



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Świeccy w Kościele. Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej

Author: Grzegorz Strzelczyk, Magdalena Józwik

Citation style: Strzelczyk Grzegorz, Józwik Magdalena. (2017). Świeccy w Kościele. Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej. "Theological Research" (2017), Vol. 5, s. 71-91. DOI: 10.15633/thr.3302



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

GRZEGORZ STRZELCZYK, MAGDALENA JÓŹWIK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

*Świeccy w Kościele.
Wybrane uwarunkowania
historyczne sytuacji współczesnej*

ABSTRACT

The current situation of lay people in the Church is strongly conditioned by how the relationship between laity and clergy (and laity–religious) evolved both in theology and in the practice of Church life in the previous centuries. The article is an attempt at providing a brief account of the history of these relations, beginning from the time when the functional distinction between clerics and lay people originated, through the period in which, in the context of a class society, the concept of states within the Church was introduced, and they were diversified within different perfection hierarchies, to the times when theology completed the circle, once again acknowledging the universal call to holiness in the Church, one that precedes all distinctions.

KEYWORDS

ecclesiology, history of theology, lay people, clerics

Kiedy współcześnie podchodzimy do zagadnienia tożsamości i roli chrześcijan świeckich, sięgamy w zasadzie odruchowo do odniesień sakramentalnych. Czynimy to albo w wersji negatywnej, wciąż (niestety) obecnej w decydujących dokumentach Magisterium, wedle której świeckich definiuje się jako wiernych (*christifideles*), którzy nie przyjęli sakramentu święceń, albo w wersji nieco bardziej pozytywnej: jako osoby, które przyjęły sakramenty inicjacji, a nie przyjęły (jeszcze) sakramentu święceń¹. Jednak zrozumienie obecnych trudności związanych zarówno z adekwatnym opisem relacji świeccy–duchowni (–konsekrowani?), jak i z adekwatną praktyką pastoralną wymaga spojrzenia pod innym kątem: przez wiele wieków w Kościele łacińskim granica pomiędzy świeckimi a duchownymi nie była wyznaczona przez sakrament, ale raczej przez sakramentalium.

I. U POCZĄTKÓW: FUNKcjONALNE ROZRÓŻNIENIE I JEGO KANONICZNA EWOLUCJA

Nim jednak przyjrzymy się bliżej tej kwestii, inna jeszcze wymaga podkreślenia: określenie „świecki” (łac. *laicus*, gr. *laikos*) pojawiło się w języku chrześcijańskim w II wieku² dla wygodnego odróżnienia tych chrześcijan, którzy nie wykonują funkcji związanych z przewodnictwem wspólnocie. Był to okres, w którym teologia tego, co dziś nazywamy „sakramentem święceń”, zaledwie się rodziła, a sprawowanie funkcji – z biskupstwem włącznie – nie wykluczało bynajmniej powrotu, wraz z ustaniem wykonywania funkcji (przez zrzeczenie się lub depozycję), do grupy „świeckich”. Poświadcza to np. Synod w Kartaginie (254):

[biskup] Bazylides zaś poza splamieniem się owym świadectwem [fałszywym świadectwem złożenia ofiary], nadto gdy leżał chory, bluźnił Bogu. Przyznał się do tego bluźnierstwa i trapiiony wyrzutami sumienia dobrowolnie zrzekł się biskupstwa i zabrał się do pokuty, prosił

¹ Pomijamy tutaj kwestię różnicy pomiędzy podejściem *Lumen gentium*, w którym osoby konsekrowane wywodzą się spośród świeckich albo duchownych, a niektórych późniejszych dokumentów, które mówią *de facto* lub *de iure* o konsekrowanych jako trzecim stanie.

² Por. Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, XL,5.

Boga i uważał, że będzie szczęśliwy, jeśli mu będzie wolno, choćby jako świeckiemu (*laico*), pozostawać we wspólności³.

Również z przyczyn praktycznych – wygodniej było bowiem mieć jedną nazwę na biskupów, prezbiterów i diakonów, niż za każdym razem wymieniać wszystkie te grupy, gdy już się wykształciły jako wyraźnie różne od siebie – pojawił się termin określający kler (łac. *clerus*, gr. *kleros*, *hierarchia*).

Nie wydaje się, by w odniesieniu do najwcześniejszego okresu formowania się chrześcijańskiej myśli można było mówić o jakiejś pogłębionej refleksji nad specyficznym teologicznym statusem laików. Przeciwnie: jak ilustruje już 1 Kor 12 oraz seria przykładów z pism apostoelskich, uzasadniającej refleksji wymagała szczególna rola biskupa (prezbitera, diakona) we wspólności. Wyróżnienie tejże prowadzić będzie z czasem do brzemiennego w skutkach rozpoznania: ci, którzy pełnią w Kościele funkcje związane z przewodnictwem, są bardziej „widoczni”, zatem spoczywa na nich szczególna (większa niż na świeckich) odpowiedzialność. Powinni wieść przykładniejsze życie. Intuicja ta – jeszcze przed epoką konstantyńską – znalazła odbicie w postanowieniach synodów, które np. wskazują na niebezpieczeństwo zgorzenia postępowaniem duchownych oraz wyliczają, jakich aktywności biskup (prezbiter, diakon) nie powinien podejmować. Na przykład w liście synodu antiocheńskiego z 268 roku czytamy:

Doskonale rozumiemy, najmilsi, że biskup i całe duchowieństwo (*bierateion*) powinni być dla ludu wzorem wszystkich dobrych czynów, i to nie jest dla nas tajemnicą, ilu tu upadło przez owe podejrzane kobietki, oraz ilu popadło w podejrzenie. Chociażby nawet komu przyznać należało, że się żadnej nie dopuścił zdrożności, to jednak trzeba unikać nawet podejrzenia, jakie mogłoby powstać z takiego postępowania, by się nikt nie zgorszył⁴.

Zaś Synod w Elwirze (306) stanowił:

3 *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 19.

4 *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 46.

Jeśli okaże się, że któryś z duchownych przyjmuje procent od pożyczki, ma być zdegradowany i usunięty. Jeśli świeckiemu udowodni się pobieranie procentów, a upomniany obieca, że zaprzestanie, niech mu to zostanie wybaczone. Jeśli jednak będzie trwał w tej niegodziwości, należy go usunąć z Kościoła⁵.

