

Ks. Wojciech Zyzak

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Duchowość ludzi świeckich w posoborowej teologii

Wstęp

Przedmiot naszych refleksji stanowi duchowość ludzi świeckich, ze szczególnym uwzględnieniem ujęcia posoborowego. Najpierw trzeba więc wyjaśnić, również etymologicznie, podstawowe pojęcia dotyczące laikatu, następnie ukazać nowość nauczania soborowego i papieskiego, by w kolejnym punkcie móc przedstawić zróżnicowaną, posoborową refleksję teologiczną dotyczącą chrześcijan świeckich. To doprowadzi nas do wyszczególnienia specyficznego, relacyjnego charakteru duchowości laikatu, które znajduje wyraz również w najważniejszych opracowaniach dotyczących teologii i duchowości ludzi świeckich.

Terminologia i etymologia

Polskie słowo „świecki” wskazuje na szczególną więź człowieka ze światem. Jest ono jednak najczęściej stosowane do tłumaczenia występującego w innych językach zachodnioeuropejskich popularnego terminu „laik”, który w języku polskim często ma znaczenie

pejoratywne. W takim ujęciu zapomina się o jego greckiej etymologii, wskazującej na „lud” (λαός). Termin ten jest oczywiście starszy od religijnego słownictwa chrześcijańskiego, a nawet obcy specyficznemu użyciu λαός w greckich tekstach Starego Testamentu. Zasadniczo w Starym Testamencie słowo to ma pozytywne znaczenie, określające członka narodu wybranego (am), w przeciwieństwie do ludów pogańskich (gojim lub τα εθνῆ), choć w Septuagincie występuje również dla odróżnienia ludu od kapłanów i lewitów¹.

W Nowym Testamencie nie ma śladu terminu „laik” czy „świecki”, gdyż do ludu Bożego – λαός należą na równi wszyscy członkowie. Uczniowie Chrystusa stanowią nowy λαός Boga². W nowotestamentalnej koncepcji ludu nie chodzi już o biologiczną wspólnotę, ale o więź wierzących w Chrystusa. W tym sensie jest to najwyższy honorowy tytuł, jaki można nadać chrześcijaninowi, który będąc laikiem, należy do ludu Bożego, wierzy w Chrystusa i jest przez Niego powołany. Obok tego fundamentalnego znaczenia, słowo λαός w Nowym Testamencie odnosi się również do prostych ludzi i stanowi podstawę do odróżnienia zwykłych wiernych od członków wspólnoty obarczonych jakimś urzędem³.

Słowo „laik” (*laikos*) pojawiło się po raz pierwszy w języku chrześcijańskim około 95 roku w *Pierwszym liście do Koryntian* (40, 5n) Klemensa Rzymskiego. W formie przymiotnikowej słowo to określa człowieka świeckiego lub rzeczy świeckie. Chodzi tu jeszcze o lud Izrael – laik to ten, kto nie jest ani kapłanem, ani lewitą. Z drugiej strony kategoria ta początkowo określająca cały lud, nie ma tu jakiejś precyzyjnej i oryginalnej treści. Nie ma tu przeciwstawienia tego słowa terminowi *kleros*. Jednak rozróżnienie na zwykłych ludzi i innych, piastujących urząd, staje się powszechne najpóźniej w III wieku. Laik w sensie tradycyjnej dychotomii to ten, kto nie jest

¹ Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, s. 19. Por. tenże, *Laïc et Laïcat*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. 9, Paris 1976, k. 79. Por. J. Splett, *Als Laie in der Kirche. Reflexionen über ein zu weites Feld*, w: *Geist und Leben* 4/1984, s. 243. Por. I. De la Potterie, *L'origine et le sens primitif du mot <laïc>*, „Nouvelle revue théologique” 90/1958, t. LXXX, s. 842.

² Por. A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris 1984, s. 19. Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons...*, dz. cyt., s. 20.

³ Por. P. Neuner, *Der Laie in der Kirche, „Lebendiges Zeugnis”* 2/1987, s. 35 n.

duchownym. Świadectwa rzeczownikowego użycia tego określenia paralelnie do słowa *kleros* datują się na III wiek i posługują się tym terminem w sensie nie-duchownego członka ludu Bożego – Kościoła, choć struktury wewnątrzkościelne nie są tu jeszcze bardzo mocno rozwinięte. Z czasem jednak pokój konstantyński, faworyzując rozwój struktur kościelnych, wpłynął na umocnienie się podziałów. Odtąd laik definiuje się nie tyle przez swą naturę, co przez to, czego nie posiada, w odróżnieniu od duchownego i zakonnika. *Laikos* w zlatynizowanej formie *laicus* stał się bliski znaczeniowo, a nawet synonimiczny z *saecularis* i *plebeius*⁴.

Tak więc „świecki” etymologicznie posiada podwójne znaczenie: przynależenia do ludu i, w jego ramach, do niższej kategorii osób nie będących na kierowniczych stanowiskach. Historia chrześcijańskiego laikatu z jednej strony wpisuje się w te dwa znaczenia, ale z drugiej strony przekracza je przez ponowne odkrycie godności świeckich członków Kościoła jako ludu Bożego, szczególnie w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II. Wypada tu jeszcze zasygnalizować inne znaczenia słowa „laik”. Zwłaszcza w późnym średniowieczu, gdy wykształcenie stało się prawie wyłącznie sprawą duchownych i zakonników, termin ten stał się określeniem osoby niewykształconej (*idiotus, illiteratus*), przeciwieństwem fachowca, który zdobył specjalne wykształcenie. To znaczenie przetrwało do dzisiaj, choć paradoksalnie w niemieckiej nomenklaturze „laik” (*Laie*) przyjął w ostatnim czasie charakter uprzywilejowanego „stanu” wewnątrz Kościoła. Chodzi mianowicie o świeckich zaangażowanych w duszpasterstwo, między innymi jako referenci oraz asystenci pastoralni i parafialni. P. Neuner odróżnia ich od zwykłych świeckich i zalicza raczej do tych, którzy mają urzędowe zadania w oficjalnym działaniu Kościoła. Można w tym fakcie widzieć niezdrowe tendencje do klerykalizacji ludzi świeckich⁵ Także w języku polskim czasa-

⁴ Por. J. Gaudemet, *Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église*, „Revue Catholique Internationale Communio” L'Église, XII/1/1987, s. 62. Por. A. Faivre, *Les laïcs...*, dz. cyt., s. 36 n. Por. Ch. Pietri, *Le Laïcat dans l'Église du Bas-Empire*, [w:] *Les Laïcs et la vie de l'Église. Recherches et Débats* 42, Paris 1963, s. 11n. Por. E. Wójcik, *Laikat*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, k. 390.

