continence in the Early Church: The Motives Involved*, w: *Priesthood and Celibacy*, Milan—Rome (b. d. w.), ss. 451—502.

¹⁸ Zob. m. in. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica II-II*, q. 152, a. 4.

Trydencki przeciwko odrzuceniu przez Reformację ślubów zakonnych (teksty biblijne, do których Sobór się zwraca, to: Mt 19, 11 i Kor 7, 25; 38, 40.). W XX wieku papież Pius XII przeciwko tym, którzy tak przewartościowują małżeństwo, że stawiają je przed dziewictwem i w ten sposób deprecjonują czystość poświęconą Bogu i celibat kapłański, potwierdza wyższość dziewictwa nad małżeństwem¹⁹. Interesujące, że Vaticanum II w swym nauczaniu o życiu zakonnym, zarówno w rozdziale 6 *Lumen gentium* jak i w dekrecie *Perfectae caritatis*, nie mówi wyraźnie o wyższości dziewictwa nad małżeństwem. Raczej stwierdza wyważonym językiem, że chrześcijanin ślubuje trzy rady ewangeliczne dla dwóch powodów: „... po pierwsze, by uwolnić się od przeszkód, które mogłyby go odwieść od żarliwej miłości Boga i od doskonałości kultu Bożego, i jeszcze ściślej poświęca się służbie Bożej” (KK 20). Jedynie w Dekrecie o formacji kapłańskiej potwierdza Vaticanum II doktrynę o większym dostojęństwie dziewictwa w stosunku do małżeństwa chrześcijańskiego²⁰.

Nie jest łatwo określić stopień autorytatywności nauczania Ojców i Magisterium, a szczególnie Soboru Trydenckiego. Współczesna krytyka historyczna wydobyła na światło dzienne fakt, że nie każde stwierdzenie, opatrzone anatema, zawiera definicję prawdy przeciwnej. Nie wszystkie dokumenty soborów powszechnych, nawet nie wszystkie ich kanony, są sformułowane nieomylnie. Dokładna wartość dokumentów w wielu wypadkach pozostaje kwestią otwartą. W przypadku Trydentu wydaje się, że sednem jego nauczania jest potwierdzenie ważności ślubu czystości przeciwko Lutrowi i Kalwinowi, którzy nie tyle odrzucają celibat, co ślub dotrzymania go, który — dla nich — realizuje się w wysiłku ludzkim i w praktyce może prowadzić do nadużyć seksualnych. W tym sensie małżeństwo jest bardziej pożądane niż celibat²¹. Co do doktryny o wyższości dziewictwa nad małżeństwem, wydawałoby się, że Trydent po prostu potwierdza tradycyjne nauczanie, bez chęci określenia jej, gdyż ten punkt nie był negowany przez Reformację.

Pomijając siłę wiążącą tej doktryny, ogromnie istotnym dla możliwości autentycznej duchowości świeckich jest to, by jej znaczenie zostało starannie wyjaśnione. Przede wszystkim błędne jest rozumienie wyrażenia *melius ac beatius*, użytego na Try-

¹⁹ Zob. jego encyklika *Sacra virginitas*, AAS 46 (1954) 161—191.

²⁰ Por. DFK 10.

²¹ O Lutrze zob. jego *Pagan Servitude of the Church*, w: M. Luther, *Selections from His Writings*, New York 1961, ss. 308—311. O Kalwinie zob. jego *Antidote to the Council of Trent*, w: J. Calvin, *Selections from His Writings*, New York 1971, s. 132 n.

dencie, w znaczeniu „wyższe i bardziej doniosłe”²². Przetłumaczone w ten sposób, sugeruje jednoznacznie, że świeccy w swym życiu małżeńskim są wezwani do niższego i mniej świętego zadania niż ci, którzy postępują za radami ewangelicznymi. A że taka opinia jest wciąż szeroko rozpowszechniona w Kościele, zostało to przekonująco ukazane przez K. Rahnera²³. Ciągłe używanie, nawet przez dokumenty soborowe i Magisterium, takich wyrażań, jak „całkowite oddanie się Bogu i Chrystusowi”, „ściślejsze naśladowanie Chrystusa”, „większa służba bliźniemu” dla opisanego życia zakonnego, nie przyczynia się skutecznie do rozwiania przekonania, iż chrześcijanie żyjący w świecie nie są ani wezwani do osiągnięcia tych rzeczy, ani że im się to nie uda.

Zrozumiałe jest zatem, że w pełni rozwinięta duchowość świecka może ujawnić się w teorii i praktyce dopiero wtedy, gdy afirmacja wyższości dziewictwa nad małżeństwem zostanie zinterpretowana w ten sposób, że powołanie w s z y s t k i c h chrześcijan do doskonałości i świętości nie będzie żadną miarą naruszone. W tym względzie domagają się ciągłego powtarzania pewne deklaracje Vaticanum II: „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości” (KK 40) oraz: „w rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcąc Boga w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż” (KK 41).

Zważywszy długą historię deprecjacji powołania małżeńskiego w świecie, trzeba koniecznie stwierdzić możliwie najmocniejszymi słowami, że świeccy są powołani do realizowania doskonałej miłości Boga i bliźniego w sposób równy innym i sobie odpo-

²² Por. W. Molinski, *Virginity*, w: *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, New York 1975, s. 1792.

²³ Por. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, ss. 404—409. Nawet w tak znakomitej pracy, jak *La Spiritualità dei laici*, Brugnoti utrzymuje, że dziewictwo i małżeństwo stanowią dwa jakościowo różne sposoby miłowania Boga i że to pierwsze jest wyższe od drugiego. Dodaje też: Właśnie z racji tego jakościowo wyższego sposobu nawet najpobożniejszy ojciec rodziny lub najpobożniejsza małżonka nie będzie mogła nigdy śpiewać tej pieśni, która jest jakościowo wyższa, a została zarezerwowana dla najniższej z wybranych dziewic. Tamże, s. 305 n. Odnosi się to oczywiście do Ap 14, 3-4. Nie trzeba wykazywać, że taka egzegeza tego tekstu jest daleka od właściwego jego sensu. Ci, którzy z kobietami się nie splamili: bo są dziewicami (Ap 14, 4), są po prostu chrześcijanami, którzy nie oddali się bałwochwalstwu. W wielu tekstach biblijnych dziewictwo jest metaforą wierności Bogu, a bałwochwalstwo kojarzone jest z prostytutką. Perwersją jest też twierdzenie, że małżonkowie — to ci zhańbieni nierządem, którzy właśnie dlatego nie mogą śpiewać tej jakościowo wyższej pieśni.

wiedni, i że sytuacja bycia „w świecie” nie jest ani przeszkodą na drodze do świętości, ani też, że w niej życie chrześcijańskie nie może osiągnąć swej pełni, lecz że jest ona środkiem i fundamentem, poprzez który i na którym osoba świecka wzrasta ku pełni swej doskonałości. Jednostka jest powołana do świętości nie tylko w danym stanie życia z jego różnymi okolicznościami, lecz nawet do konkretnego stanu życia, którego różne okoliczności stanowią istotny element w dążeniu do świętości²⁴. Każda autentyczna duchowość świecka musi uznać zasadę, że świętość ma być osiągnięta w i poprzez świat oraz jego wartości, nie zaś w oderwaniu od nich. Duchowość posiada wartość i jest dostosowana do laikatu jedynie wówczas, gdy jasno wyraża, jak w konkretnym, codziennym życiu małżeńskim czy panięńskim lub kawalerskim; ojcowskim lub matczynym, czy bezdzietnym; w pracy zawodowej lub domowej; podczas odpoczynku lub bezczynności; w życiu prywatnym czy publicznym; chrześcijanin świecki może cieszyć się życiem, cierpieć, śmiać się lub płakać, modlić się prywatnie lub celebrować sakramenty i liturgię, dokonywać aktu płciowego czy powstrzymać się od niego, jeść czy pościć, chorować lub starzeć się — słowem: prowadzić pełne życie jako wyraz swej s z c z e r e j miłości do Boga i bliźniego. Stan usytuowania w świecie, właściwy dla świeckich, stanowi bowiem pozytywną wartość przed Chrystusem i w Kościele, oraz w konsekwencji, domaga się konkretnej, odpowiedniej dla niego duchowości.

W tym miejscu właściwym byłoby krótkie przedyskutowanie wyróżniającej się tożsamości i misji chrześcijanina świeckiego, w odróżnieniu od zakonników, członków instytutów świeckich i kapłanów. Rozpocząć można by od wzmianki, że chrześcijanin jako taki, z tytułu chrztu jest związany z Chrystusem, Kościołem i światem. Chrześcijanin jest złączony z Chrystusem w tym, że wcielony jest w Niego i przez Niego — mocą Ducha Świętego — ma przystęp do Ojca i jest członkiem Ludu Bożego. Związany jest z Kościołem w tym, że nie jest już po prostu prywatną osobą, lecz członkiem widzialnej społeczności, która jest Ciałem Chrystusa, Jego sakramentem, przedłużającą się Jego misją w historii. I w końcu, chrześcijanin związany jest ze światem w tym, że choć nie jest ze świata, to musi z konieczności prowadzić chrześcijańskie życie w świecie. Ten fundamentalny związek domaga się jednakże odmiennej tonacji odpowiednio do tego, czy jest się osobą świecką czy zakonną, lub członkiem hierarchii²⁵.

²⁴ Por. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, ss. 410—414.

²⁵ Rozróżnienie między hierarchią a świeckimi dotyczy mianowicie struktur Kościoła w kategoriach organizacji, podczas gdy rozróżnienie mię-

Chociaż bowiem każda z tych trzech kategorii jest równa w godności i zadaniach wspólnych wszystkim chrześcijanom, to jednak uczestniczą one w tajemnicy Chrystusa w Kościele i w świecie w sposób różny i odpowiedni do swego stanu. Kościół reprezentuje i sakramentalizuje wcielenie Chrystusa i Jego panowanie nad całym stworzeniem, pełnię Jego bosko-ludzkiej tajemnicy transcendencji nad światem i immanencji w świecie — poprzez pośrednictwo swoich członków w ich konkretnym stanie życia. W stanie kapłańskim usymbolizowany jest i realizuje się Kościół oraz jego misja transcendentnie-pośrednicząca; w stanie zakonnym jest usymbolizowany i realizuje się Kościół oraz jego misja transcendentnie-eschatologiczna; a w stanie świeckim realizuje się i wyraża Kościół z jego misją inkarnacyjno-rekapitulującą. Właśnie ta sama misja bycia sakramentem w Chrystusie jest ukazywana, manifestowana i uwidoczniiona na trzy różne sposoby — w trzech stanach życia.

Różnica pomiędzy świeckimi a kapłanami nie polega zatem na braku uczestnictwa świeckich w kapłańskim, profetycznym czy królewskim urzędzie Chrystusa, lecz na odmiennym sposobie spełniania tej potrójnej funkcji. Osoba świecka jest w rzeczy samej prawdziwie kapłanem, prorokiem i królem. Jednakże o ile ordynowany szafarz jest i działa — jako kapłan, król i prorok — w osobie Chrystusa jako Głowy, to świeccy są i działają tak (można by powiedzieć), jak ciało Chrystusa. Rolą kapłaństwa hierarchicznego jest bowiem działać w osobie Chrystusa-Głowy z tytułu sakramentu święceń, przekazywać łaskę Chrystusa słowami i przez sakramenty²⁶, podczas gdy rola świeckich, która pochodzi z sakramentu chrztu i bierzmowania, polega na szukaniu Królestwa Bożego poprzez angaż w sprawy doczesne i kierowanie nimi zgodnie z wolą Bożą²⁷.

Stan i misja świeckich różni się też od stanu zakonnego i członków instytutów świeckich. Podstawa tego odróżnienia została mocno i jasno stwierdzona przez Rahnera: rady ewangeliczne, wzięte jako stałe formy życia, tj. wraz ze ślubami zalegalizowanymi i zatwierdzonymi przez i przed Kościołem, są dla zakonników, a nawet i dla członków instytutów świeckich, fundamentalnym rysem, który określa i odróżnia ich jako istotnie różnych od osób świeckich, pomimo że ci ostatni zewnętrznie i ka-

dzy zakonnikami a nie-zakonnikami dotyczy struktur Kościoła w kategoriach charyzmatu.

²⁶ Por. DK 2-3.

²⁷ Por. KK 31.

nonicznie mogą ich przypominać²⁸. Zakonnicy i członkowie instytutów świeckich — z racji swoich ślubów i konsekracji — nie są już „w świecie” w sensie teologicznym, choć „fenomenologicznie” i „empirycznie” (szczególnie w wypadku członków instytutów świeckich) żyją i pracują w świecie. Nie są oni bowiem, mówiąc teologicznie, laikami, jakkolwiek kanonicznie mogą być za takich uważani. Przez swoje dogłębne i ostateczne wyrzeczenie się trzech podstawowych wartości życia odsuwają centrum swojego zainteresowania od życia doczesnego ku przyszłej pełni obiecanej i już częściowo realizującej się w Chrystusie. W ten sposób są oni znakiem transcendencji Królestwa Bożego i jego wymogów ponad rzeczy ziemskie, oraz sprawiają, że Kościół jawi się namacalnie i egzystencjalnie jako eschatologicznie i nieodwracalnie zwycięska łaska Chrystusa dla świata. Ich misją jest wyznać, że Kościół nie jest z tego świata i że prowadzi on życie, które jest głupotą i szaleństwem, gdy je mierzy się kategoriami tego świata²⁹.

Osoba świecka, przeciwnie, jest kanonicznie odmienna od kapłana i zakonnika³⁰; jej status i misja są zatem odmiennie. Ilościowo i materialnie świeccy są w pełni włączeni, jako stała forma życia, we wszystkie ludzkie i kosmiczne wartości; niektóre z nich jednak są z konieczności ograniczone w odniesieniu do zakonników — z racji ich ślubów, i do kapłanów — z tytułu ich celibatu oraz konsekracji kapłańskiej. Jakościowo i formalnie ponadto, ich usytuowanie w świecie i jego strukturach jest również teologicznie pewną wartością, która domaga się konkretnego sposobu przeżywania przez nich swej wiary chrześcijańskiej (duchowość). Ich misją jest pozostawać w świecie, aby być Kościołem tam, gdzie jest świat, realizować i przedłużać miłość, jaką Chrystus i Kościół żywią dla świata — i to od strony samych jego struktur. Formalną wartością, jaką świeccy w swym powołaniu mają wyrazić, nie jest ani użycie czy zadowolenie (*uti* lub *frui*) z życia, ani przemiana świata, lecz miłość Chrystusa i Kościoła do świata, miłość, która zbawia i przebóstwia go przez używanie i przemianę jego dóbr³¹.

²⁸ Por. K. Rahner, *Laie und Ordensleben*, s. 367 n. Gdy chodzi o stanowisko H. von Balthasara, zob. jego *Der Laie und der Ordensstand. Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, Civitas 11 (1955-56) 196—210; *Zur Theologie der Säkularinstitute*, ss. 182—205.

²⁹ Por. K. Rahner, *Zur Theologie der Entsagung*, ss. 65—71; *Über die evangelischen Räte*, ss. 419—434.

³⁰ Zob. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 207. O prawach i obowiązkach świeckich, zob. kan. 224—331.

³¹ Szersze omówienie tego tematu zob. Brugnoli, *La Spiritualità dei laici*, ss. 65—179. Zob. również artykuły Schillebeeckxa cyt. w przyp. 12.

Ten skróty opis tożsamości i misji laikatu, w odróżnieniu od kapłanów, zakonników i członków instytutów świeckich, może wyjaśnić znaczenie stwierdzenia, że dziewictwo przewyższa małżeństwo. Nie znaczy to, że prawdziwa pełnia rady ewangelicznej czystości (ubóstwa lub posłuszeństwa) *ipso facto* i z konieczności pociąga za sobą większą miłość Boga ze strony zakonnika niż świeckiego. Nie znaczy to również, że ten, kto ją praktykuje, jest *ipso facto* „bardziej doskonały” niż chrześcijanin żyjący w małżeństwie. Trydenckie *melius ac beatius* nie może oznaczać i wcale nie znaczy, że doskonałość jest formalnie konstytuowana przez dziewictwo lub dwie pozostałe rady ewangeliczne, albo że rady tworzą wyższą formę doskonałości, tę, która jest niedostępna dla świeckiego, „zwykłego” chrześcijanina. Rady są przyporządkowane tej doskonałości, do której w s z y s c y są powołani; nie stanowią one same z siebie jakiejś bliższej formy naśladowania Chrystusa, bardziej zażyłej jedności z Bogiem; raczej są ich wspomżeniem.

Stwierdzenie, że dziewictwo jest „lepszym środkiem” do doskonałości, nie powinno jednak być interpretowane jedynie w tym znaczeniu, że — relatywnie i subiektywnie mówiąc — jest „lepsze” dla jednostki, która zostaje istotnie wezwana przez Boga do dziewiczego stanu życia; taka osoba znalazłaby się w gorszej sytuacji, jeśli odrzuciłaby to wezwanie do celibatu i weszła w związek małżeński. Taka interpretacja jest oczywiście prawdziwa, lecz równocześnie banalna i szablonowa. Albowiem jest również prawdą, że — relatywnie i subiektywnie mówiąc — małżeństwo jest „lepszym środkiem” dla tej jednostki, która jest faktycznie wezwana do życia małżeńskiego przez Boga; znalazłaby się ona w gorszej sytuacji, przynajmniej z punktu widzenia zbawienia, gdyby odrzuciła to powołanie i pozostała w bezżeństwie.

Czy możemy i powinniśmy nadal sądzić, że dziewictwo — również obiektywnie i absolutnie mówiąc — przewyższa małżeństwo? Odpowiedź jest twierdząca, lecz jedynie w tym znaczeniu, że samo dziewictwo (i pozostałe dwie rady ewangeliczne), rozważane jako wyrzeczenie się i podjęcie męki samego Chrystusa, jest bardziej ewidentnym, widzialnym i uchwytnym sposobem uprzedmiotowienia i manifestacji misterium Chrystusa i Kościoła w jego transcendentnym i eschatologicznym wymiarze. To uprzedmiotowienie i manifestacja, dokładnie jako takie, nie są i nie mogą być osiągnięte żadnym innym sposobem uprzedmiotowienia i manifestacji³².

Trzeba i należy przyjąć tę samą linię myślenia i potwierdzić,

³² Zob. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, ss. 419—427.

że małżeństwo — mówiąc obiektywnie i absolutnie — jest „lepszym środkiem” niż dziewictwo, gdyż jest ono bardziej ewidentnym, widzialnym i uchwytnym uprzedmiotowieniem i manifestacją immanentnego i wewnątrzświatowego wymiaru misterium Chrystusa i Kościoła. To uprzedmiotowienie i manifestacja, dokładnie jako takie, nie są i nie mogą być osiągnane innymi sposobami życia, i w tym znaczeniu są lepsze od innych sposobów uprzedmiotowienia i manifestacji. A ponieważ inkarnacyjny i wewnątrzświatowy wymiar tajemnicy chrześcijańskiej musi być realizowany, oraz skoro może być realizowany jedynie w stanie małżeńskim, to nie można zgodzić się na pobożne życzenie Augustyna: *utinam omnes forent virgines*, lub na stwierdzenie R. Carpentiera, że wszyscy chrześcijanie, w zasadzie, powinni być zakonnikami³³.

Zrozumiałe jest zatem, że stwierdzenie dotyczące wyższości dziewictwa nad małżeństwem, życia zakonnego nad stanem świeckim, musi być wypowiedziane bardzo ostrożnie, aby nie stworzyć podwójnego wzoru doskonałości w Kościele. Oczywiście, w takim wypadku duchowość świeckich zawsze wychodzi na przegraną. Ta teologiczna równowaga musi również być brana pod uwagę, gdy opisuje się życie zakonne jako znak i antycypację pełni eschatologicznej. Faktycznie, rady mogą i powinny być rozumiane jako świadectwo eschatologiczne w tej mierze, o ile uprzedmiotawiają i manifestują tę wiarę wychodzącą ku nadziei na przyszłe spełnienie. Niemniej jednak, ponieważ istotnie i w sposób konieczny zawierają one element wyrzeczenia, nie mogą w pełni oznaczać ostatecznej doskonałości Królestwa Bożego. Ostateczne wypełnienie nie oznacza bowiem zniszczenia, lecz przemianę rzeczywistości ziemskich, na którą świeccy aktywnie pracują w swym zaangażowaniu w sprawy doczesne. Ponadto, nie wolno zapominać o tym, że samo małżeństwo posiada eschatologiczny charakter, gdyż przez nie mężczyzna i kobieta zostają przywrócenii do swojej protologicznej jedności i antycypują eschatologiczną integrację³⁴.

Możliwość autentycznej duchowości świeckich, nie zależy jedynie od tego, jak powinno być rozumiane tradycyjne nauczanie na temat wyższości dziewictwa nad małżeństwem, lecz również od tego, czy duchowość zakonna jest normatywną dla świeckich. Ku temu teraz zwrócimy naszą uwagę.

³³ Zob. R. Carpentier, *Theologie des Ordensstandes*, ss. 433—441.

³⁴ Zob. P. Phan, *Mariage, monachisme et eschatologie*, *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979) 352—380; *Evdokimov and the Mong Within*, *Sobornost/Eastern Churches Review* 3 (1981) 53—61.

2. Normatywność duchowości zakonnej?

Wśród współczesnych teologów katolickich o mocnej reputacji i wypróbowanej kompetencji są tacy, którzy utrzymują nie-dwuznacznie, że życie zakonne, podjęte przez trzy śluby, jest bezpośrednio normatywne dla wszystkich chrześcijan, włączając świeckich³⁵. L. Hertling formułuje tę myśl w dwóch tezach: „Kościół naucza, że stan doskonałości stanowi całość doskonałości i faktycznie prawdziwą i jedyną doskonałość” i „dlatego nawet dla tych, którzy nie są w stanie zakonnym, życie zakonne może i musi być normą i modelem doskonałości chrześcijańskiej”³⁶.

H. Urs von Balthasar jest tego samego zdania. Dla niego, życie zakonne jest dojrzałym wyborem i radykalnym świadectwem nowej epoki życia człowieka stosownie do przemiany określonej przez chrzest; tymczasem stan laikatu jest rodzajem przyzwolenia na starą erę. Życie zakonne zawsze było uważane za radykalizację etyki powszechnej; często powodowało ferment w świecie. Nie jest to dodatkowa jakaś etyka dołączona do powszechnego, podstawowego chrystianizmu. Śluby zakonne były zawsze rozumiane jako wypełnienie i potwierdzenie przyrzeczeń chrzcielnych: życie i umieranie w Chrystusie, którego domaga się chrzest, staje się w stanie zakonnym stałą formą życia. Powołanie zakonne jest jedyną, prawdziwą, radykalną formą ducha chrześcijańskiego. Jest ono duchem Kościoła jako stan, tzn. jako szczególna, widzialna i społeczna forma życia. W wyborze życia zakonnego chrześcijanin pozbywa się wszystkiego, co jest krepujące, by całkowicie móc spełniać wolę Bożą. H. Urs von Balthasar dalej zauważa, że duchowość instytutów świeckich jest najbardziej bezpośrednim modelem dla laikatu, ponieważ w niej zarówno transcendencja jak i immanencja w sposób wybitny realizują się w świecie³⁷.