Warto zauważyć, że właśnie formalne⁶ zróżnicowanie pokut lub kar za te same przewinienia pomiędzy świeckimi i duchownymi było prawdopodobnie najczęstszym kontekstem, w którym starożytne synody wspominały razem o świeckich i duchownych. Wydaje się zatem, że rozróżnienie, które początkowo było głównie funkcjonalne i wydobywało „funkcyjnych” i „niefunkcyjnych” chrześcijan z ogółu ludu, stosunkowo szybko przeszło w przestrzeń refleksji o charakterze moralnym, a w konsekwencji – kanonicznym, prawnym. Styl życia duchownych – ze względu na wystawienie na widok publiczny na skutek posługi – staje się już w III wieku przedmiotem regulacji znacznie bardziej szczegółowych niż styl życia świeckich. Niepożądanym skutkiem ubocznym tej sytuacji będzie – *de facto* – (milcząca) konstatacja, że świeccy mają mniejszą odpowiedzialność w zakresie świadectwa. Obowiązują ich niższe standardy. Mogą zajmować się rzeczami, którymi nie przystoi zajmować się duchownym. W ten sposób otwarta zostaje droga do (negatywnej) identyfikacji świeckich jako zajmujących się „sprawami świata” – tak określone *specificum* tożsamości świeckich dominuje niestety wciąż jeszcze w wielu wypowiedziach Magisterium. Jednak dopełnienie się tego procesu dokonało się pod wpływem nowych czynników: życia zakonnego oraz myślenia o społeczności Kościoła w kategoriach stanowych.

Nim przejdziemy do tego wątku, konieczna jest jeszcze jedna uwaga: pierwotnie trójstopniowa struktura posług związanych z przewodnictwem w wiekach III–V rozwinęła się w układ znacznie bardziej zróżnicowany: prócz biskupów, prezbiterów i diakonów (na których wkładano ręce) ustanawiano też (bez włożenia rąk) subdiakonów, akolitów, egzorcystów, lektorów i ostiariuszy. Ich także zaliczano do duchownych,

5 *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 53.

6 Spotykamy je np. w aktach synodu kartagińskiego z 348 roku: „Gdyby ktoś świecki postępował wbrew tym ustaleniom bądź je lekceważył, zostanie wykluczony ze wspólnoty; duchownego zaś należy pozbawić godności” (*Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 199).

ale kwestii sakramentalności niższych święceń nie rozstrzygnął definitywnie jeszcze nawet Sobór Trydencki.

W kolejnych wiekach refleksja eklezjologiczna nad świeckimi jako takimi nadal nie będzie podejmowana pozytywnie, a raczej wyznaczana negatywnie przez dwie działające równolegle i wzmacniające się wzajemnie perspektywy: relacji do zakonników i relacji do kleru diecezjalnego. Pierwsza będzie określana bardziej z perspektywy „duchowości” (wyrzeczenie się świata dla zdobycia doskonałości). Druga – bardziej w odniesieniu do władzy i prawa. Refleksja nad tożsamościami grup zakonników i kleru diecezjalnego determinować będzie najpierw *de facto*, a potem też *de iure* rozumienie tożsamości świeckich. Prócz tego trzeba choć zasygnalizować działanie jeszcze jednego czynnika. Po wielkich najazdach barbarzyńskich na zachodzie struktury kościelne były jedyne, które się ostały. Mnisi i duchowni stali się grupami uprzywilejowanymi kulturowo – zachowując dostęp do edukacji. „To wówczas słowo «świecki» (laik) nabrało znaczenia negatywnego i ograniczającego: laik to ktoś niewprawny, ktoś bez kultury, ktoś, kto do niczego nie jest przyuczony, kto już nie rozumie języka kultury, którym jest łacina, i kto, w konsekwencji, od VIII wieku nie może rozumieć liturgii i jest zmuszony do wejścia w rolę biernego słuchacza”⁷.

2. PERSPEKTYWA ŻYCIA KONSEKROWANEGO: NAPIĘCIE KLASZTOR–ŚWIAT

Mniej więcej w czasie gdy synody zaczynały różnicować zakresy odpowiedzialności świeckich i duchownych, narodził się, a w IV wieku przybrał na sile, ruch eremicki i monastyczny. Jednym z jego motorów było przekonanie o postępującej degrengoladzie umasawiającego się chrześcijaństwa, w którym zanikała gorliwość w naśladowaniu Chrystusa. Eremici i mnisi oddalali się więc (fizycznie) od miast i osad, by odseparować się od tego, co nie sprzyjało skupieniu na służbie Bogu samemu. Obecne w Nowym Testamencie teksty dotyczące napięć ciało–duch, Kościół–świat zaczęto wówczas (nie bez wpływów różnych postaci popularnego wówczas myślenia dualistycznego) interpretować w kluczu opozycji klasztor (jako pierwociny i eschatologiczny znak królestwa

⁷ L. Karrer, *Laïc/clerc*, w: *Dictionnaire de théologie*, red. P. Eicher, Paris 1988, s. 346–347.

Bożego) – świat. Do wspólnoty mniszej wchodzi się „ze świata”, wyrzekając się go:

Jeśli ktoś przyjdzie do bramy klasztoru, chcąc wyrzec się świata i dołączyć się do grona braci, nie będzie mógł wejść, lecz wpierv powiadomi się ojca klasztoru, sam zaś pozostanie przez kilka dni przed furcą. Zostanie wtedy nauczony Modlitwy Pańskiej i tylu Psalmów, ilu zdoła się nauczyć. On natomiast złoży dokładne sprawozdanie o sobie: czy przypadkiem nie uczynił czegoś złego, czy nie zbiegł z lęku i strachu, czy nie jest czymś niewolnikiem, czy może wyrzec się rodziców i porzucić swój majątek⁸.

Z perspektywy zakonnej życie w świecie, „świeckie” jawi się zatem jako coś, co należy porzucić, bo jeśli nawet nie jest wprost złe⁹, to stanowi przeszkodę na drodze do większej doskonałości. Wydaje się zasadne przypuszczenie, że opozycyjne postrzeganie świata i klasztoru, świeckich i mnichów, będzie miało w kolejnych wiekach nawet większy wpływ na negatywne postrzeganie świeckich (świeckości) niż opozycja świeccy–duchowni (kler diecezjalny).

Wyjście ze świata oznaczało także przekroczenie panujących w nim zasad, praw i podziałów związanych np. z urodzeniem lub zamożnością. W *Regule* św. Augustyna czytamy np.:

[ubożsi] Niech nie zadzierają głowy, dlatego że przyłączyli się do tych, do których poza klasztorem nie ośmieliliby się nawet zbliżyć; ale niech wznoszą w górę swe serce i nie szukają próżnych spraw ziemskich, aby przypadkiem klasztor nie stał się pożyteczny jedynie dla bogaczy, a nie dla biednych, to jest: gdyby w nim tylko bogacze stawali się pokorni, natomiast ubodzy nadymali się pychą¹⁰.

Wyjście ze świata oznaczało zatem także wejście do odmiennego sposobu życia, uzyskanie nowego statusu społecznego (czy właściwie

8 *Reguła Pachomiusza* nr 49, w: *Pachomiana latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiwicz, M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 137).

