

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 Journal, *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 „inwentyrę”, 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. Lutra — 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, egorcystat 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 przeżycia 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 „klero-kalizacji” 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, apostolska 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 zapowiadany 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 dzieje 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 nagła 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 zakonne 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 Wcielanie 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.