W. Wulf, choć dość krytyczny w stosunku do przeakcentowania elementów wyrzeczenia, dokonanego przez poprzednich autorów, zgadza się z ich podstawową zasadą, że życie zakonne jest normą i wzorem doskonałości chrześcijańskiej nawet dla świeckich. Stan doskonałości, według niego, nie tylko dostarcza lepszych środków do osiągnięcia doskonałości miłości, lecz również jest jedynym sposobem jej osiągnięcia. Ten zaś sposób nie jest „szczególnym” przywilejem niektórych, lecz obowiązuje wszy-

³⁵ Zob. omówienie tego tematu u Brugnoliego, *La Spiritualità dei laici*, ss. 317—345.

³⁶ *Theologia ascetica*, Roma 1944², tezy 50 i 72.

³⁷ Zob. *Der Laie und der Ordensstand*, s. 47 n.

stkich. Życie zakonne jest stanem doskonałości chrześcijańskiej³⁸.

Trzeba zauważyć, że żaden z wyżej wspomnianych teologów nie opowiada się za normatywnością duchowości zakonnej dla świeckich, ponieważ albo brakuje im właściwej oceny ludzi świeckich lub też proponują, by świeccy praktykowali formę rozcieńczonego, zminiaturyzowanego monastycyzmu. Uznają oni raczej monastycyzm za normatywny, a to dlatego, że uważają, iż duchowość zakonna jest jedyną drogą do osiągnięcia tej świętości, do której wszyscy chrześcijanie, świeccy czy duchowni, zostali powołani. Jawi się pytanie, czy monastycyzm, z jego potrójnym wyzuczeniem, jest jedyną drogą do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej?

Nie podlega dyskusji, że zakładana normatywność monastycyzmu nie może oznaczać, iż rzeczywiste praktykowanie trzech ślubów: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa jest wymagane do świętości. Dowodem na to są kanonizacje świętych nie-zakonników. Nie może też oznaczać, że świeccy muszą podjąć praktyki zakonne i przystosować je do swoich warunków — rodzaj „łagodnej redukcji” monastycyzmu *ad usum laicorum*. Oświecona krytyka takiego „uzakonnienia” duchowości uchroni ją, być może, od ponownego ukazania się³⁹. I na koniec, nie może też oznaczać, że świeccy muszą żyć i działać w świecie z „zakonnym sercem”. To „zakonne serce” domaga się nie tylko faktycznego, ale i uczuciowego odłączenia się od świata i jego wartości. Świeccy, z drugiej strony, z racji swego powołania, muszą starać się ożywiać i kochać te wartości dla nich samych, a nie jedynie dlatego, że mogą być użyteczne dla Kościoła czy Królestwa Bożego. Osoba żyjąca w małżeństwie winna kochać swojego współmałżonka i nie może, ani nie powinna, odłączać się od niego uczuciowo. Czy oznacza to zatem, że rada św. Pawła, by „od teraz ci, którzy mają żony tak żyli, jakby ich nie mieli” (1 Kor 7, 29) nie miałyby tu zastosowania?

Nie ma wątpliwości, że radykalna transcendencja (nad światem i jego strukturami) jest istotną cechą charakterystyczną chry-

³⁸ Zob. *Auffassungen und Fragen der christlichen Ascese in neuerer Zeit*, Geist und Leben 22 (1949) 1—15; *Christliches Zeignis in Welt und Ordensstand*, tamże, 27 (1954) 379—383. Inni teologowie na ten ten temat, to: A. Brunner, R. Carpentier, F. S. Aguilar i G. Lazzati. Zob. Brugnoli, *La Spiritualità dei laici*, ss. 321—324. Prawosławnym teologiem, który opowiada się za normatywnością duchowości zakonnej dla świeckich, jest P. Evdokimov. Zob. w szczególności jego *Les Ages de la vie spirituelle*, Paris 1964².

³⁹ Gdy chodzi o krytykę takiego uzakonnienia, zob. Auer, *Weltoffener Christ*. Zwięźle na temat duchowości zakonnej, zob. L. Bouyer, *Introduction to Spirituality*, Colledgeville 1961, ss. 185—211, 234—242.

stianizmu i dlatego każdy chrześcijanin, łącznie ze świeckim, musi realizować ten wymiar w swoim życiu. W tym kontekście stwierdzenie, że duchowość zakonna jest normatywna również dla świeckich, przybiera określone i ważne znaczenie. Monastycyzm jest, istotnie, wyrzeczeniem się pewnych wartości ziemskich dla miłości Bożej. Chrześcijanin świecki, z powodu eschatologicznego charakteru chrztu św., musi również praktykować pewne elementy wyrzeczenia. K. Rahner przekonująco argumentuje o konieczności ascezy w życiu każdego mężczyzny i każdej kobiety, niezależnie od tego, czy jest on chrześcijaninem, czy też nie⁴⁰.

Każdy byt ludzki musi zgodzić się z własną śmiercią jako swoim przeznaczeniem, przyjętym w świadomej wolności. Ponieważ śmierć jest, fizycznie, wciąż postępującym fenomenem, a egzystencjalnie — zagrożeniem całego bytu ludzkiego, gdyż w niej każda wewnątrzświatowa pełnia zawodzi, śmierć stwarza sytuację wiary i nadziei *par excellence* oraz otwiera człowieka na konieczność uświęcenia świata, wyrzeczenia się i unikania go, porzucenia jego wartości i dóbr (*fuga saeculi*). Ta konieczność spoczywa na każdym bycie ludzkim, lecz szczególnie na chrześcijaninie, duchownym czy świeckim, ponieważ w Chrystusie Bóg w sposób wolny oddał się w postaci łaski, która przekracza całą ziemską pełnię.

Świeccy, jednakże wyrzekają się świata w sposób inny niż kapłan czy zakonnik. Z racji swego powołania zakonnicy wyrzekają się nawet wartości tego świata po to, by Boga odnaleźć poza światem. Analogicznie kapłan, na skutek swojej „konsekracji” stoi jak gdyby ponad i poza światem. Świeccy, przeciwnie, wyrzekają się świata nie dlatego, że nie jest on dobry — gdyż nie powinni wyrzekać się żadnej wartości ziemskiej — lecz dlatego i tylko dlatego, że może on, biorąc pod uwagę podupadłe warunki, przeszkodzić im w przeżywaniu chrześcijańskiej wiary. Ponadto, z racji swej misji chryścianizacji ziemskich wartości, misji, która domaga się pełnego zanurzenia w świecie, „wyrzekają się” oni świata jedynie w takim sensie, że powinni uzależniać świat, tj. odnosić wszystko do Chrystusa jako do centrum i serca wszystkich rzeczy.

To uzależnianie i odnoszenie do Chrystusa domaga się, oczywiście, ascetycznego oczyszczenia serca i woli, tj. przejścia od egoizmu do miłości i samooddania. Świeccy muszą również walczyć przeciwko potrójnej pożądliwości, która stale popycha ich ku egocentrycznemu i hedonistycznemu korzystaniu z dóbr ziemskich. W tej duchowej walce praktyka trzech rad ewangelicznych w spo-

⁴⁰ Zob. K. Rahner, *Passion und Ascese*, ss. 84—100.

sób odpowiedni do stanu świeckiego jest konieczna. Jedynie w ubóstwie rozumianym nie jako totalne wyrzeczenie się i odłączenie od ziemskiego posiadania, lecz jako trzeźwe korzystanie (a zatem unikanie luksusu i samozadowolenia), może świecki praktykować jałmużnę w różnych jej formach: służba wspólnocie, praca charytatywna, działalność ochotnicza, składki pieniężne na cele społeczne itp. Jedynie w czystości rozumianej nie jako całkowita abstynencja lecz jako przemiana i integracja ludzkiej płciowości w twórczą i scalającą siłę w życiu, z wymaganą dozą zdrowego ascetyzmu i samodyscypliny, mogą świeccy w małżeństwie kochać i być sobie nawzajem wierni. Jedynie w posłuszeństwie rozumianym nie jako wyrzeczenie się dysponowania swoją wolą lecz jako uległość Bożemu wezwaniu i Boża zachęta w każdej sytuacji, mogą świeccy stale wychodzić poza siebie i podążać ku doskonałości.

Dlatego potrzeba ogromnej ostrożności w interpretowaniu stwierdzenia odnoszącego się do normatywności monastycyzmu dla świeckich. Z jednej strony trzeba unikać ujmowania osoby świeckiej jako zminiaturyzowanego mnicha, żyjącego pośród świata z „zakonnym sercem”, przez przeakcentowywanie transcendentnego wymiaru tkwiącego w wierze chrześcijańskiej. W takim wypadku nie byłaby możliwa żadna laicka duchowość. Z drugiej strony, broniąc prawowierne zaangażowanie się świeckich w sprawy doczesne, trzeba unikać niebezpieczeństwa „sekularyzacji” świeckich i „unieważniania” ich potrzeby ascetyzmu oraz samozaparcia — w trzech ślubach zakonnych⁴¹.

Nie trzeba zbyt wielkiego wysiłku umysłowego, by dostrzec, że sytuacja świeckich jest paradoksalna. Są oni, oczywiście, w świecie, tak jak jakikolwiek byt ludzki. Jako chrześcijanom jednakże nie wolno im być ze świata, ponieważ zostali odkupieni przez transcendentną łaskę Bożą i oczekują czujnie na ostateczne przyjście Pana. Niemniej jednak, w przeciwieństwie do zakonników i kapłanów, muszą oni być również jakoś ze świata, ponieważ wyróżniającą ich misją jest wejście w sprawy doczesne i odnośzenie wszystko do Chrystusa ze świata. Czy mogą oni zatem służyć Chrystusowi całym sercem, czy też, jak św. Paweł mówi w 1 Kor 7, 32-34, mają to czynić „rozdartym sercem”, dłużni posłuszeństwo dwom mistrzom?

⁴¹ Na ten temat zob. trafne uwagi Bouyera w: *Introduction to Spirituality*, ss. 188—191. Zob. również Y. Congar, *Lay People in the Church*, Westminster 1967, ss. 400—441.

3. Rozdarte serce?

W 1 Kor 7, 32-34, do którego nawiązuje zarówno Sobór Trydencki jak i Pius XII w *Sacra virginitas*, aby podeprzeć tezę o wyższości dziewictwa nad małżeństwem, Paweł określa serce małżonków jako podzielone, ponieważ troszczą się oni o to, by przypodobać się sobie nawzajem, gdy tymczasem bezżenni zatroskani są o to, by przypodobać się Panu i troszczyć się tylko o Jego sprawy. Na pierwszy rzut oka stwierdzenie św. Pawła jest bezsporne; stwierdza on po prostu sprawę faktu. Gdy jednak interpretowane jest ono w znaczeniu czysto ascetycznym, z logiczną utratą eschatologicznego kontekstu, i gdy „sprawy Pana” ujęte zostają w opozycji do „spraw tego świata” (kolejno: duch a rzecz, kontemplacja a działanie, świat ponad i świat poniżej), wtedy podział serca widoczny jest jako nie tylko coś *de facto*, lecz również jako coś *de iure*⁴². Stąd zaś tylko mały krok od tego, by dojść do wniosku, że małżeństwo i zaangażowanie w świecie stanowią przeszkodę do świętości⁴³. Czy nie jest to mniemanie powszechne, że zakonnik kocha i osiąga Boga „bezpośrednio”, a więc szybciej i doskonalej, podczas gdy świecki czyni to „pośrednio” — poprzez sprawy świata, a więc wolniej i mniej doskonale?

Czy serce świeckich jest rzeczywiście podzielone między dwie miłości: Bożą i świata? Jeśli jest to „podział”, to jak ma być rozumiany? Czy taki podział jest przeszkodą czy też środkiem do świętości? Oczywiście, że od odpowiedzi na te pytania zależy możliwość autentycznej duchowości świeckiej.

Nie trzeba tego dowodzić, że, odmiennie niż zakonnicy i kapłani, świeccy są *de facto* zatroskani o wiele spraw, od najbardziej wzniosłych do najbardziej światowych, i że ich miłość i pobożność musi w pierwszym rzędzie udzielać się najbliższym członkom rodziny. Ponadto, ich misja skierowana jest na sprawy tego świata. Istotnym problemem tutaj jest, czy w takim działaniu nie mogą oni kochać Boga *bezpośrednio*? Oczywiście, czasami, na przykład w prostych modlitwach, mogą przystąpić do Boga wprost i bezpośrednio. Jednakże nasuwa się pytanie: czy to nadal jest aktualne, gdy kochają swojego współmałżonka, dzieci i inne osoby? Idąc za sugestiami K. Rahnera⁴⁴ i K. Truhlara⁴⁵, możemy

⁴² Zob. starsze komentarze, np. Tomasz z Akwinu, *In Epistolam ad Corinthios I*, lub Kalwin, *Commentaires sur le N. T.*, t. 3, Tuluza 1894, ss. 308—309.

⁴³ Zob. L. Legrand, *St. Paul and Celibacy, Priesthood and Celibacy*, ss. 427—450. ⁴⁴ Zob. K. Rahner, *Über die Einheit*, s. 277—298.

⁴⁵ K. Truhlar, *Theologia castitatis matrimonialis et virginitatis, Problemata Theologica*, ss. 61—79.

stwierdzić, że chrześcijańska miłość innych osób nie jest jedynie przygotowaniem, wynikiem, owocem i przedsmakiem miłości Bożej, lecz sama w sobie jest aktem tej miłości. Miłość, jaką chrześcijanin ma dla innych, choć jej materialnym przedmiotem jest bliźni, ma za swój formalny przedmiot samego Boga, ponieważ została uniesiona łaską nadprzyrodzoną i może się dokonywać jedynie na poziomie („przedmiot formalny”) łaski nadprzyrodzonej⁴⁶.

Stąd miłość małżeńska jest teologiczną cnotą miłości, która za przedmiot formalny ma Boga jako jedynie godnego miłości, który ma być kochany miłością życzliwości, oraz za przedmiot materialny Boga, bliźniego lub samego siebie. Tak pojęta cnota miłości musi przenikać wszystkie inne formy miłości, duchowej, zmysłowej i seksualnej, które tworzą wątek i osnowę życia małżeńskiego.

Dlatego nie można stwierdzić, że w aktach miłości małżeńskiej Bóg jest miłowany jedynie pośrednio. W rzeczywistości, właśnie jako poziom i przedmiot formalny takich aktów, Bóg miłowany jest bezpośrednio, ponieważ *caritas* (wyraźnie lub *implicite*) ma Boga za swój przedmiot formalny. Nie można również powiedzieć, że Bóg i bliźni miłowani są na różnych poziomach, ponieważ przedmiot formalny w miłości Bożej i bliźniego jest jeden i ten sam. Bóg i bliźni nie są również miłowani rozłącznie, ponieważ Boga miłuje się w bliźnim, a bliźniego w Bogu. W ten sposób „podział”, o którym mówi św. Paweł i tradycja, nie dotyczy przedmiotu formalnego miłości bliźniego, jakim jest Bóg, który ma być kochany także przez świeckich „całym sercem, całą duszą i ze wszystkich sił”. Nie może, ani nie powinno być żadnego podziału na tym dogłębnym poziomie intelektu, woli i serca. W stworzeniach sam Bóg jest miłowany totalnie i całościowo. Trzeba unikać uproszczającego stwierdzenia, że zakonnik wybiera Boga, podczas gdy osoba świecka — małżonka. Nawet świeccy, z racji chrztu, mają wybierać i miłować Boga ponad wszystko i we wszystkim — jako najwyższe Dobro.

To nie niweluje jednakże faktu, że w zwyczajnym spełnianiu miłości chrześcijańskiej materialnym przedmiotem tej miłości są u świeckich stworzenia. W tym też miłość świeckich do Boga różni się od miłości zakonników i kapłanów. Lecz ten rodzaj miłowania Boga w stworzeniach, a stworzeń w Bogu, nie jest sam w sobie przeszkodą do doskonałości. Raczej jest on dla świeckich

⁴⁶ Pozostawiamy z boku kwestie, czy niechrześcijanie mogą dojść do Boga bezpośrednio — z racji nadprzyrodzonej miłości w ich miłości dla innych.

właściwym sposobem uświęcenia. Oczywiście, że krocząc tą drogą, doświadczają oni, od czasu do czasu, pewnego napięcia, niekiedy bolesnego, między miłością Boga a miłowaniem świata. Lecz to napięcie nie powinno być rozwiązane na korzyść zakonnego, faktycznego odwrócenia się i uczuciowego odłączenia się od świata. Byłoby to zdradą swojego powołania świeckiego oraz utratą skutecznego środka do świętości. Dla świeckich chrześcijan żyjących w małżeństwie „przypodobać się” swojemu małżonkowi **znaczy**: „przypodobać się” Panu.

W tym eseju przebadalem trzy doktryny teologiczne, które warunkują (choć nie bezpośrednio tyczą się natury i praktykowania duchowości świeckiej) wyłonienie się i praktykę takiej duchowości. W rzeczywistości da się wykazać, że niewłaściwe rozumienie stwierdzenia wyższości dziewictwa nad małżeństwem doprowadza do zaciemnienia roli świeckich w świecie; że złe rozumienie zdania dotyczącego normatywności monastycyzmu dla świeckich stworzyło karłowatą i jałową duchowość — z „pomniejszoną” praktyką zakonną, mającą przemienić osobę świecką w mnicha żyjącego w świecie; że złe rozumienie stwierdzenia dotyczącego podzielonego serca świeckich uniemożliwiło rozwinięcie teologii, w której małżeństwo jest widziane jako droga do doskonałości. Usunięcie tych nieporozumień — to nie jest jeszcze tworzenie duchowości świeckiej; to jedynie krok negatywny; jest on jednak konieczny, by mogła wyłonić się i owocować autentyczna i dynamiczna duchowość świecka.

tłum. Benedykt Barszcz SAC

⁴⁷ Takie nadprzyrodzone uniesienie przez łaskę może i faktycznie wkra-
cza w ludzką świadomość, zob. K. Rahner, *Über die Erfahrung der Gnade*,
w: ST, t. 3, ss. 105—109.

NIEBEZPIECZEŃSTWO KLERYKALIZACJI LAIKATU

Coraz częściej spotyka się — także w bardziej oficjalnych dokumentach Kościoła¹ — głosy mówiące o niebezpieczeństwach dla jego życia, wynikających z dwóch przeciwstawnych tendencji, jakimi są z jednej strony laicyzacja kleru — a z drugiej: klerykalizacja laikatu. Nie trzeba dodawać, że stanowią one istotne zagrożenie dla tożsamości członków Kościoła, a przez to mogłyby poważnie osłabić zasadniczą misję Kościoła w odniesieniu do świata.

Z historycznego punktu widzenia można by się w tej sprawie dopatrzeć działania prawa wychyleń wahadła. Po okresie względnej równowagi w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa, nastąpiło wychylenie wahadła w kierunku klerykalnej wizji Kościoła — od Konstantyna Wielkiego aż do progu czasów nowożytnych. W reformacji XVI w. następuje gwałtowny odwrót wahadła w kierunku laikatu i powszechnego kapłaństwa wiernych. Z kolei w okresie potrydenckim aż po encyklikę *Mystici Corporis* i Sobór Watykański II w nauce kościelnej, dla celów samoobrony przed protestantyzmem, akcentowano jednostronnie rolę i prawa hierarchii w Kościele. W nauce Soboru Watykańskiego II dostrzega się wyraźne dążenie do osiągnięcia pierwotnego stanu względnej równowagi.

I. Historyczne źródła klerykalizacji

Nie trudno się domyśleć, że przyczyną tych wychyleń wahadła historii jest zmienny obraz (model) Kościoła, jaki się kształtował pod naciskiem zewnętrznych warunków życia: cywilizacyjnych, politycznych, społecznych i ekonomicznych. Warunki te wywierały wielki wpływ na dwubiegunową strukturę pierwotnego Kościoła: laikat-kler. Jak wielki był wpływ i nacisk lokalnych, politycznych wzorów demokracji greckiej na młody Kościół w Koryncie można łatwo prześledzić w treści listu papieża Klemensa Rzymskiego pod koniec I wieku. W chrześcijańskiej gminie w Koryncie wybuchły niepokoje i rozruchy. Chciano usunąć przedsta-

¹ Por. dokument *Lineamenta* — przed Synodem Biskupów w roku 1987, nr 8, 9; Jan Paweł II, przem. z dn. 15 VI 1984, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII (1984) 1, s. 1784.

wicieli hierarchii zapewne tak, jak się usuwa i zmienia zarząd miejski na drodze demokratycznego głosowania. Wówczas to papież Klemens interweniuje w sprawę Kościoła korynckiego i wskazuje na inny ustrój kościelny, właściwy dla *laos theou*, dla ludu Bożego, różny od ustroju *demos'u*. W liście tym po raz pierwszy nazwano wiernych świeckich „laikami” tzn. członkami ludu Bożego (*laos*) w odróżnieniu od *kleros*. Odtąd nazwa ta „laik” stopniowo nabiera prawa obywatelstwa w literaturze kościelnej². Oto najbardziej istotne fragmenty wspomnianego listu³:

(40) „Ładu przestrzegać winniśmy we wszystkim, cokolwiek nam Pan pełnić nakazał... Również gdy chodzi o samą służbę Bożą, specjalne funkcje zostały powierzone arcykapłanowi, odpowiednie miejsce wyznaczono kapłanom, osobne czynności powierzono lewitom, świecki zaś wierny świeckie otrzymał przykazania” (*laikos anthropos tois laikois prostabmasin dedetai*).

Klemens Rzymski uzasadnia swe stanowisko odwołując się do autorytetu Chrystusa i Apostołów: (42) „Apostołowie otrzymali dla nas Ewangelię od Jezusa Chrystusa, Jezus Chrystus zaś został posłany przez Boga...”. (44) „Apostołowie dowiedzieli się także od Pana naszego Jezusa Chrystusa, że kiedyś powstanie spór o godność biskupią. Dlatego przewidując z góry co się stanie, gdy ustanowili wyżej wymienionych biskupów i diakonów, od razu wydali rozporządzenie, że po śmierci tychże, inni wypróbowani Duchem mężowie mają objąć następstwo na ich urzędzie. Wobec takiego stanu rzeczy uważamy, że nikt nie ma prawa usuwać z tego urzędu ludzi ustanowionych na nim czy to przez samych Apostołów, czy też później, przez innych czcigodnych mężów za zgodą całego Kościoła...”⁴.

Tak więc ustrój i władza w Kościele — według świadectwa Klemensa Rzymskiego — nie wywodzi się z woli „ludu”, ale z woli Chrystusa i Apostołów. W ten sposób czcigodny Kościół w Koryncie został zabezpieczony przed naśladownictwem ponętnych wzorów ówczesnej demokracji. List został przyjęty bez sprzeciwu. Fakt, że go czytano w Kościele korynckim jeszcze po stu latach od czasu jego napisania, każe przypuszczać, że został przyjęty w sposób właściwy i swój cel osiągnął⁵. Wyjaśnienia ustrojowe zawarte w liście Klemensa Rzymskiego pozwoliły Kościołowi w okresie prześladowań i zagrożeń pochodzących z zewnątrz na zachowanie

² E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Paris 1973, s. 10.

³ Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, w: R. de Journel, *Enchiridion patristicum*, Friburg i. Brisg. 1953, n-ry 11-29; tłumaczenie polskie ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I, Warszawa 1975, ss. 22—23.

⁴ M. Michalski, tamże.

⁵ *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 252.

wanie względnej równowagi pomiędzy duchowieństwem a laikatem.