9 A trzeba pamiętać, że i taka tendencja – widoczna w platońskim lub maniचेjskim dualizmie – się pojawiała, zresztą nie tylko w środowiskach eremickich i mniszych.

10 *Reguła św. Augustyna*, Praeceptum I, 6, w: św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Kraków 2002, s. 156.

społecznego, bowiem polegającego na negacji statusów światowych). Użycie w tym kontekście słowa „status” jest nieprzypadkowe, naprowadza nas ono bowiem wprost na ideę „stanu” (łac. *status*) życia. Jakkolwiek już w wiek zna rozróżnienie na lud, duchownych i mnichów¹¹, to dopiero powolna ewolucja społeczności średniowiecznej doprowadziła od praktycznych rozwiązań organizacji społecznej do teoretycznego opracowania rozróżnienia „stanów” w Kościele. Istotnymi momentami na tej drodze była najpierw praktyka czynienia z biskupów urzędników cesarskich, co dodatkowo wzmocniało ich pozycję wobec ludu. Z kolei reforma gregoriańska, także poprzez wzmocnienie wpływu kanonistów na kształt organizacyjny i zatem samorozumienie się Kościoła, doprowadziła do sformułowania teorii władzy duchownej (nadrzędnej w stosunku do świeckiej). Perspektywa kanoniczna definiowała kler jako podmiot władzy oraz praw (zwłaszcza: wyłączenia spod władzy świeckiej). Uznanie tonsury za moment włączenia do duchowieństwa (*clericatus*) oznaczało przypięczętowanie procesu odłączenia początku bycia członkiem kleru od faktu przyjęcia święceń (czy to wyższych, czy nawet niższych). Ten moment wymaga szczególnego podkreślenia: od średniowiecza aż do zniesienia tonsury przez Pawła VI w 1972 roku¹²

11 Por. np. *List biskupów egipskich i ich duchownych do Leona Augusta* (ok. 458) „za rządu waszej miłości, wasz chrześcijański dwór, zgromadzenie najznakomitszych sędziów, za dwór, wierny lud, całe duchowieństwo i mnichów” (*Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 197).

12 Motu proprio *Ministeria quaedam* stanowi: „Wszystko zatem dokładnie rozważywszy, po zasięgnięciu opinii biegłych oraz rady Konferencji biskupich i uwzględnieniu ich zdania, jak również po naradzeniu się z Naszymi Czcigodnymi Braćmi członkami właściwych Świętych Kongregacji i powagą Naszą Apostolską postanawiamy to co następuje, znosząc – jeśli i o ile zachodzi potrzeba – przepisy dotychczas obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego, i tym Pismem promulgujemy.

I. Tonsury od tego czasu nie udziela się; włączenie zaś do stanu duchownego zostaje związane z diakonatem,

II. Święcenia, które dotychczas nazywały się niższymi, mają być odtąd nazywane posługami (ministeria).

III. Posługi mogą być powierzane wiernym świeckim, tak iż przestają być zastrzeżone do kandydatów do sakramentu kapłaństwa.

IV. Są dwie posługi, które należy zachować w całym Kościele łacińskim, po zastosowaniu do współczesnych potrzeb, mianowicie lektora i akolity. Funkcje, które dotychczas należały do subdiakona, powierza się lektorowi i akolicie i stosownie do tego nie będzie odtąd w Kościele łacińskim wyższego święcenia subdiakonatu. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby akolita mógł być według uznania Konferencji biskupiej nazywany gdzieniegdzie również subdiakonem”.

bycie duchownym nie było tożsame z przyjęciem sakramentu i mogło oznaczać **jedynie** nabycie pewnego statusu kanonicznego w Kościele (związanego z prawami i obowiązkami), który zresztą można było utracić (stając się na powrót świeckim) np. przez samo nienoszenie zewnętrzznego znaku tonsury¹³.

Nie mamy tu miejsca, by prześledzić rozwój idei „stanowości” w Kościele bardziej szczegółowo, przejdziemy zatem od razu do okresu, w którym mówić możemy już o dojrzałych teoriach tę ideę wyrażających – przedstawimy interesujące nas elementy w wersji występującej w Summie św. Tomasza z Akwinu. Zwróćmy najpierw uwagę, iż Akwinata wiąże ideę stanu z różnicą w (chrześcijańskiej) doskonałości:

występująca wśród członków Kościoła różnaitość ma na względzie jego doskonałość, działanie i ozdobę. Odpowiednio też do tych trzech względów można w tej różnaitości istniejącej wśród wiernych dostrzec trzy różne odrębności: Pierwsza, ze względu na doskonałość. Według niej mamy [w Kościele] różnicę stanów, w tym znaczeniu, że jedni są doskonalsi niż inni. Druga, ze względu na zadania. Należy tu odrębność urzędów; bowiem w potocznym rozumieniu ci sprawują urzędy, którym wyznaczono różne zadania czy obowiązki. Trzecia, ze względu na piękno Kościoła. Chodzi w niej o różnicę stopni, w tym znaczeniu, że również i w tym samym stanie lub urzędzie jeden jest wyższy od drugiego (STH II-II, q. 183, a. 2).

Może się zatem wydawać, że sama przynależność do określonego stanu decyduje o chrześcijańskiej doskonałości (lub z niej wyklucza). Jednak tekst ten trzeba koniecznie odczytywać w świetle tego, co Tomasz pisze dwa argumenty dalej:

Wyżej powiedzieliśmy, że stan, właściwie biorąc, oznacza postawę wolności lub niewoli czy służby. Tę duchową wolność lub służbę można w człowieku ujmować dwojako: po pierwsze według tego, co się w nim dzieje wewnątrz; po drugie, według tego, co się dzieje na zewnątrz. A ponieważ „człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Jahwe natomiast patrzy na serce”, dlatego wewnętrzne usposobienie człowieka stanowi o postawie jego duchowego stanu w odniesieniu do sądu Boga, natomiast zewnętrzne postępowanie stanowi o duchowym stanie

13 Por. kan. 136 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r.

człowieka w odniesieniu do Kościoła. I w tym znaczeniu mówimy tu o stanach, mianowicie o ile ta różnorodność stanów przydaje Kościołowi jakiejś piękności (STH II-II, q. 184, a. 4).