⁵ Por. P. Neuner, *Der Laie in der Kirche...*, dz. cyt., s. 34.

mi, gdy używa się pojęcia „laikat”, ma się na uwadze apostołsko „zaangażowany” laikat⁶.

Ujęcie soborowe

Wyżej wspomniano o przełomowym znaczeniu nauki Soboru Watykańskiego II. Na szczególną uwagę zasługuje tu opisowa definicja świeckich w *Lumen gentium* (31), zawierająca po raz pierwszy nie tylko negatywne, ale i pozytywne sformułowania⁷. Oczywiście nadal aktualną nauką pozostało, że świecki nie jest duchownym. Zdaniem R. Coffy’ego nie można uciec od tego wielokrotnie krytykowanego ujęcia, skoro „świecki” i „duchowny” są terminami określającymi funkcje, a „świecki” i „zakonnik” stany życia. Trzeba więc zgodzić się, że to negatywne definiowanie niesie w sobie pewną zawartość pozytywną i, jak zauważa Schillebeeckx, oznacza przynależenie do Kościoła, a w Kościele charakteryzuje funkcję lub stan. Bo wiem Kościół chciany przez Chrystusa jest ludem zhierarchizowanym.

Sobór jednak nie pozostaje na określeniu negatywnym, ale stwierdza, że za świeckich uważa „wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie. Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki”⁸. Oczywiście jest to raczej „opis typologiczny”, a nie ścisłe, ontologiczne określenie świeckiego⁹. Soborowe określenie świeckich zawiera w sobie następujące pozytywne elementy: członkostwo na mocy chrztu w Ciele Chrystusa czyli ludzie Bożym, uczestnictwo w Chrystusowym urzędzie kapłańskim, prorockim i królewskim

⁶ Por. E. Weron, *Budzenie olbrzymia*, Poznań 1995, s. 25.

⁷ Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons...*, dz. cyt., s. 10.

⁸ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (31), [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1986. Por. R. Coffy, *l’Église*, Paris 1984, s. 187.

⁹ Por. E. Schillebeeckx, *La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II*, [w:] *L’Église de Vatican II. Commentaires*, t. III, Paris 1966, 120. Por. E. Weron, *Teologia laikatu po Soborze Watykańskim II*, „Collectanea Theologica” 40(1970), f. IV, s. 149.

oraz zobowiązanie do pełnienia zbawczej misji¹⁰ W świetle tego opisu ludzie świeccy to ochrzczeni, uczestniczący na sposób sobie właściwy w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa i stosownie do swoich możliwości realizujący posłannictwo w Kościele i świecie. To dotyczy wszystkich wiernych, zaś jakby swoistą różnicą gatunkową jest ich „charakter świecki” (*indoles saecularis*), polegający na tym, że z tytułu Bożego powołania pozostają w świecie i uświęcają go od wewnątrz¹¹ Charakterystyka człowieka świeckiego zawarta w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* została powszechnie przyjęta, poza wyjątkami, takimi jak Klaus Mörsdorf, według którego pojęcie świeckiego można ustalić tylko w opozycji do pojęcia duchownego, a nie przez relacje do innych rzeczywistości¹².

Nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat miejsca i misji ludzi świeckich w Kościele i świecie jest bardzo bogate. Zawarte jest ono zwłaszcza w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w *Dekrecie o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* oraz w *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”* Specyficznie laikatowi poświęcony jest dekret *Apostolicam actuositatem*, w którym przedstawiona jest syntetycznie duchowość ludzi świeckich (4) oraz specyficzna funkcja świeckiego w relacji do porządku doczesnego (7). Poza tym dekretem, w dokumentach soborowych znajdujemy wiele fragmentów odnoszących się do świeckich, również do ich duchowości. Na tym miejscu wystarczy je wymienić: *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (14, 44, 68, 79), *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”* (3, 11, 13, 15, 16, 21), *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (9–11, 17, 30–41), *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (5, 6, 12), *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Chri-*

¹⁰ Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 68.

¹¹ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań–Warszawa 1980, s. 13 n.

¹² Por. J. L. Illanes, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, „*Scripta theologica*” 22(1990), f. 3, s. 777.

stus Dominus" (10, 16, 27), Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „*Gravissimum educationis*” (3, 6, 8), Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „*Dei verbum*” (8, 25), Dekret o działalności misyjnej Kościoła „*Ad gentes divinitus*” (15, 17), Dekret o postudze i życiu kapłanów „*Presbyterorum ordinis*” (9) oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” (43, 52, 62)¹³.

