

KS. JERZY GOCKO SDB

MIEJSCE I ZADANIA ŚWIECKICH W URZECZYWIŚNIANIU POŚLANNICTWA KOŚCIOŁA W ŚWIECIE

Posłannictwo Kościoła ma przede wszystkim charakter nadprzyrodzony i zbawczy, bo taki charakter ma sam Kościół. Jednak owa religijna i nadprzyrodzona natura Kościoła oraz jego misja nie tylko nie oddzielają go od historii i rzeczy doczesnych, ale w nich właśnie Kościół się wciela i realizuje. Jednym z praktycznych owoców zgłębionej i odnowionej na Soborze Watykańskim II samoświadomości Kościoła stało się nie tylko integralne ujęcie jego posłannictwa, ale także podjęta próba przezwyciężenia indywidualistycznego podejścia do wiary i życia chrześcijańskiego w kierunku dowartościowania ich wspólnotowego charakteru, co – z kolei – skłoniło do głębszej refleksji nad potrzebą zaangażowania się chrześcijan w życie społeczne i wypracowania nowej syntezy między wiarą a zaangażowaniem w sprawy tego świata.

Wydaje się, że dzisiaj, na progu nowego milenium, wezwanie chrześcijan do uczestnictwa w dziele odnowy Kościoła i świata, jakim jest podjęta przez Jana Pawła II nowa ewangelizacja, nabiera szczególnej aktualności i staje się swoistym znakiem czasu. W swej istocie jest to wezwanie do ludzkiej solidarności i budowania lepszego świata ponad wszelkimi podziałami, wezwanie do tworzenia społeczności odpowiadających godności osobowej człowieka, do konstruowania struktur życia społecznego opartych na prymacie ducha nad materią, miłosierdzia nad sprawiedliwością, ubóstwa nad bogactwem, etyki nad techniką, pracy nad kapitałem, prawdy nad koniunkturą i sensacją, dialogu nad walką, człowieka przed ideologią, praw człowieka przed prawami państwa, narodu przed państwem¹. W tym kontekście papieskie wezwanie do nowej ewangelizacji od strony praktycznej staje się programem budowania cywilizacji miłości także w wymiarze

¹ Por. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości (studium filozoficzne)*, Wrocław 1994; T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 297–346.

społecznym. Jest to istotne, wśród obszarów nowej ewangelizacji nie może bowiem zabraknąć szeroko rozumianego życia społecznego².

Celem podjętej refleksji jest z jednej strony ukazanie miejsca i znaczenia katolików świeckich w urzeczywistnianiu samego posłannictwa Kościoła w świecie, z drugiej zaś ich niezastąpionego wkładu w dzieło nowej ewangelizacji. Stanie się ona także okazją do przywołania najważniejszych kwestii związanych z inspirowaną nauczaniem Soboru – a zwłaszcza Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Dekretem o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* – teologią laikatu, a także jej dalszego rozwoju stymulowanego rozwojem posoborowej eklezjologii oraz licznymi dokumentami Magisterium Kościoła (w tym zwłaszcza adhortacji *Christifideles laici*, będącej pokłosiem Synodu Biskupów z 1987 r.) ze szczególnym odniesieniem do kategorii uczestnictwa.

I. W NURCIE ODNOWY SOBOROWEJ

Sprężenie na przestrzeni kilkudziesięciu lat poprzedzających Sobór badań z zakresu eklezjologii instytucjonalnej z promocją laikatu, widoczną zwłaszcza od powstania Akcji Katolickiej, pozwoliło przygotować grunt pod mającą miejsce na Soborze Watykańskim II zmianę perspektyw nie tylko w odniesieniu do powołania i apostołstwa świeckich, ale do całości rozumienia Kościoła i jego posłannictwa w świecie. Inspirowanych przez Sobór przemian w ujmowaniu roli świeckich w Kościele nie należy jednak postrzegać w kategoriach radykalnej nowości, lecz raczej jako przejaw dowartościowania tych czynników, które po raz pierwszy pojawiły się jako naturalne już we wspólnocie Kościoła pierwotnego³. Bezpośrednią zapowiedzią dokonujących się na Soborze przemian były prace Soboru Watykańskiego I nad nauką o Kościele jako Ciele Mistycznym i późniejsze próby odnowy eklezjologii oparte na tym paradygmacie oraz kategorii *Ludu Bożego*, a punktami kulminacyjnymi w rozwoju tego nurtu teologii Kościoła stały się encyklika Piusa XII *Mistici Corporis* oraz soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.