Zatem gdy rozumiemy doskonałość jako stosunek do Boga, to decyduje o nim (wyłącznie) wewnętrzne usposobienie człowieka, a zatem bycie świeckim, zakonnikiem bądź duchownym niezakonnym nie ma tu znaczenia. Tak Tomasz wyraża to, co wiele wieków później Sobór Watykański II będzie usiłował zawrzeć w idei „powszechnego powołania do świętości”¹⁴. Wyróżnienie stanów zaś odnosi się do organizacji Kościoła. Zatem jeśli ktoś żyje w „stanie doskonałości” – czyli, w ujęciu Tomaszowym, złożył śluby życia radami ewangelicznymi – to niekoniecznie jego stan przed Bogiem jest lepszy od stanu jakiegoś świeckiego. Problem w tym, że wystarczyło przeoczyć to subtelne i właściwie tylko raz występujące rozróżnienie, by popaść w błędne przekonanie, że w rozróżnieniu stanów chodzi o relację do Boga, a zatem że świeccy są „stanowo” chrześcijanami gorszego sortu.

Na marginesie warto jeszcze zwrócić uwagę, że Tomaszowe rozróżnienia prowadzą do zaskakujących – z dzisiejszej perspektywy – wniosków. Mianowicie:

Pytając o wyższość jednych nad drugimi i porównując ich ze sobą, bierzemy pod uwagę nie to, co jest im wspólne, ale to, co ich różni. Otóż gdy chodzi o kapłanów-duszpasterzy i archidiaconów, należy w nich uwzględnić: stan, święcenia i urząd. Ze względu na stan są świeckimi (*saeculares*); ze względu na święcenia są kapłanami lub diakonami; ze względu na urząd mają powierzone obowiązki duszpasterskie (STH II-II, q. 184, s. 8).

Ostatecznie wydaje się, że dla Akwinaty istniały w istocie tylko dwa stany godne tego miana: „religijny” (doskonałości) i „sekularny” (niedoskonałości). Tomaszowy dobór rozróżnień – i myślę, że warto to podkreślić – nie eksponuje napięcia na linii zakonnik (*religiosus*) lub duchowny – świecki (*laicus*), a raczej wyraża aspekt eschatologicznej prefiguracji królestwa w stanie zakonnym. To bowiem, co człowiek zostawia za sobą, wchodząc *ad religionem*, to nie świat (*mundus*), lecz obecny wiek/czas (*saeculum*).

14 Por. zwłaszcza *Lumen gentium* 39–42.

3. PERSPEKTYWA KLERU DIECEZJALNEGO: DUCHOWNI – ŚWIECCY

Kwestia napięcia świeccy–duchowni, śladowo tylko występująca wprost w refleksji Tomaszowej (i wielu innych teologów zakonnych), w wiekach XIV–XVI powróciła na światło dzienne ponownie bardziej w związku z pewnymi problemami praktycznymi niż w ramach systematycznej refleksji teologicznej. Gorszący styl życia znaczącej części kleru diecezjalnego (w którym liczni byli ci, co przyjmowali tylko tonsurę, aby móc objąć beneficjum, ale unikali święceń) i zakonnego, skutkujący także duszpasterskim opuszczeniem świeckich, budził sprzeciw i coraz głośniejsze wołanie o konieczność reformy Kościoła, zwłaszcza zaś jego rzymskiej „głowy”. Ignorowanie tego wołania doprowadziło ostatecznie do odrzucenia przez reformatorów wieku XVI szczególnej roli kleru.

Sobór Trydencki, jakkolwiek zwołany późno i z oporami oraz obradujący w niekorzystnych warunkach – tak logistycznych, jak politycznych, podjął dzieło reformy Kościoła, podejmując *de facto* wiele postulatów „protestantów”. Jednak nie podjął systematycznej refleksji nad Kościołem jako takim, ograniczając się – po stronie teologicznej – do zdefiniowania nauki katolickiej w punktach najbardziej kontrowersyjnych, zaś reformy kościelne projektowane były nie w ramach teologicznych, lecz kanonicznych¹⁵. W efekcie reformy dotyczące głównie życia kleru nie są osadzone na zreflektowanych eklezjologicznych intuicjach, a raczej mają charakter czysto praktycznych wskazań. Nauka dotycząca pierwszych dwóch sakramentów inicjacji, sformułowana w pierwszej fazie prac, jest lakoniczna i w zasadzie nic istotnego nie wnosi do rozumienia godności i powołania świeckich chrześcijan. Natomiast refleksja teologiczna nad sakramentem święceń podjęta w ostatniej, najbardziej polemicznej fazie soboru, toczy się w koleinach wyznaczonych przez kontrowersję, koncentrując się na idei kapłaństwa (w sprzężeniu z nauką o Eucharystii jako ofierze). Przy okazji padną słowa, które uczynią podejrzaną nawet samą ideę kapłaństwa powszechnego wszystkich ochrzczonych:

¹⁵ Organizacja prac soborowych przewidywała formalne rozróżnienie tych dwóch płaszczyzn, co skutkowało między innymi tym, że dokumenty były wypracowywane przez różne grona w różnych trybach. Por. J. W. O'Malley, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2014, s. 96nn.

święty sobór potępia pogląd tych, którzy twierdzą, że kapłani Nowego Przymierza mają tylko władzę czasową, i że raz ważnie wyświęceni mogą znów stać się świeckimi (*laicos*), jeśli nie pełnią posługi [głoszenia] słowa Bożego. [b] Jeśli ktoś twierdzi, że wszyscy chrześcijanie bez różnicy są kapłanami Nowego Przymierza albo że wszyscy obdarzeni są jednakową władzą duchową, nie czyni niczego innego, jak się wydaje, tylko wprowadza zamęt do hierarchii kościelnej¹⁶.

Podkreślić jednak trzeba, że w dokumentach soboru nie znajdziemy apoteozy kleru. Ojcowie mieli dość realistyczny ogląd sytuacji, by nie pójść w tym kierunku. Jednak niestety recepcja Trydentu na najniższym, parafialnym poziomie, nie dokonywała się w oparciu o uchwały Soboru, ale raczej o posoborowy, wydany za Piusa V w 1566 roku *Katechizm rzymski*, który nie podejmuje głębiej sprawy relacji świeccy–duchowni, ale stwierdza wyraźnie, iż w Kościele „jedni mają przełożeni być i uczyć, inni słuchać i być poddanymi”¹⁷. Jako że katechizm przeznaczony był dla proboszczów, perspektywa „nauczania wiernych (*fideles*) aby...” dominuje, przy czym binomium kler–świeccy przybiera teraz terminologiczną (i mentalną) formę proboszcz/pasterz–wierni¹⁸. By wzmocnić autorytet nauczający tych pierwszych, *Katechizm* akcentuje – aż po przesadę – ich godność. W drugim artykule sekcji poświęconej sakramentowi święceń na pytanie, czy jest na ziemi coś wyższego od godności kapłańskiej, *Katechizm* odpowiada:

Najprzód więc Chrześcianom to podać trzeba, jako wielka jest tego Sakramentu (zwłaszcza jeżeli na stopień jego najwyższy, to jest Kapłaństwo patrzeć będziemy) zacność i wysokość. Bo kiedy Biskupi i Kapłani są jakoby niejacy tłumacze i posłowie Bosc, którzy Pisma ś. i nauk około sprawowania żywota, imieniem Jego ludzi uczą i noszą

16 Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004, s. 683.