Istotnym wyrazem soborowej teologii laikatu są te miejsca w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, które dotyczą ludzi świeckich. W piramidalnej wizji Kościoła, która odcisnęła swoje piętno jeszcze na poprzednim kodeksie z 1917 roku, świeckim dawano niewiele miejsca na prawa. Jedyne kanon dotyczący wyłącznie świeckich (k. 683) zabraniał im noszenia stroju duchownego. Inne, mówiące o świeckich, dotyczyły właściwie wszystkich wiernych. Życie, zwłaszcza Akcja Katolicka i różne organizacje świeckich, wytworzyło sytuację, do której nie pasowało już dawne prawodawstwo. Nowy kodeks wyraził w języku prawnym teologiczną naukę Soboru, zwłaszcza konstytucji *Lumen gentium*¹⁴. Tam, gdzie dawny kodeks mówił indywidualistycznie o osobach, obecny mówi o ludzie Bożym. Nie stawia świeckich na końcu za hierarchią i zakonnikami, ale najpierw rozpatruje wszystkich wiernych jako całość (k. 208–223), a następnie świeckich (k. 224–231), czyli pierwotną kondycję wszystkich wiernych, by ostatecznie przejść do duchownych (k. 232–293). To samo dotyczy układu trzech części drugiej księgi, z których pierwsza dotyczy wiernych, druga hierarchicznego ustroju Kościoła, a trzecia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Najpierw jest wspólne powołanie ochrzczonych (k. 204). Dlatego kanon 208, podejmując naukę konstytucji *Gaudium et spes* (29) i *Lumen gentium* (32), potwierdza fundamentalną, ontologiczną równość wszystkich członków ludu Bożego co do godności i działania. To nie przeczy Kościołowi jako misterium komunii hierarchicznej. Różnorodność jest związana z duchem służby i współpracy, bo wszyscy na swój sposób uczestniczą w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej, ale są powołani do spełniania jedynej misji

¹³ Por. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1986.

¹⁴ Por. A. Jacobs, *Les laïcs, membres du peuple de Dieu, à travers le Code de droit canonique*, „*Revue théologique de Louvain*” 1987/1, s. 30–32.

Chrystusa zgodnie z własną pozycją (k. 204). Kodeks nie stawia świeckiego naprzeciwko duchownemu w postawie rewindykacji praw i obowiązków, lecz ukazuje komplementarność, różnorodność charyzmatów i relację służby oraz wspólnej odpowiedzialności (k. 212; KK 37). Kanon 207 odróżniając kategorie wiernych w praktyce stwierdza, że świeccy to nie duchowni. Kanon ten należy odczytywać w łączności z konstytucją *Lumen gentium* (31), by nie mieć wrażenia, że Kościół powraca jedynie do negatywnej definicji laikatu. Są trzy stany w Kościele: duchowni, świeccy i konsekrowani. Ten ostatni, ponieważ innego porządku, przecina się z pozostałymi (k. 207, 2). O obowiązkach i prawach świeckich mówią kanony 224–231. Kodeks najpierw podaje zobowiązania, a później prawa, które są innym obliczem zobowiązań. Współczesne, indywidualistyczne prawo wykazuje tendencje do traktowania przynależności społecznej jako wyniku ofiary złożonej z praw indywidualnych. W tym ujęciu społeczność ma dostarczać jednostkom praw. W Kościele tymczasem najpierw jest lud Boży, a ochrzczony, włączony w Kościół, jest w relacji, co wyraża się przez jego zobowiązania. To stanowi wyraz komunii, która jednoczy członków. Chodzi o rozdzielenie praw i obowiązków tak, by jedyna misja Chrystusa i Kościoła była spełniana przez każdego zgodnie z jego stanem (k. 223). Ważny jest też kanon 225, który przypomina, że obowiązek i prawo apostołatu ludzi świeckich wypływa z chrztu i bierzmowania, że istnieje jeden apostołat całego Kościoła, a pierwszym zadaniem świeckich jest przeniknięcie świata duchem Ewangelii na sposób zaczynu¹⁵

Nauczanie papieskie

Cały pontyfikat Jana Pawła II cechuje troska o ludzi świeckich w Kościele, co znalazło swój wyraz również w wyżej omówionym *Kodeksie Prawa Kanonicznego*. Od pierwszej swej encykliki *Redemptor hominis* z 1979 roku, papież podkreślał odpowiedzialność świeckich za losy Kościoła przez udział w prorockim posłannictwie Chrystusa (19). W 1981 roku w adhortacji *Familiaris consortio* (1981) przypo-

¹⁵ Por. tamże, s. 33–40.

mniał prawdę o uczestnictwie rodziny chrześcijańskiej w potrójnej misji Kościoła (50–64)¹⁶. W tym samym roku motu proprio *Familia a Deo instituta* ustanowił Papieską Radę do Spraw Rodziny. Obok Papieskiej Rady Świeckich i Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* jest to trzeci organizm kurialny dotyczący laikatu i kolejny wyraz jego dowartościowania¹⁷. Szczególne znaczenie należy przypisać adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* z 1988 roku, która jest owocem synodu z poprzedniego roku. C. García, pisząc o nowej eklezjologii zawartej w konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, dodaje, że fundamentalne linie duchowości świeckich nakreślił dekret *Apostolicam actuositatem*, w którym jednak wizja relacji Kościoła do świata przedstawiona w *Konstytucji duszpasterskiej* została zaledwie zaznaczona. Skorygowała to eklezjologia posoborowa, a szczególnie wspomniana adhortacja, uwypuklając komunijny charakter Kościoła¹⁸. Dokumenty przygotowujące synod mówiły po prostu o świeckich (*laici*), lecz ojcowie synodalni zdecydowali się na określenie *christifideles laici* – wierni świeccy, by nawiązać do drugiego rozdziału *Lumen gentium* i drugiej księgi *Codex iuris canonici*, gdzie jest najpierw mowa o wszystkich wiernych, a następnie o poszczególnych stanach. Zdaniem G. Thilsa chodziło o ukazanie pozytywnej definicji świeckich jako mężczyzn i kobiet, którzy przyjmują Boga Stworzyciela i Zbawiciela w wierze przypieczętowanej chrztem i wyzwoleni od grzechu oraz ustanowieni w komunii życia z Bogiem, są wcieleni w Chrystusa Jezusa, żyją życiem Ducha Świętego i stają się członkami Kościoła. Tak wzrastają w świętości, wielbiąc i błogosławiąc Tróję Świętą oraz działając dla zbawienia całej ludzkości w nadziei królestwa wiecznej chwały¹⁹. Zasadniczo jednak adhortacja jest wierna nauczaniu Soboru i odwołuje się do jego dokumentów aż 97 razy, nie tylko ze względu na stałą aktualność jego nauczania, ale także z powodu

¹⁶ Por. E. Weron, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 177.

¹⁷ Por. E. Weron, *Papieska Rada do Spraw Rodziny*, „Collectanea Theologica” 52(1982), f. II, s. 149.