² Por. K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 364–365; P. Nitecki, *Ewangelizacja i polityka*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1994/95*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 416–428.

³ O swoich świeckich współpracownikach w ewangelizacji wielokrotnie wspomina chociażby św. Paweł. W tym kontekście szczególnie znamienne jest zakończenie Listu do Rzymian (rozd. 16), gdzie Apostoł umieścił cały katalog nazwisk swoich współpracowników wraz z krótką charakterystyką ich apostołskiej działalności. Także dalsze szybkie rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa u jego zarania nie byłoby możliwe bez współpracy ludzi świeckich.

Pomijając szersze analizy, należy stwierdzić, że zwłaszcza idea Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, w którym każdy z członków ma swoją rolę do spełnienia, pozwoliła przezwyciężyć wcześniejsze dualistyczne rozróżnienie na element aktywny w Kościele, przypisany do funkcji sprawowania władzy, i element bierny, odnoszący się do wiernych świeckich, będących jedynie receptywnym przedmiotem działania i odpowiedzialności ze strony pasterzy, co oczywiście było zapoznaniem rzeczywistej natury Kościoła i jego społecznego charakteru. Równocześnie pozwoliła – w dobie Soboru – na nowo dostrzec tajemnicę Kościoła w całej głębi, nie tylko jako instytucję o określonym hierarchicznym ustroju, zapewniającą niezbędne dla rozwoju życia religijnego i zbawienia środki, ale jako wspólnotę wyznawców Jezusa Chrystusa, żyjących z Nim w aktualnym, aktywnym związku⁴.

Jednym z wymownych świadectw przeobrażeń świadomości Kościoła na temat apostołstwa świeckich jest z pewnością także *iter documenti* Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, czyli historia powstania i poszczególnych jego redakcji od okresu przygotowawczego aż do ostatniego głosowania na auli soborowej. Zawarta w nim soborowa wizja powołania i apostołstwa świeckich jest niewątpliwie owocem głębokich przemian w eklezjologii i teologii świata. Ukazuje on odejście od nacisku na apostołstwo zorganizowane w dziedzinie społeczno-politycznej, opierające się na zleceniu hierarchii, na rzecz idei apostołstwa podejmowanego odpowiedzialnie i osobiście przez chrześcijan i niejako utożsamiającego się z ich chrześcijańskim życiem⁵.

Ojcowie Soboru nie podjęli się sformułowania ściśle ontologicznej definicji świeckiego, lecz zgodnie z przyjętymi duszpasterskimi i praktycznymi założeniami ograniczyli się raczej do opisowego scharakteryzowania jego statusu w Kościele⁶. W kontekście tego trudno się zgodzić z utrzymującym się powierzchownym poglądem, że Sobór nie tylko nie podał definicji świeckiego, ale określił go, zawężając jedynie do perspektywy negatywnej jako chrześcijanina nie będącego ani kapłanem, ani zakonikiem. Nawet jeśli przytoczone z Konstytucji *Lumen gentium* określenie zawiera najpierw charakterystykę negatywną, wskazuje ono raczej na to, że świeccy tworzą w Kościele określony stan, równoległy do stanu kapłańskiego i zakonnego.

⁴ Por. A. Zuberbier, *Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 369–370; A. Kubiś, *Wprowadzenie do „Lumen gentium” – Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 25.

⁵ Por. L. Bogliolo, *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Leumann (TO) 1966; F. Hengsbach, *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat*, Paderborn 1967.

⁶ Konstytucja *Lumen gentium* przez pojęcie świeccy rozumie „wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31), por. KKK 897, także *Lineamenta* (1985), nr 1–7.

Dalsza część wypowiedzi Soboru, powtórzona także przez Katechizm Kościoła katolickiego, określa pozytywnie ich status, zwraca uwagę, że tożsamość świeckich wyrasta z chrztu i bierzmowania, dzięki czemu, włączeni we wspólnotę Ludu Bożego, uczestniczą we właściwy sobie sposób w potrójnej władzy Chrystusa⁷. Przez funkcję kapłańską oddają oni Bogu należną cześć oraz dążą do osobistego uświęcenia. Funkcja prorocka, czyli nauczycielska, wyraża uczestnictwo w Chrystusowym głoszeniu Objawienia Bożego, a także wezwanie do dawania świadectwa Chrystusowi przez świeckich chrześcijan słowem i czynem. Natomiast funkcja królewska łączy się z ostatecznym wynikiem Chrystusowego pośrednictwa, jakim jest panowanie Boże, niosące człowiekowi zbawienie. Niesie ona ze sobą przewyżczenie grzechu w sobie samym i tworzących środowisko życia człowieka strukturach oraz *consecratio mundi* przez podejmowanie wszelkiej doczesnej działalności zgodnie z zamysłem Bożym⁸.