17 *Katechizm rzymski według uchwały ś. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony*, tłum. W. Kuczborski, t. 1, Jasło 1866, s. 106.

18 W konsekwencji następuje przesunięcie znaczenia słowa „wierni” z wszystkich chrześcijan na „wiernych świeckich”. Wydaje się, że przyjęcie takiej terminologii powinno nieco osłabiać napięcie świeccy–duchowni (przedmiotem nauczania są bowiem wszyscy wierni), jednak w praktyce doprowadziło do wspomnianego przesunięcia i raczej jedynie maskuje napięcie, niż je usuwa.

tegoż P. Boga osobę na ziemi, tedy jawna rzecz jest, że taki jest ich urząd, nad który żaden wyższy wymyślony być nic może. Przeto słusznie nie tylko Aniołami, ale też i Bogami są nazywani, iż moc i władzę Boga nieśmiertelnego między nami na sobie mają¹⁹.

Jakkolwiek późniejsze, bazujące na rzymskim katechizmie zwykłe unikały ekscesów z powyższego cytatu, to jednak zachowywały zasadniczo bardzo „wysokie” nauczanie o godności kapłańskiej. Np. popularny w I połowie XX wieku katechizm kard. Pietro Gasparriego nauczał: „Godność kapłaństwa jest nader wielka, bo kapłan jest sługą Chrystusa i szafarzem tajemnic Bożych pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, mającym władzę nad ciałem Chrystusowym zarówno realnym, jako też mistycznym”²⁰ sytuując tym samym świeckich wyraźnie poniżej hierarchii nie tylko w planie praktycznej organizacji życia kościelnego, w którym konieczna jest posługa przewodzenia, lecz wręcz w planie zbawczym. Idea pośrednictwa niesie bowiem za sobą także – nawet jeśli wbrew intencji autora – sugestię, że świecki nie może w ogóle nawiązać kontaktu z Chrystusem inaczej, jak przez kapłana.

Brak systematycznej refleksji eklezjologicznej na samym soborze trydenckim domagał się uzupełnienia w okresie posoborowym. „Swe klasyczne sformułowanie eklezjologia potrydencka znalazła u św. Roberta Bellarmina (†1621) w jego dziele *De controversiis* (1586–1593)”²¹, który – ze względu na charakter kontrowersji z protestantami – silnie akcentuje widzialną, instytucjonalną stronę Kościoła, co siłą rzeczy znów sprowadzało się do podkreślania roli duchownych, wręcz utożsamiania Kościoła z nimi. Proces ten wzmocniony zostanie w kolejnym etapie historii, który przynosi – wraz z oświeceniem – schyłek społeczeństwa stanowego i kształtowanie się państwowości świeckiej, w której władza nie jest już postrzegana jako pochodząca z boskiego (kościelnego) nadania. Skutkuje to kolejną polaryzacją: świeckość bywa odtąd postrzegana także jako opozycja do kościelności (lub nawet religii) w ogóle. W refleksji nad Kościołem, usiłującym zachować swoją

19 *Katechizm rzymski według uchwały ś. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony*, tłum. W. Kuczborski, t. 2, Jasło 1866, s. 303.

20 P. Gasparri, *Katechizm katolicki*, przeł. J. Korzonkiewicz, Warszawa 2015, s. 201.

21 A. Kubiś, *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, „Folia Historica Cracoviensia” 8 (2002), s. 79.

pozycję w społeczności, jeszcze silniej będzie się akcentować bellarminiańską ideę *societas perfecta*.

4. ODNOWA REFLEKSJI EKLEZJOLOGICZNEJ I ZMIANA PERSPEKTYWY W PATRZENIU NA ŚWIECKICH

Nowożytniej zmiany w postrzeganiu świeckich w Kościele należy szukać w kilku czynnikach, które doprowadziły do postulatów zapisanych w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Jednym z pierwszych jest niewątpliwie XIX-wieczna, dokonująca się w kontekście intensywnej lektury dzieł ojców Kościoła odnowa eklezjologii, polegająca przede wszystkim na dowartościowaniu nadprzyrodzonego wymiaru Kościoła. Z jednej strony zaczyna się powrót do postrzegania Kościoła w Pawłowych kategoriach – jako Ciała Chrystusa, zjednoczonego z Chrystusem jako swoją głową, z drugiej pojawia się dowartościowanie roli Ducha Świętego i odżywa koncepcja Kościoła jako pneumatycznej wspólnoty. Obie tendencje przybierają na intensywności w I połowie wieku XX, przy czym początkowo w centrum uwagi pozostaje postrzeganie Kościoła jako Ciała Chrystusa. Zauważyć należy, że kategoria Ciała, jeśli jest ujmowana głównie chrystologicznie, prowadzić może do przedstawienia wiernych jako pasywnych uczestników dramatu zbawienia: człowiek zostaje przez chrzest wcielony w Kościół, w Nim dzięki łączności z Chrystusem jest uświęcany. Do tego potrzebni są pasterze reprezentujący Chrystusa wobec (biernego) ludu. Tę słabość kompensować będzie rozwijająca się ostrożnie kategoria wspólnoty, wyraźnie pneumatologiczna, zakładająca większą, przez Ducha Bożego inspirowaną aktywność człowieka, jego wolną odpowiedź na zaproszenie do wspólnoty i czynne jej budowanie. Z wolna, w publikacjach przeznaczonych dla świeckich, przebijać się zaczyna idea ich równej (duchownym i zakonnikom) godności w porządku zbawczym²².

22 Dobry przykład stanowi pod tym względem *Mała dogmatyka dla świeckich* L. Rudloffa (Warszawa 1937, s. 131), w której czytamy: „Prawda, którą św. Paweł przedstawia za pomocą obrazu ciała, w którym Chrystus jest głową, a my członkami, jest zasadniczo ta sama jak ta, którą podaje sam Zbawiciel w podobieństwie o winnym szczepie i latoroślach. Zachodzi tylko jedna różnica (prócz tej, że głowa jest ogniskiem życia także i duchowego). Przez tę różnicę dwa te podobieństwa uzupełniają się doskonale. Gałązki winnego szczepu są z istoty swej wszystkie jednorakie, natomiast członki ciała są różne. Przez to każde z tych porównań podkreśla w szczególniejszy sposób

Z rozwijającą się refleksją eklezjologiczną silnie korespondowała nagląca potrzeba przyjęcia w refleksji teologicznej nowych założeń antropologicznych. Niemniej propozycje stawiane przez świeckich filozofów z końca XIX wieku, akcentujące wolność słowa, sumienia, prawo do własności prywatnej, bywały z perspektywy teologicznej trudne do przyjęcia ze względu na – domniemaną lub rzeczywistą – negację nadprzyrodzonego wymiaru człowieka. Prawdopodobnie dopiero XX-wieczny humanizm integralny Jacques’a Maritaina zaproponował wizję antropologiczną, w której wolność człowieka w kwestiach dotyczących jego sumienia, udziału w życiu politycznym czy religijnym nie wchodzi w konflikt z postrzeganiem go jako istoty otwartej na Boga. Koncepcja Maritaina wpłynęła także na postrzeganie człowieka we wspólnocie, w tym także i w Kościele.

