

**Słowa kluczowe:** apostołat biblijny, świeccy, II Sobór Watykański

**Keywords:** biblical apostolate, laity, Council Vatican II

**O. Waldemar Linke CP**

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

# APOSTOLAT BIBLIJNY ŚWIECKICH: DOŚWIADCZENIA I NADZIEJE

Cały Kościół jest apostołski, skoro Konstytucja dogmatyczna o Kościele definiuje apostołat świeckich słowami: „Cięży na wszystkich świeckich chwalebny obowiązek pracy, by Boży plan zbawienia docierał z każdym dniem coraz lepiej do ludzi wszystkich czasów i całej ziemi” (*Lumen gentium* nr 33). Ideę tę doprecyzowuje deklaracja *Apostolicam auctositate*, która stwierdza, że „powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest też powołaniem do apostołatu” (*Apostolicam auctositate* nr 2). Dokument ten opiera się na metaforze Kościoła jako ciała, w którym żaden członek nie jest zwolniony czy tym bardziej wykluczony z troski o wzrost całego ciała realizowanej na sposób sobie właściwy. „Na wszystkich chrześcijanach więc spoczywa [*imponitur*] szlachetne zobowiązanie do pracy [*onus praeclarum*], by boskie przesłanie o zbawieniu [*divinum salutis nuntium*] było zarówno znane jak i przyjęte przez wszystkich ludzi, na całej ziemi” (tamże). Prawie dokładnie sformułowanie to powtarza Kodeks Prawa Kanonicznego z 25 stycznia 1983 r., mówiąc: „Wszyscy wierni mają obowiązek i prawo [*officium habent et ius*] współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata” (*Codex*

*Iuris Canonici*, 2011, kan. 211). Ta definicja apostołatu pokazuje jasno, że jego biblijny charakter nie określa sektora działalności apostołskiej, nie wyznacza jakiegś podstruktury, ale wskazuje na jego istotną treść i zasadniczy cel. W kan. 225 § 1 mowa jest o ogólnym obowiązku i prawie współpracy, „ażeby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte”.

Oczywiste jest, że nie da się utożsamiać owego przesłania o zbawieniu z Pismem Świętym. Jest to jednak utożsamienie, którego nigdy i w żadnym kontekście nie powinno się czynić (Niemirski, 2009; Koch, 2011; Sławiński, 2014; Linke, 2015). Owo przesłanie powinno być rozumiane nie tyle szerzej, ile głębiej: jako słowo Boga skierowane do świata w celu jego zbawienia. Trudno jednak założyć, że Pismo Święte nie będzie stałym punktem odniesienia i fundamentem tego, co jest głoszone światu przez wspólnotę Kościoła, w tym też przez świeckich. Zaangażowanie apostołskie świeckich wyrasta z ich bliskiego związku z Pismem Świętym i na zbliżaniu innych do tego orędzia Boga do świata.

Nie można jednak zapomnieć o tym, co mówi *Apostolicam auctositate*: „Jako że źródłem i początkiem wszelkiego apostołatu Kościoła jest Chrystus, posłany przez Ojca, jasne jest, że owocność apostołstwa świeckich zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem” (tamże nr 4). Apostolat nie dotyczy więc księgi i edukacji mającej na celu jej lepszą znajomość. Apostolat biblijny, jak każdy inny, ma na celu budowanie relacji, która wyrasta z odpowiedzi na Chrystusowe wezwanie „Pójdź za mną” (δεῦτε ὀπίσω μου, np. Mt 4,19 lub ἀκολούθει μοι np. Mt 8,22). Wspólnota życia i śmierci z Panem, naśladowanie Go i udział w Jego misji to główne elementy apostołatu. Każdy z nich wiąże się przede wszystkim z Jezusem Chrystusem, ale dla chrześcijanina jest to do zrealizowania jedynie za pośrednictwem tekstów fundujących chrześcijańską tradycję i z niej wyrastających. W tym sensie, jak mówi św. Hieronim, „ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est” (Eusebii Hieronymi, 1865, kol. 17), bowiem nie mamy innej zwyczajnej, dostępnej dla wszystkich drogi poznania Pana i nauczania się, jak Go naśladować. Ważne jest rozróżnienie między głoszeniem słowa Bożego a jego propagowaniem (Marcyński, 2010). Wiernym świeckim przysługuje zaszczyt i spoczywa na nich obowiązek głoszenia i świadczenia na wzór apostołów.

