

MARIA MARZENNA STRASZEWICZ

MISJA ŚWIECKICH W KOŚCIELE WEDŁUG Y. CONGARA

Wiek XX nazywany bywa „wiekiem Kościoła” i „wiekiem laikatu”. Fakt zwrócenia uwagi na świeckich oraz powstanie i rozwój teologii laikatu nie był czymś przypadkowym, lecz został przygotowany przemianami, jakie zaszły w eklezjologii. Jej odnowę postulował i zapoczątkował już w latach 30-tych Y. Congar. W 1935 r. powierzono mu opracowanie ankiety czasopisma „La Vie Intellectuelle” na temat przyczyn niewiary wśród społeczeństwa francuskiego. Congar doszedł wtedy do wniosku, że wzrastającemu procesowi dechrystianizacji można zapobiec jedynie przez odnowienie eklezjologii¹. Dotychczasowa eklezjologia formułowana była jako apologia katolickiej koncepcji Kościoła i miała charakter polemiczny oraz defensywny. Kościół pojmowano w niej prawie wyłącznie jako instytucję o strukturze hierarchicznej, przy czym bardzo silnie podkreślano najwyższą władzę papieża. Eklezjologia ta utożsamiała Kościół z hierarchią i dlatego Congar nazywa ją „hierarchologią”². Pozostali członkowie Kościoła, tj. świeccy, byli wyłączeni od aktywnej roli w Kościele, stanowiąc tylko przedmiot duszpasterskiego oddziaływania duchowieństwa³. Stan ten powstał w wyniku długotrwałego procesu, który nastąpił po pierwotnym okresie pełnej świadomości roli świeckich w życiu Kościoła. Od ok. IV—VI w. dokonywało się stopniowe odsuwanie świeckich od czynnego udziału w liturgii i w innych dziedzinach życia Kościoła. Było to spowodowane wieloma czynnikami, a w konsekwencji doprowadziło do utożsamienia Kościoła z hierarchią. Jeszcze na początku obecnego stulecia utrzymywało się powszechne przekonanie, że pełnymi członkami Kościoła są duchowni. Świeccy byli traktowani jako stojący z zewnątrz klienci, którzy wprawdzie mają możliwość wejścia do Kościo-

¹ Y. Congar, *Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, „La Vie Intellectuelle”, 7(1935) 239—241. Por. tenże, *Sobór a przyszłość Kościoła*, „Więź”, 5(1962, nr 4) 30.

² Y. Congar, *Sobór a przyszłość Kościoła*, 30.

³ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* („Unam Sanctam”, 23), Paris 1954², 76.

ła, ale tylko przez przyjęcie święceń kapłańskich, czyli przestając być świeckimi. Odmawiano im prawa do czynnego włączenia się w życie Kościoła, sprowadzając ich do biernych odbiorców „świadczeń” religijnych⁴.

Taka sytuacja musiała doprowadzić z jednej strony do klerykalizacji Kościoła, z drugiej zaś do laicyzacji świata. Duchowni bowiem nie byli w stanie sami wypełnić całego programu chrześcijańskiego, który obejmuje nie tylko sprawy religijne, ale także problemy świata i doczesności, a świeccy z kolei nie mieli świadomości istnienia takich zadań ani przygotowania potrzebnego do ich wypełnienia. W rezultacie następowało stałe odchodzenie świata od Kościoła, Chrystusa i Boga, widoczne zwłaszcza we Francji w latach 30-tych⁵.

1. EKLEZJOLOGIA CONGARA PRZED SOBOREM

Congar dostrzegł zależność tych zjawisk od ówczesnej „hierarchologicznej” wizji Kościoła. Powrót świeckich do wiary i do Kościoła mógł, jego zdaniem, nastąpić pod warunkiem dokonania zmiany w teologicznej koncepcji laikatu, a więc pod warunkiem przebudowania całej eklezjologii⁶. W tym celu Congar przygotował w 1937 r. artykuł, w którym przedstawił nową koncepcję Kościoła jako ludu Bożego, ale z przyczyn zewnętrznych artykuł ten ukazał się drukiem dopiero w 1941 r.⁷ W międzyczasie niemiecki teolog, M. D. Koster OP, opublikował książkę pt.

⁴ *Podręczna Encyklopedia Kościelna* nie zawiera w ogóle hasła *Świecki*. Ma natomiast hasło *Wierny* (t. 41—42, Poznań—Warszawa b. r. w. [po 1913], 271), ale odsyła w nim do łacińskiego terminu *Fidelis* (t. 11—12, Warszawa 1907, 257). *Encyklopedia Kościelna* M. Nowodworskiego ma hasło *Wierni* jako tłumaczenie łacińskiego *Fidelis* (t. 31, Płock 1911, 124—125). „Wierni” określani są tutaj w dwu aspektach: 1) „moralnym jako ludzie, u których „wiara stała się zasadą myśli, uczuć i woli; 2) „teologicznym i kościelnym jako wszyscy ochrzczeni członkowie Kościoła. Autor zaznacza, że w ten sposób określa się często nieduchownych, a więc członków Kościoła słuchającego. W dalszych wywodach autora dochodzi wyraźnie do głosu podział „duchowni — świeccy”, w którym pełnymi członkami Kościoła są pierwsi, drudzy zaś „mają prawo” do sakramentów, do dostępu do stanu duchownego itd., mają też pewne obowiązki, np. nie wolno im „w sprawy kościelne się mieszać, chyba, że ich legalna władza do tego zezwowie”. Widać tutaj prawie całkowite odsunięcie laikatu od czynnego udziału w życiu Kościoła, do którego w pełni mieli należeć tylko duchowni. W 1888 r. Leon XIII pisał do bp. Meignana, że Kościół składa się z pasterzy i ze stada. Wierny lud ma obowiązek być poddany i posłuszny pasterzom i oddawać im cześć. Por. B. Emonet, *Laïcisme*, w: *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 2, Paris 1924, kol. 1769. W encyklice *Vehementer* (z r. 1906) Pius X podzielał pogląd o podziale członków Kościoła na „pasteres et gregem”: pasterzy, kierujących społecznością wierzących oraz trzodę wierzących, bierną i uległą pasterzom (*Actes de S. S. Pie X*, t. 2, Paris 1907, 132. 134). Por. także J. Grootaers, *Quatre ans après. Un texte qui est loin déjà*, w: Y. Congar (red.), *L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam actuositatem”* (Unam Sanctam” 75), Paris 1970, 232—233.

⁵ Y. Congar, *Jalons...*, 77—78.

⁶ Y. Congar, *Une conclusion théologique...*, 238—243.

⁷ Y. Congar, *L'Eglise en son unité*, w: *Esquisses du mystère de l'Eglise* („Unam Sanctam” 8), Paris 1941, 11—57.

Ekklesiologie im Werden (Paderborn 1940). Wystąpił w niej z krytyką pojęcia mistycznego Ciała Chrystusa, które było wtedy szeroko omawiane i popularyzowane jako wyczerpujące określenie Kościoła. Koster uważał, że pojęcie to jest niejasne i nieprecyzyjne, a ponadto ukazuje Kościół jako coś nierzeczywistego. Nie odpowiada ono także, według Koster, współczesnym potrzebom i dlatego należy je zastąpić innym terminem. Za najważniejsze uznał Koster pojęcie ludu Bożego, które wiąże się ze chrztem i prowadzi do sakramentów, a zarazem ukazuje pełnię Kościoła⁸. Koster jednak zbyt słabo wykorzystał w swoim dowodzie przekaz tradycji oraz osiągnięcia ruchu odnowy liturgicznej. Encyklika *Mystici Corporis* z 1943 r. uwzględniła zasadniczą myśl krytyki przeprowadzonej przez Koster, niemniej opowiedziała się za określeniem Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa, pomijając ideę ludu Bożego⁹.

Wysunięta przez Congara we wspomnianym artykule koncepcja ludu Bożego nie była tak krańcowa jak Koster. Dokładniej też niż Koster uzasadnił Congar, dlaczego jest ona godna uwagi i uznania za centralną ideę eklezjologiczną. Przypomniawszy bowiem, że misterium Kościoła zaczyna się już w Starym Testamencie, kiedy ukonstytuował się lud Boży. Nastąpiło to w akcie powołania przez Boga Abrahama na ojca narodu i udzielenia mu obietnicy dotyczącej jego Potomka. Później, w czasie czterdziestoletniej wędrówki do ziemi obiecanej Bóg wybrał Izraela na swój lud, nadając mu na górze Synaj prawo i obiecując, że będzie jego Opiekunem. W zamian za to Izrael winien był Bogu wierność i posłuszeństwo. Pojęcie ludu Bożego ograniczało się początkowo do członków narodu izraelskiego. Później, pod wpływem proroków, określenie to zaczęło obejmować wszystkich ludzi, którzy są posłuszni woli Jahwe¹⁰.

Obietnice dane Abrahamowi wypełniły się w we wcielonym Synu Bożym, Jezusie Chrystusie, i wszyscy, którzy żyją w zjednoczeniu z Nim, stają się członkami nowego ludu Bożego i uczestnikami danych obietnic. Wspólnota ludzi odkupionych przez Chrystusa, Kościół, jest przede wszystkim Jego Ciałem, które uzewnętrznia Go, czyni Go widzialnym, unaczynia Jego działanie i jest swoistą chrystofanią. Kościół ma zadanie szerzenia wiary i miłości do Chrystusa. Jednocząc ludzi z Bogiem sprawia, że stają się oni żywymi członkami mistycznego Ciała Chrystusa oraz sakramentalnymi znakami wiary i miłości. Jednocześnie Kościół jest spo-

⁸ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, 47—52 oraz przyp. 8 na s. 160 (do s. 51). Por. Y. Congar, *D'une „Ecclesiologie en question” à Lumen gentium ch. I et II*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 18 (1971) 367.

⁹ Pius XII, *Litterae Encyclicae [...] De Mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione „Mystici Corporis Christi”*, 29 VI 1943, AAS 35(1943) 193—248. Por. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Collectanea Theologica”, 36(1966) 94—100.

¹⁰ Y. Congar, *L'Eglise et son unité*, 11—13.

łecznością, ludem. Społeczna natura Kościoła powoduje, że istnieje w nim wiele funkcji i władz. Do wypełnienia swego zadania Kościół potrzebuje aparatu instytucjonalnego, ale, jak podkreśla Congar, jest on wtórny w stosunku do wspólnoty, stanowiąc jedynie wyraz i narzędzie wewnętrzznego życia Kościoła¹¹.

Congar nie zamierzał więc zrywać z tradycją i z osiągnięciami dotychczasowej teologii. Ukazał bogate treści, jakie kryje w sobie idea ludu Bożego, jednakże — w przeciwieństwie do Kostera — nie rezygnował z idei Ciała Chrystusa. Uważał bowiem, że obie idee uzupełniają się, gdyż Kościół jest ludem Bożym ukształtowanym jako Ciało Chrystusa¹². Congar widział więc odnowę eklezjologii na drodze powrotu do wizji Kościoła nie tylko jako ludu Bożego, ale także jako Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Św.¹³

Swoją wizję Kościoła, a w nim laikatu, przedstawił Congar w szeregu artykułów, z których myśli, a nawet całe fragmenty tekstu wykorzystał później w swej fundamentalnej pracy pt. *Jalons pour une théologie du laïcat* („Unam Sanctam” 23; dwa pierwsze wydania z lat 1953 i 1954; trzecie w 1964 r. autor uzupełnił rozdziałem *Révision de deux premières éditions*, s. 647—669)¹⁴.

W dziele tym Congar pragnął przełamać impas, w jakim znajdowała się eklezjologia. W oparciu o świetną znajomość patrystyki ukazał dwa aspekty Kościoła, wspólnotowy i instytucjonalny. Z jednej strony Kościół jest społecznością, wyjątkową społecznością ludzi, będącą wspólnotą wierzących między sobą oraz z Bogiem. Wspólnota ta nie jest przypadkowym zespołem ludzi, ale jednością ludu Bożego, będącego zarazem Ciałem Chrystusa. W tym ujęciu twórcami Kościoła są ludzie, gdyż są oni wcześniejsi niż wspólnota, która z nich powstaje. Z drugiej strony Kościół stanowi instytucję, i to instytucję również wyjątkową, gdyż Chrystus pozostawił do jej dyspozycji środki zbawienia, dzięki którym ludzie dochodzą do jedności z Bogiem. W tym aspekcie Kościół jest widzialną, hierarchiczną organizacją. Dzięki środkom zbawienia tworzy ona swoich członków, jest zatem wcześniejsza od ludzi. Oba aspekty — wspólnotowy i instytucjonalny, oddolny i odgórny, niewidzialny i widzialny — nie są bynajmniej sobie przeciwstawne, ale dopełniają się

¹¹ Tamże, 16. 23—26. 43—47. 55—57.