Należy tu zaraz dodać, że ludzie świeccy (*laici*) odgrywali w Kościele starożytnym wielką rolę dzięki stosunkowo wysokiemu poziomowi świeckiego wykształcenia oraz znajomości teologii. Wystarczy wspomnieć, że pierwsze zachowane „apologie” chrześcijaństwa wyszły spod pióra ludzi świeckich. Świeccy byli założycielami pierwszych szkół teologicznych jak np. w Aleksandrii. Także Orygenes jako kolejny rektor szkoły aleksandryjskiej był przez większą część swego życia człowiekiem świeckim. Dopiero pod koniec przyjął święcenia kapłańskie. Także wielcy ojcowie Kościoła z czasów złotego wieku patrystyki byli zazwyczaj najpierw wybitnymi świeckimi teologami, a następnie dopiero wybierano ich na stanowiska biskupów.

Dopiero od Konstantyna Wielkiego i od społecznego uprzywilejowania kleru zaczyna się wahadło przechylać stopniowo ku przewadze duchowieństwa nad laikatem.

Na modelu Kościoła w Średniowieczu zaciążył feudalno-stanowy ustrój społeczny. Wyraziło się to szczególnie — poczynając już od Karola Wielkiego — w powiązaniu administracji państwowej z administracją kościelną. Odtąd hierarchowie, biskupi (opaci) stają się równocześnie często świeckimi urzędnikami czy nawet udzielnymi książętami łączącymi w swoich rękach jurysdykcję kościelną z władzą państwową. Taki stan rzeczy, chociaż z jednej strony zapewniał Kościołowi wpływ na bieg spraw państwowych, to z drugiej strony powodował uzależnienie Kościoła od władzy świeckiej. Na tym tle wywiązała się słynna walka o „inwentyturę”, czyli o prawo wyboru i nominacji na stanowisko kościelne. Walka ta prowadzona ze zmiennym szczęściem przyczyniła się jeszcze bardziej do podziału chrześcijaństwa zachodniego na dwa zwalczające się stany: duchowny i świecki. Podział ten został prawnie utrwalony w słynnym kanonie kodeksu Gracjana, mówiącym o „dwóch rodzajach” (*duo genera christianorum*)⁶ chrześcijan. Według Gracjana, ludziom świeckim „dozwolone jest żenić się, uprawiać ziemię, prowadzić sądy, prawować się, składać ofiary na ołtarze, płacić dziesięciny i w ten sposób będą mogli się zbawić o ile dobrze czyniąc, będą unikać występków”⁷. Stan życia chrześcijan świeckich jest przez Gracjana ukazany jako ustępstwo na rzecz ludzkiej słabości. Właściwie tylko duchowni są w pełni chrześcijanami mogącymi osiągnąć religijną doskonałość życia.

⁶ Cyt. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1964, ss. 27 i 29.

⁷ Tamże, 27.

Poglądy te musiały się przyczynić do skłócenia społeczeństwa średniowiecznego. Znalazło to swój wyraz w walce cesarstwa z papieżem, by wreszcie doprowadzić do katastrofalnych dla Kościoła następstw w reformacji XVI wieku.

W rzeczy samej Luter w swej *Odezwie do szlachty narodu niemieckiego* zdecydowanie odrzuca podział na chrześcijan lepszych i gorszych. W tym celu zaprzecza istnieniu innego kapłaństwa, aniżeli kapłaństwo wspólne wszystkich chrześcijan. Tak więc Kościół — według M. Lutera — jest społecznością wiernych świeckich, i tylko świeckich. Świętość i doskonałość życia ma się stać udziałem wszystkich wiernych i całego Kościoła, ale już bez hierarchicznego kapłaństwa i bez zakonów. Takie wnioski wysnuli reformatorzy XVI wieku.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że po Soborze Trydenckim ekspozowano w teologii Kościoła przede wszystkim rolę kapłańskiej hierarchii. W ferworze walki z protestantyzmem pojawiła się skłonność do przedstawiania modelu Kościoła głównie jako struktury władzy hierarchicznie ukształtowanej. Utarło się też przekonanie, że właściwe posłannictwo Kościoła w sensie działalności apostołskiej należy wyłącznie do kapłańskiej hierarchii. Trzeba było odwagi świętych, aby kościelną działalność organizacji ludzi świeckich dla obrony Kościoła nazwać „apostolstwem”. Uczynił to dopiero św. Pius X na początku XX wieku, który do młodzieży francuskiej z organizacji katolickich powiedział na audiencji publicznej, że realizuje ona „prawdziwe” lub „skuteczne apostolstwo”⁸. Dopiero właściwie od czasów Akcji Katolickiej i Piusa XI mówi się już bez żadnych ograniczeń o apostolstwie ludzi świeckich jako fakcie nie podlegającym dyskusji.

Korygowanie jednostronne hierarchicznego modelu Kościoła dokonywało się stopniowo pod naciskiem narastającego zjawiska zorganizowanej działalności ludzi świeckich. Zjawisko to od początku XX wieku poczęło nabierać coraz większego rozmachu. Po Akcji Katolickiej pojawia się z kolei zorganizowana apostołska działalność świeckich na płaszczyźnie międzynarodowej, kontynentalnej i światowej. Przed Soborem Watykańskim II międzynarodowe organizacje katolików świeckich nawiązały współpracę z wielu wyspecjalizowanymi organami ONZ. Odbywały się światowe kongresy apostolstwa świeckich. Tych faktów nie można już było nie dostrzegać i nie doceniać. Dlatego w przygotowaniu i programowaniu prac soborowych sprawę apostolstwa laikatu powierzono osobnej komisji. Sam Sobór wiele uwagi poświęcił miejscu

⁸ Cyt. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck—Wien—München 1962, s. 206.

oraz roli i posłannictwu ludzi świeckich w Kościele. Szczególnie doniosłe w tej sprawie są cztery dokumenty soborowe: Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Dekret o apostołstwie świeckich oraz Dekret o środkach społecznego przekazu.

Tak więc na Soborze Watykańskim II wahadło powróciło do stanu względnej równowagi.

Po Soborze jednak zaczęły dawać znać o sobie dwa czynniki: katastrofalny spadek powołań kapłańskich oraz niejasna wykładania nauki soborowej o kapłaństwie powszechnym. Obydwa te czynniki stały się katalizatorem wspomnianego na wstępie kryzysu tożsamości kapłańskiej oraz związanego z tym, pochodnego zjawiska, kryzysu tożsamości laikatu.

II. Przejawy współczesnej klerykalizacji laikatu

Szukając przejawów i bezpośrednich przyczyn tego złożonego zjawiska, które bywa określane umowną nazwą „klerykalizacja” laikatu, trzeba się tu będzie ograniczyć do wskazania czynników najbardziej typowych, które zaistniały po Soborze. Wśród nich można wskazać najpierw na fakt zniesienia (w roku 1972) czterech tzw. niższych święceń „kapłańskich” (ostiat, lektorat, egorcytat i akolitat) oraz tzw. tonsury. Na miejsce tych dawniejszych „święceń” wprowadzono niektóre „posługi” ludzi świeckich. Mogło się to przyczynić do powstania pewnego zamieszania w świadomości wiernych co do obrazu kapłana, a zarazem i co do własnej tożsamości laikatu. Dotąd istnieje pewna niejasność odnośnie do uprawnień akolitów i lektorów. Do tych posług dopuszczani są alumni seminariów duchownych oraz ludzie świeccy. Niejasne jest uprawnienie udzielania Komunii św., przysługujące akolitom. Z zasady wymaga się od „świeckich” akolitów, nie będących alumunami, dodatkowego przygotowania oraz pisemnego zezwolenia ordynariusza. Sam zresztą widok człowieka świeckiego rozdzielającego Komunię św. budzi u niektórych wiernych uczucie zaniepokojenia i różne wątpliwości.

Więcej jeszcze kłopotu — także od strony teologicznej — nastąpiło wznowienie przez Sobór instytucji stałego diakonatu, dostępnego także dla ludzi żonatych. Obok tej formy został zachowany diakonat celibatariuszów jako stopień przejściowy do wyższych stopni kapłaństwa: prezbiteratu oraz biskupstwa. W związku z tą podwójną postacią diakonatu nastąpiło w świadomości wiernych osłabienie poczucia różnicy między stanem kapłańskim i świeckim. Stały diakonat bywa niesłusznie pojmowany jako jedna więcej spośród świeckich „posług” dostępnych lu-

dziom świeckim. Sprzyja takiemu rozumieniu przytoczona przez Sobór starożytna formuła: na diakonów nakłada się ręce „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (*non ad sacerdotium, sed ad ministerium* KK 29). Dokładne zrozumienie sensu tej starożytnej formuły nastęrcza trudności także i teologom. Nic więc dziwnego, że jasna i nieprzekraczalna dotąd granica między stanem kapłańskim i świeckim uległa w świadomości wiernych stopniowemu zacieraniu się.

Wizualnym potwierdzeniem wspomnianego zacierania różnicy jest pojawienie się od czasu Soboru coraz to nowych „posług” ludzi świeckich, takich jak np. asystent kościelny, referent kurialny czy świecki administrator dóbr kościelnych itp.; w ich rękach skupia się niekiedy bardzo znaczna część władzy kościelnej. Jest ona wprawdzie wykonywana w imieniu biskupa czy proboszcza, ale dla zwyczajnego wiernego ta zależność staje się mało widoczna. Zresztą także w świadomości samych osób zaangażowanych na stałe przez Kościół i zazwyczaj dobrze opłacanych z kasy kościelnej, następują również znaczne zmiany. Oni sami nie widzą praktycznie większej różnicy między własnymi zadaniami we wspólnocie kościelnej a podobnymi zadaniami, jakie pełnią kapłani. Sprzyja temu także otrzymane wykształcenie teologiczne, niekiedy nawet wyższe od tego, jakie nabywają kapłani w seminariach duchownych. Wyższość ta jest obecnie dość często dokumentowana stopniami naukowymi.

Jest faktem, że w niektórych krajach europejskich ilość ludzi świeckich studiujących teologię przewyższa wielokrotnie liczbę kandydatów do kapłaństwa. W związku z tym pojawia się problem zatrudnienia przez Kościół wielkiej ilości fachowo wykształconych teologów świeckich. Ich napór na zdobywanie stanowisk i urzędów w Kościele wzrasta z roku na rok. Księża w krajach zachodnich już obecnie lękają się coraz bardziej konkurencji świeckich teologów. Nie sprzyja to dobrej współpracy i równocześnie stabilności sytuacji wewnątrzkościelnej. Wobec niemożliwości zatrudnienia przez Kościół wszystkich świeckich absolwentów teologii zgodnie z ich kwalifikacjami, poszukuje się obecnie sposobów wyjścia z tej kłopotliwej sytuacji. Koniecznością staje się przekwalifikowanie się części teologów na świeckie zawody. Proponuje się świeckim teologom nawet stypendia kościelne⁹ na czas wyuczenia zawodu świeckiego. Jest to jednak próba rozwiązania nie tylko kosztowna, ale i zarazem budząca niechęć tak władzy kościelnej jak i opory ze strony świeckich teologów. Po-

⁹ M. Albus — P. M. Zulehner, *Nur der Geist macht lebendig*, Mainz (1985), 121.

wstaje paradoksalna sytuacja, że władza kościelna broni się przeciwko chętnym do pracy na rzecz Kościoła. Problem ten, jak się wydaje, daleki jest od jakiegoś sensownego rozwiązania¹⁰. Ukazuje jednak niektóre mechanizmy (także natury ekonomicznej) skłaniające ludzi świeckich do zajmowania stanowisk kościelnych i przejmowania zadań wykonywanych dotąd tradycyjnie przez osoby duchowne.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w związku z naszkicowaną tutaj sytuacją, następują dość szybkie zmiany w modelu parafii. Na zmiany tego modelu wpływa także bardzo zasadniczo katastrofalne zmniejszanie się liczby powołań kapłańskich w całej niemal Europie Zachodniej i w Ameryce Północnej. Z tych dwóch kontynentów wywodziły się prawie wszystkie personalne rezerwy duchowieństwa, z których zaopatrywano kraje misyjne i tzw. kraje trzeciego świata. Obecnie nie tylko że te rezerwy całkowicie zanikły, ale prawie wszystkie kraje tradycyjnego chrześcijaństwa odczuwają już ostry brak kleru dla zaspokojenia swoich własnych potrzeb. W tej sytuacji pomoc ludzi świeckich w zarządzaniu parafiami i innymi jednostkami organizacji kościelnej stała się koniecznością chwili oraz warunkiem przetrwania wspólnot kościelnych. Wydawać się może, że wspomniana wyżej „nadprodukcja” świeckich teologów powinna się okazać opatrnościowym środkiem zaradczym na brak duchowieństwa. Wiadomo jednak już obecnie, że tak się nie stało. Nie we wszystkim bowiem świecki teolog może zastąpić kapłana. Pomimo zaangażowania świeckich w pracę zarządzania wspólnotami kościelnymi i przekazania im prawie wszystkich funkcji nie wymagających święceń kapłańskich, stwierdza się więc coraz częściej, że tak przebudowany model parafii nie może się obejść bez inspirującej i jednoczącej wysiłki obecności wyświęconego kapłana. Także teologiczno-pastoralne próby zbudowania modelu bratersko-siostrzanych parafii, bez „ojców” i „nauczycieli”, w oparciu o zasadę równości, zgodnie z ewangeliczną myślą „wy zaś jesteście wszyscy braćmi” (*Ihr alle seid Geschwister*)¹¹ okazały się eksperymentami w praktyce nieudanymi. Eksperymenty takie przeprowadzono m. in. w Austrii, aby zaradzić na wszelki sposób ostremu niedoborowi kadry kapłańskiej. Teologiczny pogląd usiłujący uzasadnić, że przynajmniej w przypadkach ostatecznej potrzeby gmina kościelna może delegować swojego świeckiego reprezentanta do sprawowania Eucharystii, zo-

¹⁰ P. M. Zulehner oblicza, że w roku 1988 będzie w RFN około 3.500 arbeitslosen Diplomtheologen, dz. cyt., s. 119.

¹¹ Pod tym znaczącym tytułem ukazała się książka: P. Wess, *Ihr alle seid Geschwister*, Grünewald (1985).

stała odrzucona ponownie przez Kongregację do spraw nauki Wiary (Causus E. Schillebeekxs) jako nie do pogodzenia z zasadami katolickiej teologii Kościoła. Tak więc próby i eksperymenty zmierzające do przebudowy modelu parafii przez zastąpienie posługi ordynowanego kapłana posługami ludzi świeckich okazały się drogą prowadzącą w niewłaściwym kierunku, właśnie ku „klerikalizacji” laikatu.

Po Soborze zwrócono uwagę, że pomimo dowartościowania w soborowej nauce roli laikatu i jego własnego, świeckiego posłannictwa do świata — o którym mówi Dekret o apostołstwie świeckich, a zwłaszcza Konstytucja duszpasterska o obecności Kościoła w świecie współczesnym — w latach posoborowych nastąpił jednak wyraźny spadek zainteresowania wśród świeckich własnym apostołstwem w świecie¹². Wzrosło natomiast zainteresowanie apostołstwem w obrębie wspólnoty kościelnej. Stało się tak, pomimo że Sobór wyraźnie ukierunkował powołanie świeckich ku światu: „Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi” (KK 33). „Świeccy powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie i spełniać je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynaglani miłością chrześcijańską” (DA 7). Jeszcze wyraźniej i dobitniej w adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI wskazywał ludziom świeckim dziedziny ich chrześcijańskiego posłannictwa: „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, a dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie. Im więcej będzie ludzi świeckich owianych duchem ewangelicznym, odpowiedzialnych za te sprawy oraz wyraźnie im oddanych, i im kompetentniej zdołają je doskonalić oraz świadomi będą obowiązku zaangażowania wszystkich swoich sił chrześcijańskich — które często zostają ukryte — tym więcej te sprawy będą służyć budowaniu Kościoła Bożego i przynoszenia zbawienia w Jezusie Chrystusie”¹³.

Jakże się to stało, iż pomimo tak jasnych i autorytatywnych pouczeń soborowych i papieskich, apostołska aktywność laikatu

¹² Por. D. Seeber, *Heraus aus den Verengungen*, Herderkorrespondenz 40 (1986) 452.

¹³ Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nr 70.

zwraca się obecnie ku wyraźnie klerykalnym obszarom apostołstwa Kościoła? Jakie są tego przyczyny? Czyżby tradycyjne, klerykalne wychowanie laikatu dawało właśnie teraz znać o sobie? Łatwiej jest w tej sprawie mnożyć pytania, niż dawać obiektywne, udokumentowane odpowiedzi. Do ukazania rzeczywistych przyczyn nowe światło powinien wnieść zapowiedziany Synod Biskupów (1987 r.).

Nie wydaje się, aby można za słuszne przyjąć generalne wyjaśnienie, polegające na założeniu większej łatwości, a przez to atrakcyjności jawnego apostołstwa chrześcijańskiego, realizowanego we wspólnocie Kościoła, aniżeli ukrytego apostołskiego zaangażowania w świecie „na kształt zaczynu” (KK 31).

Dla człowieka świeckiego, który na mocy Bożego powołania pozostaje w świecie, aby tam zanurzony w dzieży świata, od wewnątrz dokonywać chrześcijańskiej fermentacji, pokonywanie bariery jawności w dawaniu chrześcijańskiego świadectwa musi przysparzać — ogólnie rzecz biorąc — dodatkowych trudności. Trzeba więc gdzie indziej upatrywać przyczyn opisywanego zjawiska i szukać środków zaradczych.

III. Niektóre środki zaradcze

Wśród przyczyn powodujących klerykalne dążności laikatu w naszych czasach należy niewątpliwie wymienić najpierw zbyt słabe jeszcze upowszechnienie nauki soborowej o Bożym powołaniu człowieka świeckiego do chrześcijańskiego życia w świecie. Soborowe stwierdzenie: *Ibi a Deo vocantur...* „Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu” — nie dotarło jeszcze w pełni do świadomości wiernych i nie stało się mocną podstawą ich stosunku do świata. Nadal jeszcze rozpowszechnione jest przekonanie, że to właściwie tylko duchowni są „powołanymi” przez Boga. W związku z tym może rodzić się u świeckich pewien kompleks niższości, a często i chęć kompensacji. Właśnie tą chęcią kompensacji można by spróbować wyjaśnić niektóre zjawiska współczesnych dążeń do zastępowania, a nawet wypierania księży z właściwych im funkcji.

Dlatego i nadal — w dwadzieścia lat po Soborze — nasuwa się konieczność pilnego uświadamiania wiernych o ich Bożym powołaniu i związanym z tym posłannictwie do świata, do jego uchrześcijanienia. Na mocy tego powołania świecki chrześcijanin — według głębokiego i pięknego określenia J. Maritain'a — jest *tâcheron du monde* (akordowym pracownikiem świata). Podczas gdy kapłani i zakonnicy mogą pracować dla budowy chrześcijań-

skiego świata „na godziny” lub „na dniówkę”, to natomiast świecki chrześcijanin jest najęty przez Boga na pracę „akordową”, a więc na cały czas aż do wykonania dzieła. Świecki chrześcijanin nigdy nie opuszcza swojego miejsca w świecie i na mocy Bożego powołania „ma zaszczytny obowiązek (*praeclarum onus*) przyczynić się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi” (KK 33). To głównie przez powołanie i posłannictwo świeckich chrześcijaństwo staje się duszą ożywiającą świat: „Czym dusza jest w ciele, tym niech będą w świecie chrześcijanie” (*Ep. Ad Diognetum*, 6; por. KK 38).

Boże powołanie do budowy świata wyraża się i realizuje praktycznie przez świecki zawód. Nauka soborowa wyraźnie sprzyja tezie o Bożym powołaniu do świeckiego zawodu. Przekonanie o Bożym powołaniu do świeckiego zawodu ma ogromne znaczenie dla doskonalenia fachowości i dzielności zawodowej, a przez to dla podnoszenia poziomu ekonomicznego i cywilizacyjnego społeczeństw i narodów. Znany fakt, że na ogół narody o większości ludności protestanckiej odznaczają się większą zamożnością od narodów katolickich, znajduje, przynajmniej częściowo, swoje wyjaśnienie w tym, że Luter w niemieckim tłumaczeniu Biblii złączył z greckim rzeczownikiem *klesis*, który znaczy: „powołanie do wiary”, sens Bożego wezwania do świeckiego zawodu: (*Beruf*). Dlatego wśród protestantów zawodowa sprawność ma charakter także służby Bożemu powołaniu.

Nauka soborowa wyraźnie stawia powołanie do świeckiego zawodu obok powołań duchownych, nazywając je „darami” Ducha Bożego, przygotowującymi nadejście Królestwa Bożego. Czytamy w Konstytucji duszpasterskiej: „Różne są zaś dary Ducha: gdy jednych powołuje On, by dawali jawne świadectwo pragnieniu nieba i zachowali je żywe w rodzinie ludzkiej, innych wzywa, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo Królestwa niebieskiego” (KDK 38). Budzenie i pogłębianie świadomości, że także praca codzienna, wykonywana w ramach świeckiego zawodu, ma związek ze sprawą Królestwa, przyczynić się będzie nie tylko do podnoszenia jej efektywności, ale i do nadania wyższej, religijnej wartości życiu człowieka świeckiego.

Nie trzeba dodawać, że przypomnienie na Soborze tradycyjnej nauki Kościoła o sakramentalnym małżeństwie jako Bożym powołaniu i darze (charyzmacie) dla wspólnoty Kościoła (obok charyzmatu dziewictwa i kapłaństwa służebnego) przyczyniło się i przyczynia nadal do pojmowania życia człowieka świeckiego jako Bożego powołania. Na ogół nauczanie soborowe o małżeństwie

i rodzinie zostało dobrze wykorzystane w duszpasterstwie. Dużą rolę i zasługę w tym względzie należy przypisać osobnemu Synodowi Biskupów, poświęconemu rodzinie, oraz znakomitej posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (z roku 1981). Dokument ten jest dobrą podstawą do wypracowania specyficznej duchowości małżeńskiej i rodzinnej, która może stanowić zapoczątkowanie wypracowania odrębnej i własnej duchowości laikatu pośród innych stanów Kościoła (obok duchowości kapłańskiej i zakonnej).

Czy wypracowanie takiej właśnie „świeckiej” duchowości jest możliwe i potrzebne?

Ogólnie można by odpowiedzieć, że jest ono szczególnie potrzebne ze względu na poczucie własnej tożsamości laikatu. Laikat bez wypracowania własnej duchowości będzie zawsze podatny na pokusę przyswajania sobie cudzych postaw, a konkretnie mówiąc, na pokusę ulegania postawie klerykalnej lub zakonnej. Dopiero świadomość własnej duchowości stawiać może skuteczną obronę przed klerykalizacją lub monachizacją.

Możliwość i potrzeba odrębnej duchowości laikatu po Soborze Watykańskim II stała się bardziej widoczna i nagłaça ze względu na następujące racje:

1. Sobór naucza o odrębnym i własnym Bożym powołaniu ludzi świeckich do świata, a to stanowi podstawę i daje prawo do własnej duchowości.

2. Sobór wezwał ludzi świeckich do uświęcania świata na sposób „ewangelicznego zaczynu”, tzn. od wewnątrz struktur świata. A do tego potrzebny jest własny styl świętości, różny od świętości kleru i zakonników.

3. Sobór ogłosił lub raczej przypomniał powszechne wezwanie do świętości, obowiązujące wszystkich członków Kościoła. Wezwanie to implikuje także zachowanie rad ewangelicznych. Otóż rady te w świeckim stanie życia nie mogą być zachowane na sposób zakonny czy kapłański.

4. Także właściwy i dostępny dla świeckich sakrament małżeństwa stanowi podstawę dla własnej, odrębnej duchowości ludzi świeckich.