## **APOSTOLAT BIBLIJNY ŚWIECKICH - WIZJA ZAWARTA W NAJWAŻNIEJSZYCH DOKUMENTACH KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO**

Apostolat świeckich, polegający na głoszeniu nauk opartych na Piśmie Świętym, stał się poważnym problemem Kościoła, gdy zaczęli się nim na szero-

ką skalę zajmować nawróceni na naukę katarów, którzy przyjęli *consolamentum*. „Życie czynne było dla Doskonałych prawie tak samo ważne, jak życie mistyczne i kontemplacyjne: polegało głównie na apostołacie i udzielaniu błogosławieństwa” (Nelli, 1979, s. 37; Oberste, 2010, s. 62–67; Czarnecki, 2017, s. 327). Ich przepowiadanie było z definicji przeciwieństwem działalności duchownych chrześcijańskich (Duvernoy, 2000, s. 241; Dobkowski, 2007, s. 47). Izarn, który pokazywał w krzywym zwierciadle kataryzm i jego wyznawców, mówi o kobietach z tego środowiska: „Desponen l'avangeli: aichi vai, aichi fo. L'us teis e l'autre fila, l'autra fai so sermo/ Cossi a fag diable tota creatio” (Meyer, 1879, s. 243)<sup>1</sup>. Obraz ten zdecydowanie tchnie przesadą i nie ukazuje prawdziwego sensu działalności kaznodziejskiej katarów. Uczynił to natomiast ponad 80 lat temu Herbert Grundmann:

Obudzone przez ruch reformy umysły zaczęły pytać, czy kościelne święcenia są jedynym i wystarczającym upoważnieniem do pełnienia chrześcijańskiego dzieła zbawczego [...] czy każdy poszczególny chrześcijanin nie jest powołany na mocy przykazań ewangelicznych i przykładu apostołów do tego, aby kształtować swe życie bezpośrednio na podstawie norm ewangelicznych i apostołskich (Grundmann, 1935).

Steven Runciman głosił pogląd, że „Kościół katarski zachował, z nieznacznymi tylko poprawkami mającymi dostosować ich nauki do potrzeb czasu, posługi religijne istniejące w Kościele chrześcijańskim w ciągu pierwszych czterech stuleci jego egzystencji” (Runciman, 2007, s. 207). Jego przekonanie o ciągłości gnozy od bizantyjskiej starożytności do łacińskiego średniowiecza raczej nie znajduje dziś bezkrytycznych zwolenników. Jednak trzeba przyznać, że trafnie uchwycił autentyzm zaangażowania świeckich katarskich zarówno w przepowiadanie oparte na Ewangeli, czy szerzej na Nowym Testamencie, jak też w ideał życia apostołskiego.

Ostra, a nawet brutalna walka z kataryzmem, a następnie wieki tropienia herezji przez powołane do tego trybunały kościelne, zbudowały klimat nieufności wobec apostołatu świeckich, który miał towarzyszyć rozwojowi form życia i ludowego kaznodziejstwa, jakie były propagowane i skutecznie uprawiane przez zakony żebracze, w których życie apostołskie i ewangeliczne było naczelnym ideałem (Siemieniowski, 2014, s. 13–14). Zilustrujmy tę tezę materiałem pochodzącym z tradycji Franciszkowej. W *Regule zatwierdzonej* (1279 r.) w rozdz. 9 przyznaje