¹² Y. Congar, *Jalons...*, 46. Por. tamże, *L'Eglise peuple de Dieu*, „Concilium” 1 (1965, nr 1) 28—32 (tł. pol.: Kościół jako lud Boży, „Concilium”, 1—2 [1965/66] 23—27); *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération* („Cogitatio fidei” 85), Paris 1975, 82.

¹³ Tenże, *Sobór a przyszłość Kościoła*, 30.

¹⁴ Tenże, *L'Eglise et son unité; Rythmes de l'Eglise et du Monde*, „La Vie Intellectuelle”, 14 (1946, nr 4) 6—22; *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, tamże, nr 12, 6—39; *Pour une théologie du laïcat*, „Etudes”, 256—7 (1948) 42—54. 194—218; *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise*, „Irenikon”, 24 (1952) 289—312. 440—466.

i łączą w sposób nierozdzielny¹⁵. Oba są konieczne do tego, aby Kościół ukazał się w swej pełni. Zwierzchnikiem Kościoła jest bowiem Chrystus, który nadaje mu strukturę, jednoczy we wspólnotę oraz jest jego mocą i życiem. Stąd św. Paweł łączy oba aspekty w idei Chrystusa jako Głowy¹⁶.

W związku z tym rozróżnieniem Congar wyodrębnia w Kościele dwa elementy: strukturę i życie. Istotę Kościoła stanowi jego struktura, czyli zasady pochodzące od Chrystusa jako *pars formalis*, które tworzą z ludzi Kościół Chrystusowy. Do struktury należy dziedzictwo wiary, sakramentów i władzy apostołskiej. Drugim elementem Kościoła jest życie, czyli działalność jego członków uformowanych za pomocą struktury w Kościół. Dzięki ich aktywności Kościół wypełnia swoje posłannictwo, polegające na jednaniu ludzi oraz świata z Bogiem i uczynieniu z nich żywej świątyni Bożej¹⁷. Kościół więc zawdzięcza czynnikowi hierarchicznemu swą strukturę, a jednocześnie dzięki wspólnotcie osiąga pełnię życia i wypełnia swoją misję. Otrzymał odgórnie zasady, które go budują, ale zasady te wymagają oddolnego przyjmowania ich i przeżywania oraz wcielania w życie przez ludzi¹⁸.

Z ujęcia Kościoła w dwóch aspektach wynika, że Kościół jest zarazem dziełem Boga i ludzi. Dlatego ma podwójne relacje: wertykalne i horyzontalne. Zapominanie w dotychczasowej eklezjologii o relacjach wewnętrzkościelnych, wspólnotowych, będących dziełem Ducha Św., akcentowanie prawie wyłącznie relacji Kościoła do Boga doprowadziło do ujęć jurydycznych. Kościół widziano wyłącznie jako instytucję, kierowaną przez scentralizowany system władzy. W ujęciu tym na szczycie kościelnej piramidy znajduje się papież, mając poniżej biskupów, kapłanów i zwykłych wiernych. Powiązania między poszczególnymi stopniami piramidy przebiegają w jednym kierunku, tj. zstępują z góry ku dołowi. Świeccy, stojący na najniższym szczeblu „drabiny społecznej”, są biernym przedmiotem oddziaływań duszpasterskich¹⁹.

¹⁵ Tenze, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* („Unam Sanctam” 20), Paris 1950, 45—46; *Jalons...*, 46—51. Podobnie widział Kościół w dwóch aspektach G. Philips, *Les laïcs dans le mystère de l'Eglise*, w: *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Romae 1954, 182.

¹⁶ Y. Congar, *Jalons...*, 58.

¹⁷ Tamże, 355—356.

¹⁸ Tamże, 358.

¹⁹ Tamże, 154—155. Por. późniejsze wypowiedzi Congara na ten temat: *Intervention*, w: *Tous responsables dans l'Eglise? Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière „ministerielle”*. Lourdes 1973, *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Episcopat*, Paris 1973, 70—71 (zob. rec. M. Straszewicz w „Collectanea Theologica”, 45 [1975, nr 1] 167—169); *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 102 (zob. rec. M. Straszewicz w „Collectanea Theologica”, 47 [1977, nr 1] 225—227); *Les groupes informels dans l'Eglise. Un point de vue catholique*, w: R. Metz — J. Schlick (red.), *Les groupes informels dans l'Eglise*, Strasbourg 1971, 291—292 (tł. pol.: *Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia*, „Collectanea Theologica”, 42 [1972, nr 4] 30—31). Te poglądy Congera stały się jedną z przyczyn nieufności Stolicy Apostołskiej do niego w latach 50-tych.

Congar nie zadowolili się jednak ideą ludu Bożego, dzięki której dochodzi do głosu aspekt wspólnotowy Kościoła, a eklezjologia przewyższa jednostronność ujęć jurydyczno-istytucjonalnych, ale szukał dalszych określeń Kościoła. Np. we wspomnianym artykule z 1937 r. podjął znaną wówczas koncepcję Kościoła jako sakramentu zbawienia²⁰. Powołując się przy tym na Jer 31, 1: „Ja będę im Bogiem (Ojcem), a oni będą mi ludem (synami)” podkreślał, że lud ten jako wybrany przez samego Boga posiada charakter sakralny i jest społecznością nadprzyrodzoną. Wprawdzie Kościół składa się z ludzi, ale powstał i trwa nie dzięki nim, lecz wskutek działania Boga, który ich gromadzi i za pomocą więzów wiary formuje w świętą społeczność, Ciało Chrystusa i świątynię Ducha Św.²¹ Sakralny charakter Kościoła wynika również z tego, że w jego centrum, podobnie jak w centrum całej historii zbawienia, stoi Jezus Chrystus. Lud Boży jest znakiem Chrystusowej dobrej nowiny o zbawieniu, pośrednikiem niosącym światu życie, sakramentem zbawczego planu Boga wobec ludzi. Kościół więc jako lud Boży i znak zbawienia jest nosicielem zbawienia dla całego świata, czyli jest ludem mesjanicznym²².

Świeccy, zależnie od warunków życia i stanu, współpracują w budowaniu Kościoła — świątyni Bożej. Właśnie dzięki nim świat otrzymuje moce Boże i dochodzi do jedności z Bogiem²³. Idea ludu Bożego przywróciła wszystkim świeckim ich godność członków Kościoła. W jej świetle okazało się, że w relacji człowieka do Boga ważne są nie tyle funkcje pełnione w Kościele, ile raczej przynależność do ludu Bożego. Tym samym godność kapłaństwa hierarchicznego ustąpiła pierwszeństwa godności płynącej z przynależenia do ludu mesjanicznego²⁴. Cały ten lud uczestniczy w mesjańskiej władzy Chrystusa. Zgodnie z tradycją chrześcijańską Congar rozróżnia w niej trzy funkcje: kapłańską, królewską i prorocką²⁵.

Pośrednictwo ludzi — w którym wyraża się pośrednictwo Jezusa Chrystusa jako kapłana, króla i proroka — przybiera dwie formy: hierarchiczną i wspólnotową. Pierwsza z nich, której celem jest kształtowa-

²⁰ Y. Congar, *L'Eglise et son unité*, 50. W latach powojennych myśl tę rozwijało wielu teologów. Por. bibliografię podaną przez Congara w *Un peuple messianique*, 62—67.

²¹ „L'Eglise est une société originale, rassemblée non par un projet humain et pour vivre un destin humain, mais par une initiative et un acte de Dieu: »Je serai leur Dieu (leur Père) et ils seront mon peuple (mon fils)«”. Y. Congar, *Les laïcs dans l'Eglise*, w: J. Danielou (red.), *Les laïcs et la mission de l'Eglise*, Paris 1962, 22; Por. Y. Congar, *Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique* (1958), w: *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* („Cogitatio fidei” 4), Paris 1965², 337.

²² Y. Congar, *Jalons...*, 49—50.

²³ Tamże, 155.

²⁴ Tenże, *Pour une théologie du laïcité*, 50—51.

²⁵ Tenże. *Jalons...*, 86—87.

nie ludu, stanowi formę *ex officio*, druga, skierowana ku światu — *ex spiritu* ²⁶. W obu funkcjach uczestniczy cały Kościół, duchowni i świeccy. Podstawę tego działania widzi Congar w charakterach sakramentalnych chrztu i bierzmowania ²⁷. Dodatkową podstawą działalności wiernych w Kościele jest, według Congara, misja kanoniczna. Autor omawia to zagadnienie w związku z Akcją Katolicką, której w swoim *Jalons* poświęcił cały VIII rozdział. W latach 50-tych widział w mandacie udzielonym przez hierarchię świeckim członkom Akcji Katolickiej nowy tytuł apostołskiej działalności, nakładający na misję *ex spiritu* misję *quasi ex officio*. Dzięki mandatowi „prywatne” apostołstwo świeckich w Kościele stawałoby się publiczną działalnością Kościoła ²⁸.

Posłannictwo Kościoła stanowi przedłużenie posłannictwa Chrystusa, jest zatem tą samą misją, jakkolwiek wypełnianą w innych warunkach i okolicznościach. Congar cytuje tu teksty Nowego Testamentu mówiące o kolejnym posyłaniu Syna przez Ojca i uczniów przez Chrystusa (J 20, 21) jako o owocu miłości (por. J 15, 9). Congar nie wspomina w tym miejscu o roli Ducha Św., ale wiążąc posłannictwo apostołskie z miłością wskazuje na Trzecią Osobę Trójcy Św. ²⁹

Misją Chrystusa jest zbawienie wszystkich ludzi i zwyciężenie mocy zła panującego na świecie. Misja ta obejmuje dwa etapy.

1. Posłannictwo Dwunastu i ich następców mające charakter całościowy i uniwersalny. Jako obdarzone przez Chrystusa władzą, wystarcza ono, zdaniem Congara, do osiągnięcia apostołskiego celu Kościoła.

2. Do posłannictwa Dwunastu dołącza się misja laikatu. Chociaż istotną dla Kościoła jest pierwsza z nich, to jednak, jak akcentuje Congar, Kościół nie może wypełnić swoich zadań bez współdziałania świeckich. Misja ich nie buduje wprawdzie Kościoła, ale jest konieczna do tego, by Kościół odpowiedział swojemu zadaniu ³⁰.

W związku z tym rozróżnieniem Congar zwraca też uwagę na dwa apostołaty w Kościele: apostołat budujący Kościół i apostołat zwykłego wzrostu ludu Bożego. Oba są dla Kościoła konieczne. Czasem występują łącznie: mianowicie w osobie biskupa, który mając pełnię władzy apostołskiej odznacza się gorliwością w życiu chrześcijańskim. Potwierdza to, że aspekt hierarchiczny i wspólnotowy w Kościele są nierozdzielne ³¹.

W rozróżnieniu tym zachodzi jednak pewna niekonsekwencja. Uznanie bowiem misji Dwunastu za budującą Kościół powinno prowadzić do

²⁶ Tamże, 158. 455.

²⁷ Tamże, 149. 517.

²⁸ Tamże, 521.

²⁹ Tamże, 489—490.

³⁰ Tamże, 496—497.

³¹ Tamże, 497—498.

uznania misji laikatu za jedynie dodatkową. Jeśli zaś Congar przypisuje jej cechę konieczności, uznaje ją także za istotną czyli konstruktywną dla Kościoła. Niedopowiedzenie to zostało przez autora uzupełnione w latach posoborowych.

W stosunku do świata posłannictwem Kościoła jest, według Congara, przeprowadzenie go do Boga. Posłannictwo to zawiera:

1) misję ewangelizacyjną, zmierzającą do nawrócenia ludzi do ewangelii, uczynienia ich uczniami Chrystusa, tj. do rozszerzenia ludu Bożego na cały świat;

2) zadanie urzędzenia świata zgodnie z wolą Bożą, czyli przekształcenie doczesności tak, by była skierowana do Boga jako swego ostatecznego celu³².

Kościół więc nie istnieje sam dla siebie. Umieszczenie go w świecie nie jest czymś przypadkowym, ale wynika z planu Bożego. Kościół bowiem ma wobec świata zadanie apostołskie do spełnienia. Królestwo Boże zaś jest dziełem nie tylko Kościoła, ale i samego świata³³. Stąd zarówno w Kościele jak i w świecie konieczny jest udział świeckich w dziele budowania królestwa Bożego.

Dostrzeżony w związku z nowym ujęciem Kościoła i jego misji fakt, że świeccy mają nieodzowną i konieczną rolę do spełnienia w Kościele, wymagał określenia, kim jest świecki oraz jaki jest jego stosunek do świata i do Kościoła. W okresie ok. 15 lat poprzedzających Sobór wielu teologów starało się rozwiązać ten problem. Congar pierwsze swoje propozycje wysunął w latach 1946—1950, a rozwinął je i uzupełnił w 1953 r. w *Jalons* oraz z późniejszych pracach, kontynuując swoje przemyślenia na ten temat także po Soborze.