¹⁸ Por. C. García, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁹ Por. G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»*, [w:] *Cahiers de la revue théologique de Louvain* 20, Louvain-la-Neuve 1988, s. 7 n.

braku dostatecznej asymilacji jego nauki przez świeckich²⁰ Mówi ona o pełnym uczestnictwie świeckiego w Kościele i jego misterium (8), o rzeczywistym byciu Kościołem (9), o uczestnictwie w kapłaństwie Chrystusa (14), o wadze chrztu i nowości chrześcijaństwa (10), o uczestnictwie w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa (14), o wymiarze świeckim całego Kościoła (15), o wadze posług i nowych charyzmatów (21), o specyficznym i własnym charakterze świeckim laikatu (15). Dokument rozwija duchowość laikatu z podwójnej perspektywy Kościoła-komunii i Kościoła-misji²¹. Wypada też wspomnieć o nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1992 roku, w którego pierwszej części znajdujemy zwięzły opis miejsca i roli świeckich w Kościele. W paragrafie czwartym, po omówieniu hierarchicznej struktury Kościoła, znajduje się podstawowy wykład o wiernych świeckich w Kościele (897–913)²². Ważne są również świeckie implikacje innych papieskich dokumentów, takich jak encyklika *Laborem exercens* czy adhortacje *Catechesi tradendae* i *Familiaris consortio*²³. Na uwagę zasługują również środowowe katechezy Jana Pawła II na temat laikatu, wygłaszane w 1993 i 1994 roku²⁴. Obok nauczania soborowego Ojciec święty wykorzystał tu własne przemyślenia, zwłaszcza zawarte w adhortacji *Christifideles laici* i w przepisach *Kodeksu Prawa Kanonicznego*²⁵

Nie obyło się w ostatnim czasie bez trudności i nieporozumień w związku z rolą i, co za tym idzie, z duchowością ludzi świeckich, zwłaszcza zaangażowanych w działalność Kościoła w sposób instytucjonalny. W niektórych Kościołach, szczególnie w Niemczech, starano się zaradzić topniejącej liczbie księży, przenosząc funkcje dusz-

²⁰ Por. J. Schotte, *Christifideles laici – prezentacja dokumentu*, „Ateneum Kapłańskie” 114(1990), z. 3, s. 361.

²¹ Por. C. García, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 46 n.

²² Por. E. Weron, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 67. Por. tenże, *Laikat w nowym katechizmie Kościoła*, „Collectanea Theologica” 65(1995), nr 4, s. 135.

²³ Por. R. Goldie, *Świeccy, laikat, świeckość*, Biblioteka apostołstwa ludzi świeckich, nr 1, Warszawa–Poznań 1991, s. 23 n.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, red. E. Weron, Poznań 1997.

²⁵ Por. A. Bławat, *Nauczanie Jana Pawła II o świeckich we wspólnocie chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 67(1997), nr 4, s. 131.

pasterskie na świeckich²⁶. To doprowadziło do napięć i skłoniło Stolicę Apostolską do reakcji. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej postudze kapłanów* (1997) stanowi wyraz troski o właściwe ujęcie relacji kapłaństwa chrzcielnego do kapłaństwa służebnego. Choć aprobata Jana Pawła II i podpisy czołowych przedstawicieli głównych kongregacji i rad pokazują, że cała Kuria popiera dokument i staje się on wykładnią polityki kościelnej Watykanu, instrukcja wzbudziła w niektórych Kościołach, zwłaszcza w niemieckim, wiele krytyki²⁷. W dokumencie przypomniano, że świeccy mogą podejmować funkcje w obszarze duszpasterskim jedynie w czasowo ściśle ograniczonych i wyjątkowych przypadkach²⁸.

Również papież Benedykt XVI w swych wystąpieniach porusza sprawy świeckich, jak to miało miejsce w 2005 roku podczas wizyty „ad limina apostolorum” biskupów polskich. Papież skierował do nich słowa dotyczące najistotniejszych problemów Kościoła polskiego, poświęcając dużo miejsca roli laikatu w Kościele, zwłaszcza jego powołaniu do apostołstwa²⁹.

Zróznicowana refleksja teologiczna

Zarysowane wyżej bogactwo znaczenia etymologicznego i kościelnego nauczania znajduje wyraz w zróznicowanej refleksji teologicznej na temat świeckich. To pozwala Leonardowi Doohanowi w jego książce *The Lay-Centered Church* rozróżnić w posoborowej teologicznej refleksji na temat laikatu pięć modeli z ich zasługami i brakami. Najpierw mamy do czynienia z teologią posługi rozumianej jako narzędzie, w postaci kanonicznego mandatu Akcji Katolickiej czy w świeckich posługach przez ustanowienie. Ten typ refleksji

²⁶ Por. P. Hünermann, *Zum kirchenpolitischen Hintergrund und zur Bedeutung der Instruktion*, [w:] *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen-Kritik-Ermutigungen*, red. P. Hünermann, Freiburg 1998, s. 15.

²⁷ Por. tamże, s. 9.

²⁸ Por. tamże, s. 20.

²⁹ Por. K. Tyszka, *Benedykt XVI o laikacie*, „*Collectanea Theologica*” 76(2006), nr 4, s. 186.