Niewątpliwie wpływ na zwrócenie uwagi na „kwestię świeckich” miało ich coraz bardziej masowe uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym w ramach państw o nowym typie rządów, w których instytucjonalny Kościół tracił na znaczeniu. Od końca XIX – początku XX wieku świeccy stają się coraz bardziej aktywni, wykształceni, chcą podejmować odpowiedzialność i uczestniczyć w życiu społecznym, co przenosi się również na Kościół²³. Zaangażowanie w świat przynosi pytania nowych pokoleń katolików o ich życie duchowe – jak powinno się ono kształtować, skoro duchowość wypracowana w środowiskach zakonnych (i często właściwie jedyna dostępna) bazuje na oderwaniu się od świata i tym samym jest nierealizowalna w życiu świeckim w punkcie być może najważniejszym. Oddolnie więc pojawia się postulat o sformułowanie rysów specyficznej duchowości świeckich, sięgający mocno do teologii stworzenia (pozytywne rozumienie „świata”). Na przykład Gabriel Marcel w *Być i mieć* pisał:

jedną stroną podanej prawdy. Obraz winnego szczepu uwydatnia przede wszystkim bezpośredni, a zasadniczo dla wszystkich poszczególnych członków organizmu równy stosunek do Chrystusa. Ścisłość tego stosunku zależy jedynie od woli każdego z osobna. Im bardziej ktoś duszę swoją otworzy na dopływ ożywczych soków płynących z Chrystusa, tym więcej ich otrzyma, tym ściślej będzie zjednoczony z Chrystusem. Pod tym względem – jak właśnie to porównanie uczy – wszyscy członkowie Kościoła są sobie równi”.

23 Należy w tym kontekście przynajmniej wspomnieć o niebagatelnej roli ruchów emancypacji kobiet, które także stanowiąc będą czynnikiem wzmacniający refleksję nad rolą świeckich w Kościele – zwłaszcza dlatego, że *de iure* dla kobiet wejście do kleru nie było otwartą opcją.

niezależnie od tego, co powiedziało tylu duchownych i doktorów, moim najgłębszym pragnieniem i najbardziej niewzruszonym przeświadczeniem pozostaje, iż Bóg nie chce być bynajmniej kochany przez nas wbrew temu, co zostało stworzone; lecz chwała Boża zaczyna się i dokonuje przez stworzenie. Oto dlaczego tyle książek „budujących” jest dla mnie nie do zniesienia. Ów Bóg wrogi temu, co stworzone, jest jak gdyby zazdrosny o własne dzieło, jest w moich oczach jedynie Bożkiem²⁴.

Podjmując intuicje tego typu, kard. Karol Wojtyła wypowiadał się podczas obrad II soboru watykańskiego następująco:

trzeba, aby powołanie do świętości w Kościele nie było ograniczane, lecz aby wszyscy wiedzieli, że jest to im zadane i rzeczywiście możliwe. Dlatego Sobór ma pobudzać wszystkich tak sprawujących troskę o dusze, jak i świeckich, do poszukiwania dróg i metod świętości również wewnątrz świata, aby oprócz ascezy monastycznej rozwijać również ascezę, że tak powiem, światową²⁵.

Nieco równolegle do, ale i w ramach poszukiwań duchowości świeckich, rozwija się refleksja nad rolą słowa Bożego w życiu chrześcijan oraz uczestnictwem świeckich w życiu sakramentalnym. Wielu angażuje się, wraz z duchownymi, w „ruch biblijny” i „ruch liturgiczny”. W ramach tego drugiego rodzi się świadomość potrzeby odnowy umiejętności czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii (nawet jeśli chodziło zwłaszcza o „czynności” głównie wewnętrzne), a co za tym idzie, odnowienie idei o kapłaństwie powszechnym.

Ewolucję poglądów dotyczących postrzegania świeckich w Kościele dostrzec można także w wypowiedziach dwudziestowiecznych papieży. Jeszcze Pius x w encyklice *Vehementer* (1906) stwierdzał, że Kościół dzieli się na pasterzy i trzodę, gdzie obowiązkiem pasterzy jest nauczanie, a trzody – posłuszne słuchanie²⁶. Natomiast w encyklice *Mystici*

24 G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 1962, s. 159–160.

25 K. Wojtyła, *Wypowiedź na piśmie na temat świętości Kościoła*, w: *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, red. R. Skrzypczak, Warszawa 2011, s. 228.

26 Pius x, enc. *Vehementer nos*: „Wynika z tego, że Kościół ze swej istoty jest społecznością hierarchiczną, to znaczy społecznością złożoną z osób tworzących dwie kategorie, pasterzy i owce, osób pełniących różne stopnie w hierarchii i całą rzeszę wiernych. Tak różne od siebie są to kategorie, że tylko wspólnota pasterzy dzierży

Corporis Christi (1943) Pius XII w odniesieniu do wiernych świeckich, zwłaszcza rodzin, podkreśla już ich istotną rolę w przekazywaniu zbawienia w świecie oraz dawania świadectwa o Chrystusie (pozostając wciąż przy silnym akcentowaniu rozdziału pomiędzy duchownymi, zakonnikami i świeckimi):

Oczywiście, zgodne jest z prawdą to, że ci, co mają w Kościele świętym władzę od Boga, są członkami naczelnymi i pierwszymi, ponieważ przez nich z woli samego Boskiego Odkupiciela trwają nadal i wiecznie żyją urzędy Chrystusowe nauczyciela, króla i kapłana. Mimo to Ojcowie Kościoła, wychwalając posługi i stopnie, zajęcia i urzędy, klasy i obowiązki tego Ciała, słusznie całkiem mają przed oczyma nie tylko tych, co piastują godność kapłańską, lecz także i tych wszystkich, co poszli za radami ewangelicznymi i albo wśród ludzi pędzą życie pełne znoju i trudu lub też cichy w spokoju i milczeniu żywot wiodą, albo jedno z drugim usiłują złączyć według właściwych stanowi swojemu wymagań. I tych także, co chociaż żyją wśród świata, z wielką ochotą oddają się dziełom miłosierdzia, ratując ciała i dusze bliźnich, a nawet tych co żyją związani czystym węzłem małżeńskim. Owszem, w obecnych warunkach zwłaszcza, trzeba zwrócić uwagę na tych ojców i matki rodzin, a także na rodziców chrzestnych i na wszystkich w ogóle świeckich ludzi, którzy pomagają hierarchii kościelnej w rozszerzaniu Królestwa Boskiego Odkupiciela, aby pamiętali o tym, że choć często tylko podrzędne to jednak czcigodne w społeczności chrześcijańskiej zajmują miejsce i że przy łasce i pomocy Bożej mogą również dojść na szczyty świętości, która według obietnic Pana Jezusa nigdy nie wygaśnie w Kościele świętym²⁷.