Słowo „świecki”, używane powszechnie na oznaczenie większości członków Kościoła, nie jest łatwe do jednoznacznego określenia. Polski termin „świecki” jest tłumaczeniem łacińskiego *laicus* — laik, które z kolei pochodzi od greckiego *laikos* — ludowy. *Laikos* jest przymiotnikiem od rzeczownika *laos* — lud. *Laos* w greckich papyrusach z III w. przed Chr. oznaczał cały lud, a także zwykłych jego członków, w odróżnieniu od przywódców danej społeczności. W Septuagincie *laos* odnosi się zarówno do narodu wybranego, przeciwstawianego narodom pogańskim,

³² Y. Congar, *Les laïcs dans l'Eglise*, 23; *Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique*, 339. Por. także późniejsze wypowiedzi Congara podtrzymujące ten podział: *L'appel de Dieu*, w: *Actes du Troisième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs*, Rome 11—18 octobre 1967, t. 1, *Le peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes*, Rome 1967, 105 (tł. pol.: *Boskie wezwanie*, „Życie i Myśl”, 18 [1968, nr 2] 167); *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, w: *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. 2 („Unam Sanctam” 65 b), Paris 1967, 305; *Eglise et monde dans la perspective de Vatican II*, w: tamże, t. 3 („Unam Sanctam” 65 c), Paris 1967, 32—33.

³³ Y. Congar, *Jalons...*, 641.

jak również do zwyczajnych członków narodu, różnych od jego przywódców (kapłanów, lewitów, proroków)³⁴.

Termin *laikos* nie pojawia się w Nowym Testamencie. Występuje dopiero w I liście św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian (95 r.), w którym autor rozróżnia kapłanów, lewitów i świeckich (40, 5). W łacińskim tłumaczeniu tego listu, pochodzącym z II w., oddano ten termin przez *plebeius*³⁵. Odtąd określenie to występuje aż do średniowiecza na oznaczenie świeckich chrześcijan³⁶. Jednocześnie od III w. w łacińskiej terminologii chrześcijańskiej przyjmuje się słowo *laicus* (Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Cyprian)³⁷.

Congar określa świeckich przede wszystkim w aspekcie ich relacji do Boga i do świata. Świecki jest członkiem ludu Bożego, powołanym, jak wszyscy, do korzystania z dziedzictwa synów Bożych. Należy do Boga i winien żyć dla Niego, gdyż w sakramencie chrztu i bierzmowania został wszczepiony w Jezusa Chrystusa i poświęcony na służbę sprawom Bożym. Jego zadaniem jest wypełnienie posłannictwa, jakie Bóg powierzył całemu ludowi Bożemu, a więc szerzenie w świecie królestwa Bożego i uświęcanie struktur świata³⁸. Z punktu widzenia stosunku do świata świecki jest człowiekiem, dla którego rzeczy stworzone mają znaczenie same w sobie, a nie przez ich odniesienie do Absolutu. Ten rodzaj relacji do świata odróżnia świeckich od kapłanów i zakonników, dla których rzeczy stworzone mają znaczenie o tyle, o ile pomagają służyć Bogu i poznawać Go³⁹.

³⁴ Przymiotnik *laikos* występuje tylko trzy razy w Septuagincie i to w późniejszych tłumaczeniach żydowskich z II w. (Akwili, Symmachu, Teodocjana): 1 Sm 21, 5—6; Ez 22, 16. 48, 15. Tłumacze ci oddają hebrajskie *hol* za pomocą *laikos* chcąc wyrazić, że określona nim rzecz (chleb, teren) należy do ogółu, jest dostępna dla wszystkich członków ludu. Termin ten zatem odnosił się wówczas do przedmiotów martwych, nie do ludzi, jak to ma miejsce w późniejszej tradycji chrześcijańskiej. Św. Hieronim, który korzystał z tłumaczeń żydowskich z II w., zwłaszcza z Akwili, użył słowa *laikos* w tłumaczeniu 1 Sm 21, 5—6 na oznaczenie chleba, co w owym czasie, gdy termin ten był już powszechnie stosowany w odniesieniu do osób, było archaizmem. I. de la Potterie, *L'origine et le sens primitif du mot „laïcs”*, „Nouvelle Revue Théologique”, 80(1958) 843—851.

³⁵ „Pontifici enim sua ministeria data sunt, et sacerdotibus suis locus constitutus est, et Levitis suum ministerium propositum est; plebeius homo laicis praecipis datus est”. C. Schaefer (wyd.), *S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios*, Bonn 1941, 46. Por. Y. Congar, *Jalons...*, 20; I. de la Potterie, art. cyt., 847.

³⁶ I. de la Potterie, art. cyt., 850.

³⁷ Y. Congar, *Vocabulaire et histoire du laïc*, w: J. Danielou (red.), dz. cyt., 13; I. de la Potterie, art. cyt., 850—851; Ze względu na pochodzenie terminu *laikat*, *laicus*, *laikos* od *laos*, Congar uważa go prawie za synonim czegoś „świętego”, poświęconego Bogu (*Jalons...*, 19). Ze stanowiskiem tym nie zgadza się I. de la Potterie, według którego w starych tekstach biblijnych *laikos* znaczył „nie-święty”, a w judaizmie i pierwotnym chrześcijaństwie miał często znaczenie pejoratywne: nie-żobozny, nieczysty. Z tego względu autor ten występuje przeciwko łączeniu terminu *laicus* z pojęciem ludu Bożego (art. cyt., 851—852). Congar przyznał w późniejszych pracach rację Potteriemu co do etymologii słowa, np. w dodatku *Révision...* do 3 wyd. *Jalons* z 1964 r. s. 647.

³⁸ Y. Congar, *Jalons...*, 38.

³⁹ „Le laïc sera donc celui pour lequel, dans l'oeuvre même que Dieu lui a con-

Określając świeckiego w aspekcie jego funkcji w świecie i Kościele, Congar widzi świeckiego jako chrześcijanina powołanego do wypełnienia misji Kościoła poprzez realizację zadań doczesnych. O ile zakonnik żyje niejako w świecie przyszłym, a kapłan, będąc zanurzonym w historii, całą rzeczywistość odnosi na płaszczyźnie duchowej do Boga, o tyle świecki idzie do Boga budując świat i wykonując zadania doczesne. Żyje dla Boga i służy Mu przez swą działalność ziemską i właśnie tą działalnością szerzy chwałę Bożą i rozwija królestwo Boże⁴⁰. Zaangażowanie świeckich w życie świata dokonuje się poprzez małżeństwo i pracę zawodową⁴¹.

Podkreślenie różnic między zadaniami oraz sposobem działania świeckich i duchownych nasunęło niektórym teologom przypuszczenie, iż Congar całkowicie izoluje obie grupy wiernych, przyznając świeckim prawo oddziaływania wyłącznie w dziedzinie doczesnej, duchownym zaś — tylko w dziedzinie religijnej. W *Jalons* i innych artykułach z omawianego okresu znajdują się wypowiedzi zdające się potwierdzać słuszność tego zarzutu⁴². Congar miał jednak inny zamiar. W okresie, kiedy nie było jeszcze jasne, jaka jest specyfika świeckich i co do nich należy, kiedy nie mówiono o wielości powołań i ministeriów w Kościele, wysiłki Congara poszły w kierunku wyraźnego, może nawet w niektórych wypadkach przesadnego podkreślania różnic. Autor uważał, że znaczenie i wartość laikatu polegają na tym, iż świeccy mają własną drogę realizowania ewangelii. Bronił świeckich przed kompleksem niższości i pokusą naśladowania duchownych czy zakonników oraz chciał określić, na czym polega ich odrębna duchowość, własny styl życia i misja apostołska⁴³.

Kościół, ujmowany w kategoriach ludu i wspólnoty, stanowi sieć relacji i współzależności. Omawiając tę rzeczywistość Congar często cytuje św. Jana Chryzostoma, który mówił, że świeccy „dopełniają” biskupa. Według innych Ojców (św. Cyprian, św. Ignacy, św. Grzegorz z Nazjanzu) zarówno Kościół dopełnia biskupa, jak i biskup dopełnia Kościół. Zawsze jednak chodzi o to, że bez hierarchii i świeckich nie byłoby Koś-

fiée, la substance des choses en elles-mêmes existe et est intéressante”. Tamże, 39. „Un laïc est un homme pour qui les choses existent; pour qui leur vérité n'est pas comme engloutie et abolie par une référence supérieure. Car pour lui, chrétiennement parlant, ce qu'il s'agit de référer à l'Absolu, c'est la réalité même des éléments de ce monde dont la figure passe”. Tamże, 45.

⁴⁰ Tamże, 550—552; *Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique*, 340.

⁴¹ Y. Congar, *Groupes sociaux humains et laïcité d'Eglise* (1953), w: *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches...*, 319.

⁴² „Comme les clers ont pour domaine propre le sacré, les moyens de grâce, les laïcs ont pour domaine propre le temporel”. Y. Congar, *Pour une théologie du laïcité*, 206—207. W tym samym artykule Congar pisze także: „Le champ est en réalité immense ou les laïcs sont actifs dans le domaine sacré de l'Eglise, celui de la foi et des sacrements de la foi”. Tamże, 50—51.

⁴³ Y. Congar, *Sacerdoce et laïcité dans l'Eglise*, 19.

cioła, bo na lud Boży w pełnym wymiarze składa się hierarchia wraz z laikatem ⁴⁴.

Na długo przed II Soborem Watykańskim Congar zwracał uwagę, że świeccy obok zadań w świecie mają także do spełnienia ważne zadanie we wspólnocie wierzących w odniesieniu do podstawowej misji Kościoła. Świeccy wypełniają tę misję w dwojaki sposób: 1) przeżywając tajemnicę Chrystusa w swym życiu osobistym, rodzinnym i parafialnym; 2) podejmując odpowiedzialne zadania ewangelizacyjne, a więc dając świadectwo Chrystusowi swoim życiem i słowem. Congar wskazywał, że świeccy mają duże możliwości działania w Kościele oraz przeprowadził szczegółową i wnikliwą analizę ich udziału w trzech wielkich funkcjach Chrystusa i Kościoła: kapłańskiej, królewskiej i prorockiej. Podstawą tego udziału jest sakralny charakter laikatu i związane z nim dary duchowe, tj. charyzmaty, jakich Duch Św. udziela hierarchii i świeckim ⁴⁵. Congar postulował, choć — jak sam z czasem przyznał — nie dość silnie, aby świeckich nie odsuwać od czynności religijnych i funkcji spełnianych dla dobra królestwa Bożego, podobnie jak duchownym nie można odmawiać prawa do udziału w życiu społeczeństwa i wpływania na kształt doczesności ⁴⁶.

W sensie teologicznym i antropologicznym różnica między zakonnikiem oraz kapłanem a świeckim dotyczy ich różnej relacji do świata i odmiennego zaangażowania w doczesność. Natomiast w sensie kanonicznym, według Congara, różnica ta polega na tym, że świecki nie przyjął święceń kapłańskich. Congar we wszystkich swoich rozważaniach zajmuje stanowisko teologiczne ⁴⁷. Warto je porównać z innymi ujęciami.

Ch. Baumgartner określając świeckiego wskazuje najpierw na różnice dzielące go od kapłanów i zakonników. W odróżnieniu od nich świecki nie opuszcza świata, nie posiada władzy hierarchicznej, nie ślubuje trzech rad ewangelicznych, lecz pozostając w świecie jest z nim związany więzami rodzinnymi i zawodowymi. W ten sposób głosi, że miłość, która ożywia Kościół, jest duchową mocą zdolną zbawić i uświęcić rzeczywistość ziemską ⁴⁸.

Dla G. Philipisa świecki to przede wszystkim ochrzczony, a więc uświęcony członek społeczności ziemskiej i zaangażowany w nią, a przy

⁴⁴ Y. Congar, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, 24; *Structure du sacerdoce chrétien* [1951], w: *Sainte Eglise* („Unam Sanctam” 41), Paris 1963, 272; *Jalons...*, 53. 394. 642; *Les laïcs dans l'Eglise*, 38.

⁴⁵ Y. Congar, *Pour une théologie du laïcat*, 50—52. 197; *Jalons...*, r. IV (159—313), r. V (314—366), r. VI (367—453), *Conclusion* (640—646); *Les laïcs dans l'Eglise*, 31—33.

⁴⁶ Y. Congar, *Ministères et laïcat dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine*, „Verbum Caro”, 18 (1964, nr 71—72) 137.

⁴⁷ Y. Congar, *Jalons...*, 36; *Les laïcs dans l'Eglise*, 28. 30.

