

Bóg ciągle oczyszcza i odnawia Kościół oraz że kruchym naczyniom powierza wielkie rzeczy. Któż mógłby na przykład zaprzeczyć temu, że w ostatnich stuleciach, spustoszonych okropnościami ateizmów, nowe zgromadzenia zakonne i ruchy świeckie dokonały tak wiele dobra w zakresie szkolnictwa, lecznictwa i na niwie charytatywnej? Byłoby dowodem nieuczciwości dostrzegać jedynie zło, a zamykać oczy na dobro, jakiego Bóg dokonał przez wiernych mimo ich grzechów. Sformułowanie tego paradoksu winy i łaski Ojcowie Kościoła dostrzegali w słowach oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami: *Nigra sum sed formosa* (Pnp 1, 5) – jestem poplamiona grzechami, lecz piękna – piękna dzięki Twojej łasce i Twojemu działaniu. Kościół może otwarcie i z ufnością wyznawać grzechy przeszłości i terażniejszości, bo wie, że zło nigdy go nie zniszczy do końca; wie, że Pan jest mocniejszy niż nasze grzechy i że nieustannie odnawia swój Kościół, ażeby był narzędziem dobrych dzieł Boga w naszym świecie.

J. RATZINGER, *Wina Kościoła*, [w:] TENŻE, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 258–259.

PYTANIA

1. Jakie kryteria podchodzenia do win Kościoła podaje Joseph Ratzinger?
2. Czy wyznanie win Kościoła nie wpłynęło negatywnie na jego postrzeganie?

Opr. ks. Damian Wąsek

JÓZEF MAJEWSKI

Józef Majewski (ur. 1960) – to świecki teolog katolicki, profesor Uniwersytetu Gdańskiego, publicysta religijny, tłumacz. Członek redakcji miesięcznika „Więź”. Współautor głośnej publikacji *Dzieci Soboru zadają pytania*. Wydał też prace książkowe m. in. o mariologii rozpatrywanej w kontekście ekumenicznym oraz o teologii cierpienia Jana Pawła II. Żonaty, ojciec dwójki dzieci.

TEKST

Wysiłki teologii i Magisterium Kościoła w celu pozytywnego określenia, kim jest świecki, poszły w kierunku poszukiwań *differentia specifica*, „różnicy gatunkowej” laikatu, czyli tego, co określa swoisty charakter świeckiego w odróżnieniu od duchownych. Jan Paweł II osobliwość tę widzi w tym, co Sobór Watykański określa mianem *indoles saecularis*, w „charakterze świeckim”. „Charakter świecki” wskazuje na miejsce, w którym Bóg powołuje konkretnego wierzącego, na ś w i a t. „Fakt bycia i działania w świecie – pisze papież w *Chri-*

stifideles laici – posiada dla świeckich znaczenie nie tylko antropologiczne i socjologiczne, ale także ściśle teologiczne i kościelne” (nr 15). A zatem „charakter świecki” wskazuje na świat, w którym Bóg powołuje wierzących i który tym samym ma dla egzystencji świeckich znaczenie teologiczne. „Charakter świecki” powinien stanowić *differentia specifica*, „różnicę gatunkową” laikatu. Problem w tym – twierdzi wielu teologów – że tak nie jest! Wynika to chociażby z następującego stwierdzenia papieża, zawartego zresztą w tej samej adhortacji: „Misję Kościoła w świecie realizują nie tylko ci, którzy czynią to na mocy święceń, ale także wszyscy świeccy” (nr 23). Świat jest miejscem, w którym i do którego Bóg powołuje wszystkich – i świeckich, i duchownych.

Dalej Jan Paweł II – idąc za nauczaniem II Soboru Watykańskiego – stwierdza: „Świeccy «żyją (...) w świecie. To znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja». W tym świecie prowadzą też normalne życie, uczą się, pracują, utrzymują ze sobą różnorakie kontakty: przyjacielskie, społeczne, zawodowe, kulturalne itp.” (*Christifideles laici*, nr 15). Teologowie stawiają jednak w tym miejscu pytania: Czy duchowni, z powodu swojego powołania, nie mogą żyć w tak opisanym świecie? Czy nie mogą prowadzić normalnego życia, uczyć się, pracować, utrzymywać kontaktów? Sam II Sobór Watykański udziela odpowiedzi na tego rodzaju pytania: „członkowie stanu kapłańskiego mogą czasem zajmować się sprawami świeckimi, wykonując nawet świeckie zawody...” (KK 31).