Kolejny krok uczynił Jan XXIII, który w encyklice *Mater et Magistra* (1961) podkreślał natomiast wspólną godność duchownych i świeckich w Ciele Chrystusa ze względu na ich wszczępienie w Niego. Stąd wynika także misja świeckich w świecie, gdzie dzięki swojej pracy stają się oni przedłużeniem zbawczej pracy Zbawiciela. Jan XXIII bez wątpienia silnie przyczynił się do przełamania mentalności, że doskonałość

konieczne prawo i władzę ustalania celów tej społeczności i kierowania wszystkimi jej członkami ku temu celowi; jedynym obowiązkiem wspólnoty wiernych jest przyzwolenie na bycie kierowanymi, i jak przystało posłusznemu stadu, podążanie za pasterzami”.

²⁷ Pius XII, enc. *Mystici Corporis Christi*, 15.

chrześcijańska możliwa jest tylko w oderwaniu od świata, gdy pisał w *Mater et Magistra*:

Z tego jednak, cośmy tu pokrótce powiedzieli, nie należy wnioskować, że Synowie Nasi, zwłaszcza należący do stanu świeckiego, postąpią roztropnie, jeśli będą mniej gorliwie wnosić właściwy chrześcijanom wkład w sprawę życia doczesnego. Przeciwnie, oświadczamy raz jeszcze, że należy uważać tę pracę za bardzo ważną i poświęcać jej coraz więcej starań.

W rzeczywistości bowiem Chrystus Pan, modląc się uroczyście o jedność Swego Kościoła, o to prosił Ojca dla swych uczniów: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale żebyś ich zachował od złego” (J 17, 15). Niech sobie zatem nikt błędnie nie wyobraza, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne, jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego albo jak gdyby zajmowanie się tymi sprawami przynosiło ujmę godności człowieka i chrześcijanina²⁸.

Słabością refleksji nad świeckimi tego okresu – i trzeba podkreślić, że słabość ta w pewnym stopniu rezonuje jeszcze w dokumentach Soboru Watykańskiego II – wydaje się wyraźnie obecne w poprzednich cytatach wiązanie tożsamości i misji świeckich głównie z aktywnością „w świecie”, związaną z planem stworzenia, nieco na niekorzyść ich wewnątrzkościelnej tożsamości i misji.

5. SPECYFIKA POLSKIEGO KONTEKSTU

Pytanie o świeckich w ramach polskiej refleksji teologicznej jest usytuowane niewątpliwie wewnątrz eklezjologii. Kwestia świeckich w Kościele zaczęła pojawiać się w polskiej teologii jeszcze przed soborem watykańskim II w kontekście studium nad różnicami pomiędzy kapłaństwem hierarchicznym a powszechnym (wspólnym)²⁹. Natomiast silny przedsoborowy impuls w znaczący sposób przyczyniający się do podjęcia tematu świeckich dała działalność służi Bożego Franciszka Blach-

28 Jan XXIII, enc. *Mater et Magistra*, 255–256.

29 Por. A. L. Szafrąński, *Kapłaństwo wiernych*, Lublin 1958.

nickiego, który wychodząc od swojego doświadczenia duszpasterstwa tradycyjnego, zauważył, że aby świeccy ochrzczeni jako dzieci stali się prawdziwymi chrześcijanami, potrzebują katechumenatu i mistagogii. Zapoczątkowane przez Blachnickiego pastoralne nachylenie refleksji o Kościele³⁰ stało się wyraźnym rysem polskiej eklezjologii.

Po soborze watykańskim II pod wpływem nauczania soborowego oraz działalności naukowej i pasterskiej kard. Karola Wojtyły eklezjologia polska zaczęła zauważać człowieka jako osobę-podmiot, co dało początek pewnym próbom refleksji o Kościele za pomocą kategorii personalistycznych. Pytanie bowiem o świeckich to przede wszystkim pytanie o zbawienie człowieka (każdego) i jego miejsce w Kościele. Inaczej można je sformułować w następujący sposób: na ile odnalezienie swojego miejsca w Kościele i związane z tym aktywne uczestnictwo we wspólnocie jest człowiekowi potrzebne do zbawienia. Nowe spojrzenie na Kościół jako na *communio* przyniesione wraz z II nadzwyczajnym synodem biskupów (niejako reinterpretacja intuicji Vaticanum II) pogłębiło personalistyczne podejście do członków Kościoła między innymi poprzez podkreślenie roli osobistej odpowiedzi wiary na przyjmowane przez pośrednictwo Kościoła zbawienie. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku w polskiej teologii można zauważyć konsekwencje tego podejścia w postaci podkreślania odpowiedzialności świeckich za świat. To właśnie oni, jako członkowie Kościoła, powinni podjąć zadanie misji Kościoła w świecie. Znaczenie słabiej w tym kontekście przejawia się w polskiej eklezjologii tego czasu refleksja nad odpowiedzialnością świeckich w samym Kościele, co wydaje się o tyle poważnym brakiem, iż refleksja ta została już intensywnie podjęta na gruncie teologii pastoralnej (choćby przez wspomnianego już Blachnickiego). Poza tym dorastało już kolejne pokolenie członków Ruchu Światło-Życie oraz coraz prężniej rozwijających się innych wspólnot, wzrastała liczba katechetów świeckich uczących w szkołach, a świeccy zaangażowani byli w prace licznych synodów diecezjalnych i II Polskiego Synodu Plenarnego. Choć po roku 2000 posługiwanie się

30 Duszpasterskie doświadczenie Blachnickiego poprzedzało jego działalność naukową, a jego dorobek naukowy z teologii pastoralnej był jednocześnie bogaty w refleksję eklezjologiczną, np. *Laikat w funkcji proroczej Kościoła*, „Homo Dei” 36 (1967) 4, s. 211–218; F. Blachnicki, *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5, red. B. Bejze, Warszawa 1972, s. 411–441; *O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej*, „Zeszyt Naukowy KUL” 8 (1965) 1, s. 63–74.

kategorią *communio* oraz pewnym zorientowaniem trynitarnym i integralnym podejściem do eklezjologii jeszcze wzrosło, to wydaje się, że wciąż nie przekłada się to na dostateczne rozwinięcie refleksji o roli i miejscu świeckich we wspólnocie Kościoła. Przy czym jednocześnie, z duszpasterskiego punktu widzenia, coraz wyraźniej pojawiają się postulaty, że bez zaangażowanych, ale jednocześnie świadomie i głęboko wierzących świeckich duszpasterstwo staje się mało skuteczne.