⁴⁸ Ch. Baumgartner, *Formes diverses de l'apostolat des laïcs*, „Christus”, (1957) 12.

tym nie posiadający święceń kapłańskich. W sensie zaś pozytywnym świecki jest członkiem Kościoła, chrześcijaninem o pełnych prawach, czynnym i odpowiedzialnym za Kościół, który nie tylko należy do Kościoła, ale jest Kościołem⁴⁹.

Odmienne stanowisko reprezentuje czołowy niemiecki teolog laikatu, F. Klostermann. Jego definicja człowieka świeckiego jest wyłącznie negatywna: świecki to chrześcijanin, który nie jest zakonikiem ani kapłanem. Autor ten nie uznaje specjalnego powołania właściwego ludziom świeckim, zacierając w ten sposób różnice między apostołstwem ludzi świeckich i apostołstwem hierarchicznym. Tym samym Klostermann odbiera każdej z tych grup ich specyfikę i niezastąpioną rolę w Kościele⁵⁰.

Jeszcze inne stanowisko zajął K. Rahner. W swym głośnym artykule z 1956 r., przedrukowanym w t. 2 *Schriften zur Theologie*, zajmuje się określeniem świeckiego w dwóch aspektach: negatywnym i pozytywnym. W aspekcie negatywnym świecki jest nie-duchownym, w pozytywnym zaś jest to chrześcijanin, którego byt i działanie są zdeterminowane przez świat⁵¹. Świecki nie może mieć udziału w żadnej z władz hierarchicznych, sakramentalnej czy jurysdykcyjnej, niezależnie od sposobu jej otrzymania. Świecki bowiem i nie-świecki różnią się, według Rahnera, nie w sposobie otrzymania władzy, ale w samym jej zakresie. Na tej podstawie Rahner twierdzi, że jeśli świecki w jakikolwiek sposób — ale prawnie i na stałe — uczestniczy we władzy sakramentalnej czy jurysdykcyjnej, wychodzi poza prawa właściwe wszystkim chrześcijanom i przestaje być zwykłym członkiem ludu Bożego. Tak więc świecki katecheta, pracownik parafialny, zakrystianin nie są, o ile te prace stanowią ich podstawowe zajęcie, świeckimi we właściwym sensie, chociaż nie otrzymali święceń. W świetle takiego ujęcia kobieta także może stać się członkiem duchowieństwa. Na poparcie swoich poglądów Rahner przypomina praktykę pierwotnego Kościoła, w którym funkcje powierzane przez święcenia (te, które potem stały się święczeniami niższymi) nie były etapami do kapłaństwa, lecz stałymi obowiązkami włączającymi osoby, które je wykonywały, do stanu duchownego⁵².

Opinia Rahnera spotkała się z ostrą krytyką. Philips zwrócił uwagę, że nie można pojmować świeckich w taki sposób, by udział w pełnym

⁴⁹ G. Philips, *Les laïcs dans le mystère de l'Eglise*, 179. 182.

⁵⁰ F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck — Wien — München 1962, 628. Klostermann podtrzymuje swoje twierdzenie, mimo że w dokumentach Soboru Watykańskiego II zostało wyraźnie wyodrębnione powołanie ludzi świeckich tak do życia w świecie jak do apostołstwa (KK 31; KDK 38). Por. tenże. *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, t. 1, Freiburg i. Br. 1974, 406—413. E. Weron, *Czy istnieje specyficzne apostołstwo ludzi świeckich?*, „Collectanea Theologica”, 46 (1976, nr 1) 217—229.

⁵¹ K. Rahner, *Über das Laienapostolat*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1958³, 343.

⁵² Tamże. Por. również cytaty Rahnera w zbiorze wypowiedzi pt. *Wokół Soboru*, „Więź” 7 (1964, nr 5) 53.

apostolstwie miał ich tym samym wyłączać ze stanu świeckiego, a czynnikiem decydującym była ilość czasu na to poświęcana. Podobnie przeciwko definicji Rahnera wypowiedział się J. Dejaifve⁵³.

Congar również nie zgadzał się z tak daleko idącymi wnioskami Rahnera. W jego definicji widział wynik oddzielania Kościoła od świata, podczas gdy sam uważał, że Kościół istnieje w świecie i dla świata, a nie obok niego. Świat bowiem jest światem Boga. Kościoła zatem i świata nie można uważać za dwa różne tereny działalności, dostępne tylko dla określonej kategorii osób. Congar nie odrzuca jednak całkowicie definicji Rahnera, gdyż ukazuje ona także pozytywny stosunek chrześcijanina świeckiego do świata i jego misję przekształcania świata w duchu Chrystusowym. Zaletę definicji Rahnera widzi w tym, że świat potraktowany został w niej jako czynnik determinujący działalność świeckich, która ze swej strony zależy od ich naturalnego wtopienia w świat⁵⁴.

W przedsoborowych więc definicjach świeckiego występują dwa zasadnicze elementy: negatywny, według którego świecki jest to chrześcijanin nie-duchowny oraz pozytywny, zgodnie z którym świecki należy w pełni do Kościoła jako aktywny wierny, chociaż zasadniczym terenem jego działalności jest świat, a podstawową cechą charakterystyczną związek z tym światem. Również w definicji Congara występują oba te elementy. Autor jednak stara się przewyciężyć ten dualizm przez drobiazgową analizę udziału świeckich w trzech funkcjach Chrystusa. Udział ten bowiem jest wspólny dla całego ludu Bożego, tak dla laikatu, jak dla kapłanów i zakonników, chociaż obie grupy realizują go w odmienny, a właściwy sobie sposób: świeccy indywidualnie poprzez swoje życie, duchowni zaś przez spełnianie wyznaczonych im oficjalnych funkcji⁵⁵.

2. SOBOROWA WIZJA KOŚCIOŁA I LAIKATU

Zamiarem Soboru było przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym jest Kościół w swym stosunku do Boga i do świata, co ma do powiedzenia światu, jakie miejsce zajmują w nim jego członkowie oraz jakie są ich prawa i obowiązki. W każdym niemal dokumencie soborowym znajdujemy odpowiedzi na te pytania, bądź szerokie i wyczerpujące, bądź fragmentaryczne, ukazujące jeden z aspektów Kościoła, zależnie od celu danego dokumentu. Jakkolwiek nauka soborowa nie

⁵³ G. Philips, *L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs*, „Ephemerides theologicae lovanienses”, 35 (1959) 880—882; G. Dejaifve, *Laïc et mission de l'Eglise*, „Nouvelle Revue Théologique”, 80 (1958) 25—26.

⁵⁴ Y. Congar, *Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique*, 333. 340; *Révision...*, 649; *Ministères et laïc dans les recherches actuelles...*, 136.

⁵⁵ Y. Congar, *Laïc, Laïenstand*, II. *Aufgaben des christl. L.*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg i. Br. 1961² kol. 736.

jest w stanie wyrazić w pełni istoty Kościoła, który jako rzeczywistość nadprzyrodzona przekracza ludzkie możliwości jej adekwatnego przedstawienia, to jednak dzięki tak licznym wypowiedziom na Soborze powstała nowa wizja Kościoła wszechstronna i bogata, w której w sposób integralny uwzględniona została również rola ludzi świeckich.

Wysiłki teologów, by przełamać instytucjonalne ujęcie Kościoła, zaowocowały na Soborze przede wszystkim w konstytucji dogmatycznej o Kościele, jak również w tych dokumentach, w których prawda o Kościele jest wyjściową dla bardziej szczegółowych zagadnień. Kościół został ukazany przez Sobór na szerokim tle zbawczego planu Boga, który w akcie stworzenia powołał ludzi do udziału w swoim życiu (KK 2; DM 2). To pierwotne zjednoczenie ze swoim Stwórcą człowiek zerwał przez grzech. Bóg jednak pragnie doprowadzić ludzi znowu do wspólnoty ze Sobą i utworzyć z nich „braterską społeczność”. Dlatego w Osobie Syna Bożego wkroczył w historię świata. Swoim życiem, ofiarą na krzyżu i zmartwychwstaniem Chrystus zapoczątkował królestwo Boże na ziemi, a Duch Św., posłany przez Ojca i Syna, rozszerza je na cały świat (KK 3,4; DM 3,4). Kościół, kierowany przez Ducha Św., prowadzi dalej dzieło Chrystusa, „który przyszedł na świat, by dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby Jemu służyć” (KDK 3; por. DM 3). Tak więc Kościół jest „sakramentem [...] i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1).

Wewnętrzna natura Kościoła — jak podkreśla Sobór — „daje się nam poznać przez rozmaite obrazy, które [...] mają swe oparcie w księgach proroków”. Kościół jest nazwany owczarnią, rolą Bożą, świątynią Bożą, Oblubienicą Bożą, a także Ciałem Chrystusa (KK 6, 7). Podstawową ideą Kościoła jest dla Soboru biblijny obraz ludu Bożego. „Spodobало się zaś Bogu powołać ludzi do uczestnictwa w swym życiu, nie pojedynczo tylko, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi, lecz do utworzenia z nich ludu, w którym rozproszone Jego dzieci zgromadziłyby się w jedno” (DM 2; por. KK 9). Ten lud Boży pielgrzymuje poprzez przestrzeń i czas do swej niebieskiej ojczyzny, do domu Ojca. Bóg wybrał sobie najpierw naród izraelski i uczynił go prototypem ludu Bożego Nowego Przymierza. Udziałem tego ludu jest godność i wolność synów Bożych, jego prawem — nowe przykazanie miłości, a celem — królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi. Jakkolwiek lud ten nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, jest jednak narzędziem zbawienia dla wszystkich i dlatego został posłany do wszystkich, do całego świata (KK 9). Dlatego też jest on ludem mesjanicznym, „potężnym załącznikiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również

przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata jako światłość świata i sól ziemi” (KK 9; por. 48)⁵⁶.

Myśl o misyjnym posłannictwie ludu mesjanicznego została rozwinięta w konstytucji o Kościele, a także we wstępnym paragrafie i pierwszym rozdziale dekretu o działalności misyjnej Kościoła. Dekret ten został opracowany przez specjalną komisję powołaną przez Sobór po odrzuceniu pierwszego projektu dokumentu⁵⁷. Dekret wyraźnie wiąże prawdę o posłannictwie Kościoła z dogmatem Trójcy Św., w łonie której Ojciec posyła Syna i razem z Nim Ducha Św. po to, by prowadził zbawcze dzieło Chrystusa i „pobudzał Kościół do rozszerzania się” (DM 4). Chrystus posłał apostołów, a posłannictwo to trwa nadal w całym ludzie Bożym. Kościół jest więc z natury swej misyjny i jego posłannictwo nosi charakter religijny, tj. ma na celu zbawienie ludzi. Ta jedna misja Kościoła polega na ukazaniu świata słowem i czynem orędzia ewangelicznego i udzieleniu mu Chrystusowej łaski oraz na przepojeniu spraw doczesnych duchem ewangelicznym (KDK 92; DA 5, 6; DM 35). Sobór przyjął więc podział misji Kościoła dokonany przez Congara.

W IV rozdziale konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym ukazane zostały wzajemne relacje łączące Kościół i świat. Kościół ma przede wszystkim „cel zbawczy i eschatologiczny, który jedynie w przyszłym świecie może być osiągnięty”, ale jednocześnie „może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stały się coraz bardziej ludzkie” (KDK 40), by wspólnota ludzka kształtowała się według prawa Bożego (KDK 42). Oba te zadania są nierozdzielne i wszyscy członkowie Kościoła mają obowiązek uczestniczyć w tym podwójnym posłannictwie Kościoła.

Kościół realizuje swoją misję, kiedy „posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Św., staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego przez przykład życia, głoszenie słowa oraz przez sakramenty święte i inne środki łaski, tak aby stała dla nich otworem wolna i pewna droga do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa”

⁵⁶ Idea ludu mesjanicznego występuje u Congara już w *Jalons...*, 49–50. Również po Soborze podkreślał Congar, że światu, który ciągle oczekuje na zbawienie i jest pełen fałszywych mesjaszów, nowy lud Boży ukazuje prawdziwe zbawienie i głosi nadzieję wyzwolenia o zasięgu uniwersalnym (*D'une „Ecclesiologie en question”...*, 376). Idea ta jednak mogłaby nasuwać skojarzenia z ludem przychodzącym do świata z zewnątrz, a Sobór przedstawia Kościół jako społeczność stojącą nie obok świata, ale istniejącą w świecie i wtopioną w świat. (Por. A. Zuberbier, *Kościół w czasie i poza czasem*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 9 [1966, nr 4] 5). Być może z tego powodu Ojcowie soborowi nie rozwinęli tej myśli tak szeroko, jak tego pragnął Congar. Por. jego wypowiedzi na ten temat: *L'appel de Dieu*, 108 (tł. pol.: *Boskie wezwanie*, 168); *D'une „Ecclesiologie en question...”*, 376; *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*, „La Maison-Dieu”, 29 (1973, nr 115) 15.