Widać więc, że pytanie o tożsamość świeckich wiąże się z pytaniem o sam Kościół Chrystusowy. Do intuicji tej nawiąże trzydzieści lat później adhortacja *Christifideles laici*, odwołująca się do pojęcia Kościoła-komunii i z niego wyprowadzająca tożsamość laikatu: „Tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się »tożsamość« świeckich, ich autentyczna godność. A tylko w obrębie tej godności można określić ich powołanie i misję w Kościele i w świecie”⁹. Dlatego, chcąc zrozumieć godność i posłannictwo chrześcijanina świeckiego, trzeba wracać do podstaw rodzenia się Kościoła-komunii, czyli do sakramentów inicjacji, w tym także odnieść je do sakramentu Eucharystii¹⁰.

II. SPECYFIKA POWOŁANIA ŚWIECKICH

W świetle dotychczasowych rozważań widać, że chrześcijanie winni rozpoznawać swoje posłannictwo w Kościele i w świecie nie jako powołanie czysto indywidualistyczne, ale jako zadanie całego Kościoła. Przy czym nie chodzi tu tylko o spojrzenie czysto socjologiczne, podkreślające większą skuteczność świadectwa wspólnoty ludzkiej. O wiele istotniejsza jest perspektywa teologiczna,

⁷ Należy podkreślić, że to zakodowanie egzystencji świeckich w dwu sakramentach chrześcijańskiej inicjacji, sięgające wprost do istotnego korzenia życia Kościoła, charakteryzuje świeckiego niewspółmiernie głębiej niż samo przeciwstawienie go nosicielom urzędu hierarchicznego, por. A. Skowronek, *Wokół roli świeckich w świecie i w Kościele. Przed Synodem Biskupów 1987*, w: G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, tłum. Z. Ziółkowski, Warszawa 1988, s. 8–9.

⁸ Por. KK 34–36; ChL 14; KKK 901–913, por. także Weron, s. 49–58.

⁹ ChL 8.

¹⁰ Por. W. Słomka, *Ku dojrzałości laikatu w Kościele i w świecie. Studium według adhortacji Jana Pawła II „Christifideles laici”*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka [Homo medians XI], Lublin 1994, s. 124–125. Por. także: P. Nitecki, *Eucharystia źródłem ewangelizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 18, 1986, nr 7, s. 35–39.

wskazująca na wspólnotowy i zarazem eklezjalny charakter powołania chrześcijańskiego. Oznacza to, że także powołanie chrześcijan w życiu doczesnym wiąże się z faktem, że są oni Kościołem. Chrześcijańskie zaangażowanie w świat jest zawsze zaangażowaniem poprzez Kościół i wspólnie z całym Kościołem¹¹.

Chrzest i bierzmowanie, jako dwa konstytutywne źródła pochodzenia Kościoła jako Ludu Bożego, są równocześnie życiodajnym fundamentem komunii i równości wszystkich członków Kościoła, świeckich i duchownych zarazem. Świeccy jako ludzie ochrzczeni są w pełnym słowa znaczeniu włączeni przez Chrystusa w Ducha Świętego w Kościół i pełnią wraz z duchowieństwem misję powierzoną przez Chrystusa Kościołowi. Tym samym zaangażowanie ich nie ma charakteru służebnego względem działalności duchowieństwa, lecz spełniają swe własne posłannictwo. Uczestnictwo w potrójnej misji Chrystusa oznacza, że funkcje świeckich wiernych nie różnią się od funkcji duchownych w ten sposób, by miały być spełniane w świecie, a drugie w Kościele. Świeccy mają do spełnienia posłannictwo zarówno w Kościele, jak i w świecie; więcej, ich zaangażowanie w sprawy doczesne staje się urzeczywistnieniem posłannictwa Kościoła w świecie i zarazem swoistym rodzajem ewangelizacji¹².