Nauka soborowa dopuszcza różne formy duchowości chrześcijańskiej, zależnie od różnych stanów życia i posług, kiedy mówi: „W różnych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni Duchowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale. Każdy stosownie do własnych darów

i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość” (KK 41).

Sobór wskazał także na niektóre elementy i cechy charakteryzujące odrębną duchowość ludzi świeckich (por. DA 4). Sprawdzają się one ostatecznie do tego faktu, że świeccy na mocy Bożego powołania mają nie tylko fizycznie, ale i psychicznie pozostawać w świecie, aby go móc uświęcić. Chodzi bowiem o to, „by czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi” (KK 33). Tak więc świeccy na mocy własnej duchowości nie powinni uciekać od rzeczywistości doczesnych i ziemskich. Powinni zaś żyć nadzieją chrześcijańską wśród świata, który przemija. Mają oni wcielać (*incarnare*) chrześcijaństwo w ten konkretny świat, jaki istnieje. Widoczne staje się tutaj głębokie podobieństwo między Wcieleniem Chrystusa a zbawczą posługą chrześcijan świeckich¹⁴. To przez nich głównie dokonuje się ciągłe Wcielenie się Chrystusa w świat (*continua incarnatio*). Ich posługa Chrystusowi jest więc nie do zastąpienia przez inne stany życia kościelnego. Taka własna i odrębna duchowość laikatu nosi słuszne miano duchowości inkarnacyjnej¹⁵.

* * *

Dopiero gdy ludzie świeccy przyswoją sobie ten typ własnej inkarnacyjnej duchowości, będą zabezpieczeni przed pokusami klerykalizacji i zachowają własną tożsamość wśród ludu Bożego.

¹⁴ Więcej na ten temat E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań—Warszawa 1980, ss. 71—100.

¹⁵ Por. E. Weron SAC, *Ludzie świeccy w służbie Królestwa Bożego*, *Communio* 2 (1986) 105—113.

POSŁUGIWANIA OSÓB ŚWIECKICH W KOŚCIELE POSOBOROWYM

Pośród rzeczywistości kościelnych, zasługujących w dobie posoborowej na większą uwagę, wymienić należy z pewnością posługi wykonywane przez ludzi świeckich. Jest to rzeczywistość jakby raczkująca i będąca zaledwie nasieniem, które już kiełkuje, budząc uzasadnione nadzieje, chociaż daleko mu jeszcze do dojrzałości zniwa.

Zajęcie się tą rzeczywistością z naszej strony będzie więc uznaniem jej znaczenia w samym Kościele, a nie tylko jako tego miejsca, w którym Kościół dochodzi do głosu. Właściwe zaś jej odczytanie pociągnie za sobą wprost nieobliczalne konsekwencje: wszyscy jesteśmy współodpowiedzialni w Kościele.

Mówimy, że jest to rzeczywistość nowa, ale do pewnego stopnia. Albowiem, jak ktoś trafnie się wyraził jeszcze w r. 1975, „posługiwaniom brakuje w Kościele wyraźnej refleksji, ale nie historii”¹ — ukazując ich wyraźną obecność w pierwotnej wspólnotie chrześcijańskiej². Sam Paweł VI w krótkich, ale bardzo trafnych słowach poświęconych tymże posługiwaniom w adhortacji *Evangelii nuntiandi* stwierdza: „usługi tego rodzaju z pozoru wydają się czymś nowym, ale w rzeczywistości zgadzają się z dawnymi doświadczeniami Kościoła na przestrzeni jego długich dziejów...”³.

Nową jest niewątpliwie świadomość eklezjalna, w jakiej się zakorzeniają, nowy jest kontekst społeczno-duszpasterski, nowa — powszechność zjawiska. Nowe są też w jakiejś mierze pozytywne oceny, jakie te posługi sobie zdobywają: „Są przejawem wzrostu wspólnot chrześcijańskich jako takich oraz świadomego laikatu w Kościele”⁴; „cenne są dla zakorzenienia, życia i wzrostu Ko-

¹ M. Cè, *Ministeri istituiti e ministeri straordinari dell'Eucaristia. Prospettive pastorali*, Milano 1975, s. 5.

² Por. A. M. Erba, *Laico* (storia del), w: E. Ancilli (dir.), *Dizionario di spiritualità dei laici*, t. I, Milano 1981, 369—393.

³ Adhortacja *Evangelii nuntiandi* z 8 XII 1975 r., n. 73.

⁴ Konferencja Episkopatu Brazylii, *Vida y ministerio del presbitero*, 26 II 1981, cyt. przez L. Rubio Moran — V. Hernandez Alonso, *Los ministerios laicales en el magisterio actual de la Iglesia*, *Seminarios* 30 (1984) 459. Teksty zawarte w tym zbiorze będziemy odąd cytowali posługując się skrótem: Rubio-Hernandez.

ścioła oraz dla jego zdolności promieniowania wokół siebie i aż do tych, którzy stoją z daleka”⁵.

Nie zamierzamy tu ich bronić; chcemy jedynie podać pewne informacje o nich oraz zasygnalizować ich niestałość i chwiejność. Fakty przemówią zresztą mocniej niż słowa.

I. Znamię eklezjalne i duszpasterskie

1. Wszelkie żniwo wymaga odpowiedniego czasu i klimatu uprawy. Żniwo posług wykonywanych przez osoby świeckie korzeniami swymi sięga eklezjologii Soboru Watykańskiego II.

Kościół określający siebie mianem Ludu Bożego stwierdza wyraźnie, że wszyscy jego członkowie są Kościołem: wszyscy są powołani przez Boga, usprawiedliwieni przez Jezusa Chrystusa i uświęceni Duchem Świętym, „stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją”⁶. W konsekwencji „wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego”⁷. Jest to równość, która winna harmonizować z prawomocną różnorodnością, opartą przede wszystkim na hierarchicznej konstytucji Kościoła, co z kolei zobowiązuje do przewyciężenia zastarzałego dualizmu: przełożony/podwładny, nauczający/uczący się, celebrujący/asystujący — by uwypuklić jedynie częściej akcentowane różnice.

Stwierdza się także, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25), co nie oznacza wcale, by miała się kierować w życiu indywidualizmem, lecz przeciwnie: ma żyć w niepodważalnych relacjach z innymi, z tym że ponad decyzją ludzką istnieje zawsze inicjatywa samego Boga, wyrażająca się w działaniu Ducha, który „prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy i jednocząc we wspólnocie (*in communione*) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne” (KK 4). Ten sam Duch „rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pozyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: „Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku” (1 Kor 12, 7); a udziela „każdemu, jako chce” (1 Kor 12, 11) darów swoich (KK 12).

⁵ Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, n. 73.

⁶ Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 204 § 1.

⁷ Tamże, kan. 208.

Chodzi tu zawsze o dary i posługiwanie wewnątrz wspólnoty — w służbie na rzecz wspólnoty. To odnosi się także do posługi wynikającej ze święceń oraz do innych posług związanych z tamtą posługą. Są to bowiem rzeczywistości jakościowo odrębne, ale powiązane ze sobą jako funkcje wypełniane w jednym i tym samym ludzie, który się określa jako ciało i lud Tego, co został posłany, aby służyć wszystkim⁸. Są też nastawione na życie i wzrost wspólnoty, a nie na promocję czy szacunek osobisty. I dlatego nigdy nie mogą ograniczać czy zacieśniać czynnego udziału innych; dla samych natomiast podmiotów tychże funkcji stanowią one bodziec do wzrastania w wierze i do pogłębiania wspólnoty braterskiej wewnątrz Kościoła⁹.

2. Co jednak rozumiemy tutaj konkretnie przez posługiwanie? Nie mamy na uwadze posługi wynikającej ze święceń (biskupich, kapłańskich czy diakońskich), chociaż uznajemy je za istotne dla życia Kościoła. „W braku obecności i działania posługi, jaką się otrzymuje poprzez włożenie rąk, wsparte modlitwą, Kościół nie mógłby być całkowicie pewny swej wierności i swej widzialnej ciągłości” — stwierdził Synod Biskupi z 1971 r.¹⁰ Interesują nas tutaj jedynie posługi wykonywane przez świeckich, tzn. te, jakie mogą wykonywać laicy, nie zmieniając przy tym swego stanu jako ludzie świeccy.

W tym ujęciu nie każda inicjatywa czy posługa zasługuje na miano posługiwania. Konferencja Episkopatu Włoch sprecyzowała tę kwestię, wskazując na konieczność równoczesnego występowania następujących elementów: naturalność pochodzenia (owoc daru Bożego), eklezjalność celu i treści (posługa czysto kościelna w swej istocie i przeznaczeniu), stałość świadczenia (nie coś czasowego i przemijającego, ale coś, co się przedłuża na kilka lat, a niekiedy nawet na całe życie), publiczne uznanie (zakładając, że pojawia się we wspólnocie i dla wspólnoty, trzeba stwierdzić konieczność aprobaty ze strony tej wspólnoty, udzielonej przez tych, którzy sprawują w niej władzę)¹¹.

⁸ Por. Y. Congar, *Ministères et structuration de l'Eglise*, w: *Ministères et communion ecclesiale*, Paris 1971, 39. Zob. też Y. Congar, *La Jerarquia como servicio según el Nuevo Testamento y los documentos de la Tradición*, w: Y. Congar — B. D. Dupuy, *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, 67—96.

⁹ Por. Konferencja Episkopatu Brazylii, w: Rubio-Hernandez, 479.

¹⁰ Deklaracja *Ultimis temporibus* z 30 XI 1971 r., I, 4, w: AAS 63 (1971) 907. Wystarczy przypomnieć, że jedynie kapłan może działać *in persona Christi* w sprawowaniu Eucharystii, bez której nie ma Kościoła. Por. tamże, s. 906.

¹¹ Konferencja Episkopatu Włoch, *Evangelizzazione e ministeri*, z 8 XII 1975 r., w: Rubio-Hernandez, s. 462.

Niesprecyzowanie pojęcia „posługiwanie”, zamiast dowartościować wkład osób świeckich, prowadziłoby do pomieszania¹².

Czy zatem, biorąc pod uwagę to wszystko, nie będzie nadużyciem posługiwanie się jednym i tym samym terminem na określenie posługi wynikającej ze święceń i nie związanej wprost ze święceniami? Nie, o ile uniknie się ich zniwelowania, czyli ustawienia na jednej płaszczyźnie, bądź też wzajemnego przeciwstawiania ich sobie, jak gdyby chodziło o spór o kompetencje i o posługi rywalizujące ze sobą, bądź też wreszcie zdemaskowanej przez Jana Pawła II pokusy, jakiej ulegają ci, co dążą „do zlaicyzowania posługi i życia kapłańskiego, do zastąpienia posług sakramentalnych innymi posługiwaniem”¹³. Ani Magisterium Kościoła, ani prawo kanoniczne nie mają wątpliwości, gdy mówią o posługiwaniach wykonywanych przez świeckich¹⁴ — zawsze w łonie niezastąpionej wspólnoty Kościoła. Sam Sobór Watykański II stwierdził: „... ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii, na wzór owych mężów i niewiast, co pomagali Pawłowi w głoszeniu Ewangelii, wielce się trudząc w Panu (por. Flp 4, 3; Rz 16, 3 nn)” (KK 33). Tę samą myśl uwypukla Dekret o apostołstwie świeckich: „... hierarchia porucza świeckim pewne zadania, które łączą się bliżej z obowiązkami pasterzy, jak np. głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych, opieka duszpasterska” (DA 24).

3. Zwykło się często łączyć problem posługiwania świeckich z brakiem powołań kapłańskich — jak gdyby chodziło o wyjście awaryjne z sytuacji koniecznej. Jan Paweł II przestrzega: „Nie chodzi tu po prostu o zastąpienie w jakiś sposób kapłanów i zakonników, których brakuje, w czynnościach duszpasterskich... Chodzi raczej o budzenie świadomości osób świeckich wobec ich odpowiedzialności w Kościele na mocy powołania chrześcijańskiego, otrzymanego w chrzcie”¹⁵.

Nie byłoby zresztą właściwe ujmowanie tychże posług w perspektywie samego tylko zastępowania posługiwania wynikającego ze święceń. Gdy człowiek świecki działa jako katechista¹⁶, nau-

¹² Szczególnie wyczulona w tej kwestii jest Konferencja Episkopatu RFN. Por. jej deklarację po posiedzeniu w dn. 28 II — 3 III 1977, w: Rubio-Hernandez, ss. 454 n. i 464 n.

¹³ Homilia na rozpoczęcie Międzynarodowego Kongresu Powołań, Rzym 10 maja 1981 r., w: Rubio-Hernandez, s. 465 n.

¹⁴ Zob. Rubio-Hernandez, ss. 448—484.

¹⁵ Przemówienie do biskupów z okolic Valencia, podczas ich wizyty *ad limina*, 26 VI 1982, w: Rubio-Hernandez, s. 466.

¹⁶ Por. kan. 774.

czyciel religii w szkole¹⁷, rozwija jakąś posługę w porządku miłości¹⁸, występuje jako lektor lub akolita podczas sprawowania liturgii¹⁹ — nie wykonuje wówczas żadnej funkcji zastępczej, ale porusza się na płaszczyźnie sobie właściwej, a więc jako osoba świecka. A dzieje się tak również wtedy, gdy wykonywana przez niego funkcja publiczna wymaga uznania Kościoła lokalnego, a niekiedy nawet świadectwa wyrażającego zaufanie Kościoła, a przekazanego drogą mandatu hierarchicznego²⁰.

Niektóre posługiwania wykonywane aktualnie przez osoby świeckie są niewątpliwie posługami zastępczymi. Mówi o tym jasno prawo kanoniczne: „Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy... mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu a także rozdzielać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa”²¹. Co więcej, można by dodać, że w niektórych przypadkach nie tyle sama eklezjologia, co konieczność życiowa doprowadziła do odkrycia i zaktualizowania tychże posług. Jak pisze R. Cuellar w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej, „koniunkturę braku kapłanów uważa się za okoliczność opatrnościową, która nas skłoniła do pogłębienia tego aspektu powołania chrześcijańskiego”²².

II. Ustanowione posługiwania lektora i akolity

1. Pojawiły się one, jak dobrze wiadomo, dzięki Motu Proprio papieża Pawła VI *Ministeria quaedam* z dnia 15 sierpnia 1972 r., zastępując dawne święcenia niższe i subdiakoniat²³. Poza zmianą treści obu tych posług decyzja papieska miała tę wagę, że zapoczątkowała oficjalne powierzanie świeckim posług jako takich. Podstawową prawdą, o której nie wolno zapominać, jest to, że „ich pierwszorzędnym i bezpośrednim zadaniem nie jest zakładanie czy rozwój wspólnot kościelnych, bo to rola właściwa pasterzom, ale pełne uaktywnienie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy, ukrytych, ale już obecnych i czynnych w tym świecie”²⁴. Z drugiej jednak strony nie można zapominać o innym jeszcze wymiarze zagadnienia, a mianowicie, że świeccy

¹⁷ Kan. 804. ¹⁸ Por. kan. 222. ¹⁹ Kan. 230 § 1-2.

²⁰ W kwestii znaczenia mandatu w przypadkach przewidzianych kan. 812 i 818 zob. J. Manzanares, *Las Universidades y Facultades eclesiásticas en la nueva codificación canónica*, Seminarium 25 (1983) 580 n.

²¹ Kan 230 § 3.

²² R. Cuellar, *Los ministerios en América Latina*, Seminarios 30 (1984) 496.

²³ AAS 64 (1972) 529—534.

²⁴ Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, n. 70.

„mogą czuć się powołani do współdziałania ze swymi pasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, wybierając rozmaite posługi, według łaski i charyzmatów, jakich im Pan raczy użyć”²⁵.

2. Z cech charakterystycznych dla tych posług wypunktujemy tylko następujące:

— traktowanie ich jako posług świeckich tzn. takich, które w niczym nie naruszają świeckiego statusu tych, którzy je przyjmują;

— ich charakter stały, tzn. nietraktowanie ich jako szczebla czy drogi do posługi wyższej; chociaż mają je także przyjmować kandydaci do święceń²⁶ i dzięki nim zdobywać większą głębię duchową dla dobra swego przyszłego posługiwania, to przecież i oni, skoro je przyjmują, wyrażają poczucie swej odpowiedzialności wobec wspólnoty;

— ich wyłączne przekazywanie mężczyznom z zachowaniem jednak zasady unikania, na ile to możliwe, nawet cienia myśli o dyskryminacji z racji płci²⁷ w tym, co może zależeć od Kościoła;

— ich kompetencje nie ograniczające się do ram sprawowania liturgii, ale wykraczające także poza nią, chociaż z zachowaniem zawsze ścisłej relacji z celebrowaniem²⁸;

— ich udzielanie drogą liturgiczno-kanonicznej formy wprowadzenia (czy ustanowienia) tzn. oficjalnego ich przekazania przez kompetentną władzę podczas celebracji, w której wspólnota prosi Boga o łaskę, ofiarowuje swą pomoc, potwierdza oraz przyjmuje poświęcenie się kandydata.

3. Jakie są wyniki tej inicjatywy po 14 latach doświadczenia? Fakt jej zaistnienia został przyjęty przychylnie i — jak stwierdza D. Borobio — stanowi „ważny krok w wyświetlaniu oraz uznawaniu posług świeckich, w decentralizacji kleryckiej tychże posług, w odzyskaniu przez wiernych przynależnych im

²⁵ Tamże, n. 73. ²⁶ Por. kan. 1035 § 1. ²⁷ Por. KDK 29.

²⁸ W przypadku lektora myśl tę akcentuje tekst homilii podanej przykładowo w Rytuale: We wspólnocie ludu Bożego otrzymujecie szczególny urząd: macie pomagać w głoszeniu wiary, która ma swoje korzenie w słowie Bożym. Będziecie czytali słowo Boże w zgromadzeniu liturgicznym, będziecie wychowywali w wierze dzieci i dorosłych i będziecie ich przygotowywali do godnego przyjęcia sakramentów. Będziecie również głosić orędzie zbawienia ludziom, którzy go jeszcze nie znają. *Ustanowienie Lektorów i Akolitów i przyjęcie kandydatów do Diakonu i Kapłaństwa oraz Obrzędy święceń Diakonów, Kapłanów i Biskupa*, Kuria Metropolitalna Warszawska 1977, s. 6. Akolita natomiast, służący bezpośrednio ołtarzowi, ma udzielać wiernym Komunii św., będąc jej szafarzem nadzwyczajnym, oraz kształcić innych szafarzy, którzy czasowo wspierają kapłana lub diakona w czynnościach liturgicznych, itd.

funkcji”²⁹. Pojawiły się jednak pytania: Czy naprawdę posługiwanie te zainteresowały ludzi świeckich, którzy są przecież świadomi tego, że ich szczególne uprawnienia wynikają ze wspólnego wszystkim powołania chrzcielnego i że jakieś funkcje dodatkowe mogą otrzymać po prostu — drogą faktu, bez specjalnego ich ustanowienia? Czy nie uwarunkowały w jakiejś mierze zainteresowania się diakonatem, jako że uzurpują na swój sposób w funkcjach diakońskich? Dlaczego przysługują jedynie mężczyznom, przynajmniej w odniesieniu do posługi lektora? Czy nie podtrzymują w jakiejś mierze dawnego klerykalnego wzorca święceń niższych, uwypuklonego choćby tym prostym faktem, że stanowią one pewien krok na drodze do posługiwania wynikającego ze święceń?

W praktyce ich przyjęcie było dość zróżnicowane w zależności od kraju. Nawet w braku dokładnych statystyk można stwierdzić, iż wzbudziły żywe zainteresowanie w Ameryce Łacińskiej i na Filipinach³⁰; mniejsze natomiast, jak się wydaje, w Europie i Ameryce Północnej. W Afryce zainteresowanie koncentruje się wprost na posługiwaniu katechisty, który skupia w sobie w pewnym stopniu posługi akolity i lektora, a którego zasadnicze nastawienie nie ma w pierwszym rzędzie na celu celebracji liturgicznej, ale ewangelizację³¹.

III. Nadzwyczajny szafarz Eucharystii

Stwierdziliśmy już, że akolita (wprowadzony w urząd) jest nadzwyczajnym szafarzem komunii św.³² Takim szafarzem może być jednak równie dobrze inny wierny, wyznaczony do tej funkcji — zgodnie z treścią Instrukcji *Immensae caritatis* z 29. I. 1973 r.³³

Nie jest to zwykła posługa faktyczna, jak na to wskazuje osobny ryt wyznaczania³⁴; niemniej nie wiąże się z tymi wyma-

²⁹ D. Borobio, *Ministerios laicales. Manual del cristiano comprometido*, Madrid 1984, 79.

³⁰ Por. R. Cuellar, art. cyt., s. 493—500; I. Martin Lopez, *El proceso hacia la ministerialidad a partir de grupos de base en Colombia*, Seminarios 30 (1984) 502 n; a także relacje z Kongresu zorganizowanego w Rzymie z okazji XX-lecia reformy liturgicznej: *Notitiae* 20 (1984) 810—814 i 827.

³¹ Por. *Notitiae* 20 (1984) 787—794. Dostrzega się jednak wyraźny akcent w przemówieniach Jana Pawła II do laików w trakcie jego podróży apostołskich do Afryki.

³² Por. kan. 910 § 2.

³³ AAS 65 (1973) 265—267.

³⁴ Por. *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto de la Eucaristía fuera de la Misa*, Madrid 1974, s. 139—141. Na uwagę zasługuje to, że wyznaczenie nie ma charakteru stałego, lecz jedynie *ad actum*. Tamże, s. 141.

ganiami, jakie są stawiane lektorowi i akolicie, ani też nie odznacza się definitywnością czy niepowtarzalnością. Często może się wiązać z innymi zadaniami pełnionymi w obrębie wspólnoty.

Uznanie przez lud chrześcijański tej posługi nie przedstawiało, poza małymi wyjątkami, żadnych trudności: wierni przyjmowali na ogół dobrze mężczyźni i kobiety — spełniających tę funkcję³⁵. Niekiedy akcentuje się jej wielką wagę w duszpasterstwie chorych³⁶.

Czy są jakieś niebezpieczeństwa? Tak. Niektóre z nich zasygnalizował nie tak dawno bp Cè: niekiedy sprowadza się tę funkcję do samej czynności, pozbawiając ją treści dogłębnie eklezjalnej, gdy na przykład dana osoba nie czuje się powołana do jej pełnienia niejako od wewnątrz, co mogłoby mieć miejsce dopiero wówczas, gdyby przyswoiła sobie należycie naukę o posługiwaniach³⁷.

IV. Inne posługi

W poczuciu wielkiego realizmu i z wyraźną giętkością Paweł VI stwierdził w *Ministeria quaedam*: „Nic nie stoi na przeszkodzie, by poza posługami wspólnymi dla całego Kościoła łacińskiego Konferencje Biskupie prosiły Stolicę Apostolską o ustanowienie innych, które uznają ze szczególnych powodów za konieczne lub bardzo pożyteczne w swoim regionie”³⁸.

Możliwości teoretycznych jest wiele; można by uwzględniać wszystkie wymiary życia i działania wspólnoty kościelnej: słowo, sakramenty, kierowanie i ożywianie wspólnoty, miłość itd.³⁹ Niemniej, Konferencje Biskupie nie uważały za rzecz konieczną odwoływać się do Stolicy św. Wolały raczej kroczyć drogą faktu — bez oficjalnego wprowadzenia liturgiczno-kanonicznego. Prawdopodobnie zależało im na zdobyciu pewnych doświadczeń pozytywnych, zanim się wejdzie na drogę tworzenia nowych instytucji; a może także powodowały się koniecznością dawania skutecznych odpowiedzi, usuwając na dalszy plan sam obrzęd wprowadzenia. Przyjrzyjmy się niektórym częstszym i bardziej nowatorskim doświadczeniom.