⁵⁷ S. Paventi, *Etapas de l'élaboration de texte*, w: Vatican II. *L'activité missionnaire de l'Eglise. Décret „Ad gentes”* („Unam Sanctam” 67), Paris 1967, 164. 170.

(DM 5). Do włączenia się w wypełnienie tego zadania zostają powołani w sakramencie chrztu i bierzmowania wszyscy członkowie ludu Bożego. Na mocy tych sakramentów zostają oni wszczępieni w Ciało Chrystusa i otrzymują zadanie kontynuowania Jego zbawczej misji, tj. doskonalenia świata w duchu ewangelicznym i przyprowadzenia go do jedności z Chrystusem (KK 3; KDK 42; DA 1, 3, 5; DM 11, 36).

Zadanie realizowania posłannictwa Kościoła pełnią w specjalny sposób świeccy. W dokumentach soborowych brak jest ścisłej definicji chrześcijanina świeckiego. Podobnie jak teologowie przed Soborem, tak i Ojcowie soborowi opisują świeckich w dwóch aspektach: negatywnym i pozytywnym. Aspekt negatywny najwyraźniej dochodzi do głosu w KK 31, kiedy Sobór mówi po raz pierwszy o świeckich w sposób systematyczny. Pierwszym jego stwierdzeniem jest to, że świeccy są to wszyscy wierni chrześcijanie nie będący członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. W aspekcie zaś pozytywnym świeccy są to „ci chrześcijanie, którzy włączeni w Chrystusa przez chrzest, żyją w świecie” (DM 15). Ich cechą charakterystyczną Sobór widzi w tym, że pozostają w świecie i tam dążą do królestwa Bożego, przemieniając świat od wewnątrz i kierując nim zgodnie z zasadami chrześcijańskimi (KK 31; DM 15). Za pośrednictwem świeckich Chrystus pragnie rozszerzać swoje „królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju” (KK 36). Chrześcijanie pomagają innym ludziom w zrozumieniu i poznaniu ich wysokiej godności, w dążeniu do powszechnego braterstwa i odpowiadania słusznym wymaganiom epoki (KDK 91, 92).

Sobór opowiedział się zdecydowanie przeciwko ograniczaniu działalności świeckich tylko do dziedziny doczesnej. Świeccy, według Soboru, pełnią swoje powołanie chrześcijańskie zarówno w Kościele jak i w świecie, w porządku duchowym i doczesnym (DA 5). Działalność świeckich w Kościele nie jest ukrytą formą klerykalizmu ani też nie wyłącza świeckich z ich stanu⁵⁸. Sobór idzie tutaj wyraźnie za myślą tej grupy teologów, do której należał Congar, stwierdza bowiem, że świeccy dzielą odpowiedzialność za ewangelizację świata i nie mogą zająć się wyłącznie dziedziną świecką⁵⁹.

Pragnieniem Boga jest, by ludzie kształtowali porządek spraw doczesnych zgodnie z myślą Chrystusa i ciągle go doskonalili. Sobór nawołuje więc świeckich, by — sami będąc ukształtowani na podobieństwo Chrystusa, swego Brata — wyjaśniali, bronili i dostosowywali w odpo-

⁵⁸ Por. E. Schillebeeckx, *La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II*, w: *L'Eglise de Vatican II*, t. 3 („Unam Sanctam” 51 c), Paris 1966, 1032.

⁵⁹ Por. streszczenie dyskusji soborowej w „Documentation Catholique”, 60 (1963) kol. 1511.

wiedni sposób zasady chrześcijańskie do współczesnych problemów (KK 32; DA 6, 7).

Czynnikiem, który nadaje świeckim specyficzne cechy, jest ich relacja do świata. Ona rzutuje na ich życie modlitwy, kształtuje ich wiarę, nadzieję i miłość, określa ich udział w misji Kościoła. W dokumentach soborowych świat występuje w kilku znaczeniach. Pierwsze z nich, najszersze, to świat jako ludzkość, jako jedna, organiczna całość ujmowana łącznie z wszechświatem rzeczy stworzonych (KDK 2). Drugie — to ludzkość pojmowana jako zbiorowość stojąca obok Kościoła i będąca partnerem braterskiego dialogu (KDK 40). W innym jeszcze znaczeniu świat oznacza „ziemię ze wszystkim, co w niej jest”, a więc przedmiot oddziaływania ludzkiego i budowania (KDK 34)⁶⁰. Stosunek świeckich do świata zawiera nie tylko apostołstwo w świecie, ale także, jak zauważa E. Schillebeeckx, właściwy świeckim udział w podstawowej misji Kościoła, tj. w ewangelizacji⁶¹.

Apostołstwo Kościoła nie może naruszać słusznej autonomii świata, polegającej na tym, że „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami” (KDK 36). Autonomia świata nie jest jednak autonomią bezwzględną. Byty stworzone, mając własne prawa i wartości, nie są niezależne od Stwórcy (KDK 20, 36) i nadanego im przez Niego prawa naturalnego i pozytywnego (KDK 41). Autonomia człowieka jest ograniczona zależnością od Stwórcy i od dobra grup społecznych (KDK 30, 74). Domaga się ona „prawa do ciągłego, harmonijnego i wszechstronnego rozwijania osobowości oraz prawa do normowania życia jednostki ludzkiej w szczegółach”⁶².

Sobór zwraca uwagę, że również katechumeni powinni przygotowywać się do zadań apostołskich i jeszcze przed przyjęciem chrztu włączać się w dzieło ewangelizacji przez dawanie świadectwa swym życiem i wyznawaniem wiary. W ten sposób oni także przyczyniają się do budowania Kościoła. Wierni zaś mają czuwać nad tym, by katechumeni od samego początku czuli się członkami ludu Bożego (DM 14).

Świeccy stają się świadkami Chrystusa i nosicielami Jego zbawczego posłannictwa z tytułu powołania chrześcijańskiego otrzymanego w sakramencie chrztu i bierzmowania (KK 33; KDK 43; DA 3). Przed Soborem wyróżniano dwa źródła zobowiązania świeckich do apostołstwa:

- 1) wewnętrzne — charakterystyczne sakramentalne chrztu i bierzmowania,
- 2) zewnętrzne — mandat hierarchii. Byli wszakże autorzy, którzy

⁶⁰ Por. J. Sieg, *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: H. Bogacki — S. Moysa (red.), *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968, 494; Cz. Bartnik, *Soborowe „określenie” świata*, „Ateneum Kapłańskie”, 85 (1975) 340.

⁶¹ E. Schillebeeckx, art. cyt., 1033.

⁶² S. Kamiński, *Autonomia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1160.

pomijali mandat albo całkowicie albo przyznawali mu funkcję tylko dodatkową, uboczną⁶³. Sobór wyraźnie stwierdza, że chrześcijanin otrzymuje zobowiązanie i upoważnienie do apostołstwa „na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem-Głową” (DA 3).

Na ogół teologowie są zgodni, że pierwszą podstawą udziału świeckich w posłannictwie Kościoła, a więc w jego apostołstwie i w trzech funkcjach, jest sakrament chrztu, który jednoczy z Chrystusem i włącza w żywy organizm Ciała mistycznego. Czyni on członków Kościoła współodpowiedzialnymi za niego jako całość i zobowiązuje do współdziałania nad jego rozprzestrzenianiem się⁶⁴. Z chrztem ściśle łączy się bierzmowanie. Nie zostało jeszcze jasno określone, jakie zachodzą różnice między uprawnieniami, udzielanymi przez te sakramenty. Najogólniej mówi się, że sakrament chrztu stanowi wystarczającą podstawę dla prowadzenia życia chrześcijańskiego, ale bierzmowanie nadaje temu życiu pełniejszy wymiar, udziela duchowej dojrzałości, uzdalnia do składania duchowych ofiar z siebie samego i ze swojego życia⁶⁵.

Obowiązek czynnego włączenia się w zbawczą misję Kościoła jest zatem nałożony na wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych (DA 3). Jednakże Sobór nie wyklucza możliwości udzielenia niektórym świeckim specjalnego upoważnienia do bardziej bezpośredniej współpracy z hierarchią (KK 33). Sobór łączy zbawczą misję Chrystusa z Jego potrójną funkcją kapłana, króla i proroka. Zatem cały lud Boży, wszyscy jego członkowie, na mocy włączenia w posłannictwo Chrystusa w chrzcie św., mają udział w każdej z tych trzech funkcji (KK 10, 12, 13; DA 2, 3, 10; DM 15).

Kapłaństwo, które otrzymują wszyscy w sakramencie chrztu, Sobór nazywa wspólnym (*sacerdotium commune*). Różni się ono od kapłaństwa hierarchicznego (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) „istotą, a nie stopniem tylko” (KK 10)⁶⁶. Dzięki kapłaństwu wspólnemu świeccy mo-

⁶³ F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, 273. 589; K. Rahner, *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1961³ 395 (tł. pol.: *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, 245).

⁶⁴ Por. B. Brzuszek, *Nauka współczesnych teologów katolickich o chrzcie i bierzmowaniu jako podstawie apostołstwa wiernych świeckich (od Mystici Corporis do II Soboru Watykańskiego)*, Lublin 1970 (praca doktorska, mps w Bibliotece KUL), 226; A. L. Szafrński, *Misyjna postawa chrześcijanina*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 15 (1972, nr 3) 34.

⁶⁵ Por. A. L. Szafrński, *Z badań nad charakterem sakramentalnym bierzmowania*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne”, 2 (1955) 48—49; A. Skowronek, *Z teologii bierzmowania*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 13 (1975, nr 1) 32—37.

⁶⁶ W polskim tekście dokumentów soborowych (KK 10. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, 162. 163) przetłumaczono termin *sacerdotium commune* jako „kapłaństwo powszechne”, zgodnie z przedsoborową terminologią, nie uwzględniając tego, że Sobór zmienił tę terminologię i że oba terminy mają nieco inne znaczenia. Por. O. Semmelroth, *Le peuple sacerdotale de Dieu et ses chefs ministériels*, „Concilium”, 4 (1968, nr 31) 77—88 (tł. pol.: *Kapłański lud Boży i jego urzędowi pastrze*, „Concilium”, 4 [1968,

gą poświęcać siebie i cały świat Bogu oraz składać duchowe ofiary ze swoich wszystkich czynności, modlitw i apostołstwa, życia małżeńskiego i rodzinnego, pracy i wypoczynku. Jednocześnie funkcja kapłańska uzdalnia świeckich do czynnego udziału w liturgii (KK 10, 34).

Chrystus-król pragnie za pośrednictwem wiernych rozszerzać swoje królestwo miłości i służby. Realizując wezwanie Chrystusa do doskonałości chrześcijanin panuje nad grzechem i osiąga „królewską wolność”, potrzebną do kierowania światem. W ten sposób przejawia się jego udział w funkcji królewskiej Chrystusa. Sobór podkreśla, że królowanie w duchu chrześcijańskim polega na miłości, ofierze i służbie wobec braci. Świeccy włączają się w tę funkcję przez swoje posługi względem ludzi, a zwłaszcza przez dopomaganie światu w kierowaniu się zasadami chrześcijańskimi, przez wzbogacanie kultury wartościami chrześcijańskimi (KK 13, 36; KDK 61).

Jako prorok Chrystus przekazał ludziom prawdę o Bogu i Jego miłości. Obecnie cały lud Boży uczestniczy w tej funkcji Chrystusa, a wypełnia ją, gdy swoim życiem szerzy Bożą prawdę i miłość. Świadectwo świeckich o wierze i nadziei ma szczególną skuteczność, gdyż „dokonuje się w zwykłych warunkach, właściwych światu” (KK 35). Profetyzm ogółu wiernych wyraża się przez zmysł wiary, dzięki któremu wspólnota chrześcijańska trwa przy Bogu pod kierunkiem magisterium (KK 12).