Jak już wspomniano, Sobór chętnie ujmuje świecki stan wiernych w kategoriach powołania, czyli jako miejsce, w którym dociera do nich wezwanie Boga¹³. To Bóg powołuje chrześcijanina do zaangażowania w życie Kościoła i świata, zapraszając go do swojej winnicy. W przypadku wiernych świeckich tą „winnicą – jak zauważa Jan Paweł II – jest cały świat (por. Mt 13, 38), który winien zostać przemieniony zgodnie z Bożym planem w perspektywie ostatecznego przyjścia Królestwa Bożego”¹⁴. Staje się on dla nich „polem i narzędziem ich chrześcijańskiego powołania”¹⁵. Dlatego, odpowiadając na otrzymane od Boga powołanie, nie muszą wyrzekać się swego miejsca w świecie, albowiem „tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”¹⁶.

Powołanie wiernych świeckich w Kościele jest także nierozdzielnie związane z innym ważnym przymiotem określającym ich tożsamość, którym jest ich *świeckość* (*laickość*) rozumiana jako włączenie w rzeczywistości doczesne i ziemskie: „specyficzną właściwością świeckich jest ich świecki charakter (*indoles*

¹¹ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 87.

¹² Por. Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 70; ChL 15.

¹³ Por. DA 47; KK 31.

¹⁴ ChL 1.

¹⁵ ChL 15. Por. także: J. Krucina, *Świat jako miejsce aktywności chrześcijańskiej*, ŻM 43, 1995, nr 1, s. 3–14.

¹⁶ ChL 15. Por. także: KK 31; *Instrumentum laboris* (1987), nr 15.

saecularis)¹⁷. Rozwinięcie tego pojęcia zawiera adhortacja *Evangelii nuntiandi*, która stwierdza, że „pierwszorzędnym i bezpośrednim zadaniem [ludzi świeckich] nie jest zakładanie czy rozwój wspólnot kościelnych [...], ale pełne uaktywnienie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy, ukrytych, ale już obecnych w świecie”¹⁸.

Tak więc punktem wyjścia odczytania posłannictwa świeckich jest prawda, że Kościół sam w sobie ma wymiar świecki. Wyrasta on z samej natury i misji Kościoła i wiąże się z tajemnicą Słowa Wcielonego. Skoro Bóg chciał stać się Człowiekiem i uczestniczyć w życiu tego świata, to Kościół, który kontynuuje zbawczą misję Chrystusa, nie może nie uczestniczyć w życiu tego świata, a uczestnictwo to jest realizowane na różne sposoby w życiu poszczególnych członków Kościoła. Choć Kościół nie jest z tego świata, to jednak pozostaje w nim, kontynuując odkupieńcze dzieło Chrystusa, obejmujące również odnowę całego porządku doczesnego zgodnie z Bożym planem zbawienia¹⁹.

Tak wyraźne podkreślenie świeckiego rysu w specyficie posłannictwa chrześcijan świeckich nie oznacza, że pozostali członkowie Kościoła nie mają udziału w świeckim wymiarze Kościoła. Jednak w przypadku wiernych świeckich udział ten – na co wskazała Konstytucja *Lumen gentium* – wyróżnia się pod względem realizacji i spełnianej funkcji pewną *specyficzną właściwością*, którą przyjęto określać właśnie mianem *charakteru świeckiego*²⁰.

Trzeba podkreślić, że Sobór przedstawia *świeckość* nie tylko jako fakt społeczny (socjologiczny), ale także specyficznie jako fakt teologiczny i eklezjalny, jako własny charakterystyczny sposób realizacji powołania chrześcijańskiego²¹. Do intuicji tych powraca następnie adhortacja *Christifideles laici*, zgłębiając na nowo teologiczne znaczenie *charakteru świeckiego* w świetle zbawczego planu Boga i tajemnicy Kościoła. Świecki charakter laikatu, jako pojęcie teologiczne, można zrozumieć tylko w świetle stwórczego i zbawczego aktu, w którym Bóg powierzył świat ludziom jako kontynuację dzieła stworzenia. Jest on także ściśle związany z integralnie rozumianym posłannictwem Kościoła, wywodzącym się z tajemnicy Słowa Wcielonego i realizującego się na różne sposoby w życiu jego członków²².

Wierni świeccy mają jedyną w swoim rodzaju i niepodzielną tożsamość, wynikającą z ich członkostwa w społeczności Kościoła i posłannictwa względem świata. W wymiarze praktycznym potwierdza ją swoiste sprzężenie zwrotne: współodpowiedzialność za świat jest zarazem współodpowiedzialnością za Ko-

¹⁷ KK 31.