1. Odpowiedzialni za celebrację niedzielną — bez kapłana. Niekiedy chodzi tu o doświadczenie dotyczące niemal całego Kościoła: z racji braku księży, rozdrobnienia wspólnot, wyludnienia

³⁵ Na Kongresie, o którym mowa w przyp. 30, pojawiały się często wypowiedzi tego rodzaju. Por. tamże, ss. 787—794, 806—818, 843—856, 861—864. Gdy chodzi o odrębną mentalność krajów arabskich w zakresie posługiwania kobiet, por. tamże, s. 847.

³⁶ Por. tamże, ss. 814 i 853.

³⁷ Por. M. Cè, dz. cyt., s. 24.

³⁸ AAS 64 (1972) 531.

³⁹ Por. D. Borobio, dz. cyt., passim.

wsi, które nie są już w stanie zapewnić sobie stałych posług, a zasługują przecież na uwagę ze względu na zamieszkujące tam osoby ⁴⁰. Niekiedy zaś rozchodzi się jedynie o rozwiązania przejściowe w okolicznościach spowodowanych chorobą lub śmiercią kapłana, jego chwilową nieobecnością umotywowaną taką lub inną przyczyną, itp. Zakorzenie się tego faktu musiało być silne, skoro dostrzega się wzmiankę o nim w Kodeksie Prawa Kanonicznego ⁴¹, chociaż uwzględnia się go tu jedynie jako możliwość, a nie jako zalecenie. Nieco wcześniej, w listopadzie 1975, dokument Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów uwzględnił wkład zakonnic jako przewodniczących, pod nieobecność kapłana, zgromadzeniu pozaliturgicznemu danej wspólnoty lokalnej, zachęcając wiernych do wypełnienia swych zobowiązań chrześcijańskich ⁴².

Gdy chodzi o owoce takich przedsięwzięć, wystarczy przytoczyć świadectwo jednego z arcybiskupów filipińskich: „... można było stwierdzić, na ile przyczyniło się do odzyskania wiary sprawowanie liturgii niedzielnej pod przewodnictwem laików” ⁴³.

Zakłada się, oczywiście, istnienie ludzi świeckich należycie przygotowanych; konieczne jest także wyczulenie na ewentualne niebezpieczeństwa, jak np. osłabienie roli i znaczenia Eucharystii we wspólnocie chrześcijańskiej, praktyczne zrównanie tych nabożeństw z liturgią sprawowaną pod przewodnictwem kapłana, itp. ⁴⁴

2. Delegowani do głoszenia Słowa. Ich ilość zdaje się świadczyć o dość znamienym doświadczeniu południowo-amerykańskim po Soborze Watykańskim II, przy czym określenia mogą być tu różne przy podobnej treści. „Celebryujący Słowo” w Hondurasie od r. 1966 ⁴⁵, przewodniczący zgromadzenia, o których mówi bp

⁴⁰ Podsumowując wzmiankowane wyżej, w przyp. 30 i 35, relacje z różnych części Kościoła, P. Gy stwierdził: ... il apparaît qu'une telle pratique est fréquente... et qu'elle est même en quelque sorte traditionnelle pour le pays où, depuis longtemps, les chrétiens sont dispersés sur un vaste territoire, avec très peu de prêtres. *Notitiae* 20 (1984) 801. Studium socjologiczne, dotyczące Francji zob.: M. Brulin, *Assemblées dominicales en l'absence de prêtre*, La Maison—Dieu 130 (1977) 80—113.

⁴¹ Kan. 1248 § 2.

⁴² *Fonction de la femme dans l'évangélisation*, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. V, Bologna 1979, n. 1579. ⁴³ *Notitiae* 20 (1984) 827.

⁴⁴ Biskup indonezyjski A. B. Sinaga sygnalizuje inne jeszcze przeciwskazanie: La carenza di preti ci costringe a ricorrere a delle celebrazioni della liturgia de la parola in tanti luoghi, con un certo rimpianto, perché i fedeli non capiscono la diversità dai sarvizi domenicali dai Fratelli separati. *Notitiae* 20 (1984) 828.

⁴⁵ Por. bp Mazzarella na Synodzie Biskupów w 1974, w: Rubio-Hernandez, s. 449. Por. też Orędzie pasterskie Biskupów Hondurasu z 1976 r., w: tamże, s. 450.

Pironio na Synodzie w 1974 r.⁴⁶, delegowani do Słowa, do których się zwraca Jan Paweł II w Hondurasie w 1983 r.⁴⁷ — pełnią podobne funkcje i odpowiadają tej samej potrzebie. Mogą istnieć oczywiście jakieś różnice między tym, co się dopiero zaczyna, a tym, co już się utrwaliło.

Ludzie ci mają niekiedy aspiracje przekraczające zwykłe zastąpienie księdza w liturgii niedzielnej. Przewodniczą Liturgii Słowa, katechizują, udzielają Komunii św., nawiedzają chorych (o ile otrzymali po temu upoważnienie od biskupa), przygotowują starszą młodzież do małżeństwa, troszczą się o dobro danej wspólnoty.

Lud przyjmuje na ogół zyczliwie te posługi w przypadkach, gdy brak jest kapłana. Biskupi mówią o tym doświadczeniu z nadzieją. Punktem słabym może tu być niewystarczające przygotowanie kandydatów, chęć zbyt szybkiego zaangażowania się w przekazywanie Słowa Bożego, czyli do aktywnej ewangelizacji. Kościół południowo-amerykański uświadamia sobie to wszystko i dlatego na plan pierwszy w swej pracy duszpasterskiej wysuwa odpowiednią formację tych, którzy będą formowali potem innych⁴⁸.

3. Świeccy odpowiedzialni za parafię (ze szczególnym uwzględnieniem zakonnic). Zbliżają się do kategorii wymienionej poprzednio z tym, że mają bardziej jasne i określone zadania przewidziane powszechnym prawem Kościoła; z tego też względu muszą to być osoby, których formacja i postawa pozwalają na powierzenie im większej odpowiedzialności. „Obowiązki zakonnic pełniące funkcje proboszcza są podobne do zadań proboszcza, z wykluczeniem tych, które wymagają charakteru kapłańskiego i jurysdykcji” — stwierdza bp Morgante⁴⁹; wymagają także zawsze kapłana, który w jakiś sposób będzie kierował duszpasterstwem⁵⁰.

Nie jest to doświadczenie samej tylko Ameryki Łacińskiej; pomyślnie owoce, jakie tam zdobywa, pomagają jednak przezwyciężyć ostatecznie opory i wprowadzić je do nowego prawodawstwa kościelnego⁵¹. Biskup włoski z Ascoli Piceno stwierdza, że „są liczne korzyści odnotowywane w diecezjach, w których istnieją próby z zakonnicą-proboszczem”. I wylicza m. in. dobre przyjęcie przez wiernych, także oddalonych od Kościoła, bodźce, jakie

⁴⁶ Tamże, s. 473 n.

⁴⁷ Tamże, s. 474 n.

⁴⁸ Por. CELAM, *Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, w 1979 r., w: tamże, s. 481.

⁴⁹ M. Morgante, *La parroquia nel Codice di Diritto Canonico*, Alba 1985, s. 196.

⁵⁰ Por. kan. 517 § 2.

⁵¹ Por. *Communicationes* 13 (1981) 149.

wnoszą do duszpasterstwa wiejskiego, szerszy horyzont, jaki otwierają dla działań apostołskich kongregacji zakonnych, łącznie z duszpasterstwem powołań⁵². Trzeba przy okazji zaznaczyć, że posługa ta winna iść po linii charyzmatu danego instytutu zakonnego i być realizowana w sposób dający się pogodzić z podstawowym powołaniem zakonnicy.

Doświadczenie z Zairu. W ramach tego, co omawiamy, ale z pewnymi cechami własnymi, mieści się doświadczenie rozpoczęte w r. 1975 przez kard. Malulę, arcybiskupa Kinshasy, spowodowane dwoma motywami: „brakiem kapłanów i koniecznością afrykanizacji”⁵³. Oryginalność przejawia się przede wszystkim w relacjach zachodzących między odpowiedzialnym laikiem (Mokambi) a kapłanem odpowiedzialnym za duszpasterstwo. Laik nie jest współpracownikiem kapłana w duszpasterstwie, lecz przeciwnie. I dlatego to kapłan winien zgodzić się z tym, że Mokambi „pokieruje życiem parafii i podejmie decyzje”. „Kapłan ma być dla Mokambi doradcą, współpracownikiem i wspianiałomyślnym przyjacielem”⁵⁴.

Dyrektorium opublikowane przez Kardynała przejawia wielką pasję ewangelizacyjną, wolę pogłębiania inkulturacji, nowatorstwo. Rodzi jednak pytania zwłaszcza z tego powodu, że normy tam podane sięgają roku 1975, a więc czasu, gdy całe doświadczenie z posługami świeckimi dopiero się zaczynało.

Dlaczego te pytania? Dlatego, że puszcza się w ruch posługi paralelne, nie skoordynowane dostatecznie ze sobą; że ukazana tu postać kapłana ukierunkowana jest nazbyt jednostronnie na kult; że następuje rozerwanie więzów zespalających święcenia z duszpasterstwem (mimo zachowania nienaruszalnej władzy wypływającej ze święceń); co zdaje się sugerować znacznie więcej niż zwykłą posługę zastępczą.

V. Niewiasta a posługiwania „świeckie”

Wymienione wyżej posługi są na równi dostępne mężczyźnie i kobiecie, o ile tylko dane osoby są do nich zdadne; wyjątek stanowią ustanowione posługiwania lektora i akolity, zastrzeżone dla

⁵² Por. M. Morgante, dz. cyt., ss. 195—198. Pojęcie „zakonnica-proboszcz” nie jest ściśle z kanonicznego punktu widzenia i prowadzi do pomieszania. Lepszy byłby tytuł „współpracownicy”, „odpowiedzialnej” itp.

⁵³ Kard. Malula, *Manuel du Mokambi wa Paroisse*, Kinshasa 1975, 7.

⁵⁴ Tamże, s. 15.

⁵⁵ Por. Instrukcja *Liturgicęe instaurationis* z 25 VII 1970, nr 7, w: R. Kaczyński, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicęe*, Torino 1976, n. 2180.

mężczyzn. Jest to wyjątek tym bardziej wymowny, że nie ma przecież żadnej trudności, by kobiety pełniły faktycznie te posługi, z wyjątkiem służby przy ołtarzu w charakterze akolity⁵⁵.

Stwierdzamy przede wszystkim olbrzymi potencjał apostołski u niewiast żyjących w zakonach lub w świecie. Historia oraz magisterium wyraźnie to poświadczają⁵⁶. Stąd ta zachęta jednej z wyższych instancji rzymskich: „jest rzeczą pożądaną, by odpowiednie władze odpowiedziały pozytywnie na gotowość służby niewiast poświęconych Bogu, wyrażając im czynną sympatię w całej gamie możliwości, która jest bardzo rozległa”⁵⁷.

Wykluczenie niewiasty z posług ustanowionych lektora i akolity nie miałyby samo w sobie większego znaczenia, o ile się stwierdzi inne dostępne jej pola działania. Faktycznie jednak wykluczenie to stwarza problemy. Dla biskupów Stanów Zjednoczonych, Kanady, Holandii, Anglii itd. problem polega na tym, że odczytuje się ten fakt jako dyskryminację⁵⁸. Biskupi Australii i Nowej Zelandii woleliby się odciąć od posług ustanowionych, by nie mieć do czynienia z wykluczeniem kobiety⁵⁹. Zdaniem niektórych ekspertów, wykluczenie to powoduje, że kobiety czują się niedostosowane do życia kościelnego, co prowadzi z kolei do większego jeszcze kryzysu⁶⁰.

Muszą bez wątpienia istnieć jakieś poważne racje, dla których władza kompetentna podtrzymuje takie wykluczenie mimo uroczyście głoszonej zasady niedyskryminowania nikogo ze względu na płeć, rasę, kolor skóry itd. Myśl Magisterium Kościoła w zakresie posługi płynącej ze święceń została wyrażona w Deklaracji *Inter insigniores* z 15 października 1976 r.⁶¹. Mamy jednak obecnie na uwadze posługiwanie nie związane ze święceniami.

Chcąc usprawiedliwić ograniczenie ich do samych mężczyzn, powołuje się „na czcigodną tradycję Kościoła”⁶². Wypada postawić pytanie: czy jest to tradycja żywa, którą należy podtrzymać, czy też chodzi o przewycięzoną już przez Sobór Watykański II koncepcję Kościoła, albo też po prostu o zwykłe następ-

⁵⁶ Wystarczy wspomnieć wzmiankowany w przyp. 42 dokument Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów.

⁵⁷ Tamże, n. 1572.

⁵⁸ Por. *Notitiae* 20 (1984) 809, 849, 862.

⁵⁹ Tamże, ss. 863—864.

⁶⁰ H. Legrand, *Le donne: complementari o partners?*, w: *Il Regno-Documenti* 15 (1985) 506—511; O. Gonzalez de Gardedal, *La situación de la mujer en la Iglesia u sociedad españolas*, *Religion y Cultura* (1985) 787—795.

⁶¹ *AAS* 69 (1977) 98—116.

⁶² Por. A. G. Martimort, *La question du service des femmes à l'autel*, *Notitiae* 16 (1980) 8—16.

stwo androcentryzmu, jaki charakteryzował kulturę zachodnią aż po nasze czasy? Niemało osób skłania się ku tej ostatniej ewentualności, domagając się zmiany aktualnego stanu rzeczy⁶³.

Twierdzi się, że posługiwanie nie jest prawem ochrzczonych, ale darem Ducha, który sam działa za pośrednictwem zgody i posłania wyrażonego przez kompetentną władzę. Prawdą jest jednak, że natychmiast pojawi się następujące pytanie: dlaczego zatem interwencja władzy wyklucza z założenia cały sektor Kościoła, w odniesieniu do którego głosi zasadę rzeczywistej równości w kan. 208? Kładzie się też nacisk na to, że bezpośrednio sąsiedztwo ołtarza wzbudza bliskość duchową, wywołując tęsknoty i oczekiwania na posługę wynikającą ze święceń, które nie zostaną nigdy spełnione. Czy jednak te powiązania są aż tak oczywiste? Czy nie ma innych możliwości wyjaśnienia tej kwestii?

A może istnieją inne, poważniejsze racje teologiczne. W każdym bądź razie, gdy ktoś zareaguje podejrzliwie na roszczenia otaczającego go feminizmu, dobrze będzie przypomnieć, co mówi jeden z dokumentów rzymskich: „wiele zakonnic niepokoi się na widok opuszczenia, w jakim znajdują się niekiedy konkretne wspólnoty chrześcijańskie, doprowadzone w ten sposób do anemii i śmierci; ich domaganie się podjęcia działań duszpasterskich wynika właśnie z tego niepokoju, a nie z ducha rewindykacji; domaganie się to zasługuje na poważne i życzliwe potraktowanie, a okoliczności zmuszają do możliwie szybkiego przeanalizowania tej kwestii”⁶⁴

VI. Widoki na przyszłość

Posługi osób świeckich stały się faktem w Kościele naszych czasów. A jest to fakt przybierający niemal wszędzie na sile: tak w krajach misyjnych, jak też tam, gdzie dominuje stara tradycja chrześcijańska.

Doktrynalnie rzecz biorąc, zakładają one ważne osiągnięcie: Kościół liczy na odpowiedzialność i udział wszystkich swoich członków. „Sprowadzenie całej posługi do wyłącznej trylogii: biskupi — księża — diakoni, nie wystarcza już do zaspokojenia wie-

⁶³ Zob. autorów przytoczonych w przyp. 58 i 60. We wnioskach końcowych Kongresu liturgiczno-pastoralnego, odbytego w Rzymie w dniach 9-11 lutego 1983 r., stwierdza się: *Il Convegno auspica che vengano conferiti anche alle donne quei ministeri „di diritto” che già esercitano „di fatto”, come il Lettorato*. Por. P. Giglioni (ed.), *Concilio e riforma liturgica*, Milano 1984, s. 150.

⁶⁴ Kongregacja do spraw Ewangelizacji Narodów, dokument cytowany w przyp. 42, n. 1571.

lu zadań pastoralnych, niezbędnych dla rzeczywistej posługi kościelnej na wszystkich poziomach i we wszystkich sektorach”⁶⁵.

Pastoralnie wnoszą nowe energie w życie wspólnot i pobudzają je do odnowy. I dlatego na plan pierwszy winny się wysuwać wdzięczność i nadzieja, a nie rezygnacja; posługi te przecież mogą także się przyczyniać do wzrostu liczby powołań kapłańskich łącznie z wzrostem żywotności Kościołów lokalnych.

W ramach tej postawy sympatii i zachęty dla nowych form odpowiedzialności, pojawiających się w Kościele, konieczne jest jednak także rzetelne rozeznanie zmierzające do odkrycia tego, co jest prawdziwym darem Ducha, oraz tego, co może wpływać z innych źródeł. Należy też stwarzać odpowiednie warunki, aby to, co prawdziwe, mogło wydać wszelkie właściwe sobie owoce.

VII. Warunki rozwoju posług

Na pierwsze miejsce wysuwa się jasność doktrynalna co do natury tychże posług. Nie można ich stawiać na równi z posługami wynikającymi ze święceń; nie mają też zastępować tych ostatnich w specyficznej dla nich roli „pasterzy” Ludu Bożego, którzy mają wypełniać „w osobie Chrystusa-Głowy zadania nauczania, uświęcania i kierowania” (kan. 1008). Posługiwanie „świeckie” nie mogą również stanowić funkcji paralelnej, skoordynowanej harmonijnie z posługą wypływającą ze święceń. Łączy się jednak z tym ściśle stwierdzenie wynikające z doświadczenia: „tam, gdzie nie podtrzymano (z różnych względów) ściślej i koniecznej relacji z posługą wypływającą ze święceń, posługiwanie te zdążają albo do zaniknięcia, albo też stały się powodem poważnych konfliktów wewnętrznych, albo wreszcie tracą swą „katolickość” w przypadkach rzadkich, ale realnych skrajności”⁶⁶.

Następnie chodzi o jasność prawną, bez której posługi te mogłyby być narażone na podejrzenia i brak poparcia. Jak niedawno stwierdził H. Legrand, nie należy zapominać o tym, że „pomiedzy eklezjologią wyznawaną teoretycznie a przeżywają konkretnie funkcje pośrednika spełnia prawo i instytucje”⁶⁷. Posługi wykonywane przez osoby świeckie — i to w sposób nieprzypadkowy, wymagają oficjalnego uznania ze strony kompetentnej władzy kościelnej w formie bądź to „ustanowienia” (w przypadku posług lektora i akolity, a także innych, jakie mogą być ustanawiane

⁶⁵ CFLAM, Oddział powołań i posług, *Ministerios ecclesiales en América Latina*, w: Rubio-Hernandez, s. 482.

⁶⁶ R. Cuellar, dz. cyt., s. 494.

⁶⁷ H. Legrand, *I laici e la predicazione*, *Sacra Dottrina* 29 (1984) 352.

przez Stolicę św. na prośbę Konferencji Biskupich), bądź też innej, bardziej płynnej zasady prawnej. Jak stwierdza Y. Congar, „trzeba skorygować swoisty romantyzm powołania rozumianego jako przeżyty w dzieciństwie pociąg, a dostrzec w nim raczej posługę kościelną, do której zostaje się wezwanym przez przywódców Ludu Bożego na podstawie otrzymanych charyzmatów”⁶⁸.

Wreszcie chodzi o jasność społeczno-pastoralną. Aby nie tworzyć posług drogą improwizacji lub pośpiechu. Biskupi włoscy stwierdzają, że „improwizacje mnożą posługi i inicjatywy, nie przyczyniając się wcale do wzrostu ciała Kościoła”⁶⁹. Coś podobnego można by powiedzieć odnośnie do osób podejmujących posługiwania. Naiwnością byłoby myśleć, że wystarczy ustanowić jakąś posługę i mianować daną osobę do jej realizowania, aby wszystko funkcjonowało należycie. Jak stwierdza kanon 785 § 1 w odniesieniu do katechistów na terenach misyjnych: mają to być „wierni świeccy odpowiednio przygotowani i wyróżniający się życiem chrześcijańskim”. Gdyby nie przeszli odpowiedniej formacji, dostosowanej do stopnia ich odpowiedzialności, czegoż należałoby się spodziewać?

Kończąc, chcemy podać spostrzeżenie pochodzące od Papieskiej Rady do spraw Świeckich: „laik przyjmujący w strukturach kościelnych większą odpowiedzialność (na siebie) powinien być wyczulony na specyficzne powołanie świeckich w świecie, aby uniknąć wszelkiej pokusy klerykalizacji”⁷⁰. Nie należy bowiem zapominać o tym, że chociaż otrzyma on ważny udział w wielu wewnętrznych przedsięwzięciach i poczynaniach wspólnoty kościelnej, to przecież jego posłannictwem własnym i wyróżniającym jest to, które wypływa z jego położenia świeckiego, tzn. z jego czynnej obecności w świecie rzeczywistości doczesnych, obecności zmierzającej do przepojenia ich duchem chrześcijańskim.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁶⁸ Cyt. za: M. Cè, dz. cyt., s. 13.

⁶⁹ Konferencja Episkopatu Włoch, *Evangelizzazione e ministeri*, w: Rubio-Hernandez, s. 482.

⁷⁰ Papieska Rada do spraw Świeckich, *La formazione dei laici*, n. 22.

EKLEZJALNY CHARAKTER POSŁUG KOŚCIELNYCH

Przez posługi kościelne rozumiemy, według określenia biskupów niemieckich¹, każde zadanie i powołanie w służbie Kościoła, które może wykonywać także „świecki” w kościelnym znaczeniu tego słowa, na podstawie chrztu i bierzmowania. Wyjaśnienie warunków objęcia tego kościelnego posługiwania okazuje się dziś z dwóch powodów szczególnie pilne, chociaż równocześnie bardzo trudne.

1. Duży już obecnie, a w dalszej perspektywie jeszcze bardziej powiększający się brak kapłanów tłumaczy nawet tym, którzy może sceptycznie odnoszą się do „przenikania świeckich” w dziedzinę zadań wykonywanych wcześniej w przeważającej mierze przez księży, faktyczną koniecznością tendencji, aby kościelne posługi, które zasadniczo mogą być spełniane przez świeckich, zostały też przez nich rzeczywiście objęte. W trakcie tego procesu musiała jednak zostać ponownie poruszona ciągle ciernista kwestia: kwestia warunków dopuszczania do urzędu kapłańskiego, a przede wszystkim problem celibatu. O ile nadal posiada znaczenie dalsza praca nad wewnętrznym wyjaśnieniem struktury urzędu kapłańskiego, o tyle — możliwie niezależnie od tego — konieczne jest zajęcie się określeniem kościelnych posług, które z natury może pełnić człowiek świecki. Jasno wypowiedział się na ten temat biskup Hemmerle podczas wiosennej sesji niemieckiej konferencji biskupów w 1977 r.: „Kto dąży do rozwiązania problemu pasterskiej służby zakładając, że w przyszłości żonaci będą dopuszczani do kapłaństwa, nie czyni tego w sposób odpowiedzialny. (...) Teologicznie i pastoralnie rzeczy ujmując regresem byłoby myślenie, że nie będą już potrzebni diakoni i świeccy w służbie dla naszych wspólnot, gdy znów zaistnieje wystarczająca liczba księży”².