Podstawą wszelkiego apostołstwa jest miłość (KK 33). Chrześcijanie otrzymują od Ducha Św. pomoc do życia w miłości do Boga i ludzi. Nawijając do tekstów Pawłowych Sobór przypomina, że Kościół otrzymuje od Ducha Św. rozmaite dary charyzmatyczne, potrzebne mu do posługiwania ludziom (KK 7, 12). Dokumenty soborowe na wielu miejscach mówią o charyzmatach, przywracając im rolę, jaką miały w pierwotnej gminie. W dokumentach tych charyzmaty przestały być uważane za nadzwyczajne dary, przysługujące pierwszym chrześcijanom, a w czasach późniejszych tylko nielicznym świętym. Sobór dzieli charyzmaty na „najznamienitsze” i „bardziej pospolite a szerzej rozpowszechnione” (KK 12). Chrześcijanie otrzymują te dary dla wspólnego dobra, by mogli podejmować się pełnienia „rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła” (KK 12; por. 7; KDK 38). Chrześcijanin winien obserwować siebie, by odkryć, jakimi charyzmatami obdarzył go Duch Św. Wykorzystanie ich jest nie tylko prawem, ale obowiązkiem każdego, gdyż są one mu dane „dla dobra ludzi i budowania Kościoła” (DA 3; por. 30). Świeccy otrzymują „różnorodne charyzmaty”, a wśród nich na szczególną uwagę zasługują te,

nr 1—10] 27—35); A. Skowronek, *Soborowa promocja świeckich w Kościele*, „Znak”, 20 (1968) 68—69; S. Głowa, *Kapłaństwo według myśli Soboru*, w: H. Bogacki — S. Moysa, (red.) dz. cyt., 198—199.

„które pociągają wielu do doskonalszego życia duchowego” (DK 9). Dary charyzmatyczne są więc konieczne dla apostołstwa w Kościele⁶⁷.

W przeciwieństwie do wcześniejszego stanowiska, reprezentowanego także przez Congara, że w Kościele są dwa apostołaty, Sobór stwierdza istnienie tylko jednego, którego podstawą jest jedno, wspólne całemu ludowi Bożemu, powołanie chrześcijańskie. Rozmaitość zaś dotyczy form pełnienia apostołstwa.

3. POSOBOROWA REFLEKSJA CONGARA NAD ROLĄ LAIKATU W KOŚCIELE

Na Soborze ujawnił się kryzys współczesnej teologii. Wyraźnym jego objawem była kontrowersja w sprawie zadań Soboru. Przedstawiciele ujęcia tradycyjnego (np. S. Tromp) chcieli, by Sobór przeprowadził obronę depozytu wiary przed współczesnymi błędnymi doktrynami i umocnił autorytet kościelny przez zaostrzenie dyscypliny w Kościele. Tymczasem Jan XXIII chciał, by Sobór zajął się szukaniem środków, które ułatwiłyby i umożliwiły przekaz wiary współczesnemu człowiekowi. Podniesienie autorytetu Kościoła uważał papież także za potrzebne, ale pragnął tego dokonać nie przy pomocy środków dyscyplinarnych, lecz ewangelicznych: miłości i dobroci⁶⁸.

Realizacja tych zadań wymagała dokonania zmian w teologii. Sobór rozpoczął je i dał impuls do mających nastąpić po jego zakończeniu intensywne badania naukowe. Tradycyjny postulat obrony wiary przed błędami wynikał z poczucia odpowiedzialności Kościoła za przechowywanie powierzonego mu depozytu wiary. Dokonane na Soborze zdynamizowanie apostołstwa i uświadomienie sobie własnej sytuacji we współczesnym świecie sprawiły, że Kościół czuje się obecnie odpowiedzialny nie tylko za przechowywanie depozytu wiary, ale przede wszystkim za skuteczne przekazywanie go światu. Wymaga to przystosowania teologii do potrzeb nowego apostołstwa, opracowania nowego języka teologicznego, który byłby zrozumiały we współczesnym świecie, oraz dobrej znajomości zarówno prawd wiary jak i problemów świata.

Wydaje się, że przed teologią, a więc i przed eklezjologią, stoją następujące szczególnie ważne zadania.

1. Zrewidowanie stosunku do człowieka. Ujęcia abstrakcyjne, oderwane od życia, jakie cechowały dotychczasową teologię, muszą ustąpić

⁶⁷ Zagadnienie apostołatu w Kościele niektórzy autorzy uznają za wyjściowe dla Soboru w kwestii nie tylko zagadnień hierarchii, ale wszystkich przejawów życia Kościoła w ramach trzech funkcji ludu Bożego. Por. J. Remmers, *Apostolische Sukzession der ganzen Kirche*, „Concilium”, 4 (1968) 251—258 (tł. pol.: *Sukcesja apostołska całego Kościoła*, „Concilium”, 4 [1968, nr 1—10] 177—186).

⁶⁸ Por. S. Nagy, *U źródeł przetomu we współczesnej teologii katolickiej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13 (1970, nr 4) 73—74.

miejsca ujęciom egzystencjalnym, które w centrum rozważań stawiają człowieka z jego życiowymi problemami.

2. Wprowadzenie nowego języka posługującego się dostosowanymi do dzisiejszych potrzeb pojęciami biblijnymi. Pojęcia filozoficzne, którymi posługiwała się teologia, często nie są zrozumiałe dla dzisiejszych ludzi. Postulat ten wymaga gruntownej znajomości Pisma św. i pogłębienie studiów w dziedzinie teologii biblijnej⁶⁹.

Domaganie się, by w centrum teologii umieścić człowieka, wskazuje na kierunek, w jakim powinna pójść refleksja teologiczna nad laikatem. Nie może to być statyczne, zobiektywizowane rozstrząsanie pewnych apriorycznych zasad, ale poszukiwanie prawdy o Kościele żyjącym tu i teraz w świecie, który ulega ciągłym zmianom, o Kościele ludzi żywych i rozwijających się. Świat bowiem stawia Kościołowi coraz natarczywiej i radykalniej liczne pytania, dotyczące nieraz podstawowych prawd. Przyszłość Kościoła trzeba oprzeć o ewangelizm życia, czyli powrót do żywego słowa Bożego, oraz o profetyzm będący odważnym wyjściem naprzeciw ludzkim sprawom⁷⁰. Stąd rodzi się paląca potrzeba uwzględniania w teologii aktualnych problemów dzisiejszego człowieka, co nadaje eklezjologii cechę dynamizmu i angażuje ją w sprawy współczesnego życia⁷¹.

Ponadto współczesny człowiek domaga się od Kościoła dynamizmu życia, przejścia od form wertykalnych do horyzontalnych. Dotyczy to wielu dziedzin, a wśród nich także władzy w Kościele. Urzędy muszą przestać być stałymi i statystycznymi godnościami, a przeobrazić się w formy posługiwania, dostosowane do zmieniających się potrzeb życiowych i religijnych ludzi. Przemiany te dokonują się już m. in. przez wprowadzenie stałego diakonatu, zwiększenie liczby funkcji spełnianych w Kościele przez świeckich (w tym także ministeriów), zmianę modelu kapłana⁷².

Congar zajął się po Soborze komentowaniem jego dokumentów. Jako aktywny od początku uczestnik prac soborowych w komisji przygotowawczej był dobrze zorientowany w ich problematyce. Poza ścisłymi

⁶⁹ Tamże, 74—75; Por. I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatów — jako przedmiot sympozjum*. „*Analecta Cracoviensia*”, 5—6 (1973—1974) 320—321; A. Zuberbier, *Teologia katolicka po Soborze*, „*Więź*”, 19 (1976, nr 4) 3. 9. 13.

⁷⁰ Por. C. Geffré, *Les courants actuels de la recherche en théologie*, „*La Vie Spirituelle. Supplément*”, 20 (1967) 21; tenże, *Un nouvel âge de la théologie* („*Cogitatio fidei*” 68), Paris 1972, 28.

⁷¹ Dlatego właśnie teologowie interesują się takimi zagadnieniami jak: człowiek w społeczeństwie, intelektualiści w Kościele, polityczne zaangażowanie parafii, młodzież a przyszłość Kościoła, wspólnoty podstawowe. Por. numery „*Concilium*” z ostatnich lat.

⁷² Por. wypowiedź P. Hünermanna na europejskiej konferencji poświęconej zagadnieniu stałego diakonatu w Kościele łacińskim (Innsbruck 1973), cytowaną przez M. Marczewskiego, *Diakonat w rozwoju*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 17 (1974, nr 3) 134.

komentarzami do tekstów dokumentów, opracowywanymi zwłaszcza dla serii *Unam Sanctam*, przygotował szersze omówienia, w których rozwijał myśl Soboru, pogłębiał ją, a niejednokrotnie swoimi refleksjami uzupełniał to, co — jego zdaniem — nie zostało w dostatecznej mierze rozpracowane⁷³.

Do samej definicji świeckiego Congar nie wniósł po Soborze nowych myśli, podkreślając tylko mocno, że w misji Kościoła uczestniczą zarówno duchowni jak i świeccy. Świeccy służą Bogu i Jego królestwu przede wszystkim na drodze naturalnego zaangażowania w rzeczywistość ziemską⁷⁴. Dążą do świętości ewangelicznej żyjąc w strukturach świeckich i włączając się w nie aktywnie po to, by skierować je ku Bogu jako ostatecznemu celowi wszystkich rzeczy⁷⁵.

Sformułowanie definicji świeckiego zostało po Soborze utrudnione przez niejednolite stanowisko zajmowane wobec instytutów świeckich oraz wznowienie stałego diakonatu. Przez szereg lat uważano członków instytutów świeckich za zakonników, jakkolwiek odróżniano ich od członków instytutów zakonnych jako czwarty *genus christianorum*⁷⁶. W projekcie soborowego dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego była wyraźnie mowa o zakonnym charakterze instytutów świeckich, a ich członkowie byli uważani za zakonników. Dopiero intensywne prace nad określeniem specyfiki instytutów, podjęte podczas trwania Soboru, doprowadziły do stwierdzenia, że konsekracja w instytutach świeckich, ma charakter świecki. Paragraf o instytutach świeckich pozostał jednak w *Perfectae caritatis* (11)⁷⁷. Jakkolwiek dziś powszechnie się przyjmuje, że członkowie instytutów świeckich są ludźmi świeckimi, mimo to teologiczne określenie ich świeckiego charakteru napotyka na trudności. Chrześcijanie konsekrowani Bogu i ludziom w instytutach świeckich pozostają świeckimi i żyją w świecie, by go przemieniać od wewnątrz. Paweł VI nazwał ich „konsekrowanymi świeckimi”. Różnią się oni, według papieża, zarówno od świeckich jak i od zakonników, a zarazem należą do jednych i do drugich. Ich konsekracja, inna niż konsekracja chrztu i bierzmowania czy konsekracja profesji rad ewangelicz-

⁷³ Spośród wielu pozycji można wymienić najważniejsze dotyczące laikatu: *L'apostolat des laïcs d'après le Décret du Concile*, „La Vie Spirituelle”, 116 (1967) 129—169; *Principes doctrinaux* (nos 2 à 9), w: *Vaticanum II. L'activité missionnaire de l'Eglise*, 185—221; *Apports, richesses et limites du Décret*, w: *L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam actuositatem”*, 157—190.

⁷⁴ Y. Congar, *Révision...*, 648; *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 13—14.

⁷⁵ Y. Congar, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, 7; *Jalons...*, 45; *Revision...*, 648; *Les laïcs dans l'Eglise*, 30; *Ministères et laïcat dans les recherches actuelles...*, 135. Por. Ch. Baumgartner, art. cyt., 12.

⁷⁶ G. Le Bras, *Préface*, w: R. Lemoine, *Le droit religieux*, Paris 1956, 11.

⁷⁷ Zob. J. Beyer, *Sécularité et consecration de vie dans les instituts séculiers*, „Gregorianum”, 51 (1970) 435; tenże, *Les instituts séculiers. Commentaire du numéro 11*, w: *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret Perfectae caritatis* („Unam Sanctam” 62), Paris 1967, 375—384.

nych, jest bardzo potrzebna Kościołowi⁷⁸. Można ją określić jako konsekrację świecką przeżywaną w świecie⁷⁹.

Podobnie wznowienie przez Sobór stałego diakonatu wysunęło nowy problem. Na mocy święceń stali diakoni wchodzą w szeregi duchowieństwa i pełnią w Kościele funkcje stopnia hierarchicznego, ale jednocześnie zachowują sytuację życiową ludzi świeckich (zawód świecki, a w przypadku diakonów żonaty — także rodzina). Congar nazywa obie grupy (członków instytutów świeckich i stałych diakonów) stanem „mieszanym” (*un état „mixte”*); po polsku odpowiedniejsze wydaje się określenie „stan pośredni”⁸⁰.

W pierwszym rzędzie zajmuje się Congar problematyką nowej wizji Kościoła. Sobór wprawdzie przyjął i postawił na czołowym miejscu proponowaną przez niego ideę ludu Bożego, Congar jednak nie pomija również innych obrazów Kościoła, w tym zwłaszcza pojęcia Ciała Chrystusa, które uwydatnia niewidzialne związki wiernych z Chrystusem i wzajemne między sobą. W idei zaś ludu Bożego Congar podkreśla widzialność wspólnoty wierzących, pielgrzymującej do niebieskiej ojczyzny, oraz ciągłość planu zbawienia, który Bóg wypełnił najpierw w ludzie Izraela, a obecnie kontynuuje w ludzie Nowego Przymierza. W ten sposób dzięki pojęciu ludu Bożego idea Ciała Chrystusa zostaje uzupełniona wymiarem historycznym i eschatologicznym⁸¹.