Opisany przez Sobór i Jana Pawła II „świat”, w którym wierzącego spotyka Boże powołanie, nie określa istotnej wyjątkowości osób świeckich, nie wskazuje na znamiona typowe tylko dla nich. Oczywiście jest, że tak rozumiany świat ma dla wierzącego znaczenie teologiczne i eklezjalne, a nie tylko – jak chcą niektórzy teologowie – antropologiczne i socjologiczne, niemniej połączone z nim pojęcie „świeckości” nie odnosi się wyłącznie do świeckich, ale również do duchownych. „Sobór – pisał Schillebeeckx – starał się uzyskać pozytywny opis świeckich; poprzez definicję negatywną (nie-duchowny, nie-zakonnik) doszedł w końcu do pozytywnej definicji chrześcijanina jako takiego, wyrażającej życie wszystkich członków Kościoła, zarówno świeckich, zakonników, diakonów, kapłanów, jak i biskupów”.

Jeżeli Kościół istnieje dla zbawienia świata, oznacza to, że cały Kościół, jako *communio* wszystkich wierzących – świeckich i duchownych – ma wymiar świecki. „Kościół (...) – podkreśla Jan Paweł II w *Christifideles laici* – «posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją, który wywodzi się z tajemnicy Słowa Wcielonego i który realizuje się na różne sposoby w życiu członków Kościoła». Wszyscy członkowie Kościoła mają swój udział w jego świeckim wymiarze” (nr 15). Jeden i ten sam „udział” w świeckości przy-

muje jednak różne formy. Ostatecznie okazuje się, że pojęcie „charakter świecki” jest raczej mało przydatne, nie spełnia bowiem funkcji, dla której zostało powołane do istnienia. (...)

Teologia charyzmatów pozwala przewyciężyć wielowiekowe nierówne definiowanie duchownych i świeckich, czyli pozwala na to, co było nie do pomyślenia w skleryalizowanej eklezjologii. Wychodząc od Ducha Świętego, który obdarowuje wszystkich swoimi darami łaski, czyli powołaniami-charyzmatami, umożliwia ona ujęcie różnorodności funkcji kościelnych w j e d e n i t e n s a m s p o s ó b w odniesieniu do wszystkich wierzących. Z punktu widzenia teologii charyzmatów każdy członek Kościoła bez wyjątku jest „definiowany” przez Ducha Świętego, który obdarowuje go jego własnym charyzmatem – szczególnym powołaniem dla dobra Kościoła. Najważniejszy podział w Kościele przebiega nie między tymi, którym brak charyzmatu kapłaństwa, i tymi, którzy zostali nim obdarowani, ale między charyzmatami, różnymi rozlicznymi powołaniami, jakich udziela wierzącym Duch Święty. Stąd, jak utrzymuje np. Bruno Forte, parę pojęć „świeccy i hierarchia” należy zastąpić parą „charyzmaty i posługi”, przy czym posługi są, rzecz jasna, również charyzmatami. Jan Paweł II stwierdza: „Jeden i ten sam Duch stanowi zawsze dynamiczną zasadę jedności i różnorodności Kościoła i w Kościele” (ChL 20).

Teologia dotąd nie wypracowała jednej zadowalającej wszystkich definicji charyzmatu. Niemniej jednak wyraźnie podkreśla, że rodzą się one w sercu człowieka, które zamieszkuje Duch Święty, zbawczo przeobrażający i obdarzający konkretnym powołaniem. Realizacja tego powołania pozwala każdemu wierzącemu wykrzesać ze swojego życia możliwą dla każdego pełnię dobra i piękna.