może prowadzić do klerykalizacji i do pewnego zawężenia rozumienia laikatu, gdyż świeccy, przed misją otrzymaną z ramienia hierarchii, już są obdarzeni misją przez samego Chrystusa i to od momentu chrztu. Następnie możemy rozróżnić teologię kościelnej obecności w świecie, która wyznacza specyficzną, a czasami ujmowaną ekskluzywnie misję laikatu w sferze świeckiej. Koncepcja ta może prowadzić do nieadekwatnego i powierzchownego odróżnienia tego, co sakralne, od tego, co doczesne i świeckie. Następną koncepcją jest teologia przemiany świata, w której świeccy nie tylko działają w świecie, ale i dla świata, starając się o konsekrację świata Bogu. Autor zauważa tu pewne ryzyko pomijania innych aspektów życia i misji świeckich, zwłaszcza wewnątrz wspólnoty kościelnej, jak i zapomnienia o potrzebie Bożej łaski do pozytywnej przemiany świata. Kolejną formą refleksji nad laikatem jest motywowana oddaniem sprawiedliwości świeckim eklezjalna restrukturyzacja, mająca na celu coraz głębsze przechodzenie od instytucji do wspólnoty, od akcentowania hierarchii do idei ludu Bożego, od wyłącznej misji hierarchii do misji całego Kościoła, która wynika z fundamentalnej, otrzymanej na chrzcie, kapłańskiej godności. Chodzi tu więc przede wszystkim o de-klerykalizację, ale czasami także o demokratyzację. Poza wspomnianym przez autora niebezpieczeństwem dewaluacji roli zwykłych chrześcijan nienależących do elity oraz tendencją do zaniechania zaangażowania w świecie w wyniku skupienia się na wewnątrzkościelnych zadaniach i rolach, trzeba by również przypomnieć, że obca strukturze Kościoła idea demokracji prowadzi do niepotrzebnych napięć. To samo niebezpieczeństwo kryje się w ostatniej formie teologii, która stawia na odkrywaniu tożsamości świeckich przez nich samych, twierdząc, że dojrzała teologia laikatu dopiero powstanie i będzie rezultatem przemyśleń samych świeckich. Widać tu wyraźnie niebezpieczeństwo braku poczucia przynależności do struktury i instytucji Kościoła. Pomimo wspomnianych niebezpieczeństw, wszystkie te modele refleksji teologicznej na temat świeckich akcentują jakąś kwestię związaną z ich tożsamością.

W związku z tym trudno zgodzić się z tezą autora, że termin „laikat” jest teologicznie martwy. Prawdą jest, że istnieje potrzeba teologii świeckich jako ujęcia integralnego Kościoła, a nawet, że jeszcze

bardziej niż teologii świeckich istnieje potrzeba teologii dla świeckich. Prawdą jest również, że termin „laikat” w historii łączył się z przeciwstawianiem duchownych świeckim, sacrum wobec profanum, hierarchicznych pośredników i biernie przyjmujących wiernych. Chociaż świeccy są Kościołem przez chrzest a ich misja w jedności z Chrystusem jest misją samego Kościoła, to trudno zgodzić się radykalnością tezy Doohana, że nie ma jakiegoś szczególnego powołania świeckich w Kościele i, w związku z tym, nie ma potrzeby pytania o ich tożsamość. Nawet jeśli odwrócimy pytanie i zajmiemy się miejscem duchownych w eklezjalnym ludzie Bożym, to postulowana przez Y. Congara teologia laikatu jako totalna eklezjologia nie może przecież abstrahować od istnienia w Kościele również innych stanów³⁰. Trudności związane z jasnym ustaleniem tożsamości świeckiego w relacji do innych stanów są liczne, jednak należy zrelatywizować niemożność ustalenia definicji laikatu. Prawdą jest, że *Kodeks Prawa Kanonicznego* jej nie podaje. Przesadą jednak jest twierdzenie, że nie można podać takiej definicji, gdyż świecki to po prostu członek Kościoła, w ramach którego jedynie księża i zakonnicy winni być definiowani³¹.

J. Grootaers zauważa trzy obrazy wiernych świeckich we współczesnym Kościele. Wciąż utrzymująca się dawna wizja biernego i receptywnego wiernego, który jest przedmiotem troski duszpasterskiej, rozumie się jako słuchacz i widz celebracji eucharystycznej, należy do sfery profanum i nie zna języka sacrum Kościoła oraz nie rozumie Biblii. Taki wierny, definiowany w prawie kanonicznym przez to, czym nie jest, ma do dyspozycji duchowość drugiej kategorii, chyba że zdecyduje się na monastyczny styl życia, niemożliwy do realizacji w jego naturalnych warunkach egzystencji. W tej wizji świecki jest wyłączony z wpływu na teologię Kościoła z racji niedowartościowania *sensus fidelium* i godności chrzcielnej, w porównaniu z rolą Kościoła nauczającego i kapłaństwa służebnego. Jest też wyłączony z rzeczywistego uczestnictwa w życiu liturgicznym przez za-

³⁰ Za: J. Dupuis, *Lay people in Church and World. The Contribution of Recent Literature to a Synodal Theme*, „Gregorianum” 68, 1-2 (1987), s. 363-365. Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons...*, dz. cyt., s. 13.

³¹ Por. G. Régnier, *L'apostolat des laïcs*, Paris 1985, s. 135.

mianę psalterza na różaniec i komunii na adorację w sensie ekskluzywnym. Taki wierny wyłączony z wszystkich instancji decyzyjnych, pozbawiony adekwatnej duchowości małżeńskiej, duchowości sfery zawodowej i społecznej, praktycznie wyłączony z procesów kanonizacyjnych, robił już przed Soborem miejsce klasycznemu obrazowi współczesnego świeckiego, opartemu na swoistej dwubiegowości, definiującej go jako człowieka doczesności, w odróżnieniu od kapłana jako człowieka sfery kościelnej. W tej wizji zadaniem duchownego jest celebrowanie liturgii i formacja chrześcijan, a zadaniem świeckich jest przemienianie świata. Świecki to ten, który na serio traktuje doczesność. G. Philips jako pierwszy odróżnił z jednej strony ogólne powołanie wszystkich chrześcijan do świadczenia integralnym życiem chrześcijańskim i z drugiej strony specyficzne, właściwe powołanie świeckich do współpracy z hierarchią lub do osobistego zaangażowania w dziedzinach właściwych doczesności. W tym ujęciu świecki różni się w Kościele od duchownego i zakonnika, gdyż jego własnym terenem jest doczesność, choć jest jednocześnie wezwany do aktywnego wkładu w wewnętrzne życie Kościoła. Duchowość świeckich wyróżnia tutaj przede wszystkim życie małżeńskie i rodzinne oraz zaangażowanie w życie zawodowe i w relacje społeczne. Ta wizja niesłusznie zdaje się nie wystarczać autorowi, skoro poszukuje nowej twarzy świeckich, którzy, utrzymując się w konkretnych, danych im okolicznościach zwykłego życia, nie podejmują szczególnych inicjatyw, by zmodyfikować swój sposób istnienia odnośnie ich życia chrześcijańskiego. „Tym razem to duchowni i zakonnicy są wyłączeni z definicji” To konfrontacyjne ujęcie autora, poparte futurystycznymi rozważaniami na temat celibatu i braku świeckiego zawodu duchownych, które jego zdaniem są przejściowym fenomenem historycznym, skłaniają go do tezy, że klasyczne ujęcie świeckich i ich duchowości opartej na życiu małżeńskim i rodzinnym oraz zaangażowaniu zawodowym straci charakter specyficzny i będzie wymagało nowego opracowania. Grootaers zdaje się bezkrytycznie nawiązywać do bardzo wczesnych stanów rozwoju Kościoła, gdzie różnica nie polegała na dwubiegowości świecki-duchowny, ale na relacji Kościół-świat. Taka wizja nie uwzględnia prawdy, że już w najwcześniejszych stadiach gminy