¹ Fundamentalne znaczenie dla uporządkowania posługiwania pasterskich ma teologiczne rozróżnienie na posługiwania mające podstawę w chrzcie i bierzmowaniu oraz urząd kościelny mający podstawę w sakramencie święceń. *Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste*, nr 1, 4, uchwalone na wiosennej sesji Niemieckiej Konferencji Biskupów, odbytej w dniach 28 lutego — 3 marca 1977 r. w Essen-Heidhausen, w: *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, wyd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977, s. 8. Por. Karl Forster, *Vielfalt und Ordnung der pastoralen Dienste in den Gemeinden*, *Communio* 4 (1977) 352.

² *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, dz. cyt., s. 30 n.

To konieczne rozgraniczenie wyżej dokonane ukazuje jednak nazbyt jasno, że tam, gdzie pytanie o istotę kapłana jest kontrowersyjne, także wyjaśnianie pozycji człowieka świeckiego w Kościele odbywa się z wielką trudnością. Można pojęcia urzędu, posługi i charyzmatu w Kościele próbować dokładnie oddzielić jedno od drugiego. Jednakże również na tym polu teologicznego określania stanowiska ważne jest zdanie Apostoła: „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią inne członki” (1 Kor 12, 26).

2. Jeżeli laik przy odpowiadającym mu dzisiaj otwarciu Kościoła na świat nie zawsze jest wolny od poczucia, że odpowiedzialne stanowiska „powierzone mu są raczej z konieczności, a nie z potrzeby serca”, to obecnie to samo odnosi się niestety też do drugiej strony. Szczególna sytuacja względnie ustabilizowanych ekonomicznie Kościołów w RFN niesie ze sobą nowe problemy wobec rosnącego i coraz bardziej obejmującego zawody akademickie bezrobocia. Pojawia się coraz więcej wykształconych teologów, psychologów, pedagogów i socjologów, którzy są skłonni do wejścia w zawodowe, kościelne posługiwanie. Pod powierzchnią tych dwóch, patrząc pragmatycznie, bardzo dobrze uzupełniających się ze sobą potrzeb — z jednej strony hierarchii kościelnej, a z drugiej „akademickiego proletariatu” — leżą w obecnej sytuacji, pomimo całej dobrej woli z obu stron, załężki atmosfery powszechnej nieufności. Jeśli nie zdołamy na czas dotrzeć do korzeni tej początkowo ukrytej nieufności, to tym skuteczniej będzie ona zatruwać wzajemne stosunki, zwłaszcza wówczas, gdy zabraknie sprzyjających obecnie zewnętrznych warunków.

Zastanowienie się nad warunkami objęcia kościelnego posługiwania ma więc za zadanie nie tylko nakreślenie możliwie jasnych, teologicznych wytycznych. Należy także ciągle, a zwłaszcza w obecnej sytuacji, wspólnie zastanawiać się nad płaszczyzną rozmowy, która „wytacza” takie teologiczne nastawienie. W przeciwnym razie pozostaje się, mimo całej wewnętrznej precyzji, przy pustych formułach, które w konkretnym kontakcie między przedstawicielami urzędu kościelnego a pełniącymi posługi kościelne lub zainteresowanymi nimi laikami łatwo mogą stać się drażniącymi formułami.

Dwa przykłady

a) Według wzmiankowanego już dokumentu biskupów niemieckich, „świeccy powinni być gwarantami tego, że problemy i doświadczenia świata wejdą w zakres zbawczej służby Kościoła,

w życie wspólnot”³. „W taki tylko sposób — jak wywodzi biskup Hemmerle — Kościół może tworzyć się za każdym razem na nowo z materiału świata, ze stworzenia i ludzkiej historii”⁴. Konkretny problem polega jednak na tym, że materiał świata zdaje się obecnie totalnie gubić rzeczywistość stworzenia. Skoro prawdą jest, że do kościelnych posług zaangażowani są właśnie ci świeccy, którzy w obrębie swych własnych, życiowych spraw najbardziej byli wystawieni na świecką rzeczywistość i w ten sposób wydoskonali się jako pedagodzy, psychologowie, socjologowie i teolodzy, to faktycznie oznacza to także, że najczęściej akurat przez to samo popadli oni niestety w wielki dystans w stosunku do Kościoła jako instytucji.

b) Uchwała synodu biskupów RFN z 1976 r. stwierdza: „Objęcie jakiegoś pasterskiego posługiwania wymaga zasadniczej identyfikacji z Kościołem i jego nauką”⁵. Zdanie to w swej lakoniczności przyczynia się raczej do nieporozumień. Jako komentarz do niego przytoczymy słowa kard. Ratzingera z rozdziału zatytułowanego „Identyfikacja z Kościołem”: „Ze strony urzędów w empirycznym Kościele dzieje się wiele spraw, które, z punktu teologicznego widzenia, są niekościelne, a nawet antykościelne”⁶. „Właśnie ze względu na empiryczny stan identyfikacja całej wierności Kościołowi musi pozostać częściową identyfikacją z powodu samego Kościoła”⁷.

Wynika z tego dla każdego chrześcijanina praktyczne zadanie, aby wobec wielu spraw w Kościele mógł on rzeczywiście powiedzieć stanowcze „nie”, czy też specjalne zadanie dla odpowiedzialnych na urzędzie kościelnym, by potrafili zaakceptować takie częściowe „nie” wypowiediane przez doświadczanych przez życie laików. Zadaniu temu jednak jeszcze nie podołano.

Obejmujący kościelną posługę laik może dziś nabyć tę wymaganą właśnie od niego jako świeckiego kwalifikację tylko przez nawiązanie kontaktu i obcowanie ze społeczeństwem, które, całościowo patrząc, jeśli nie odnosi się do Kościoła nieprzychylnie, to jednak patrzy nań bez głębszego zrozumienia. Dla rzeczywistego wypełnienia dwojakiego i na pierwszy rzut oka sprzecznego zadania wiele zależy od tego, w jakim stopniu kościelne (a znaczy

³ *Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste*, nr 4, 1, dz. cyt., s. 15 n.

⁴ *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, dz. cyt., s. 37.

⁵ *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde*, nr 3. 4. 1, w: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg—Basel—Wien 1976, s. 614.

⁶ J. Ratzinger — K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg—Basel—Wien 1977, s. 25.

⁷ Tamże, s. 27.

to przede wszystkim: głoszone przez oficjalnych przedstawicieli urzędu, a nie tylko przez domorosłych teologów) przepowiadanie zdoła usunąć z drogi to, co pierwotnie wygląda na przeciwieństwo. Nie wystarczy do tego jedynie teologiczne wyjaśnienie pojęć — chociaż także tutaj odczuwa się braki. Na przedpolu tego myślenia leży atmosfera pełna przeszkód, które muszą być najpierw ujawnione, aby formuły teologiczne nie zdegenerowały się w instrumenty sofistyki i aby miejsca Ciała Chrystusowego nie zajęła jakaś jedynie powierzchowna „koordynacja”, „integracja” i „kooperacja” na gruncie nieprzyjaznych sił.

Kościelność dzisiaj

1. Każdy człowiek w pewnym stopniu obeznany z historią Kościoła wie, że zdarzały się czasy, kiedy ze szczególną trudnością przychodziło identyfikowanie siebie z Kościołem ukazującym się konkretnie jako instytucja. Wówczas, gdy kościelność przychodzi względnie łatwo, Kościół w całej jawności uznaje siebie za potrzebującego oczyszczenia, pokuty i odnowy⁸, kiedy jednak życie z Kościołem stanowi cięższą próbę, odwołujemy się raczej do urzędowo-kościelnych rozporządzeń, aby bardziej zagęszczać szeregi. Jeśli jednak chrześcijanin musi się niekiedy zadowolić także cięższym kawałkiem chleba, to uczciwość przecież nakazuje, aby ziarno nazwać ziarnem, a plewy — plewami.

a) Zapoczątkowane i przeprowadzone w trakcie Soboru Watykańskiego II reformy mogą się jednym wydawać karkołomne, innym zaś — bojaźliwe. Ta rozbijająca Kościół na kontrowersyjne obozy przepaść między ultrakonserwatystami a progresistami ukazuje przynajmniej jedno: że zabrano się do tych reform w dużym stopniu bez wystarczającej jednomyślności w teologicznych pryncypiach odnowy. Dopóki zgoda nie będzie tu osiągnięta — a właśnie w fundamentalnych, teologicznych problemach, jak w ogóle w dziedzinie refleksji nad duchowymi podstawami dźwigającymi nasz świat brakuje wiodących postaci — wszystkie następne naprawy łatwo przeradzają się w łatanie. Jeżeli ktoś zdaje sobie sprawę z utopii tych oczekiwań, że jedynie zostawiona samej sobie, publiczno-demokratyczna dyskusja teologów lub tych, którzy się za nich uważają, doprowadziłaby do ukazania prawdy, to nie można mu mieć za złe, że nad ten ekonomiczno-handlowy model *concilium*, wspólnej konsultacji, przedkłada na razie propozycję, która wprawdzie może się wydawać zakurzona, ale przez długi czas okazywała się bardzo wytrzymała.

⁸ Por. KDK 8.

b) Łączy się z tym ściśle następna sprawa. Nie wiem, w jakiej mierze wszyscy podzieleni na „lewicę” i „prawicę” uświadamiają sobie, że ich publiczny autorytet o wiele mniej zależy od jakości teologicznej ich wystąpień, aniżeli od możliwości publicystycznego ich wykorzystania. Już tutaj zawsze tkwił problem. Fakt, że w wymiarze powszechnym dochodzi do zagrożenia człowieka przez utworzone przez niego, choć coraz bardziej wymykające się jego kontroli, instrumenty, stawia zdecydowanie wyższe wymagania odpowiedzialnej samopowściągliwości tam, gdzie władzę sprawuje się za pomocą środków masowego przekazu.

Jeżeli w obecnej, różnianej przez dziennikarzy sytuacji ktoś na eksponowanym stanowisku odważy się na śmiałe słowo krytyki wobec kościelnych czy państwowych niedomagań, to natychmiast zostanie postawiony w światłach rampy jako samotny bohater. Na innych, jako na milczącą większość, padnie cień, którego on sam nawet nie zauważy. Skutkiem będą tylko nazbyt rozdrażnione reakcje. Możliwość otwartego wypowiedzenia się nadal pozostanie utrudniona.

c) W tym kontekście raz jeszcze należy spojrzeć w innym aspekcie na różnicę pokoleń w Kościele. Łatwo jest drwić sobie z przestarzałości na najwyższych kościelnych urzędach, o wiele trudniej zaś poważnie przyjąć różnicę wieku jako faktycznie dane uwarunkowanie kościelnego współdziałania. Kto odrabiał swoje zadania domowe w duchu filozofii marksistowskiej, zna wartość historycznych uwarunkowań dla rewolucyjnej praktyki. I właśnie on musi, jeśli zależy mu na budowaniu Kościoła, a nie na otwartej, totalnej konfrontacji, unikać powszechnie znanych zachowań dorastającego syna. Pozytywne skutki osiągnąć można tylko wtedy, kiedy się weźmie pod uwagę ewentualne słabości partnera dialogu przy rozpoczęciu planowania reform dotyczących jego osoby.

Kwestia, co sprowadziło kościelną hierarchię tak w horyzoncie laickiej opinii publicznej, jak też w oczach wielu chrześcijan, na nie tylko przez nią samą gorzko odczuwane ubocze, zostanie odpowiednio oceniona dopiero przez historyków następnych generacji. My musimy się liczyć z psychologicznymi barierami, jakie wynikają stąd dla wewnątrzkościelnego dialogu. Niekoniecznie bowiem z braku odwagi musi wypływać, że ktoś nie wypowiada samej w sobie słusznej krytyki. Tego rodzaju samoograniczenie może niekiedy wynikać z krytycznej wobec społeczeństwa świadomości, która zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa *counter-effects*, niebezpieczeństwa działania, które sprawia skutki akurat przeciwne do zamierzonego dobra „samego w sobie”.

d) Wskazane trudności jawnej krytyki Kościoła w wewnątrzkościelnym dialogu potęgują się jeszcze przez powszechne upolitycznienie okoliczności naszego czasu. Uczynię tutaj dwa założenia, które dopiero w toku dalszych rozważań powinny stać się jaśniejsze: po pierwsze, że jest sprawą Kościoła, aby mieć coś do powiedzenia w powszechnych, społecznych układach i dzięki temu wejść, jako jeden z czynników władzy, pomiędzy przeciwne siły polityczne. Po drugie, że w politycznych antagonizmach są dziś rzeczywiście zagrożone fundamentalne wartości, których obrona należy do obowiązków każdego chrześcijanina.

Jeśli przystaniemy na te dwa założenia, to jasne stanie się krytyczne położenie Kościoła w dzisiejszej RFN. Nie da się przeczyć, że zawsze tam, gdzie jakaś grupa społeczna broni swych interesów przed przemocą, silniej występują jej tradycjonalistyczne i reakcyjne tendencje. Nikt rozsądny nie będzie zarzucał Irlandczykom czy Polakom, że w ich kościelnym i chrześcijańskim samorozumieniu dominują tendencje, które nie utrzymałyby się chyba długo w atmosferze otwartego, pluralistycznego dialogu.

Katolicki Kościół Niemiec Zachodnich zdaje się znajdować w całkiem odmiennej sytuacji. Gdzie jeszcze cieszy się Kościół zagwarantowanym państwowo, dzięki przychylnym konkordatom, przywilejem występowania z motywów wewnątrzreligijnych i posiadania tak ważnego głosu przy ustalaniu norm prawnych powszechnie obowiązujących świeckie społeczeństwo? Czy nie trzeba tutaj raczej bronić pluralizmu społeczeństwa przed Kościołem, aniżeli katolickich chrześcijan przed pluralistycznym społeczeństwem?

Pozory mylą. Aby wykazać to w całej jasności, potrzeba wnikliwszego teoretyczno-politycznego omówienia, aniżeli jest to tutaj możliwe. Najkrócej rzecz ująć następująco: w wolnym układzie sił danej demokracji jako reguła prawna może się ostać jedynie to, co czynnikom mającym na rynku znaczenie wyda się ważne. Jeżeli do tych dostrojonych do siebie interesów chciałoby się dodać z zewnątrz jeszcze jakieś istotne wartości prawne, to musiałyby one być bronione przez jakąś instancję, która z jednej strony sprzeciwiałaby się wyraźnie manipulowanej woli ogółu, z drugiej zaś strony byłaby zdana na to, aby zdobyć sobie uznanie wewnątrz wolnego układu sił.

Przyjmijmy, że Kościół jest dzisiaj taką instancją. Powinno by wtedy wszystkim zaangażowanym w układ sił zależeć na tym, aby niesłusznie nie przypisywać Kościołowi pragnienia władzy, jaką posiadał on w czasie feudalizmu, a której od dawna już nie posiada. A im bardziej życiowe wartości podstawowe znikają z ho-

ryzontu demokratycznej opinii publicznej, tym bardziej musiała-
by jej przypaść do gustu fikcja średniowiecznego Kościoła. Może
więc dojść do tego, że Kościół będzie zmuszony przez uważające
się za tolerancyjne, współczesne społeczeństwo do tego, aby po-
nownie odsunąć na bok najpotrzebniejsze modyfikacje, które zna-
lazły już uznanie wśród chronionych przez niego wartości i do
których doszedł trudną pracą teologiczną — i to właśnie w odpo-
wiedzi na współczesną krytykę. Musiałby zaś uczynić to z tego
praktycznego względu, żeby uratować przynajmniej to, co najko-
nieczniejsze.

Również tutaj odpowiedzialny chrześcijanin, o ile tylko przeje-
rzał skomplikowany mechanizm, który sprawia powstanie obec-
nego, niezbyt mile widzianego przez ogół, obrazu Kościoła, może
dojść do przykrego dla niego samego położenia, że będzie musiał
praktycznie bronić celów, które teoretycznie są już poza nim.

2. W tej próbie odpowiedzi na pytanie: Dlaczego Kościół mil-
czy, dlaczego także poszczególne chrześcijanin powinien niekiedy
milczeć widząc kościelne sytuacje, które właściwie wymagają
krytyki, został już nieco poruszony kolejny problem. Jest nim do-
kuczliwe, zacierające przedpole samoidentyfikacji chrześcijanina
z Kościołem, pytanie: Jak dalece zaangażowanie w Kościół po-
wszechny i jego empiryczne przejawy wystawia na próbę szcze-
rość mojej właściwej, chrześcijańskiej egzystencji?

Kto w tych czasach nie doświadczył jeszcze nigdy pokusy,
przynajmniej wewnętrznego wycofania się z zaangażowania w to,
co jawnie występuje jako Kościół, ten nie może być chyba zaliczo-
ny w poczet najbardziej czujnych chrześcijan. Przy problemie
zdadności człowieka świeckiego do objęcia kościelnej posługi, do-
świadczenie to należy dzisiaj zaliczyć raczej do koniecznych ele-
mentów jego kwalifikacji. Kto natomiast na swój własny rachun-
ek dokonał rzeczywistego odwrócenia się od Kościoła i oszańco-
wał się w tym wyborze, zachowując trudne do uniknięcia, ze-
wnętrzne tylko osłony, ten ze względu na uczciwość nie powinien
kandydować już do kościelnej posługi.

W ramach napięcia między tymi dwoma biegunami, czyli do-
świadczeniem pokusy w stosunku do Kościoła milczącym odwró-
ceniem się od niego, istnieje jednak wiele możliwości działania
dla odnowy Kościoła — przez współpracę z podobnie myślącymi
chrześcijanami w małych grupach. Napięcie pomiędzy takimi
chrześcijanami, załączkowymi grupami, a Kościołem powszechnym
zawsze było ważnym i koniecznym momentem w „Ciele Chrystusa”,
choć nieustannie kryło w sobie niebezpieczeństwo sekciarstwa.

Dzięki spotkaniom z przyjaciółmi w Niemczech i USA miałem

szczególny kontakt z dwoma różnymi próbami intensywniejszego chrześcijańskiego, a także kościelnego życia, na ile tylko jest to możliwe w zgodności z Kościołem powszechnym i jego lokalnymi instytucjami. Spotkałem się mianowicie ze „wspólnotami zielonoświątkowymi” (*Pentacostals*) i z pewnym określonym rodzajem tzw. „zintegrowanych wspólnot”, które przez ukierunkowanie na życie historycznego Jezusa i Kościoła pierwotnego chciałyby ponownie znaleźć jaśniejsze normy chrześcijańskiego życia wspólnego. Z tego powodu, że wśród obu tych grup mam przyjaciół, dla których także jako teolog żywię najwyższy szacunek, wskażę dwa nieporozumienia, które tu i tam grożą, a które zasługują na szczególną uwagę ze względu na pewną przykładowość.

We wspólnotach zielonoświątkowych kryje się niebezpieczeństwo, które zawsze było typowe dla amerykańskich sekt: pragnienie, aby doświadczać Chrystusa przede wszystkim przez bezpośredni kontakt z Duchem Świętym, pomijając fakt, że Duch Chrystusa łączył się przecież faktycznie z łańcuchem przekazującym Go historycznie świadków.

Z tą świadomością bardziej bezpośredniego natchnienia często łączył się pewien biblijny „fundamentalizm” — bezpośredni powrót do Pisma św. z pominięciem interpretującej je Tradycji Kościoła — „fundamentalizm”, którego egzegetyczna nietrwałość od razu rzuca się w oczy krytycznie wykształconemu człowiekowi. Jeżeli w kręgu zintegrowanych wspólnot w Niemczech próbuje się bezpośredniego powrotu do ziemskiego Jezusa i gminy pierwotnej, to dzieje się to w harmonii z dominującą dziś, wysoce krytyczną, historyczną i metodyczną świadomością. Nie można jednak dzięki temu usunąć niebezpieczeństwa krótkiego spięcia przy pomijaniu rzeczywistości żywej Tradycji. W innym miejscu analizowałem problematykę określonego sposobu stawiania egzegetycznego pytania o „historycznego Jezusa”⁹ i próbowałem uczynić zrozumiałym także z historycznego punktu widzenia, że im bardziej zobowiązująco uobecniły się osoba i orędzie ziemskiego Jezusa, tym pewniej może być poznana Jego właściwa istota. I poznanie to dokonuje się bardziej przez różnorodność świadectw o Nim, przekazywanych aż po dzień dzisiejszy, aniżeli dzięki jakimś archeologicznym nawrotom.

Ponieważ nie ma prawdy Jezusowej poza pełnią obwieszczoną przez Niego Tradycji, to także praca spontanicznych, kościelnych, małych i załączkowych grup, nawet jeśli słusznie krytykują one obecne oblicze Kościoła powszechnego, może dać owoce tylko w wewnętrznej łączności z tą pełnią. To powszechne teologiczne

⁹ *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977.

przekonanie prowadzi do bardzo konkretnego problemu wówczas, gdy chrześcijanin ma przed oczami pogmatwania Kościoła w danym mu społecznym środowisku. Całkiem konkretnie: Jak winien się odnieść katolik Niemiec Zachodnich do Kościoła katolickiego w tym kraju — uwzględniając wszystkie elementy: od polityki oświatowej po podatek kościelny — wobec faktu, że leżące gdzie indziej Kościoły katolickie mogą być zupełnie inne? Tutaj właśnie czuwający chrześcijanin ze swym spontanicznym włączeniem się w małą grupę staje wobec podwójnego napięcia, nie tylko w stosunku do Kościoła powszechnego, ale też, raz jeszcze, do jego lokalnej postaci, w której zjawia się jako Kościół miejscowy.

Nie możemy tutaj do końca wysondować teologicznych wymiarów tego podwójnego napięcia. Na podstawie specjalistycznych studiów nad stosunkami między państwem a Kościołem we Francji XIX wieku oraz osobistego doświadczenia odnośnie do tego stosunku w USA zajmiemy się tutaj bardziej pragmatycznie zorientowanym, „wtórnym” spojrzeniem na nasze domowe stosunki.

Jestem przekonany, że możliwie najdalej idące „oddzielenie państwa i Kościoła” nie służy ani samemu społeczeństwu, ani Kościołowi. Jeśli religijna wspólnota przez dokładne rozdzielenie życia ludzkiego na dziedziny „świeckie” i „religijne” uwalnia się od różnorodnych problemów i konfliktów, których doświadczała wcześniej podczas jej wpływania na sprawy społeczeństwa i polityki, to równocześnie szybko zyskują w niej uznanie elementy irracjonalne, przesady i zabobony. Aby nie zagubić rzeczywistego człowieczeństwa, religia potrzebuje rzeczywistego tarcia ze światem.

To właśnie potrzebne jest religii, jeśli dostrzega się w niej nie tylko wolną przestrzeń dla wewnętrznego budowania, tzn. ostatecznie wyalienowane człowieczeństwo, lecz przyznaje się jej szansę, by była fermentem w procesie ulepszania ludzkich stosunków. Wpuszczone w zaczyn drożdże wchłaniają z konieczności mąkę. Społeczeństwo musi zapewnić Kościołowi państwowo gwarantowane prawo wpływu na ogólną postać społecznego współdziałania, Kościół zaś stanie się przez to w sposób konieczny jednym z czynników władzy w politycznym układzie sił, jeśli strzeżone przez niego wartości w ogóle mają coś znaczyć dla życia ludzkiego. Uznanie tego może być trudne w konkretnej sytuacji politycznej nie tylko dla nieprzyjaznych wobec Kościoła niechrześcijan, ale też dla tych, którzy pojmują władzę Chrystusa jako przeciwieństwo wszystkich ziemskich władz. Potrzeba tutaj ciągle ponawianej refleksji nad konkretnymi warunkami i możliwościami humanizowania naszego, coraz bardziej skomplikowanego, świata; wymagana jest większa cierpliwość i gotowość do kompro-

misów, które dochodzą aż po kres tego, co jest jeszcze w stanie podźwignąć wiara w Ewangelię.