1 „Przędą na kołowrotku tłumacząc Ewangelię, ot, tak sobie. Jedna tka, druga przędzie, inna jeszcze głosi kazanie o tym, jak diabeł dokonał całego dzieła stworzenia”; tłum. za Duvernoy, 2000, s. 247.

się braciom (nie tylko kapłanom) prawo przepowiadania, ale za podwójną zgodą: biskupa miejsca i własnego ministra generalnego (Brzozowska, Macioszek, red., 1990, s. 96). W *Regule niezatwierdzonej* (1221 r.) kwestia ta nie była tak wyraźnie doprecyzowana, ale też mówiło się o wierności braci w ich kaznodziejskiej działalności „praktyce i zarządzeniom świętego kościoła” (tamże, s. 73). W życiorysie Tomasza z Celano początek kaznodziejskiej działalności samego Franciszka jest ukazany jako wynik jego drugiego nawrócenia; „W każdym kazaniu [...] cytował słowo Boże” (Tomasz z Celano, 1981, nr 23 35).

To swoiste skanalizowanie form apostołatu świeckich w zakonach żebraczych z jednej strony osłabiło nacisk na udział w nim osób żyjących „w świecie”, ale z drugiej strony przechowały one ten model w trudnych dla katolicyzmu czasach reformacji. Dotyczy to raczej charyzmatycznych wspólnot protestanckich wyrastających z tradycji luteranńskiej, czego dobrym przykładem jest przygotowujący przekład Biblii zespół złożony głównie ze świeckich uczonych i drukarzy (Todd, 1983, s. 223–224). W swej publicystyce teologicznej Luter mówił wprost, że „biskupi, klechy i mnisi” nie należą do Kościoła (Pesch, 2008, s. 321–324), a więc, w jego eklezjologii, cała działalność apostołska w Kościele jest działalnością laikatu na mocy kapłaństwa powszechnego (tamże, s. 328–329). Można jednak zauważyć wśród luteranów skoncentrowanie na posłudze kaznodziejów-pastorów (Gryniakow, 1985, s. 29–35). Tradycja kalwińska jest zaś mocno skoncentrowana na nauczaniu realizowanym przez ministrów (Bokwa, 2017, s. 78–79).

W nurcie kontrreformacji, gdy hierarchiczny aspekt życia Kościoła, wraz z Soborem Trydenckim (1545–1563), zyskał wyraźną przewagę, którą opisuje w interesującym nas zakresie w Dekrecie o reformie, kan. 7 (przyjęty 11 listopada 1563 r.) (Baron, Pietras, red., 2004, s. 747). Obowiązek wyjaśniania Pisma Świętego i prawd wiary w języku miejscowym (*vernacula lingua*) zostaje tam nałożony na proboszczów, zaś biskupi mają stworzyć im ku temu warunki oraz nadzorować jego wykonanie. Jest to aplikacja przyjętej wcześniej zasady, że jedynym źródłem interpretacji biblijnej jest Kościół nauczający, o czym mówi dekret z sesji 4 z 8 kwietnia 1546 r. „Przyjęcie wydania Biblii zwanej Wulgatą oraz o sposobie interpretacji Pisma Świętego” w punkcie 2 (tamże, s. 213; O’Malley, 2014, s. 103–108). Zakonom nie przypisuje się w tym zakresie jakiejś specjalnej misji, choć nauczanie kaznodziejskie spoczywa, w myśl dokumentów soborowych, głównie na ich barkach (tamże). Jeśli chodzi o publikacje, to zakonnicy podlegają nawet ściślejszej kontroli niż inni duchowni, co stwierdza cytowany wyżej dokument w punkcie 5 (Baron, Pietras, red., 2004, s. 215). Święty Filip Nereusz (1515–1595) bywa przywoływany jako propagator idei soborowych, który prowadził energiczną akcję upowszechniania lektury Pisma Świętego wśród świeckich (Bécheau, 1998, s. 202).