pierwotnej istniały załączki późniejszego, en gros pozytywnego rozwoju³².

Odrębna duchowość laikatu

Powyższe rozważania doprowadziły nas już do kolejnego pytania, dotyczącego zasadności mówienia o odrębnej duchowości laikatu. Zdaniem wspomnianego Leonarda Doohana nie ma duchowości laikatu, bo istnieje tylko jedna duchowość chrześcijańska przeżywana na różnych drogach przez świeckich, kapłanów i zakonników³³. W podobnym tonie wypowiedział się Y. Congar, podkreślając, że jest tylko jedno chrześcijaństwo i jedno zobowiązanie, by dążyć do zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, czyli do świętości. Zobowiązanie to jest dalekie od bycia przywilejem księży czy zakonników. Congar przyznał jednak, że istnieją różne powołania. W jego ujęciu nie ma własnej duchowości świeckich, bo ich duchowość jest zwyczajnie duchowością chrześcijańską. Istnieje jednak duchowość życia świeckiego, różna od duchowości życia kapłańskiego i życia zakonnego³⁴. Y. Congar, choć wątpi w zasadność duchowości laikatu z racji tego, że świecki to chrześcijanin *sine addito*, a jego duchowość to duchowość życia chrześcijańskiego, widzi jednak różne powołania i drogi, z których jedne rozwijają zasoby osiągnięć ludzkich, inne chcą iść za Jezusem w Jego ubóstwie i uniżeniu lub przeżywają Jego agonię w chorobie. Jest tylko jedno chrześcijaństwo z wieloma powołaniami, ale stan świecki ma swe własne dane, różne od stanu zakonnego i posługi święceń. Świecki niesie w sobie modalności, które go naczynają jako takiego. Szczególnie dzisiaj, gdy honoruje się jego charakter świecki, jego zadanie w misji Kościoła wobec zdechryzianizowanego świata nabiera nowego znaczenia³⁵

³² Por. J. Grootaers, *Un texte qui est loin déjà*, [w:] *Unam Sanctam 75, L'Apostolat des laïcs*, Paris 1970, s. 232–236.

³³ Por. L. Doohan, *The Lay-Centered Church. Theology and Spirituality*, Minneapolis 1984, s. 123.

³⁴ Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons...*, dz. cyt., s. 559 n.

³⁵ Por. tenże, *Laïc et Laïcat...*, dz. cyt., k. 103 n.

Za odrębną teologią ludzi świeckich wypowiedział się E. Weron, podczas gdy F. Klostermann jest jej zdecydowanym przeciwnikiem³⁶ Według Werona nie ma odrębnej duchowości ludzi świeckich w tym sensie, że nie ma osobnej Ewangelii dla laikatu i te same przykazania obowiązują wszystkich. Te same środki uświęcenia, czyli sakramenty i rady ewangeliczne, są dostępne wszystkim członkom Kościoła. Święty Paweł napisał: „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5). Także Sobór naucza, że „w rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży” (KK 41). Autor przyznaje jednak, że Jezus różnicował swe wymagania w zależności od sytuacji osoby powołanej. W tym sensie istnieje tyle różnych duchowości, ile odrębnych powołań w Kościele i w świecie. Wśród tych wielu Bożych powołań istnieje odrębna droga świętości przeznaczona dla świeckich. Sobór przyznał świeckim swoistą duchowość (DA 4)³⁷ Zdaniem Werona, racje przemawiające za odrębnością duchowości świeckich to: zróżnicowanie podstawowych funkcji w Kościele w postaci odrębnych stanów życia, soborowe stwierdzenie faktu osobnego powołania katolików świeckich do życia wśród świata, różnica między kapłaństwem powszechnym a urzędowym oraz własne zadania apostołskie laikatu z racji powołania do świata³⁸. Stawiając pytanie o zasadność duchowości laikatu, nie chodzi nam o faktyczny stan jej realizacji, zwłaszcza w przeszłości. Wiemy dobrze, że tak, jak teologia laikatu jest fundamentalnie spolaryzowana przez dwumian duchowni-świeccy, tak historia duchowości świeckich aż do epoki współczesnej jest głęboko naznaczona duchowością monastyczną i zakonną. Można się w tym dopatrywać pozytywnej, ścisłej relacji między świeckimi, duchownymi i zakonnikami (Chl 15), choć pozostaje faktem, że świeccy potrzebują duchowości uwzględniającej ich sytuację życia³⁹ Wychodząc naprzeciw tym potrzebom, *Lineamenta* Synodu Biskupów na temat powoła-

³⁶ Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 45. Por. F. Klostermann, *Gemeinde – Zukunft der Kirche*, Freiburg i. Br., 1974, t. 1, s. 413–415.

³⁷ Por. E. Weron, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 73. Por. tenże, *Teologia życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 47–52.

³⁸ Por. tenże, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 83 n.

³⁹ Por. C. García, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 53.

nia i misji świeckich z 1987 roku, zaleciły rozwijanie duchowości laikatu⁴⁰.