W obrazie Ciała mistycznego zwracano uwagę na różnorodność funkcji i zadań członków Kościoła, w idei ludu Bożego dochodzi do głosu myśl o ich podstawowej równości. W tym ostatnim ujęciu lepiej widać, że świeccy są pełnoprawnymi członkami Kościoła, mającymi prawo i obowiązki czynnego zaangażowania się w jego misję⁸². W koncepcji tej jaśniej jest wyrażona myśl o otwarciu się Kościoła na świat. Lud Boży, powołany i zgromadzony przez Chrystusa, zostaje posłany do świata, tj. do ludu Bożego rozproszonego, niedoskonałego, reprezentującego ludzkość

⁷⁸ Paweł VI, *Przemówienie* do uczestników kongresu przełożonych generalnych instytutów świeckich z dn. 20 IX 1972, w: *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań 1974, 178—184.

⁷⁹ J. Beyer, *Les instituts séculiers...*, 381; tenże, *Sécularité...*, 464; G. Escudero, *Los institutos seculares*, Madrid 1954, 73—74; E. Weron, *Biuletyn teologii laikatu*, „Collectanea Theologica”, 42 (1972, nr 2) 127—138.

⁸⁰ Y. Congar, *Ministères et laïcat dans les recherches actuelles...*, 131; Por. A. Kerkvooorde, *Eléments pour une théologie du diaconat*, w: *L'Eglise de Vatican II*, t. 3, 943—991.

⁸¹ Y. Congar, *L'Eglise peuple de Dieu*, 28—32 (tł. pol.: *Kościół jako lud Boży*, 23—27); *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 468—469; *Un peuple messianique*, 82. Na temat korzyści, jakie do eklezjologii wniosła idea ludu Bożego zob. także A. L. Szafranski, *Pojęcie Kościoła jako ludu Bożego*, „Ateneum Kapłańskie”, 79 (1972) 113—114.

⁸² Kategoria ludu Bożego pomaga ujrzeć, że najbardziej podstawową godnością w Kościele jest godność chrześcijanina i że to ona daje prawo obywatelstwa w Kościele, nie zaś dopiero sakrament święceń. Por. S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne”, 22 (1975, nr 2) 49—50.

wprawdzie odkupioną i przenikniętą łaską, ale daleką od Boga. Lud Boży, uformowany oraz świadomy swej misji i celu, jest posłany do ludu Bożego dopiero się formującego i nieświadomego swego eschatologicznego przeznaczenia⁸³. To otwarcie się ludu Bożego staje się możliwe — zdaniem Congara — dzięki temu, że lud ten jest zarazem Ciałem Chrystusa, a więc nosicielem zbawienia, znakiem i środkiem wewnętrznej jedności z Bogiem oraz jedności całego rodzaju ludzkiego. Idea ludu Bożego, pochodząca ze Starego Przymierza, pozwala więc wydobyć treści biblijne Kościoła, mianowicie jego pielgrzymowanie do domu Ojca, perspektywę eschatologiczną oraz relację do całej ludzkości, spragnionej i poszukującej jedności, sprawiedliwości i pokoju⁸⁴. We współczesnej eklezjologii idea ludu Bożego uważana jest za nieodzowną do opisanego i wyjaśnienia istoty oraz zadań Kościoła w świecie i historii ludzkości⁸⁵.

Chrystus-Mesjasz założył Kościół, aby za jego pośrednictwem prowadzić świat do jedności z Bogiem, do eschatologicznego pokoju, sprawiedliwości i zbawienia. Kościół jest powołany do świadczenia o Bogu, do niesienia światu nadziei i zwiastowania nadejścia królestwa Bożego⁸⁶. Kościół jest sakramentem zbawienia dla świata jako lud Boży i dlatego — jak wykazuje Congar — koncepcja ludu Bożego oraz sakramentu zbawienia łączą się ściśle ze sobą⁸⁷. Bóg wzywa do Kościoła wszystkich ludzi, a tych, którzy odpowiedzą pozytywnie na to wezwanie, konsekruje oraz włącza do wspólnoty z Chrystusem i z innymi ludźmi⁸⁸. Lud Boży, wezwany i wybrany, ma wobec świata doniosłą, niezastąpioną misję i zadanie. Congar podkreśla, że idea Kościoła jako sakramentu zbawienia i ludu mesjanicznego jest cenna właśnie dlatego, że dzięki niej uwidacznia się jedność między istotą Kościoła a jego misją zbawczą, tj. prawdą, że Kościół jest posłany do świata i jest dla świata⁸⁹. Lud Boży jako społeczność nadprzyrodzona ma charakter sakralny będąc pośrednikiem zbawienia dla świata. Congar po Soborze wraca często do szczególnie mu drogiego obrazu ludu mesjanicznego i wyraża ubolewanie, że Sobór nie rozwinął tej myśli szerzej⁹⁰.

Dawniej stosunek Kościoła do świata objawiał się często w dążeniu do podporządkowania sobie świata. Obecnie Kościół rozumie swoje po-

⁸³ Taka jest wizja ludu Bożego w KK r. II.

⁸⁴ Y. Congar, *Un peuple messianique*, 83.

⁸⁵ Por. A. Śliwiński, *Idea ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, Pelplin 1974, 231; tenże, *Idea ludu Bożego w Piśmie św.*, „Studia Pelplińskie”, 6 (1974) 169; tenże, *Idea mistycznego Ciała a idea ludu Bożego*, tamże, 233.

⁸⁶ Y. Congar, *Necessité des missions*, „Omnis terra”, 9 (1970) 183; *Un peuple messianique*, 90—98.

⁸⁷ Y. Congar, *Le diaconat dans la théologie des ministères*, w: P. Winniger — Y. Congar (red.), *Le diacre dans l'Eglise et le monde aujourd'hui* („Unam Sanctam” 59), Paris 1966, 131; *Un peuple messianique*, 79—80.

⁸⁸ Y. Congar, *Vocabulaire et histoire du laïcat*, 11—12.

⁸⁹ Y. Congar, *Un peuple messianique*, 7.

⁹⁰ Por. przyp. 56.

słannictwo jako służbę, jako niesienie światu pomocy w rozwiązywaniu jego problemów⁹¹. Bóg powierzył Kościołowi misję kierowania światem do Chrystusa i przez to nadania historii prawdziwego sensu. Kościół może pełnić tę misję dzięki temu, że nie będąc ze świata jest jednak zanurzony w świecie. Zarówno Kościół jak i świat przygotowują jedność Królestwa Bożego. Congar porównuje Kościół do głowicy rakiety, która rzucona w przestrzeń kieruje ludzkość oraz cały świat do właściwego im celu⁹².

W swoich wypowiedziach przed Soborem Congar określał posłannictwo Kościoła jako doprowadzenie świata do jedności z Bogiem i wyróżniał w nim dwie misje: ewangelizacyjną (prowadzenie ludzi do Ewangelii) oraz uświęcania doczesności („consecratio mundi”). Sobór przyjął ten podział, jednak w posoborowej świadomości Kościoła dochodzi do głosu przekonanie o niepodzielności tego posłannictwa. Świadczy o tym wypowiedź Pawła VI w adhortacji z 8 XII 1975 r., będącej owocem obrad IV sesji Synodu Biskupów na temat ewangelizacji. Ewangelizację utożsamia papież z głoszeniem Dobrej Nowiny całemu światu oraz dążeniem do przemiany sumień, działalności i życia ludzi. Kościół winien „mocą Ewangelii dosięgać i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym”; przy tym ewangelizowanie jest „procesem wielowarstwowym”, obejmującym: odnowę ludzkości, dawanie świadectwa, przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków oraz dzieła apostołskie⁹³. W świetle tych wypowiedzi ewangelizacja stanowi niepodzielne posłannictwo Kościoła, jakkolwiek obejmuje szereg dziedzin ludzkiej działalności.

Lud Boży, tj. zarówno jego poszczególni członkowie, jak i całe instytucje, potrzebują kierownictwa Ducha Św. On jednoczy ludzi we wspólnotę i nadaje jej formy życia i działania. Modelem tej wspólnoty — Kościoła oraz wzorem jej wewnętrznych relacji i stosunku do świata jest życie Trójcy Św., której istotę stanowi miłość⁹⁴.

Congar rozwija szeroko myśl Soboru o wspólnotowym charakterze Kościoła, co wiąże się z ideą ludu Bożego. Kościół jest zarówno instytucją, tj. zespołem środków prowadzących do zbawienia, jak i ciałem, or-

⁹¹ Y. Congar, *Eglise et monde dans la perspective de Vatican II*, 32; *L'appel de Dieu*, 105 (tł. pol.: *Boskie wezwanie*, 167).

⁹² Y. Congar, *L'appel du Dieu*, 107—108 (tł. pol.: *Boskie wezwanie*, 168).

⁹³ Paweł VI, *Adhortatio apostolica. De evangelizatione in mundo huius temporis „Evangelii nuntiandi”*, 8 XII 1975, „Acta Apostolicae Sedis”, 68 (1976) n. 18 s. 17—18; n. 19 s. 18; n. 24 s. 22 (tł. pol.: *Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 66 (1976) 201—202, 204).

⁹⁴ Y. Congar, *Tradition et ouverture*, w: G. Soulages (red.), *Fidélité et ouverture*, Paris 1972, 56; *Un peuple messianique*, 87, 89.

ganizmem o określonej strukturze, ludem żyjącym, aktywnym, konsekrowanym przez Boga i posłanym do świata. Hierarchia nie jest elementem zewnętrznym, ale znajduje się wewnątrz ludu i nadaje mu tę strukturę. Komentując św. Pawła (Rz 15,2; 1 Kor 14,12.17.26; 2 Kor 12,19; Ef 4,29) Congar zwraca uwagę na to, że Kościół znajduje się ciągle w stadium budowania, a budowniczymi są wszyscy jego członkowie. Odchodzi tutaj od stanowiska, jakie zajmował w *Jalons*, gdzie twierdził, że tylko hierarchia buduje Kościół. Zgodnie ze swymi nowymi przemyśleniami dowodzi, że wszyscy budują Kościół w sobie i w drugich dzięki temu, że są pośrednikami łaski i zwiastunami Chrystusa. Podkreśla, że warunkiem tego, aby Kościół mógł wypełnić swe posłannictwo, jest współistnienie ze sobą obu tych elementów: hierarchicznego i wspólnotowego⁹⁵. Kościół bowiem jest nie tylko strukturą, ale przede wszystkim wspólnotą, komunią. Przy tym stanowi wspólnotę „nie tylko każdego człowieka osobiście z Chrystusem, ale i każdego z biskupem, papieżem, z wszystkimi innymi chrześcijanami, którzy są wzajemnie w komunii między sobą”⁹⁶. Dotychczasowej piramidalnej wizji Kościoła Congar przeciwstawia swoją wizję „gwiazdzystą”, „eklezjologię wspólnoty” (*l'ecclésiologie de communion*)⁹⁷. Taką wizję struktury Kościoła można nazwać także „sieciową”, gdyż różne wielokierunkowe relacje między członkami ludu Bożego tworzą swoistą sieć⁹⁸.

Wspólnotowy aspekt Kościoła bywa silnie podkreślany we współczesnej eklezjologii, która na tej drodze realizuje soborowe postulatory

⁹⁵ Y. Congar, *Jalons...*, 355—356; *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* („Unam Sanctam” 72), Paris 1969³, 15.

⁹⁶ W cyt. art. *Tradition et ouverture*, 57, Congar nazywa Kościół *communio*, wspólnotą, jednością, a ten łaciński termin wywodzi się od *cum i munus* (lub *moenia*), a więc od słowa wyrażającego wspólne budowanie, wspólne działanie lub tworzenie, Kościół zatem, który ciągle powstaje i ciągle jest budowany nie z martwych, ale z żywych kamieni — swoich członków — jest, zgodnie z tą etymologią, czymś do wykonania, do wspólnego tworzenia przez zespół, ekipę. Na temat Kościoła jako komunii zob. także Y. Congar, *Poszukiwanie musi trwać nadal* (rozm. przepr. J. Ząbłocki), „Więź”, 9 (1966, nr 7—8) 105; *Peut-on définir l'Eglise?* (1961), w: *Sainte Eglise*, 37—40; *Au milieu des orages. L' Eglise affronte aujourd'hui son avenir*, Paris 1969, 41.