Nie oznacza to, że w praktyce świeccy zostali całkowicie odsunięci od apostołatu biblijnego. Można przytoczyć, na zasadzie przykładu, postać Pawła Franiszka Danei, czyli św. Pawła od Krzyża (1694–1775), dla którego „życie na wzór apostołów” było szczególnie ważnym kryterium autentyczności życia zakonnego założonej przez niego rodziny zakonnej. Jeszcze jako człowiek świecki (w 1721 r.) prowadził misję w kościele San Carlo w Castellazzo di Bormida. W każdym swym wystąpieniu komentował dwa lub trzy fragmenty z Pisma Świętego (Lippi, 1993, s. 63).

## OD POCZĄTKÓW XIX W. DO II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Zmiana w zakresie zaangażowania przyszła wraz z towarzystwami biblijnymi, które wzbudziły dużą nieufność Kościoła katolickiego. Ich wpływ na przykładzie Włoch omawia Jan Kupka (Kupka, 2010, s. 58–60). Ostatecznie Leon XIII (1809–1903) uznał je za wartościowy model działań apostołskich Kościoła katolickiego (Linke, 2004, s. 197; 2013, s. 44–45). Jednak już w 1816 r., gdy powstawało Brytyjskie Towarzystwo Biblijne w Polsce (Ptaszyk, 1996, s. 135–138), na jego czele stanął świecki katolik (choć też i członek warszawskiej loży masońskiej *Świątynia Izis*, co może wskazywać, że przyświecał mu bardziej cel wychowawczy niż religijny), ksiązę Adam Jerzy Czartoryski (Małachowski–Lempicki, 1929, s. 77, pod nr 519). Inicjatywy te należy postrzegać w szerszym kontekście ożywienia intelektualnego, zwłaszcza we Francji (krąg Félicité’a Roberta de La Mennais). Jego owocem były liczne inicjatywy, np. reforma dominikańska według koncepcji Jeana Baptiste’a Lacordaire’a i reforma liturgiczna w Solesmes, gdzie też formowała się grupa świeckich katolików (Chaberek, 2009, s. 56–59). Druga połowa XIX w. przyniosła zmianę atmosfery przynajmniej wokół studiów biblijnych. W *Providentissimus Deus* (1893 r.) Leon XIII zachęcał świeckich uczonych do włączenia się w badania biblijne (Filippi, Lora, red., 1993, nr 128)<sup>2</sup>, a dziękował mającym katolikom za finansowanie przedsięwzięć w tym zakresie (tamże, nr 129). Nie ograniczał się jednak do tego, bowiem życie zmuszało, by papież odniósł się do zjawisk wykraczających poza ramy dyscypliny i hierarchii. W liście do kard. Jamesa Gibbonsa z Baltimore *Testem benevolentiae* (z 22 I 1899 r.) omawiającym problemy tzw. amerykańizmu, odnosi się wprost do apostołskiej działalności świeckich:

Ze słów Bożych wiemy, że każdy powinien pracować nad zbawieniem bliźniego w porządku i miejscu, jakie otrzymał. Wierni wypełniają

2 Teksty z *Enchiridion Biblicum* zbioru przytaczamy we własnym tłumaczeniu z wydania typicznego.

pożytecznie obowiązek ten, przez Boga na nich włożony, nieskazitelnością życia, pełnieniem uczynków miłości chrześcijańskiej i gorącą a trwałą modlitwą do Boga (Leon XIII, 2010, nr 35)<sup>3</sup>.