W teologii duchowości coraz więcej uznania zyskuje teza o teologicznych podstawach jedności duchowości i antropologicznych podstawach zróżnicowania poszczególnych jej form. Bowiem Bóg respektuje indywidualność człowieka wierzącego, udzielając mu darów duchowych i charyzmatów odpowiednio do jego osobowości, pełnionej funkcji w społeczności świeckiej i kościelnej, a przede wszystkim zgodnie ze swoim odwiecznym planem zbawienia⁴¹. W związku z tym wymienia się wiele kryteriów specyfikacji poszczególnych duchowości: etniczno-geograficzne, doktrynalne, ascetyczno-praktyczne, historyczno-chronologiczne, zakonodawców i fundatorów. Jest wśród nich także kryterium antropologiczno-psychologiczne, uwzględniające różnice duchowości poszczególnych stanów w Kościele⁴². Tak na przykład Brugnoli, określając duchowość jako szczególny styl postępowania w Duchu, charakterystyczny dla osób lub grup w Kościele, stwierdza, że taki styl zależy od akcentowania pewnych aspektów życia chrześcijańskiego, bardziej odpowiadających poszczególnej sytuacji jednostki lub grupy. Chodzi mu o specyficzny akcent, wynikający ze specjalnych okoliczności i obowiązków życia, czyli o szczególną modalność świeckiego w miłowaniu i służeniu Bogu w Kościele, o globalną sytuację i treść życia chrześcijan w świecie jako w świecie, w odróżnieniu od księży i zakonników⁴³.

O tym, że wypracowywanie oryginalnej duchowości laikatu nie jest łatwym zadaniem, świadczy wypowiedź księdza Werona:

Aby świeccy mogli podjąć i wykonać swoje zadanie w świecie, potrzebne jest im jasne i głębokie poczucie własnej tożsamości wśród ludu Bożego. Nabycie tej świadomości jest utrudnione, ponieważ świeccy są równocześnie obywatelami świata i, jako ochrzczeni, pełnoprawnymi członkami społeczności kościelnej. Zespolenie poczucia tej podwójnej przynależności w jednej świadomości chrześcijańskiej-

⁴⁰ Por. J. Dupuis, *Lay people in Church and World...*, dz. cyt., s. 387.

⁴¹ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 97.

⁴² Por. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, „Spiritualità”, t. 7, Edizioni Paoline 1990, s. 47–49.

⁴³ Por. P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965, s. 39 n.

go sumienia nie jest sprawą łatwą. Naruszenie równowagi kosztem jednej lub drugiej przynależności prowadzi do niebezpiecznych wypaczeń życia chrześcijańskiego. Tu znajduje się źródło największych zagrożeń dla życia i posłannictwa Kościoła, które wyrażają się poprzez laicyzację lub klerykalizację⁴⁴

Jednak zadanie to jest niezwykle ważne, gdyż odpowiednio ujęta duchowość świeckich w jej wymiarach ewangelicznych i eklezjalnych stanowi fundament i korzeń duchowości kapłańskiej i zakonnej. One mają być definiowane w relacji do duchowości świeckich, opartej na konsekracji chrzcielnej, która jest matrycą wszelkiej duchowości w Kościele. Historycznie duchowość ta z racji podporządkowania duchowości monastycznej prezentowała się w pewnym sensie jako duchowość drugiego gatunku. Od Soboru relacje się odwróciły i duchowość zakonna oraz kapłańska są podporządkowane duchowości laikatu jako duchowości chrześcijańskiej *par excellence*. Konsekracja chrzcielna stanowi podstawę konsekracji kapłańskiej i zakonnej⁴⁵.

Tu widać na poziomie duchowości swoistą symbiozę, która istnieje już na poziomie tożsamości laikatu. Duchowość kapłańska i zakonna jest zależna od opartej na konsekracji chrzcielnej duchowości laikatu, ale z drugiej strony ta sama duchowość laikatu potrzebuje w sposób istotny do swej realizacji posługi święceń, która reprezentuje Chrystusa-Głowę i oznacza zbawczą inicjatywę Pana, uświęcającego swój lud w sposób efektywny. Posługa święceń daje potrzebne środki, by świecki mógł realizować swe kapłaństwo, by miał dostęp do Prawdy ukazanej w sposób publiczny i autorytatywny, by orientował swe życie na komunię z Chrystusem. Inkarnacyjna duchowość świeckich musi także zostać dopełniona przez duchowość zakonną, podkreślającą charakter pielgrzymi i eschatologiczny Kościoła. Humanizacja i transformacja świata powierzone świeckim nigdy nie dojdą w historii do swej pełnej formy, bo świat sam z siebie nie ma mocy dojścia do pełni, którą może otrzymać jedynie jako dar od Boga. Dlatego właściwy dla świeckich wymiar inkarnacyjny i właści-

⁴⁴ E. Weron, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁵ Por. C. García, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 5.

wy dla zakonników wymiar eschatologiczny są komplementarne w realizacji jednej misji Kościoła. Duchowość świeckich jest naznaczona przez napięcie między historią a eschatologią z racji swej przynależności do Kościoła i świata i z racji zadania transformacji świata zgodnie z wartościami królestwa. Dlatego głównym problemem tej duchowości jest odpowiednia relacja między akcją a kontemplacją⁴⁶. Trudności ze strony świeckich płyną z faktu, że często nie żyją oni wymaganiami chrztu, nie czują się Kościołem, nie czują się też dość przygotowani do konfrontacji z perspektywy chrześcijańskiej z problemami współczesnego świata, a nawet, przesiąknięci ideą demokratyczną, oceniają Kościół komunię według kryteriów politycznych. Czasami też przedstawiciele innych stanów nie do końca akceptują własny charyzmat świeckich w Kościele⁴⁷

Stan badań

Konkretnym wymiarem akceptacji tego specyficznego charyzmatu świeckich są liczne opracowania teologiczne na ich temat. Do dziś jako przełomowa dla soborowej teologii uchodzi praca Y. Congara *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954. R. Goldie, omawiając pozycje bibliograficzne dotyczące laikatu, w dziale dotyczącym duchowości świeckich umieścił przede wszystkim hasło Congara „Laïc et Laïcat”, zawarte w *Dictionnaire de spiritualité* (t. 9, Paris 1976, k. 103 n.)⁴⁸. Inne cenne pozycje dla duchowości ludzi świeckich to przede wszystkim: P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965; A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966; G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»*, Cahiers de la revue théologique de Louvain 20, Louvain-la-Neuve 1988; H. U. von Balthazar, *Gottberaites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Freiburg 1993 a ostatnio: C. García, *Espiritualidad de los laicos*, Burgos 2004. Godne odnotowania jest nowatorskie podejście do tematu K. Waaijmana w *Handbuch der Spiritualität*, t. 1, Mainz 2004. Na gruncie polskim,

⁴⁶ Por. tamże, s. 167 n.