Na zakończenie dodajmy, że skoro kreślimy krótko teologiczny problem centralny przy pytaniu o identyfikację chrześcijanina z Kościołem, to nie czynimy tego ze względu na wskazane powikłanie dziedzin teologicznych w danych społecznych okolicznościach, ale właśnie ze względu na sporne wartości w antagonizmie między państwem a Kościołem w naszej obecnej politycznej sytuacji.

Identyfikacja w Kościele

1. Domaganie się „identyfikacji z Kościołem” sugeruje pewne nieporozumienie, na które zwrócił uwagę Józef Ratzinger we wspomnianym już artykule. Mianowicie, „iluzję indywiduum unoszącego się ponad ideologiami w handlowo-ekonomicznym modelu wolnej konkurencji”¹⁰. Jeżeli nie zdołamy przewyciężyć tej iluzji — przez zrozumienie, że człowiek w procesie identyfikacji zupełnie nie jawi się jako gotowy podmiot, który działa wybierając w sposób wolny, lecz dopiero urzeczywistnia się w swoich identyfikacjach — to słusznie wówczas będziemy skazani na to, aby naszą identyczność czerpać z przygotowanego wcześniej podziału ról we wspólnocie, które zatroszczyła się już dla grających o teksty i scenariusze¹¹.

Domaganie się „identyfikacji z Kościołem” przychodzi już za późno, jeśli wcześniej nie nastąpiła „identyfikacja w Kościele”, tzn. jeśli Kościół nie dał konkretnemu człowiekowi możliwości, aby odnalazł się w nim w sobie samym. Tylko wtedy i tylko dlatego, że Kościół umożliwia konkretnemu człowiekowi rzeczywistą identyfikację ze sobą samym — posiadanie takiego obrazu siebie samego, przed którym człowiek może stanąć bez żalu — wolno mu oczekiwać, że wtedy też w całej jawności „zidentyfikuje się” on „z” nim. I tylko wtedy to żądanie „zasadniczej identyfikacji z Kościołem” — przy zachowaniu dystansu w poszczególnych wypadkach, o których mówił J. Ratzinger — robi wrażenie i jest też pojmowane totalniej niż wszelkie inne żądania, jakie tylko może stawiać jakaś instytucja, jeśli Kościół, jak żadna inna instytucja, postawi sobie wymaganie, aby dopuścić człowieka do ostatecznego wymiaru jego najbardziej osobistej wolności, którą objawił Chrystus i której nie można uzyskać poza przestrzenią Jego wolnego daru.

¹⁰ Dz. cyt., s. 22.

¹¹ Tamże, s. 20—22.

2. Co zatem powszechnie oznacza pojawiająca się w tej kwestii identyfikacja? Dopiero psychologiczne badania naszego stulecia pozwoliły nam lepiej poznać proces najbardziej początkowego samoodnalezienia indywiduum. Proces ten zanalizował już dość dokładnie filozof XVIII i XIX stulecia: J. G. Fichte. Człowiek w swej najgłębszej istocie jest niewypowiedzianie niepowtarzalny; może on sobie to uświadomić i stać się rzeczywiście wolną osobą dzięki zwróceniu się innego człowieka ku niemu, dzięki temu mianowicie, że w tym byciu wypowiedzianym przez innych po raz pierwszy ukazuje się obraz tego, czym jest on sam i czym może być. Bez uznania przez tego, jak dziś mówimy, „trwałego przewodnika osobowościowego” człowiek nie dojdzie do siebie samego. Ponieważ najgłębsze „ja” człowieka dąży „na zewnątrz”, chce odnajdywać siebie w świecie i tylko w ten sposób może spocząć w sobie samym, przy błędach trwałego przewodnika osobowościowego w pierwszych latach życia, dochodzi najczęściej później do poważnych zaburzeń osobowości, a często nawet do całkowitej niemożliwości wyrażenia się w zamkniętej w sobie osobowości.

To samoodnalezienie, możliwe w sytuacji międzyludzkiej, nie jest bezproblemowe. Od czasów Z. Freuda wiemy, że pierwszy przewodnik osobowościowy — najczęściej matka — daje małemu człowiekowi nie tylko szczęście początkowej wiedzy o sobie samym. Za pomocą zwierciadła swej własnej, uznanej przez innych istoty, które trzyma ona przed dzieckiem w samym swym uśmiechu, zaszczenia mu ona równocześnie typowe oczekiwania i błędne postawy określonej generacji i społeczeństwa. Jeżeli pierwszy „przewodnik osobowościowy” jest zbyt „trwały”, to później dorosły musi wielkim wysiłkiem, na psychiatrycznej leżance, wejść między swoje neurozy i rozprawić się ze swoim „nad-ja”.

Kto jednak podkreśla rolę społecznego zarządzania człowiekiem właśnie dla urzeczywistnienia najwyższej osobowej wolności, ten nie może zapominać o drugiej stronie wolności: niemożliwe jest całkowite wyrażenie ludzkiej istoty i międzysubiektywne uznanie. Osobowe stawanie się oznacza nie tylko walkę pojedynczego człowieka o niezbędne dostosowanie się do środowiska, lecz przede wszystkim walkę innych o gotowość do zrewidowania swojego, tak dobrze urobionego obrazu dorastającego człowieka ze względu na ciągle na nowo zaskakującą rzeczywistość.

3. Jeśli zatem wolność konkretnego człowieka wyznaczona jest przez jego identyfikację z innymi, to w ostatecznym rozrachunku wszystko zależy od obrazu, jaki o człowieku został urobiony. Jeżeli nam, chrześcijanom zarzuca się, że nazbyt łatwo przedstawiamy pozostałym zbyt prymitywny obraz człowieka, to z drugiej strony

trzeba jednak przyznać, że nie zawsze jest rzeczą prostą rozstrzygnąć, jak dalece w danym wypadku należy być gotowym na pójście razem z człowiekiem. Kwestia ostatecznego powodu i ostatecznego wymiaru ludzkiego zaangażowania nie jest chętnie roztrząsana poza chrześcijaństwem. Pytania te przykrywa się chętniej wskazaniami na bezpośrednio jawiące się problemy świeckiej *praxis*, którą chrześcijanin omija dzięki swej pozadoczesnej nadziei.

Kwestie te winny być tutaj otwarcie wyciągnięte na światło dzienne, zaś my, chrześcijanie, mamy zadanie, aby możliwie jasno rozświetlić właściwy zakres naszego, nie lękającego się twardej konfrontacji w społecznym układzie sił, udziału. Ponieważ wierzymy, że każdy człowiek jest absolutnie niepowtarzalnym obrazem Boga, nie wolno nam nikogo pominąć, chociażby nawet nie miał on (już czy jeszcze nie) nic do powiedzenia w społecznym układzie sił. Ponieważ wierzymy, że sam Bóg, aż do oddania swego własnego życia ręczy za nieutralną wartość każdego człowieka, nie wolno nam odstąpić od raz przyjętego zobowiązania wobec człowieka. Musi on doświadczyć od nas tego, że nie zostanie opuszczony, chociażby nawet sam pobłądził. Gdzież indziej zaś winna się była wyrazić ta wola, jeśli nie w pierwotnych, społecznych instytucjach: w małżeństwie i rodzinie?

Słusznie zarzuca się nam, chrześcijanom, że wszystko, patrząc na niemal dwutysięczną praktykę chrześcijaństwa, dokonuje się tylko w pobożnych życzeniach. Ta gorzka opinia nie powinna nas jednak zwalniać od tego, aby przynajmniej tu i teraz bronić słusznych zasad, skoro inni zaczynają obniżać cenę wywalczonej, mimo wszystko, w chrześcijańskim kontekście minimalnej zgody na ludzkie „podstawowe wartości”.

4. Pytanie o „eklezjalność” tych, którzy zdolni są do objęcia kościelnej posługi, kieruje się wreszcie ku wyjaśnieniu właściwego zakresu chrześcijańskiego postępowania. Nie dające się przyjąć z chrześcijańskiego punktu widzenia inne spojrzenia na człowieczeństwo są dziś dość wyraźne, aby wyrobić sobie jasne stanowisko.

Od kandydata do posługi kościelnej oczekiwać należy, że: a) będzie on obstawać przy fundamentach chrześcijańskiego wkładu na rzecz człowieka i dlatego będzie umiał rozpoznać, co w konkretnym wypadku grozi wykrzywieniem obrazu człowieka; b) obok częściowego dystansowania się od niektórych społecznych przejawów funkcjonowania Kościoła, gotów będzie, w kontekście tego, co wykazaliśmy w drugiej części tych rozważań, stanąć za tym Kościołem; c) pozwoli on odczuć we wspólnotowym przeżywaniu Eucharystii przez Kościół lokalny coś z tego wewnętrznego sto-

sunku do Chrystusa, w którym zbiegają się wszystkie częściowe elementy jego zewnętrznego zaangażowania.

Chodzi wreszcie o to, aby razem z Kościołem wywalczyć takie ramy wolności ludzkiego życia, które człowiek sam znalazł w nim przez Chrystusa. Tylko ten, kto czuje w Kościele, że stoi w nim wobec siebie samego, przygotowany jest do kościelnej posługi. Od niego też wolno oczekiwać takiej zasadniczej identyfikacji z Kościołem, która jest warunkiem dojścia innych do pełni człowieczeństwa, a którą Chrystus uobecnił w świecie.

tłum. **Zenon Hanas SAC**

COMMUNIO KONKRETNIE: BISKUPI NIEMIECCY O ROLI LAIKATU W KOŚCIELE I W ŚWIECIE

Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku zajął się kluczowym pojęciem Soboru Watykańskiego II, by spróbować na nowo zakorzenić w świadomości eklezjalnej ideę Kościoła jako wspólnoty (*communio*). W rzeczywistości nie chodzi tu o jedną z wielu koncepcji teologicznych, lecz o ideę przewodnią, która nadała Soborowi charakter dynamiczny, a którą zauważono przy pracy w atmosferze odnowy, jaka charakteryzuje lata sześćdziesiąte. Po dwudziestu latach zniknęło wiele z tego dynamizmu i z tej atmosfery. Dla wielu teksty soborowe są już trochę obce, myśl kościelna, mimo dobrej woli jej promotorów, natrafia często na inny język. Było więc rzeczą nagłą sięgnąć do Soboru i jego naczelných pojęć. Dokument końcowy Synodu z 1985 roku istnieje jednak także tylko na papierze, a przeciw jego sugestie powinny stać się dla Kościoła doświadczeniem codziennym.

Kategoria *komunii* służy Synodowi jako narzędzie do określenia fundamentalnej mnogości, jaka w nim ma miejsce, oraz do rozróżnienia tej mnogości od niejasnego pluralizmu. Synod uznał w tej kategorii żywą tradycję Kościołów Wschodnich; i tam widzi podstawę kolegialności biskupiej, taką, jaka została przedstawiona na Vaticanum II. Gra słów służy w Dokumencie końcowym Synodu do jasnego oddania tego, że nie chodzi tu tylko o opis prawny stosunków biskupów między sobą i papieżem, podziału i granicy kompetencji, *collegialitas effectiva*, lecz przede wszystkim o *effectus collegialis*, który jest „duszą współpracy biskupów na płaszczyźnie regionalnej, narodowej i międzynarodowej” (II, C, 4). Konferencje episkopatu są bardzo konkretną postacią kolegialności biskupów. Zostaje do wyjaśnienia ich teologiczne znaczenie według wizji przekazanej całościowo przez Synod.

Kościół jest *komunią* nie tylko wśród biskupów... Fundamentalna struktura i myśl centralna dokumentu wskazuje, że *komunia* winna stać się rzeczywistością we wszystkich dziedzinach. Synod mówi o relacjach biskupów do kapłanów, diakonów i zakonników, o współpracy między klerem a laikatem, gdzie nowy styl rozwija się od czasu Soboru. Dyspozycyjność, z jaką wielu ludzi świeckich angażuje się w służbie Kościoła, jest określona jako jeden

z „najlepszych owoców Soboru” (II, C, 6). W tym kontekście Synod mówi także o wkładzie kobiet i ludzi młodych w życie Kościoła. Synod mówi w końcu o „wspólnotach podstawowych” jako o konkretnych miejscach, w których Kościół realizuje swoje bycie jako *communio*. Są one „prawdziwym przejawem już istniejącej wspólnoty i narzędziem służącym do budowania jeszcze silniejszej wspólnoty”. Synod nawiązuje do stwierdzenia z *Evangelii nuntiandi* i określa podstawowe wspólnoty jako „wielką nadzieję dla życia Kościoła” (por. *Ev. nun.* 58). Synod zwraca się w końcu w kierunku ekumenicznego wymiaru zasady *communio* i przypomina zadania wyznaczone Kościołowi przez Vaticanum II.

Przedłużenie i pogłębienie zasady *komunii* pociąga za sobą konkretne następstwa: przyspieszyć ukończenie prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich, ujaśnić teologicznie funkcję konferencji episkopatu, studiować prawomocność zasady pomocniczości w dziedzinie kościelnej. Zadania te mogą wydawać się niejasne. Lecz pokazują, że zasada *komunii* nie jest dla Synodu ideałem odległym od faktów, lecz że pochodzi z przekładu na życie codzienne Kościoła przewodniego motywu teologicznego Soboru. A z jednych konsekwencji wynikają inne, poza wzmiankowanymi wprost przez Synod.

Jest rzeczą prawdopodobną, że Synod nadzwyczajny z 1985 roku nie chciał antycypować najbliższego Synodu zwyczajnego, który odbędzie się w 1987 r. i który będzie traktował o powołaniu i misji ludzi świeckich w Kościele i w świecie. W tym temacie (w odniesieniu do którego większość ludzi doświadcza lub nie, Kościoła w jego byciu jako *communio*) Synod z 1985 roku jest bardzo zwięzły.

Właśnie w tym celu, by teologiczne pojęcie *komunii* było jak najlepiej przystosowane do podjęcia tego tematu, dokument przygotowany na najbliższy Synod, a publikowany przez biskupów niemieckich¹, wskazuje, co następuje:

Kto z laikatu szukałby w dokumencie propozycji i praktycznych wskazówek dla „ulepszania” sytuacji laikatu w Kościele lub katalogu pilnych potrzeb i zdań „Kościoła ministerialnego” i osób świeckich, zostałby rozczarowany. Dokument zapożycza w rzeczywistości pracowitą drogę refleksji teologicznej, lecz jest to droga, na której wysiłek bywa rekompensowany.

Pierwszym osiągnięciem dokumentu jest ponowne wprowadzenie, obok pojęcia *komunii*, drugiego kluczowego pojęcia soborowego: misji i sprecyzowanie sytuacji osób świeckich przez grę dialektyczną obu tych pojęć. Ma to zresztą znaczenie nie tylko

¹ Herder-Korrespondenz 40 (1986) 323—331.

dla laików, ponieważ: „komunia i misja są... fundamentalnymi czynnościami tych wszystkich, którzy są Kościołem. Zróznicowanie darów i służb, które są podarunkiem Ducha Kościołowi, służą bardzo zarówno wypełnianiu naszej odpowiedzialności w Kościele (*komunia*), jak i naszemu posłannictwu na zewnątrz, naszej misji”².

Rozwijając podwójny aspekt *komunii* i *misji*, dokument biskupów niemieckich przyswaja sobie perspektywę z *Lumen gentium*: „Nie widzieć w Kościele dodawania bloków istniejących — każdy po części (Kościół hierarchiczny i laikat, „świeccy” i „zakonnicy”, lecz sprowadzić podziały do wspólnego powołania wszystkich, i interpretować je według niego”³. Ten sam dar i to samo zadanie są ukazywane wszystkim członkom Kościoła przed jakimkolwiek ich zróznicowaniem. Poznanie jego jest sposobem uniknięcia szkodliwej polaryzacji, która miała miejsce bezpośrednio po Soborze. „Powinno być oczywiste, że tylko na fundamencie wspólnego powołania rodzą się różne charyzmaty i ich różnice jakościowe, zadania i służby szczególne, a wśród nich posługa hierarchiczna”⁴.

Interpretacja *Lumen gentium* 31 pozwala dokumentowi wyjść z określania laikatu przy pomocy pojęć negatywnych (ci, którzy nie wykonują posług, ci, którzy nie należą do instytutu zakonnego). I jeśli porzuci się współczesny zwyczaj zachodni (laik — członek *laos tou Thēou*, ludu Bożego), wtedy stanie się widoczne, że „każdy posługujący i każdy zakonnik w Kościele zasługuje na zaszczyt bycia nazwanym laikiem”⁵.

Mówiąc o laikach w ścisłym znaczeniu tego słowa (o tych, zatem, których specyficznym charakterem, według Soboru, jest przebywanie „w świecie”, *indoles saecularis*), biskupi niemieccy ostrzegają przed wszelkim upraszczającym podziałem: przed przypisywaniem jednym odpowiedzialności doczesnych, innym — misji duchowej. Podobnie jak posługa człowieka świeckiego, posługa duchowieństwa należy do jedyne go posłannictwa Kościoła, *ad intra* i *ad extra*. Dokument stwierdza, że „posłannictwo całości ludu Bożego przysługuje pierwszoplanowo laikom, których działanie nie ma charakteru powołania i posłannictwa specjalnego, jak to jest w przypadku posłannictwa wewnątrz Kościoła”⁶.

W drugiej części dokumentu, gdzie biskupi rozważają sytuację laikatu wewnątrz wspólnoty kościelnej, podkreślają przede wszystkim, że uczestnictwo laikatu „w całej działalności zbawczej Kościoła, a zatem jego wkład w budowanie *komunii*... nie zastępuje

2 Tamże, s. 323.

3 Tamże.

4 Tamże, s. 324.

5 Tamże.

6 Tamże.

działalności duchownych, lecz autentycznie i pierwotnie należy do ich bytu jako ludzi ochrzczonych i bierzmowanych”⁷.

Uczestnictwo laikatu, według wskazań Soboru, realizuje się przede wszystkim, przynajmniej gdy chodzi o RFN, w dziedzinie liturgii. Dojrzała już świadomość, że służba Boża nie jest tylko sprawą kapłana, lecz wszyscy przyczyniają się do celebrowania liturgii; ci, którzy biorą udział w jej przygotowaniu i uczestniczą w niej w czasie jej sprawowania, choćby tylko „koncelebrowali” ją przez samą swoją obecność.

Dokument biskupów zwraca także uwagę na katechezę sakramentalną jako na ogromne pole działalności laikatu.

Wymienia również inne dziedziny, nazywając je nową zdobyczą świadomości i większym uczestnictwem wszystkich w życiu Kościoła.

Przed wszystkim biskupi mówią o rodzinie jako o przestrzeni życiowej, w jakiej realizuje się *komunia* eklezjalna. Zauważają z pewnością znaczne trudności, z jakimi ludzie tam się spotykają. Biskupi zachęcają rodziny, aby w takich sytuacjach rozpoznały i przyjęły wyzwanie skierowane pod adresem wiary i znalazły, zgodnie z przyjętymi wymogami czasu, duchowość właściwą rodzinie.

Innym istotnym elementem, według *Lumen gentium* 37, jest udział wszystkich w podejmowaniu decyzji przez wyrażenie opinii i porad; przy czym członkowie Kościoła są zobowiązani do uważnego i wzajemnego wsłuchiwanie się. „Niech świeccy mają takie kompetencje w tym dialogu; to zaś nie będzie wynikiem jakiejś użyczonej im łaski i nie stanowi naśladowania przez Kościół świeckiego modelu podziału odpowiedzialności. Ten udział laikatu ma swoje źródło w darach każdemu ofiarowanych przez Ducha, jak też w godności osób posłanych w Kościele i w świecie, która to godność jest wspólna wszystkim chrześcijanom”⁸. Biskupi nie zgłębiają kwestii władzy decydowania, która nie jest przekazaną świeckim „władzą rządu”, i nie pytają, w jakich dziedzinach i dla jakich racji Kościół powinien osiągnąć uregulowanie różnic. Biskupi uznają, że „udział wszystkich w jedynej misji Kościoła nie może przynieść owoców, znaleźć swej właściwej miary i skuteczności, aż do momentu uregulowania strony instytucjonalnej”⁹. Jest to w niosek niebagatelny: chodzi mianowicie o to, czy idea *komunii* eklezjalnej powinna konkretnie realizować się, czy pozostać w stadium dobrych intencji? Biskupi opowiadają się za tym, aby

⁷ Tamże, s. 325.

⁸ Tamże, s. 326.

⁹ Tamże.

wskazania Soboru — z których nie wszystkie zostały ujęte w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego — były na nowo podjęte, aby ukazały się nowe możliwości, „bez wymuszania określonego porządku i dla umożliwienia komunikacji na wszystkich poziomach między duchowieństwem a laikatem, która realizowałaby się na wielorakich drogach”¹⁰.

Trzecią konsekwencją takiego określenia tożsamości człowieka świeckiego jest jego współpraca w funkcji pasterskiej. „Przekazywanie wiary i jej realizacja w żywych wspólnotach nie jest dzisiaj do pomyślenia bez włączenia laikatu. To konkretyzuje tylko pierwotną odpowiedzialność wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych za wiarę i zbawienie braci”¹¹. Od powszechnej i podstawowej współpracy dokument oddziela liczbę udziałów okolicznościowych lub pełnowymiarowych (etatowych) w działalności duszpasterskiej. Biskupi określają tu konkretne warunki: aktywni ludzie świeccy jako „pomocnicy duszpasterscy” nie powinni ukazywać się jako *ersatz* kapłanów, a zaangażowanie „zawodowe” niektórych w Kościele nie powinno przesłonić odpowiedzialności wszystkich, tak jak zaangażowanie w świecie nie powinno zostawiać na dalszym planie zaangażowania w Kościele.

Następnie biskupi ponownie odwołali się do zrzeczeń ludzi świeckich i do ich zadań specjalnych; obok klasycznej Akcji Katolickiej i organizacji duchownych, zwracają także uwagę na „formy wspólnot związanych z danymi miejscami, dla których najlepszym określeniem porównawczym jest miano «wspólnot podstawowych» trzeciego świata”. Wszystkie te rodzaje *komunii* powinny pozostawać nawzajem dla siebie otwarte i korzystnie oddziaływać na siebie, „aby dzisiaj zostało dane świadectwo *komunii* wiernej Duchowi i «znakom czasu»”¹².

Biskupi nie zamykają oczu przed problemem podniesionym przez fakt partycypacji kobiet w życiu Kościoła. Widzą oni w feminizmie „symptom kryzysu, który nie może pozostać niezauważony”, i który nie może zredukować się do kwestii dostępu kobiet do posług wynikających ze święceń. (Natomiast biskupi opowiadają się za ponownym rozpatrzeniem przepisów, które ograniczają do mężczyzn „ustanowienie posługi” lektora i akolity). Biskupi przywołują na pamięć różne głosy wypływające z Kościoła i domagające się „przewycięzenia nierówności praktycznej i prawnej mężczyzny i kobiety w społeczeństwie”, a przede wszystkim

¹⁰ Tamże, s. 327.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 328.

domagające się wyjaśnienia wyrazu, „jaki misja i powołanie człowieka świeckiego znajdują i powinny znaleźć w kobiecie”¹³.