¹⁸ Nr 70.

¹⁹ Por. ChL 15; DA 5; Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 listopada 2002) nr 6. Por. także: J. Nagórny, dz.cyt., s. 97–98.

²⁰ Por. KK 31, także ChL 15.

²¹ Por. KK 31, 38.

²² Por. ChL 15.

ściół i odwrotnie, nie może być współodpowiedzialności za Kościół, jeśli wierni świeccy nie podejmują troski o miejsce tego Kościoła w konkretnej rzeczywistości społecznej.

III. W DUCHU ZASADY UCZESTNICTWA

Istotę zaangażowania wiernych świeckich w ramach posłannictwa Kościoła w świecie dobrze oddaje właściwie ujęta kategoria uczestnictwa. Odwołuje się ona do szczególnej relacji czynu do osoby, która go spełnia, w kontekście współdziałania wspólnie z innymi. Wskazuje na dwa rodzaje odniesień międzyludzkich: udział jednej osoby w życiu innej w duchu miłości, a także na działanie osób we wspólnocie i dla wspólnoty. W perspektywie personalistycznej niezwykle ważne jest to, że człowiek, uczestnicząc w życiu społecznym, nie powinien przestać być sobą poprzez zagubienie własnej tożsamości. Zdolność do uczestnictwa wskazuje więc nie tylko na obiektywną współzależność, jaka istnieje między ludźmi w danej społeczności, ale nade wszystko podkreśla prymat osoby w stosunku do tej społeczności i całego porządku społecznego²³.

Kategoria uczestnictwa rozpatrywana w refleksji teologicznomoralnej nie może być postrzegana jedynie poprzez pryzmat wkładu, jaki człowiek wnosi do poszczególnych wspólnot czy innych struktur społecznych. Ostatecznie będzie tu raczej chodziło o to, kim dany człowiek jest i kim staje się poprzez swoje zaangażowanie. Uczestnictwo, mimo że wyraża się w społecznym zaangażowaniu w różnych obszarach życia człowieka, jest kategorią bardziej ontologiczną. Przed wszystkim poprzez odniesienie do prawdy o tym, że człowiek jest istotą społeczną ma ono charakter antropologiczny. Dlatego trzeba mówić nie tylko o uczestnictwie, lecz wprost o „osobie uczestniczącej”, zdolnej i zarazem powołanej do uczestnictwa²⁴.

To spotkanie osoby z jakąś określoną wspólnotą, stanowiącą punkt odniesienia jej zaangażowania w danym obszarze życia społecznego w kontekście wezwania do uczestnictwa, opiera się na dwóch fundamentalnych zasadach: zasadzie solidarności oraz zasadzie sprzeciwu. Spojrzenie na relację osoby i społeczności

²³ Warto w tym miejscu nadmienić, że kategoria uczestnictwa, a tym samym i wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym, jest jednym z aspektów współczesnego nauczania społecznego Kościoła, a nawet należy je uznać za pewnego rodzaju klucz do zrozumienia tego nauczania, zwłaszcza nauczania Jana Pawła II. Kategoria ta w jej kształcie filozoficzno-etycznym została opracowana przez Papieża jeszcze w okresie sprzed pontyfikatu, a następnie pogłębiona o wymiar teologiczny. Szerzej na temat kategorii por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 301–335. Por. także J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, RT 38–39, 1991–1992, z. 3, s. 7–23; M. Pokrywka, *Osoba. Uczestnictwo. Wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2000.

²⁴ Por. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 301–335; J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw...*, s. 7–9.

od strony społeczności wskazuje na potrzebę solidarności. Sprzeciw natomiast zwraca uwagę na fundamentalne prawo osoby do wolności, do bycia sobą, do zachowania własnej tożsamości i autonomii²⁵. Na „konstruktywny” sprzeciw w życiu społecznym należy patrzeć jako na podstawowy sposób podkreślenia podmiotowości każdego z jego uczestników. W relacjach wewnątrzspołecznych jest to droga do potwierdzenia się poszczególnych podmiotów życia społecznego w duchu wolności oraz jak najlepszego wykorzystania przestrzeni wolności. Zaniegowanie którejkolwiek z dwóch zasad konstytuujących kategorię uczestnictwa prowadzi do jego nieautentycznych form, czyli do postaw konformizmu i uniku. Oznaczają one albo pozorne zaangażowanie się w życie społeczne, albo też całkowite wycofanie się z niego. Postawa konformizmu wynika z przesadnego poczucia solidarności i obawy, że ewentualny sprzeciw byłby odebrany jako działanie przeciwko wspólnocie. Natomiast w postawie uniku następuje przeakcentowanie prawa do własnego zdania tak dalece, że prowadzi to – w przypadku, gdy nie zostanie ono uwzględnione – do wycofania się z życia społecznego²⁶.