Jednym z najpoważniejszych problemów, jakie pojawiają się przy formułowaniu definicji charyzmatu, jest kwestia jego charakteru – czy jest on wyłącznie wewnątrzkościelny, czy też może przekraczać granice Kościoła. W nauczaniu Magisterium Kościoła znajdziemy raczej niewiele sugestii umożliwiających udzielenie odpowiedzi na to pytanie, co wiąże się z tym, że Magisterium z reguły ogranicza się do rozważania znaczenia charyzmatów w samym Kościele, na boku zaś pozostawia kwestię możliwości charyzmatów „pozakościelnych”. Teologowie idą jednak dalej.

Coraz częściej można spotkać się z poglądem, że każde powołanie, również „pozakościelne”, jest charyzmatem. W tym sensie charyzmatami mogą być na przykład zawody, funkcje i zadania wykonywane w świecie i dla świata. Niektórzy powołują się w tym miejscu na wypowiedź Jana Pawła II w *Christifideles laici*: „Charyzmaty, czy to nadzwyczajne, czy też proste i pokorne, dzięki Duchowi Świętemu, który w nich jest, działają zawsze, pośrednio lub bezpośrednio, dla dobra Kościoła, wnosząc – zgodnie ze swym przeznaczeniem – wkład w budowanie, w powiększanie ludzkiego dobra i w zaspokajanie potrzeb świata” (ChL 24).

Zdaniem niektórych teologów, charyzmaty nie muszą mieć wyłącznie charakteru kościelnego, mogą być również czysto „światowe”. Nie oznacza to wcale, że nie mają one związku z Kościołem. Wręcz przeciwnie. Charyzmat „światowy” ze swej istoty jest kościelny, ponieważ służy dobru Kościoła. Tak więc to, co nie służy Kościołowi, zwyczajnie nie może być charyzmatem. Charyzmaty kryją w sobie podstawową prawdę o egzystencji chrześcijanina. Ze swej istoty nakierowane są na dobro Kościoła. Oznacza to, że dla wierzącego być u siebie i być sobą to nic innego jak być w Kościele i tworzyć Kościół. W życiu chrześcijanina nie może być takiej chwili, w której mógłby on owo tworzenie Kościoła „zawiesić na kołku”. Życie wierzącego nigdy nie staje się „neutralne kościelnie”. Zaangażowanie w świecie, choćby przez wykonywany zawód lub funkcję, zawsze jest formą bycia w Kościele. Życie chrześcijanina nie jest schizofrenicznie rozpięte między życiem w świecie a życiem w Kościele, lecz zawsze jest życiem kościelnym.

Nieuniknioną konsekwencją negatywnej teologii laikatu jest dzielenie chrześcijańskiej egzystencji na dwa rodzaje: kler żyje życiem kościelnym, a laikat życiem światowym, które czasami, „od święta”, jest przerywane, i to tylko w tym celu, by mógł on zasmakować życia kościelnego. Teologia charyzmatów dualizm ten rozbija. Charyzmaty ze swej istoty wiążą życie wszystkich chrześcijan z Kościołem. Duch Święty w charyzmacie obdarza wierzącego powołaniem, które wyznacza mu zarówno miejsce w Kościele, jak i w świecie. Zasadą życia wszystkich wierzących jest jeden i ten sam Duch Święty. Wszyscy chrześcijanie – i ci należący do kleru, i ci, którzy należą do świeckich – są ludźmi napełnionymi Duchem, czyli ludźmi „duchownymi”. Tak rozumiał to święty Paweł, który nazywał wszystkich chrześcijan ludźmi Ducha, duchownymi (*hoi pneumatikoi*, w tłumaczeniu Wulgaty *spirituales*; por. 1 Kor 2, 13; Ga 6, 1).

J. MAJEWSKI, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005, s. 152–154; 175–177.

PYTANIA

1. Czemu z teologicznego punktu widzenia nie ma sensu podział Kościoła na „duchownych” i „świeckich”?
2. Na czym polega wadliwość „negatywnej teologii laikatu”, a na czym problematyczność próby jej przewyciężenia przez II Sobór Watykański?
3. Jakie można by wskazać przykłady charyzmatów wewnątrzkościelnych niezwiązanych ze święceniami?
4. Czy zawsze da się wskazać wyraźną granicę między charyzmatami „wewnątrz-” i „pozakościelnymi”?
5. Jakie problemy może rodzić uznanie również „światowych” powołań za charyzmaty wiążące życie wierzącego z Kościołem?

Opr. Marek Kita