Sygnalizują, że w tej dziedzinie jest więcej do zrobienia, niż to zostało dotąd zrealizowane: „Czy to w organach doradczych i współdecydujących, czy to w posłudze pastoralnej zaangażowanie kobiet mogłoby już od dzisiaj stać się mocniej odczuwalne. Trzeba także życzyć wzrastającego udziału kobiet w formacji dorosłych, w badaniach i nauczaniu”¹⁴.

Podobnie jak dokument końcowy Synodu nadzwyczajnego, również dokument biskupów niemieckich kończy swój wykład na temat *komunii*, ukazując jej aspekt ekumeniczny. Dynamizm ekumeniczny stwarza, jak to Sobór określa bardzo wyraźnie¹⁵, znakomite pole apostołstwa świeckich. Biskupi, rozumie się, nie zajmują się tutaj grupami ściśle ekumenicznymi, które starają się realizować jedność Kościoła z własnej inicjatywy, lecz konkretnym spotkaniem z innymi wyznaniem, dialogiem i wspólnym świadectwem, jakie mogą dać chrześcijanie wyznań odłączonych. Dokument nie wymienia specyficznego doświadczenia „małżeństw mieszanych”, tak jak nie czyni wzmianki o rodzinie.

W trzeciej części poświęconej *komunii* jako misji, dokument mówi jasno, że „świecki charakter” doświadczenia laickiego nie jest elementem zewnętrznym w stosunku do misji Kościoła, lecz „należy do wewnętrznej konstytucji Kościoła, a zatem to tożsamości eklezjalnej ludzi świeckich”¹⁶.

Bez wątplenia, bardziej niż w czasie Soboru, rzeczywistość „świata” ukazuje się nam teraz we wszystkich swoich wymiarach. Świat jest także „światem samoafirmującym się i przedstawiającym się jako przeciwnik Boga”¹⁷. „Sukcesy nie należą tutaj do konformizmu, lecz do świadectwa dawanego pod prąd! Kościół jest tutaj powołany do bycia wspólnotą tych, którzy nie oczekują zbawienia od samych siebie lub od okoliczności, lecz od samego Boga w Jezusie Chrystusie; jest też powołany do dawania świadectwa niezależnie od zwyczajów świata”¹⁸. Spotkanie Kościoła i świata, według biskupów, zawiera się w krótkiej formie: „dialog i męczeństwo”. Wynikają z tego konsekwencje w odniesieniu do duchowości doświadczenia laickiego: trzeba stawić czoło wyzwaniom czasu, odkryć na nowo duchowe zadania „odróżnienia duchów” i uzdolnić chrześcijan do bycia duchowymi przewodnikami swych braci.

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Por. DA 27.

16 Herder-Korrespondenz 40 (1986) 329.

17 Tamże.

18 Tamże, s. 330.

Dokument na końcu podkreśla relatywną autonomię rzeczywistości ziemskich, o której mówi Sobór¹⁹. „Poznanie rzeczywistości stworzonych i historycznych nie jest dedukcyjne, nie możemy tu dojść do samego świata Ewangelii i jej wiernej interpretacji. Trzeba tu przede wszystkim doświadczyć tego świata. Bezpośrednia kompetencja, jaką daje doświadczenie, i ta kompetencja, jaką daje wiara, nie pozwala zastąpić się jedna przez drugą, nawet jeśli jedna i druga mają swoją ostateczną podstawę w Słowie, jakim jest sam Bóg, i przez które wszystko stworzył”²⁰. Konkretne problemy powstają zatem z rozstrzygnięć i różnych praktycznych następstw. Magisterium, tym bardziej, że wiara nie daje mu z góry żadnego wyraźnego i jasnego rozwiązania, nie może niczego rozstrzygnąć w tej dziedzinie w sposób wiążący. Jest to duchowe zadanie wyższej rangi, niż bronienie uzasadnionego pluralizmu zaangażowania chrześcijańskiego w świecie. „Możliwość wytrzymywania napięć, jakie z tego wynikają, jest istotnym testem dla Kościoła, który w ten sposób objawia się jako wspólnota, czyli jako jedność w różnorodności, i który, jako tak pojęta *komunia*, może żyć”²¹.

Pozostaje żywić nadzieję, że impulsy teologiczne, duchowe i pastoralne, jakich dostarcza dokument biskupów niemieckich dla przygotowania najbliższego Synodu, wzbogacą dyskusję i będą miały praktyczne konsekwencje w życiu Kościoła. Teologia laikatu nie jest problemem lokalnym — nie przylega do wypowiedzi lokalnych — co wystarczająco wykazuje dokument. Myśląc o *komunii* i *misji* jako o fundamentalnych strukturach Kościoła, biskupi niemieccy angażują całą eklezjologię. Przyszłość Kościoła i jego wiarygodność zależy od tych problemów. Lecz rozstrzygnięcia nie są tworzone przez dekret: są one przeżywane i odkrywane w doświadczeniu wzajemnego zaufania i dzielonego życia, które stanowi *komunię Kościoła*.

tłum. Mirosław Filipkowski SAC

¹⁹ Por. KDK 36.

²⁰ Herder-Korrespondenz 40 (1986) 331.

²¹ Tamże.

LAIK, KOŚCIÓŁ I ŚWIAT

Luźne refleksje zwyczajnego wiernego

1. Nie jestem ani duszpasterzem ani teologiem. I dlatego czytelnik z pewnością zrozumie, że moim celem jest nie wyjaśnianie problemów lecz przede wszystkim ich formułowanie. Jednak mógłby ktoś zapytać: dlaczego właśnie ja podejmuję temat, skoro nie do mnie należy jego wyjaśnienie? Ale do mnie należy uzasadnienie tego wyboru.

Kilka lat temu napisałem, że: „większość wiernych potrzebuje teologicznej perspektywy dla swojego istnienia na świecie. I ma ją, dobrą czy złą, bogatą czy ubogą, głęboką czy powierzchowną. Nic nie przeszkadza, aby ją zaprezentować, jeśli tylko nie przypisze się cech wypowiedzi autorytatywnej i hierarchicznej czy naukowej temu, co jest punktem widzenia przeciętnego wierzącego”¹.

Podtrzymując wyrażone wcześniej zastrzeżenia powiedziałbym, że refleksja człowieka świeckiego na temat, którym się zajmujemy — laik, Kościół i świat — powinna być nie tylko przychylnie przyjęta, ale wręcz pożądana. Jest to refleksja potrzebna. Niezależnie od swojej wartości (która może być niewielka lub żadna) owa refleksja jest niezbędna z dwóch powodów. Po pierwsze, ponieważ niesie ładunek egzystencjalny: pochodzi bowiem od kogoś, kto sytuację członka społeczności Kościoła bada w swoim konkretnym życiu. Po drugie, ponieważ treść tych przemyśleń, wraz ze swymi niedoskonałościami i niedokładnościami, jest sama w sobie istotnym elementem duszpasterskim, jest jednym z aspektów, które należy wziąć pod uwagę w definicji akcji duszpasterskiej Kościoła.

2. Życie chrześcijanina jest określone przede wszystkim przez fundamentalny niepokój. Spotykamy go w różnych dziedzinach: życie ograniczone czasem choć przeżywane pod znakiem wieczności; wizja Królestwa, które już jest obecne między nami (i w nas), ale jeszcze nie w pełni: świadomość możliwości ostatecznego zbawienia, gdy wolność podporządkowana jest grzechowi, itd.

¹ *Igreja e Acção Social*, w: Boletim Diocesano de Pastoral (Patriarcado de Lisboa), 10 (1977) 5.

Określam ów niepokój jako fundamentalny, w znaczeniu: absolutnie konieczny. Biegunem przeciwnym do niepokoju jest pełnia. Jeśli usunąć ów pierwszy biegun, rozplynie się także ostateczny sens ludzkiego istnienia. Dlatego też niepokój jest twórczy. Podtrzymuje związek człowieka z jego najgłębszym powołaniem. Rodzi dynamizm, który prowadzi człowieka do doskonałości.

Mowa tu o niepokoju nieodłącznym od faktu bycia chrześcijaninem, niezależnie od jego funkcji czy posług, jakie spełnia w ramach Kościoła.

3. Istnieje jednak inny rodzaj niepokoju, który dotyczy szczególnie człowieka świeckiego. Jest to napięcie związane z relacją: Kościół—świat.

Kościół i świat — to dwie różne rzeczywistości. Różne z natury rzeczy, różne też jeśli chodzi o sfery działalności, kompetencji i władzy. Wszwstko, co przyczynia się do mieszania tych dwóch sfer i (albo) rzeczywistości, powoduje straty dla nich obu.

Wiadomo wszakże, że wierząca osoba świecka należy równocześnie do obu tych rzeczywistości. Jest Kościołem i jest światem. Jest w pełni Kościołem, a także w pełni jest światem. Wobec tego faktu powiązanie między Kościołem a światem staje się, w pewnym sensie, relacją między laikiem a nim samym. Na pierwszy rzut oka wyglądałoby na to że człowiek świecki jest skazany, aby żyć wewnątrznie rozdarty.

Właśnie dlatego problem związku: Kościół—świat nie oznacza dla człowieka świeckiego kwestii teoretycznej czy jedynie pojęciowej. Nie jest to problem drugorzędny. Ma on znaczenie egzystencjalne i podstawowe. Stąd także sposób, w jakim równanie: Kościół—świat zostaje rozwiązane, ma dla laika życiowe znaczenie w stopniu, w jakim ułatwia lub utrudnia przyjęcie i przeżycie tej specyficznej „dwoistości”, na którą on się zgadza w ramach swego powołania do bycia chrześcijaninem w świecie.

W pewnym sensie człowiek świecki podejmuje ryzyko. To właśnie ambiwalencja jego położenia jest powodem ryzyka. W efekcie tej dwoistości laik może w praktyce natknąć się, świadomie lub nie, na następujące sytuacje:

- a) Rozróżnienie między Kościołem a światem nosi charakter dwubiegunowości. Bieguny wzajemnie się wykluczają lub coraz bardziej od siebie oddalają tak, że osoba świecka zostaje wewnątrznie rozdarta przez dwa wymiary, a mianowicie wymiar bycia członkiem społeczności Kościoła oraz wymiar bycia członkiem ogólnie pojętej społeczności ludzkiej. Taka sytuacja nie może jednak trwać zbyt długo. Wcześniej czy później zakończy się integracją lub zerwaniem.

- b) Bycie obywatelem świata przeważa nad przynależeniem do Kościoła. Taka osoba świecka posiada wiarę mniej lub bardziej osobistą, w niewielkim stopniu wyrażaną przez wspólnotę kościelną. Będzie brała niewielki udział w życiu Kościoła. Czują się będzie mało zaangażowana. Być może, odkryje między liturgią a życiem pewną więź etyczną oraz odnajdzie kryteria zachowania, ale trudno jej będzie dostrzec między nimi jakiś związek teologiczny.
- c) Bycie człowiekiem wiary oznacza swoistą „ucieczkę” od świata. W tym wariantcie osoba świecka nie uobecnia Kościoła w świecie. Nie może spełniać właściwej sobie świeckiej misji, typowej dla laika.
- d) Związek między Kościołem a światem jest ujmowany przez pryzmat zachowania zarówno odrębności między nimi, jak również i tego, co je zbliża lub też łączy, czy to będzie pochodzenie czy wizja ostatecznego końca. W takim przypadku człowiek świecki zachowuje wobec Kościoła i świata postawę dynamicznego i twórczego niepokoju, odbicie owej „dialektyki pełnej napięcia” między Kościołem a ludzkością, o której mówi Schillebeeckx, mający w polu widzenia fakt, że „eschatologicznie Kościół i ludzkość w pełni współlistnieją”².

Chciałbym tu powrócić do poruszonej wcześniej sprawy. Relacja między Kościołem a światem nie może być ograniczona tylko do związku etycznego. Jest oczywiste, że w świetle wiary etyka zyskuje znaczenie o wiele głębsze i bogatsze, zarówno jeśli chodzi o źródło wymagań etycznych, jak i o zasięg oraz znaczenie faktu sprostania tym wymaganiom. Tak więc ten, kto zetknie się ze wzbogaceniem czy „przemianą”, jakiej ulega etyka pod wpływem wiary, pozna uniwersum teologiczne, które kieruje „spojrzeniem” osoby świeckiej na świat. Przyczyną jest tu istota Królestwa Bożego, które jest rzeczywistością wybitnie teologiczną.

4. Zgodne współlistnienie tych dwóch „wartościowości” w życiu laika nie jest sprawą łatwą. Spróbuję wskazać niektóre trudności pojawiające się na tej drodze i będące źródłem nowych napięć.

Przedtem jednak wypada przypomnieć, że osoby świeckie prezentują wobec wiary i jej obecności w świecie różnorodne postawy, poczynając od prób rozwiązania równania: Kościół—świat (o czym wspominałem już wcześniej), a kończąc na świadomości bycia chrześcijaninem.

W bliskim związku z napięciem między Kościołem a światem

² *Igreja e Humanidade*, w: Concilium 1 (1965) 55, 62.

w sposób żywotny pozostaje podwójna misja człowieka świeckiego: misja budowniczego świata oraz misja budowniczego Królestwa Bożego. Zadanie tak określone staje się praktycznie niewykonalne. Wydaje się nieuniknione przeciwstawienie tych dwóch aspektów. Prowadzi to chrześcijanina do uprzywilejowania jednego z nich, ze szkodą dla drugiego. Skłaniam się ku opinii, że jedyną metodą uniknięcia zerwania jest uznanie ich za aspekty współistniejące lub zwyczajnie związane tak, że misja budowy świata wchodzi w zakres misji budowy Królestwa Bożego. W ten sposób chrześcijanin staje wobec jednego zadania: budowy Królestwa Bożego. Włączona zostaje do tego zadania misja tworzenia świata coraz bardziej ludzkiego, lecz równocześnie uwzględnia się jej podległość wobec misji naczelnej. Uznaje się mianowicie, że zadanie podległe jest tylko częścią (choćby wielce istotną) wielowymiarowej misji globalnej, która nadaje ostateczny sens poszczególnym zadaniom oraz stanowi oparcie dla ich szczątkowości i niekompletności. Pozwolę, upierać się przy twierdzeniu, że fakt, iż zadanie budowy świata, a więc społeczeństwa, które byłoby godniejsze człowieka-obrazu Boga, fakt, że cel ten jest częścią misji budowania Królestwa Bożego, nie oznacza, że jest on zbędny czy też, że może być zaniedbywany. Mowa tu przecież o aspekcie fundamentalnym, choć stanowiącym tylko część większej całości, będącym ponadto znakiem wiarygodności i autentyczności całej misji.

Myślę, że ten sposób postawienia problemu nie przynosi szkody koniecznemu rozróżnieniu między społeczeństwem cywilnym a wspólnotą wiary. A fakt uznania misji budowania świata za jeden z elementów misji budowania Królestwa Bożego nie oznacza bynajmniej podporządkowania instytucyjnego władzy cywilnej wobec władzy religijnej. Punktem, który pragnąłem podkreślić, jest stwierdzenie, że owe podstawowe rozróżnienia muszą wyrażać pewną jedność, gdy analizujemy ich wpływ na życie świeckiego chrześcijanina. Musi on przecież patrzeć na swoje zadanie budowniczego świata poprzez światło wiary, to znaczy uznając je za część misji budowy Królestwa Bożego.

5. Z drugiej strony, chrześcijanin powinien prezentować wobec świata postawę jednocześnie obronną i transformującą — a jest ona kolejną przyczyną niepokojów. Obronną wobec atakujących aspektów i „światowych” punktów widzenia, sprzeciwiających się lub obcych powołaniu człowieka. Perspektyw mniejszej szczęśliwości lub szczęśliwości fałszywej (egoistycznej, materialistycznej, konsumpcyjnej etc.), przed którymi chrześcijanin musi się bronić. Lecz nie wystarczy na tym poprzestać. Jego misja

jest przede wszystkim twórczą, a więc budująca i zmieniająca świat.

6. Człowiek świecki przeznaczają większość swego czasu i energii na pracę zawodową. W świecie, w którym żyjemy, dla większości mężczyzn i kobiet praca zawodowa nie jest niestety niczym innym, jak tylko sposobem zarabiania na życie. Dla wielu z nich rodzaj wykonywanej pracy niczym nie przyczynia się do samorealizacji poprzez pracę. W ten oto sposób tracą większość swego czasu i energii na stworzenie warunków do życia i nie zostaje im już ani chwili, aby żyć. W tym sensie świat (społeczeństwo) jest otoczeniem wrogim, któremu potrzeba nawrócenia. Stajemy tutaj wobec problemu: „konieczności moralnej połączenia mozołu pracy jako wartości z systemem społecznym pracy, który ma pozwolić człowiekowi stać się „jeszcze bardziej człowiekiem” w pracy, a „nie degradować się przez pracę” — o czym mówi Jan Paweł II³.

Zjawisko zwiększania się ilości czasu poświęconego na zapewnienie warunków do życia kosztem czasu przeznaczanego na życie — coraz bardziej się pogłębia i obejmuje coraz większą część społeczeństwa, któremu zaproponowano model szczęścia, oparty na posiadaniu. Człowiek, skuszony przez ten model, widzi zawężające się granice posiadania. Odbija się to na poziomie jego wolności wewnętrznej i na stosunku do potrzeb innych ludzi.

W tym kontekście wyrzeczenie się ukazuje się nam jako cnota — klucz do świata współczesnego. Ale warto stale pamiętać o tym, że podstawą wyrzeczenia jest wcześniejsze ukierunkowanie się na pewien ideał. Problem wyboru podstawowego, dokonanego w sposób świadomy i wolny, jest w życiu chrześcijanina punktem centralnym, jest układem odniesienia dla przyszłych wyrzeczeń i wyborów, w tym także dla wyboru sposobu administrowania czasem.

Taka postawa wobec świata zakłada pewne „oddalenie się” chrześcijanina od jego spraw. Cudysłów jest tu konieczny dlatego, że mowa tu nie o odsunięciu się, lecz o zachowaniu pewnego marginesu na refleksję, krytyczne spojrzenie na świat, w którym się żyje. Chodzi ostatecznie o potwierdzanie i ulepszanie wnętrza ludzkiego. W ten sposób stajemy wobec potrzeby miejsca na refleksję, kontemplację, modlitwę, na „rozmyślanie” nad życiem (skonfrontowanie go z tym, co naprawdę ważne).

7. Innym źródłem napięć jest charakter współczesnego świata, który absorbuje i zmusza do współzawodnictwa. Ograniczę się do

³ *Laborem exercens*, nr 9.

wskazania dwóch konsekwencji tego faktu. Z jednej strony będzie to doprowadzenie ludzi, w sposób nieunikniony, do przyjęcia filozofii życia w defensywie, wedle zasady „ratuj się kto może”. Coraz mniej miejsca pozostaje na solidarność, wyrażaną nie tylko jednorazowymi gestami w obliczu wielkich klęsk (co również jest cenne), lecz również tę, która stanowi stały składnik zachowania. Niestety, efekty jej braku (czy lepiej: nikłej obecności) są zbyt oczywiste, aby trzeba je było dokumentować. Inną konsekwencją kultu współzawodnictwa jest upodobanie do tego tylko, co użyteczne lub co przynosi korzyści. Moltmann, który zajmuje się problemem kryterium użyteczności i jego związkiem z sensem życia, ostrzega: „Ten, kto odnajduje sens życia w swej użyteczności, przeżyje z całą pewnością ostre załamanie, gdy choroba czy zniechęcenie sprawią, że wszystko, z nim samym na czele, wyda mu się niepotrzebne i bezużyteczne”⁴. Moglibyśmy dodać, że według tego punktu widzenia trudno byłoby także znaleźć miejsce w naszym społeczeństwie dla ludzi starszych czy ułomnych. Jest ogólnie wiadome, że sytuacja odsunięcia na margines tych grup ludzi stanowi jeden z poważniejszych problemów społecznych dzisiejszych dni.

8. Na koniec, nie licząc naturalnie, że moja wypowiedź okaże się wyczerpująca, chciałbym wspomnieć o wyjątkowo delikatnym aspekcie świata tradycji chrześcijańskiej, z którym szczególnie bezpośrednio związane jest społeczeństwo portugalskie. Niezaprzeczalny wpływ, jaki pozostawiły wartości chrześcijańskie w kulturze tych społeczeństw, pozwala współczesnemu chrześcijaninowi na życie w błędnym przekonaniu, że te społeczeństwa są w sposób oczywisty chrześcijańskie, w swej głębi pozostają wierne wartościom chrześcijańskim, a tylko na zewnątrz wymagają drobnych poprawek, które nie pociągną za sobą głębokich przemian w kryteriach, jakimi owe społeczeństwa się rządzą. Taka właśnie kultura ze względu na to, że prezentuje pewne podobieństwa (często zaledwie powierzchowne, albo bardzo dalekie) do myśli Chrystusowej, utrudnia chrześcijanom spotkanie z przesłaniem ewangelicznym w całej jego oryginalności. Stąd w tych społeczeństwach postępowanie chrześcijan w dziedzinach, w których wiara stawia zasadnicze wymagania, tj. gdy chodzi o sprawiedliwość, miłość, nadzieję, względność historii — żeby wymienić tylko kilka z nich — postępowanie to generalnie nie różni się od postępowania innych ludzi.

Co więcej, zdarza się czasami, że pewne wartości chrześcijań-

⁴ *A Alegria de Ser Livre*, Lisboa 1974, s. 46.

skie są traktowane poważniej przez osoby, które nie uważają się za chrześcijan. Zapytuję sam siebie czy, po części, nie w takim właśnie zachowaniu się chrześcijan leży przyczyna absurdalnych sytuacji, o których wspomniał Jan Paweł II przebywając w jednej z podparyskich dzielnic robotniczych: „Z jakich powodów — pytał Papież — walka o sprawiedliwość na świecie jest związana z programem całkowitej negacji Boga?”⁵

W sprawach sprawiedliwości czy miłosierdzia imperatyw wiary coraz dobitniej wzywa chrześcijanina do doceniania wymiaru „politycznego” tych cnót, bez szkody dla ich wymiaru międzyludzkiego, który, tradycyjnie, jest chrześcijaninowi bliski. Należy dodać, że nie chodzi tu o wyparcie jednego przez drugi, lecz o docenianie i stosowanie obu form sprawiedliwości i obu form miłosierdzia.

Jeśli zaś chodzi o sprawiedliwość, dokładne zapoznanie się z doktryną społeczną Kościoła przez większość chrześcijan jawi się nam jako pilne zadanie. Wysiłek dokonany przez Urząd Nauczycielski Kościoła⁶ w ostatnich latach, a dotyczący uwydatnienia wielkich wymagań wiary na polu sprawiedliwości społecznej, nie znalazł jak dotąd oddźwięku u większości chrześcijan. Jeśli chodzi o miłosierdzie, jego wymiar polityczny jest praktycznie nie znany. Warto więc przypomnieć, że już w 1927 roku Pius XI stwierdził, że „miłosierdzie polityczne” jest najwyższą cnotą po miłości Boga⁷.

tłum. Agnieszka Kaseja

⁵ Por. *O homem exprime no trabalho a sua vocação ao amor*, w: Testemunho — Revista de Pastoral Operária, 62—63, 1981. 27 n.

⁶ Przede wszystkim począwszy od papieża Jana XXIII.

⁷ Por. M. D. CHENU, *Populorum progressio — Da Questao Social ao Problema Mundial*, w: Igreja em Diálogo (GRAAL) 4 (1968) nr 1.