Odnosząc kategorię uczestnictwa do posłannictwa świeckich chrześcijan w świecie, widać w pierwszym rzędzie, jak istotną kwestią pozostaje odkrycie i pogłębienie własnej tożsamości chrześcijańskiej oraz relacji między całością powołania chrześcijańskiego a odniesieniem do świata. Od strony pozytywnej wiąże się to głównie z odniesieniem zaangażowania w sprawy doczesne do uczestnictwa chrześcijanina w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Od strony negatywnej zaś wskazuje na konieczność przewyciężenia różnego rodzaju zafalszowań życia współczesnych chrześcijan związanych z przeciwstawieniem porządku zbawienia wymiarowi doczesnemu, czy z wspomnianą już ambiwalencją świata, która rodzi swoiste napięcie między powołaniem chrześcijańskim a stosunkiem do świata i prowadzi do postaw deprecjonowania wartości ziemskich (*contemptus mundi*).

Istotne kryterium swojej obecności i zaangażowania w posłannictwo w świecie chrześcijanie odnajdują także w obu zasadach uczestnictwa poddanych ewangelicznej interpretacji, to znaczy odnoszą je do wzoru samego Chrystusa. Chrystus bowiem w całym swoim posłannictwie – jako *Emanuel*, czyli „Bóg z nami” – był solidarny ze wszystkimi i solidarnie włączył się we wszystkie sprawy ludzkie. Równocześnie jednak był znakiem sprzeciwu i tym, któremu „sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34)²⁷.

²⁵ Z tej racji, że sprzeciw nie jest negacją dobra wspólnego czy odrzuceniem potrzeby uczestnictwa, należy uznać go za postawę zasadniczo solidarną. Kto bowiem w duchu solidarności decyduje się na sprzeciw, inaczej pojmując dobro wspólne albo przynajmniej inaczej widzi drogi jego urzeczywistnienia, a więc inaczej pojmując swoje uczestnictwo w realizacji tego dobra.

²⁶ Por. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw...*, s. 17–21.

²⁷ Por. K. Góźdz, *Historia – drogą Jezusa Chrystusa*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 147–153.

Dla chrześcijan oznacza to z jednej strony naśladowanie Chrystusa w Jego solidarności z ludźmi, a z drugiej gotowość przeciwstawiania się w życiu społecznym wszystkiemu, co jest niegodne Chrystusa i ich chrześcijańskiej tożsamości. Czerpiąc wzór z solidarności Chrystusa, chrześcijanie powinni włączyć się w budowanie pomyślności społeczności doczesnej, podejmując współpracę z tymi wszystkimi, którzy w duchu odpowiedzialności troszczą się prawdziwie o dobro wspólne tej społeczności. Z drugiej zaś strony są wezwani do ukazania poprzez swoje uczestnictwo nowości i oryginalności orędzia ewangelicznego, które sprawia, że są oni *solą ziemi i światłem świata*²⁸. Bardzo wyraźne odniesienie do tej podwójnej perspektywy znaleźć można w adhortacji *Christifideles laici*, która podkreśla, że obecność i zaangażowanie świeckich w życie społeczne z jednej strony ma być głębokim zakorzeniem i pełnym uczestnictwem „w życiu naszego globu, świata i ludzkiej wspólnoty”, z drugiej zaś mają oni ukazywać „nowość i oryginalność tego zakorzenia oraz uczestnictwa, mającego na celu upowszechnianie zbawczej Ewangelii”²⁹.

Naśladowanie Chrystusa w Jego postawie wobec świata potwierdza nie tylko fundament posłannictwa Kościoła względem świata, ale także chrystocentryczną perspektywę uczestnictwa chrześcijan w tymże posłannictwie (dopełniającą wymiar eklezjalny)³⁰. Potwierdza to raz jeszcze jak bardzo społeczne posłannictwo Kościoła animowane uczestnictwem poszczególnych chrześcijan wnosi swój istotny wkład w wezwanie do nowej ewangelizacji, przyczyniając się równocześnie do odnowy życia społecznego³¹.