Początek XX w. to czas katolickich inicjatywy opartych na doświadczeniach towarzystw biblijnych, jak założone w 1902 r. przez ks. Giacomo della Chiesa (późniejszego Benedykta XV) Stowarzyszenie św. Hieronima, które zyskało aprobatę Piusa X (Pius X, 1914, s. 23–25). Celem tego przedsięwzięcia było, według słów świętego papieża, zdezawuowanie opinii, że Kościół sprzeciwia się czytaniu Pisma Świętego w językach narodowych. Niewiele późniejszą od włoskiej inicjatywą było stawiające sobie te same cele Polskie Towarzystwo wydawania Pisma Świętego pod wezwaniem ks. J. Wujka (Archutowski, 1907, s. 499–502) założone w Warszawie przez ks. prof. Józefa Archutowskiego (Klimek, 2001, s. 65–73), który zginął pod gruzami kościoła sakramentek 31 sierpnia 1944 r. Jednak za swego pontyfikatu Benedykt XV w encyklice *Humani generis* (1917 r.) podtrzymał trydenckie zawężenie prawa do głoszenia słowa dla kapłanów i to tylko tych, którzy odznaczeni byli odpowiednią wiedzą i cnotą (Filippi, Lora, red., 1993, nr 439e). W drugim dokumencie najwyższej rangi, jaki papież ten poświęcił tematyce biblijnej, encyklice *Spiritus paraclitus* (1920 r.) wydanej z okazji 1500-lecia śmierci św. Hieronima, dochodzą już do głosu tony bliższe działalności apostolskiej ks. della Chiesa. Obowiązek czytania – według tego dokumentu – spoczywa na wszystkich wiernych (tamże, nr 480). Ilustracją tego zobowiązania są pouczenia, jakie św. Hieronim daje Pauli i Eustochium, dotyczące medytacji nad tekstem biblijnym i jego studiowania (tamże, nr 488). Wierni świeccy jednak, w myśl encyklik Benedykta XV, są jedynie adresatami pracy duszpasterskiej kapłanów, którzy sami powinni karmić się Pismem Świętym i przekazywać wiernym to, co na tej drodze zdobyli. Krok dalej, nawiązując zresztą do działalności Stowarzyszenia św. Hieronima (tamże, s. 544), poszedł w encyklice *Divino Afflante Spiritu* (1943 r.) Pius XII. Zalecał: „Niech tym samym pokarmem [Pisma Świętego – W.L.] karmią się umysły wiernych, by czerpać z niego wiedzę i miłość do Boga, pożytek i szczęście własnej duszy” (tamże, nr 569). Klimat zmienił się na tyle, że Papieska Komisja Biblijna w liście z 15 grudnia 1955 r. pisze już o towarzystwach biblijnych i dniach Biblii (*conventi biblici*) (Pontificia Commissio de re Biblica, 1956, s. 61–64). Inicjatywy te mają na celu, „by wzrastały i coraz bardziej się doskonaliły z dnia na

3 “The scriptures teach us that it is the duty of all to be solicitous for the salvation of one’s neighbor, according to the power and position of each. The faithful do this by religiously discharging the duties of their state of life, by the uprightness of their conduct, by their works of Christian charity and by earnest and continuous prayer to God”.

dzień u wiernych im [biskupom – W.L.] powierzonych cześć dla Pisma Świętego i niech zachęcają do zasilania i pobudzania skutecznie ich znajomość i miłość do nich” (Filippi, Lora, red., 1993, nr 622). Jednak głównym celem dokumentu było ściślejsze podporządkowanie tych działań władzy kościelnej.

Na tym etapie możemy więc mówić jedynie o apostołacie biblijnym ukierunkowanym na świeckich, ale nie o takim, którego wierni świeccy byliby podmiotem. Wynikało to z ducha integryzmu katolickiego, w którym ideał świeckiego katolika był skupiony wokół idei integralnej akceptacji nauki, porządku dyscyplinarnego i poleceń Stolicy Apostolskiej (Poulat, 1969, s. 119), a nie w podejmowaniu przez świeckich własnych inicjatyw. Dominowała obawa, że akcentowana przez ruch modernistyczny zasada dominacji czynnika charyzmatycznego w Kościele „sprowadziłaby anarchię zupełną w Kościele, rozbiłaby na proszek Kościół, uczyniłaby go Kościołem niewidzialnym” (Sieniatycki, 1916, s. 79). Poza tym zaś hierarchia kościelna była skoncentrowana na kwestiach społeczno-politycznych (Arnold, 2009, s. 121).