Do cech charakterystycznych polskiej teologiczno-dogmatycznej refleksji o miejscu świeckich w Kościele należy niewątpliwie omawianie ich uczestnictwa na mocy kapłaństwa powszechnego (wspólnego) w funkcji Chrystusa jako kapłana, króla i proroka. Przy czym w funkcji kapłańskiej podkreślane zostaje uczestnictwo w ofiarowaniu swojego życia podczas Eucharystii i modlitwy. W funkcji królewskiej zaangażowanie świeckich w sprawy związane z życiem doczesnym – zaangażowanie społeczne, zawodowe. Natomiast w funkcji prorockiej najczęściej przywołuje się soborową naukę o nadprzyrodzonym zmyśle wiary oraz konieczności osobistego świadectwa słowa i życia. Zasadniczym rysem polskiej refleksji o świeckich jest też jej zorientowanie ku sakramentom, zwłaszcza chrztu i Eucharystii. Jednym z nurtów polskiej refleksji o świeckich w Kościele jest też zajmowanie się świeckim w kontekście sakramentu małżeństwa, gdzie dokonywane są próby przedstawienia małżeństwa i jego roli w Kościele.

Wydaje się, że jednym z poważnych niedostatków w polskiej refleksji teologicznej o świeckich jest brak refleksji właśnie o tych świeckich, którzy szczególnie zaangażowani są w pomoc hierarchii poprzez uczestnictwo czy to w misji nauczania, czy kapłańskiej, przejawiającej się w zaangażowaniu w liturgię. Niedostatki odczuwalne są zwłaszcza w odniesieniu do funkcji nauczania. Brak adekwatnej refleksji o katechetach świeckich czy teologach w ogóle, a także o innych formach nauczania świeckich, prowadzi do pewnego rozwarstwienia i znikania świadomości, że każde nauczanie jest udziałem w misji pasterskiej biskupa danej diecezji. Ponadto problematyczne wydaje się postrzeganie świeckich oraz ich posługi tylko jako swego rodzaju konieczności zdeterminowanej niewystarczającą liczbą duchownych i powierzanie im odpowiedzialności z takim uzasadnieniem. Rodzi się pytanie, czy gdyby w Kościele była wystarczająca (z duszpasterskiego punktu widzenia) liczba duchownych, czy wówczas świeckich należałoby wykluczyć z wszelkich posług we wspólnocie? I dalej: jak w tej perspektywie można mówić o Kościele jako o *communio*? Wydaje się, że soborowa

intuicja o Kościele jako wspólnocie (rozwinęta następnie w eklezjologię *communio*) mobilizuje do postrzegania każdego ochrzczonego jako świadomego (przyjmującego i dającego) członka wspólnoty, który przez inicjację i formację doprowadzony zostaje do odkrycia swojego miejsca i roli w Kościele. I jeszcze: o ile w starożytności chrześcijańskiej stawiano większe wymagania moralne pasterzom, ze względu na ich bardziej publiczne życie, to czy dziś nie powinno się równie mocno przypominać o tym świeckim, skoro to oni są dziś często na pierwszej linii ewangelizacyjnego frontu, gdzie świadectwo życia ma kluczowe znaczenie?

Celem niniejszego studium było syntetyczne przedstawienie dziejów refleksji nad statusem eklezjologicznym świeckich. Wydaje się, że przez wiele wieków były one pochodną nie tyle głębokich rozpoznawń teologicznych, ile efektem złożonych i silnie uwarunkowanych pozateologicznymi czynnikami dziejów faktycznych wewnętrzkościelnych relacji świeccy–zakonnicy–duchowni diecezjalni. Świadomość zarówno tego sprzężenia, jak i różnorodności czynników warunkujących postrzeganie świeckich w Kościele powinna poprzedzać i towarzyszyć każdej teologicznej refleksji nad ich tożsamością. Może to – naszym zdaniem – dopomóc z jednej strony w konsekwentnym przyjmowaniu godności chrzcielnej (inicjacyjnej) jako punktu wyjścia dla teologicznej refleksji nad miejscem świeckich w Kościele (albo: faktyczną tożsamością zainicjowanych i Kościoła). Z drugiej zaś strony stanowić powinno *memento*, iż również dzisiaj problem miejsca i zaangażowania świeckich we wspólnotę Kościoła uwarunkowany jest stanem faktycznych relacji duchowni–świeccy. Uprzedzenia i brak dialogu mogą okazywać się bardziej szkodliwe dla Kościoła niż niedostatki współczesnej eklezjologii.

BIBLIOGRAFIA

- Blachnicki F., *Laikat w funkcji proroczej Kościoła*, „Homo Dei” 36 (1967) 4, s. 211–218.
- Blachnicki F., *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5, red. B. Bejze, Warszawa 1972, s. 411–441.
- Blachnicki F., *O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej*, „Zeszyt Naukowy KUL” 8 (1965) 1, s. 63–74.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 19.

- Gasparri P., *Katechizm katolicki*, przeł. J. Korzonkiewicz, Warszawa 2015.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*.
- Karrer L., *Laïc/clerc*, w: *Dictionnaire de théologie*, red. P. Eicher, Paris 1988, s. 346–351.
- Katechizm rzymski według uchwały ś. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony*, tłum. W. Kuczborski, t. 2, Jasło 1866.
- Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku*.
- Kubiś A., *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, „Folia Historica Cracoviensia” 8 (2002) s. 73–96.
- List biskupów egipskich i ich duchownych do Leona Augusta*, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 195–202.
- Rudloff L., *Mała dogmatyka dla świeckich*, przeł. T. Czaputa, Warszawa 1937.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 1962.
- O'Malley J. W., *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2014.
- Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam*.
- Pius X, Encyklika *Vehementer nos*.
- Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*.
- Reguła Pachomiusza*, w: *Pachomiana latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, Kraków 1996.
- Reguła św. Augustyna*, w: *Św. Augustyn, Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Kraków 2002.
- Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004, s. 678–687.
- Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*.
- Szafrński A. L., *Kapłaństwo wiernych*, Lublin 1958.
- Wojtyła K., *Wypowiedź na piśmie na temat świętości Kościoła*, w: *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, red. R. Skrzypczak, Warszawa 2011, s. 222–229.