⁹⁷ „L'inclusion de ce que nous avons situé là, dans le programme ecclésiologique et pastoral, donne aux églises particulières une sorte de structure étoilée. Cela signifie qu'à partir d'un centre animé par les activités fondamentales de parole de Dieu et célébration eucharistique, l'Eglise existe en ses services variés, et même qu'elle existe dans les structures du monde”. Y. Congar, *Eclaircissements sur la question des ministères*, „La Maison-Dieu”, 26 (1970, nr 103) 118. „L'Eglise ne se construit donc pas seulement par une communion verticale, hiérarchique, selon un modèle pyramidal, mais aussi par des apports et des échanges en quelque sorte horizontaux. Cela appelle une ecclésiologie de communion, qui assume le rôle des personnes et aussi celui des Eglises particulières ou communautés locales”. Y. Congar, *Un peuple messianique*, 88—89.

⁹⁸ W ten sposób (*la structure réseau*) określił nową wizję Kościoła A. de Lourmel, profesor wyższego seminarium duchownego w Rennes, w rozmowie ze mną w 1973 r.

odnowy teologii⁹⁹. Congar jednak, jakby w odpowiedzi na ten zbyt jednostronny niekiedy horyzontalizm, w określeniu „lud Boży” kładzie nacisk nie tyle na rzeczownik „lud”, ile na przymiotnik „Boży”¹⁰⁰. Uważa, że lud ten jest nie jakimkolwiek ludem, ale ludem należącym niepodzielnie do Boga. Konsekwencją takiego rozłożenia akcentów stanowi przypisanie całemu ludowi, duchownym i świeckim, cechy sakralności, nadanej przez chrzest jako sakrament przynależności do Chrystusa. Lud Boży jest poświęcony Bogu, idzie drogą wyznaczoną przez Boga, kieruje się zasadami nadanymi przez Boga i posługuje się środkami otrzymanymi od Boga. Świeccy, którzy stanowią integralną część ludu Bożego, są razem z nim „wybranim plemieniem, królestwem kapłaństwa, świętym narodem, ludem na własność przeznaczonym” (1 P 2,9), społecznością, dla której wszystko ma znamię sakralności (znamię to zniszczyć może tylko grzech człowieka)¹⁰¹. Znamię sakralności, obecnie często pomijane nawet w odniesieniu do duchownych, w świetle poglądów Congara stanowi podstawę działalności świeckich w Kościele.

Congar nie zajmuje się bliżej — rozstrzygniętą przez Sobór — sprawą podstaw działalności świeckich, jaką jest chrzest i bierzmowanie. Natomiast uwzględnia fakt, że Sobór wymienił ponadto zewnętrzny element upoważniający świeckich do działalności apostołskiej — mandat, który nie ogranicza ani nie neguje wystarczalności elementu wewnętrznego, tj. charakterów sakramentalnych chrztu i bierzmowania, ale je ubogaca. Mandat ten staje się ważnym elementem w posoborowej koncepcji ministeriów ludzi świeckich u Congara¹⁰².

Wiele miejsca we współczesnej refleksji nad laikatem poświęca się jego zadaniom w świecie i działalności apostołskiej. Autorzy powtarzają zgodnie z Soborem, że jedno posłannictwo Kościoła przybiera dwie formy: szerzenia w świecie królestwa Chrystusowego oraz prowadzenia wszystkich ludzi do odkupienia i zbawienia. Różnica poglądów występuje wtedy, gdy teologowie określają, jaki jest udział świeckich w obu formach. Wielu spośród nich uważa, że najważniejszą dziedziną działalności świeckich jest rodzina, środowisko zawodowe, społeczne itp. Przy tym niektórzy twierdzą, że religijna działalność świeckich nosi charakter

⁹⁹ Wymienić tu można poza cytowanymi już pracami: A. Zuberbier, *Czym jest Kościół?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1967, 199—202; A. Skowronek, *Soborowa wizja Kościoła*, „Collectanea Theologica”, 37 (1967, nr 1) 10—13; H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: H. Bogacki — S. Moysa (red.), dz. cyt., 61—67; R. Łukaszyk, *Pojęcie Kościoła jako ludu Bożego w eklezjologii Vaticanum II*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne”, 16 (1969, nr 2) 60—61.

¹⁰⁰ „(...) il faut bien mesurer tout ce qu'implique, dans l'expression »peuple de Dieu«, non seulement le mot *peuple*, mais déterminane: *De Dieu*”. Y. Congar, *D'une „Ecclesiologie en question”...*, 368.

¹⁰¹ Y. Congar, *Révision...*, 667.

¹⁰² Y. Congar, *Apports, richesses et limites du Décret*, 165.

jedynie dodatkowy w stosunku do ich zasadniczych zajęć, a w Kościele tylko pomocniczy wobec działalności duchownych¹⁰³. Inni natomiast odczytują teksty soborowe w tym sensie, że przyznają świeckim pełne uczestnictwo w całej misji Kościoła. W dziedzinie ewangelizacji widzą ich jako partnerów hierarchii i dostrzegają, że jest dla nich dużo miejsca i zadań w instytucjach kościelnych¹⁰⁴.

Pierwsza tendencja wynika z troski o realizację pozytywnej definicji świeckich, o podkreślenie ich autonomicznej roli w świecie. Teologowie chcą w ten sposób uniknąć niebezpieczeństwa instytucjonalizowania działalności laikatu i powrotu do form klerykalnych. Z tego powodu podkreślają, że apostołstwo świeckich polega na ich świeckiej działalności w świecie¹⁰⁵.

Congar również uważa, że świeccy mają swoje własne, niezastąpione zadania do spełnienia i że domeną ich działalności jest przede wszystkim świat, ale nie ogranicza jej tylko do świata. Jako członkowie ludu, który jest Boży i konsekrowany na służbę Bogu, świeccy mają — według niego — także odpowiedzialne zadania religijne, które muszą wypełnić jako swój chrześcijański obowiązek. To bowiem, co dotyczy całego ludu Bożego, odnosi się w równym stopniu do świeckich¹⁰⁶. Podobnie Sobór stwierdza, że apostołstwo obecności w środowisku, cenne i potrzebne, jest jednak niewystarczające i że świeccy muszą podejmować własną działalność apostołską (KK 33).

Wprawdzie dotychczasowa teologia i praktyka życiowa przyznawały funkcję w Kościele niemal wyłącznie duchownym, to jednak pogłębiona refleksja teologiczna nad istotą kapłaństwa pozwoliła odróżnić w nim elementy istotne, niezmiennie, od zmiennych, które Kościół nie tylko może, ale powinien dostosowywać do aktualnej sytuacji. Tak więc np. K. Rahner zauważa, że Kościół może rozczłonkować i konkretyzować urząd powierzany kapłanom¹⁰⁷. Z tego stwierdzenia wynika, że świeccy

¹⁰³ Cz. Straszewski, *Powołanie katolików świeckich do apostołstwa*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 9 (1966, nr 4) 14; J. Kłys, *Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostołstwa świeckich*, „Ateneum Kapłańskie”, 84 (1975) 264.

¹⁰⁴ A. Skowronek, *Soborowa promocja świeckich*, 77—78; A. Żynel, *Ewangelizacja wciąż aktualna*, „Znak”, 27 (1975) 175.

¹⁰⁵ Por. J. Majka, *Cele i rodzaje apostołstwa świeckich*, „Homo Dei”, 44 (1975) 27. Troska o zrównanie świeckich z duchownymi, co było słusznym dążeniem teologii przed Soborem i samego Soboru, prowadziła niekiedy do przesadnych twierdzeń, kiedy chciano kapłana zobaczyć przede wszystkim jako świeckiego. Wysuwano w związku z tym postulat „desakralizacji” kapłana. Por. J. Eska, *Ksiądz — człowiekiem świeckim?*, „Więź”, 11 (1968, nr 7—8) 49. Odpowiedź na te tendencje daje Congar podkreślając sakralny charakter całego ludu Bożego, który wyszedł od Boga i do Boga zdąża.

¹⁰⁶ Wynika to chociażby z umieszczenia w KK rozdziału o ludzie Bożym przed rozdziałami o poszczególnych grupach wiernych.

¹⁰⁷ K. Rahner, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, „Concilium”, 5 (1969) 196 (tl. pol.: *Teologiczny punkt wyjścia przy określaniu istoty kapłańskiego urzędu*, „Concilium”, 5 [1969, nr 1—5] 196—197).

mogą otrzymać pewne funkcje wykonywane dotychczas przez kapłanów. Stanowisko to jest zgodne z soborową wypowiedzią o tym, że w Kościele istnieje wiele ministeriów (*diversitas ministerii*, DA 2). Sobór rozszerzył w ten sposób znaczenie tego terminu, utożsamianego poprzednio z kapłaństwem hierarchicznym. W dokumentach soborowych nie sprecyzowano jednak, jakiego rodzaju czynności świeckich mogą być tak nazwane, nie podano ich cech ani definicji¹⁰⁸. Ta luka w doktrynie soborowej skłoniła teologów do bliższego zajęcia się tym zagadnieniem. Rozwijają się więc przede wszystkim badania źródeł ministeriów w Piśmie św., a zwłaszcza w listach św. Pawła¹⁰⁹. Zajmują się nim także teologowie innych specjalności oraz prawnicy. Najbardziej wyczerpująco — o ile nam wiadomo — opracował je Congar. W odpowiedzi na potrzebę współczesnego Kościoła w tym zakresie wysuwa w szeregu studiów swoją koncepcję ministeriów powierzanych świeckim. Zbadanie tej koncepcji wymaga osobnego studium ze względu na jej znaczenie dla teologii laikatu i duszpasterstwa.

LA MISSION DU LAÏCAT DANS L'ÉGLISE SELON Y. CONGAR

Résumé

Dans la première partie de l'article l'auteur présente les recherches ecclésiologiques de Congar d'avant le Concile Vatican II. La vision de l'Eglise présentée en ce temps-là par Congar était celle du peuple de Dieu compris comme complément de l'idée du Corps Mystique. Il s'intéressait également du laïc, notamment de sa définition et de sa mission dans l'Eglise — peuple de Dieu — et dans le monde. Congar participa alors à la discussion sur la définition du laïc et il en remarqua, comme les autres auteurs, deux éléments: négatif (chrétien — non-clerc) et positif (chrétien — membre actif de l'Eglise agissant dans les structures du monde). Faisant des analyses détaillées (dans *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953) de la participation des laïcs dans les trois fonctions du Christ, Congar leur ouvre la voie dans la mission de l'Eglise. Par là il souligne que chaque laïc peut développer son activité non pas seulement dans le monde mais aussi dans l'Eglise.

Dans la deuxième partie de l'article on trouve l'analyse de la vision conciliaire de l'Eglise et du laïc. Grâce à la plusieurs théologiens, y compris Congar, le Con-

¹⁰⁸ Por. M. M. Straszewicz, *Funkcje świeckich we wspólnocie Kościoła*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 16 (1978, nr 1).

¹⁰⁹ Por. K. H. Schelkle, *Dienste und Diener in den Kirchen der neuestestamentlichen Zeit*, „Concilium”, 5 (1969) 158—164 (tł. pol.: Służby i służby w Kościołach czasów nowotestamentalnych, „Concilium”, 5 [1969, nr 1—5] 153—161); A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise, naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Paris 1971; tenże, *Des services aux ministères: les services ecclésiastiques dans les premiers siècles*, „Concilium”, 8 (1972, nr 80) 39—51; J. McKenzie, *Ministerial Structures in the New Testament*, „Concilium”, 8 (1972, nr 4) 13—22.

cile a quitté l'ancienne conception juridique de l'Eglise et l'a remplacé par la vision du peuple de Dieu (cf. LG ch. II). Le Concile n'a pas accepté l'idée du peuple messianique proposée également par Congar. Néanmoins le Concile a attribué aux laïcs leur fonction apostolique dans le monde ainsi que dans l'Eglise (cf. LG ch. IV; AA). Les Pères conciliaires ont accentué l'autonomie du monde et toute indépendance des laïcs dans leur activité religieuse dans le monde envers la hiérarchie.

La troisième partie de l'article est consacrée aux réflexions ecclésiologiques post-conciliaires de Congar. Le Concile a postulé le renouvellement de la théologie et de la pastorale catholique et Congar — qui était un des experts les plus actifs du Concile — travaille beaucoup sur les thèmes conciliaires ainsi que sur ceux qui n'avaient pas été présentés suffisamment — à son avis — par le Concile, notamment sur le ministère des laïcs et sur le rôle de la femme dans l'Eglise. On trouve aussi que la fonction du laïcat est comprise dans l'ecclésiologie post-conciliaire d'une manière trop horizontale; il la complète y ajoutant la perspective verticale. Il insiste sur ce que l'Eglise c'est un peuple appartenant à Dieu et consacré au service de Dieu et des hommes et que pour ces raisons tous ses membres ont un caractère sacré. L'idée du peuple de Dieu donne ainsi — selon Congar — le fondement pour la théologie du laïcat et des ministères, présentée par lui dans les nombreux articles des dernières années.