Zasadniczy zwrot nastąpił jednak dopiero wraz z II Soborem Watykańskim, którego deklaracja *Apostolicam auctositatem* była już przywołana. Została ona przyjęta w tym samym dniu, co Konstytucja o Objawieniu *Dei Verbum*, a więc 18 listopada 1965 r. Obydwa te dokumenty wymagają naszej uwagi. Jako pierwszy należy omówić dokument wyższej rangi. Mówiąc o misterium objawienia, konstytucja kładzie nacisk na jedność Kościoła w wytrwałym trwaniu w nauczaniu apostołów, czyniąc jasne odwołanie do Dz 2,42, a więc do *summariusum* opisującym wyidealizowaną wizję pierwotnego Kościoła w Jerozolimie (*Dei Verbum* nr 10). Na tym fundamencie biblijnym i kościelnej Tradycji opiera się zobowiązanie dotyczące wiernych świeckich, „by troszczyli się, aby gorliwie i roztropnie propagować” Pismo Święte wśród chrześcijan i nie-chrześcijan (tamże, nr 25). Jest to jasne wezwanie, a nawet zobowiązanie świeckich do apostołatu biblijnego (König, 1995, s. 8–10).

Dekret o apostołstwie świeckich zawiera też bardziej konkretne wskazania. Stwierdza, że świeccy mają swój aktywny udział w misji Kościoła (*Apostolicam auctositatem* nr 10). Podobne, choć bardziej radykalne, jest ujęcie Dekretu o działalności misyjnej Kościoła (*Ad gentes* nr 36). Mówi się tam bowiem o ścisłym obowiązku współpracy na rzecz rozwoju ciała Chrystusa wynikającym z przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Myśl tę podejmuje Kodeks Prawa Kanonicznego (*Codex Iuris Canonici*, 2011, kan. 225 §1), a mówi o nim także Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen gentium* nr 33). Dekret o posłudze i życiu kapłanów zwraca uwagę na szczególną rolę Eucharystii we włączaniu świeckich w jedność Ciała Chrystusa (*Presbyterorum ordinis* nr 5;



por. König, 1995, s. 10). Fundamentem tego podejścia jest wizja kapłaństwa powszechnego w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen gentium* nr 10), której towarzyszyło głębokie przeświadczenie, że zadaniem hierarchii kościelnej jest rozeznawanie i szanowanie posług i charyzmatów wiernych świeckich (*Lumen gentium* 30), którzy powinni „ukazywać innym Chrystusa” (*Christum aliis manifestant*) przede wszystkim przez świadectwo ich życia i przez blask ich wiary, ich nadziei i miłości” (*Lumen gentium* nr 31). Ten zapis nie zamyka jednak kwestii środków i obszarów, na których realizuje się apostołskie powołanie świeckich.