⁴⁷ Por. tamże, s. 171.

⁴⁸ Por. R. Goldie, *Świeccy, laikat...*, dz. cyt., s. 44 n.

oprócz teologiczno-prawnego opracowania J. Dyducha *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, na szczególną uwagę zasługują dwie pozycje: E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980 oraz W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań-Warszawa 1981. Wypada też wspomnieć o pracy autora: W. Zyzak, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008. Dużą pomocą w studiowaniu duchowości laikatu są również opracowania słownikowe i leksyka, jak choćby: *Dizionario di spiritualità dei laici*, t. 1-2, red. E. Ancilli, Milano 1981 czy *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002. Nie sposób wymienić olbrzymiej ilości artykułów, które dotyczą świeckich i ich duchowości. Na tym miejscu wystarczy wspomnieć, że wiele z nich regularnie pojawia się na łamach „Collectanea Theologica” Już ten pobieżny przegląd literatury pokazuje, że kwestia duchowości laikatu znajduje się w centrum zainteresowania wielu teologów, co sprzyja jej rozwojowi.

W dyskusji ostatnich lat chodzi coraz bardziej, przynajmniej w literaturze niemieckojęzycznej, o rolę świeckich w kierowaniu parafią, w udzielaniu sakramentów i w przepowiadaniu słowa, szczególnie w formie głoszenia kazań⁴⁹ Jednak sytuacja laikatu w Kościołach partykularnych jest tak zróżnicowana, że nie ma sensu uogólnianie i wynoszenie lokalnych problemów do rangi ogólnokościelnej.

Zakończenie

Powyższy artykuł ukazuje chrześcijanina świeckiego w różnych relacjach. Sama idea relacyjności duchowości po głębszej analizie po-

⁴⁹ Por. P. Hünermann, „Laienpredigt“ – eine Aufgabe für die Kirche heute, „Theologische Quartalschrift“ 186/2006, s. 283–297. Por. A. Rudiger, Können Laien Gemeinde leiten? Theologische Erwägungen zu pastoraler Vollmacht und kanonischer Sendung, „Forum Katholische Theologie“ 22/2006, s. 161–185. Por. J. Panhofer, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung; eine empirisch theologische Studie zu can. 517 § 2, Würzburg 2003. Por. K. Koch, Laien im Dienst der Gemeindeleitung und Sakramentspendung und das theologische Dauerproblem des kirchlichen Amtes, [w:] Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit, red. A. Schifferle, Freiburg i. Br. 1997, s. 191–206.

kazuje, że może być rozwijana w trzech kierunkach. Już w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju (Rdz 1 n.) Bóg powierzył człowiekowi potrójną misję: strzeżenia Bożego obrazu w sobie, rozmnażania się i czynienia ziemi poddaną. Dla E. Stein stanowiło to podstawę do wyszczególnienia potrójnej relacji człowieka, mianowicie relacji do Boga, do wspólnoty ludzkiej i do świata⁵⁰. Inspirujące mogą tu być wnioski C. Garcíi na temat odnowy soborowej. Jej nowością, zdaniem hiszpańskiego autora, jest jeszcze głębsze ukazanie powołania wiernych świeckich do świętości, ukazanie ich istotnego znaczenia wewnątrz Kościoła i ich zadania przemiany świata, również w aspekcie apostołstwa i misji. Tak więc prawdziwy świecki w wymiarze transcendencji otwiera się na Boga i rozwija tę otwartość w formie kontemplacji i poszukiwania misterium, w wymiarze komunii braterskiej otwiera się na spotkanie z innymi wiernymi, przyjmując życie Kościoła i rozwijając je jako przestrzeń wolnego spotkania z ludźmi, a w wymiarze misji czuje się posłany do wyrażania przed innymi przesłania i rzeczywistości miłości, którą sam otrzymał. Tak to ujmuje również adhortacja apostołska Jana Pawła II *Christifideles laici* z 1988 roku, mówiąc w pierwszym rozdziale o godności świeckich w Kościele-Misterium, w drugim o uczestnictwie świeckich w życiu Kościoła-Komunii, a w trzecim o współodpowiedzialności świeckich w Kościele-Misji⁵¹. Od strony relacji do Boga tę potrójną więź wyrażała już święta Katarzyna ze Sieny, gdy błagała o miłosierdzie dla niej samej, dla Kościoła i dla świata⁵². Ten potrójny podział ze względu na specyficzne relacje człowieka świeckiego do wspólnoty Kościoła, do świata i do Boga winien w jakiś sposób leżeć u podstaw wszelkiej refleksji nad teologią duchowości laikatu.

⁵⁰ Por. E. Stein, *Probleme der Frauenbildung*, [w:] *Die Frau*, Freiburg 1959, s. 138 n.

⁵¹ Por. C. Garcí, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 119 n.

⁵² Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons...*, dz. cyt., s. 132.

Lay Spirituality in Post-Council Theology

Summary

The article reflects on lay spirituality, especially in the approach after the Second Vatican Council. Explanation of basic etymological notions regarding laity is followed by a description of the novelty of the Council and papal teaching and a diverse theological reflection with regard to lay Christians after the Second Vatican Council. The author concludes with a list of peculiar, relational characteristics of lay spirituality, which is also expressed in the most important studies on lay theology and spirituality.