ZAKOŃCZENIE

Wezwanie do uczestnictwa, jako podstawowy paradygmat ukazania roli świeckich w urzeczywistnianiu posłannictwa Kościoła w świecie, jest wezwaniem niezwykle aktualnym, zwłaszcza w kontekście współczesnego zagubienia i licznych zagrożeń. Za szczególnie źródła zafałszowania personalistycznego wymiaru uczestnictwa w życiu społecznym należy uznać totalitaryzm i indywidualizm. Totalitaryzm poprzez pozorowane uczestnictwo odczył odpowiedzialności za siebie i świat. Tam bowiem, gdzie nie ma autentycznej wolności, nie można mówić o autentycznym uczestnictwie. Prowadzi to do postawy rezygnacji, bierności,

²⁸ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan...*, s. 130. Kategoria sprzeciwu jako jedno z dwu kryteriów obrazujących zaangażowanie chrześcijan w świecie znajduje swoją analogię w odniesieniu do całościowo ujętego posłannictwa Kościoła w świecie w jego funkcji profetyczno-krytycznej.

²⁹ ChL 15.

³⁰ Por. G. Lazzati, dz.cyt., s. 54–56.

³¹ Por. B. Sorge, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della Chiesa*, Brescia 1996, s. 95–113; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 87–88.

obojętności oraz postawy wielorakiej ucieczki od świata. Indywidualizm z kolei, na skutek błędnego uznania pełnej autonomii człowieka, dobro jednostki traktuje jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo. Liczą się tylko jednostkowe cele, dobra i korzyści. Zafalszowanie wolności w tym przypadku polega na oderwaniu jej od posłuszeństwa prawdzie i od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Należy dodać, że obie powyższe, antypersonalistyczne wizje człowieka i społeczeństwa mają swoje konsekwencje praktyczne. Na ich podłożu wyrastają postawy będące zaprzeczeniem uczestnictwa, sprawiając, że zaangażowanie się w życie społeczne staje się pozorne (*kompromis*), bądź też poszczególne jednostki wycofują się z życia publicznego (*unik*)³².

Jak już wskazano, autentyczne uczestnictwo świeckich w życiu społecznym staje się także istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji, z jaką Kościół wkracza w nowe tysiąclecie. Pozwala również na głębsze, bardziej personalistyczne rozumienie zaangażowania w życie społeczne i wszelkiej aktywności ludzkiej w świecie. O ile samo bowiem zaangażowanie może być rozumiane na sposób przedmiotowy (jako zaangażowanie *w coś*), o tyle uczestnictwo odsłania jednocześnie podmiotowy wymiar tego zaangażowania (jest to zawsze uczestnictwo *kogoś*), ponieważ wskazuje na osobowy wymiar aktywnej obecności człowieka w określonej wspólnotcie ludzkiej.

Przeprowadzone rozważania pozwalają stwierdzić, że nie ma sprzeczności między zaangażowaniem w rzeczywistość doczesną a wiarą. Co więcej, chrześcijaństwo poprzez podejmowanie odpowiedzialności za różne obszary życia społecznego, mogą – jako narzędzie – realizować w praktyce naukę Ewangelii i dawać świadectwo swej wierze. Żyją oni i angażują się w przemianę świata, mając przekonanie, że znajdują się w rzeczywistości eschatologicznej. Motywem tego zaangażowania jest przeżywana wiara, która niesie w sobie wezwanie do odpowiedzialności za wymiar doczesny egzystencji człowieka. Świat jawi się wówczas nie tylko jako miejsce objawienia się miłości Boga, ale także jako droga, poprzez którą człowiek – we wspólnocie Kościoła – może urzeczywistniać swoją odpowiedź na miłość Bożą; przez miłość do tego, co jest Bożym stworzeniem i przez zaangażowanie w świat, by w ten sposób móc praktycznie wypełnić nakaz miłości bliźniego.

³² Por. M. Pokrywka, dz.cyt., s. 131–140.

Nota o Autorze: ks. dr hab. **JERZY GOCKO SDB** – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. W swoich badaniach podejmuje problematykę teologii moralnej społecznej i posłannictwa Kościoła w świecie.

Słowa Kluczowe: świeccy, Kościół, Kościół a świat, teologia moralna społeczna.