Wkład świecki w apostołską działalność Kościoła jest konieczny, bowiem „prawdziwi apostołowie nie zadowalają się tylko tym działaniem [w sferze doczesnej i społecznej – W.L.], lecz starają się głosić bliźniemu Chrystusa słowem. Wielu ludzi nie może usłyszeć Ewangelii i poznać Chrystusa, jak tylko za pośrednictwem świeckich, którzy są blisko nich” (*Apostolicam auctositatem* nr 13; *Codex Iuris Canonici*, 2011, kan. 225 § 1). Duszpasterska działalność duchownych i apostołat świeckich są komplementarne (*mutuo se complent*), a ewangelizacyjna działalność świeckich nie ogranicza się do przykładu życia. Prawdziwy apostoł szuka okazji, by głosić Chrystusa słowem, zarówno wobec niewierzących, aby ich prowadzić do wiary, jak i wobec wierzących, by wprowadzić ich do życia gorliwszego” (*Apostolicam auctositatem* nr 6). Jednak współpraca między hierarchią kościelną a świeckimi zaangażowanymi apostołsko opiera się na założeniu, że każda ze stron działa „na sposób sobie właściwy” (tamże, nr 20). Oznacza to także zaangażowanie duchownych i osób konsekrowanych we wspieranie apostołatu świeckich (tamże, nr 25; *Presbyterorum ordinis* nr 6). Chodzi także o tworzenie warunków do religijnej, teologicznej i fachowej formacji świeckich, by mogli dobrze realizować swoją apostołską misję (*Apostolicam auctositatem* 29; *Codex Iuris Canonici*, 2011, kan. 229 § 1). Narzędzia tej formacji, które zresztą dokument opisuje jako już działające, to zjazdy, kongresy, ćwiczenia duchowe, częste spotkania, konferencje, książki, czasopisma pomagające w głębszym poznaniu Pisma Świętego i teologii (*Apostolicam auctositatem* nr 31). Nie jest to jednak formacja jakiejś wydzielonej grupy, ale formacja do apostołatu jako istotnego i integralnego składnika formacji chrześcijańskiej (tamże, nr 30). Wskazuje się konkretne obszary apostołatu świeckich. Świeccy „z oddaniem współpracują i ze wspólnym oddaniem głoszą słowo Boże, zwłaszcza poprzez przekaz katechetyczny [*praesertim catechetica institutione*]” (tamże, nr 10). Niezastąpiony jest apostołat świeckich w rodzinie jako pierwszych głosicieli Ewangelii w tym środowisku (tamże, nr 11).

II Sobór Watykański w różnych dokumentach położył więc podwaliny pod apostołat biblijny świeckich, nie dał jednak (i dać nie chciał) gotowych roz-

wiązań duszpasterskich. Te zresztą pojawiały się same, w formach czasem godnych najwyższego uznania, a czasem budzących refleksję i obawę. Trzeba jednak powiedzieć, że swymi decyzjami i wizją teologiczną sobór nie zlikwidował utwierdzonego przez stulecia i zagwarantowanego prawem modelu opartego na inicjatywnej roli duchownych i receptywnej roli świeckich. Położył jednak fundamenty pod zmianę tego stanu rzeczy, nawołując do organizowania formacji dla świeckich, która pozwoliłaby im wywiązać się w pełni z ciężących na nich zobowiązań należących do istoty powołania chrześcijańskiego. Ważnym „odkryciem” soboru było dostrzeżenie związku między zobowiązaniem apostołskim świeckich do głoszenia słowa Bożego a życiem sakramentalnym.

## PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Soborowe idee potrzebowały programu realizacji, więc musiało powstać wiele dokumentów wykonawczych do podjętych na najwyższym zgromadzeniu kościelnym decyzji. Ogólne dyrektorium katechetyczne, wydane 11 kwietnia 1971 r. przez Kongregację do spraw Duchowieństwa, stwierdza, że „posługa słowa powinna wyrażać Boże Objawienie także w formie, jaka się wyraża w żywej świadomości i w wierze ludu Bożego. W ten sposób posługa słowa nie jest tylko powtarzaniem starożytnej nauki, ale wiernym odtworzeniem tejże, dostosowanym do nowych problemów i rozumianej coraz głębiej” (Enchiridion Biblicum, 1993, nr 718). To sformułowanie jest bardzo istotne, bowiem wskazuje, że od świeckich oczekuje się nie tylko podążania śladem wytyczonym przez duchownych przewodników, ale też własnej i niezastąpionej funkcji twórczej, a mówiąc dokładniej - hermeneutycznej. Udział świeckich w przekazie wiary jest tym, co nadaje mu żywotność i zdolność do nawiązywania dialogu z nowymi czasami. To, co mówi się o Objawieniu, znajduje swe odniesienie do Pisma Świętego. Choć nie mówi się tu wprost o świeckich, to także do nich odnoszą się słowa: „Kościół, gdy bierze z Pisma Świętego normę swego myślenia, ma możliwość interpretowania go, przez Ducha, przez którego jest ożywiana” (Filippi, Lora, red., 1993, nr 719). Jest to ciąg dalszy myśli o niepowtarzalnej perspektywie hermeneutycznej, jaką do odczytywania Pisma Świętego wnoszą świeccy. Niegłoszone przez świeckich przesłanie biblijne jest więc w pewien sposób (hermeneutycznie) niepełne, ponieważ głoszący go podmiot (Kościół) jest pozbawiony istotnej cechy: integralności tego podmiotu.

Innym ważnym dokumentem wydanym przez Pawła VI jest Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. Podkreśla ona rolę świeckich (*laici homines*) w ewangelizacji, która byłaby swoista (*peculiaris*) i dostosowana do ich życia „w świecie” oraz innych zadań, które nie są związane z przekazem

słowa Bożego (Paulus VI, 1976, nr 70). Jest jednak szczególne środowisko, w którym świeccy przekazują sobie Ewangelię: rodzina. Tam rodzice głoszą (*communiant*) Dobrą Nowinę swym dzieciom oraz od nich przyjmują przesłanie ewangeliczne (tamże, nr 71). Dokument wskazuje też na żywą potrzebę współpracy świeckich z pasterzami, w dziele głoszenia Ewangelii z mocą (*nuntiare valenter Evangelium*). Jak zresztą zauważa się w adhortacji, posługa świeckich głoszących słowo Boże (*christianorum deditorum praedicationi Verbi Dei*) wpisana jest w wielowiekową tradycję życia Kościoła (tamże, nr 73). Można powiedzieć, że *Evangelii nuntiandi* przypieczętowała soborowy wysiłek, by wyznaczyć świeckim właściwą ich powołaniu rolę w apostołacie biblijnym, który pojmowano przede wszystkim jako udział w kościelnej misji głoszenia Ewangelii światu.

Pontyfikat Jana Pawła II (1978–2005) był czasem wcielania idei soborowych, a zarazem weryfikacji tych, których życie nie zweryfikowało pozytywnie. Z całą pewnością reforma liturgii należała do najbardziej zauważalnych cech życia Kościoła po 1965 r. Zmienił się sposób sprawowania liturgii w rycie rzymskim, ale przede wszystkim spojrzano na nowo na rolę liturgii w życiu i samoświadomości Kościoła (Martins Terra, 1986, s. 19–25). Dlatego też czas po soborze można określić jako okres dojrzewania nowej tożsamości wspólnoty wiernych, którzy szukają też trwałych fundamentów swego życia wiary. Podstawową rolę odgrywa tu Pismo Święte, dlatego jego odczytywanie stało się sprawą o witalnym znaczeniu w dokumentach okresu posoborowego. Kościół, który odczytuje w sposób najwłaściwszy Pismo Święte, to Kościół sprawujący liturię.

Celebracja liturgiczna, która zasadniczo opiera się na słowie Bożym i z niego bierze siłę, staje się nowym wydarzeniem i ubogaca samo słowo o nową interpretację i skuteczność. Tak Kościół wiernie w liturgii naśladuje ten sposób czytania i interpretacji świętych Pism, do którego uciekał się sam Chrystus, który wychodząc od „dziś” swego wydarzenia wzywa do badania wszystkich Pism (Filippi, Lora, red., 1993, nr 779).

Słowa te pochodzące z *Wprowadzenia do lekcjonarza mszalnego* (21 I 1981 r.) nie odnoszą się bynajmniej wyłącznie do duchownych, a sam dokument wyznacza jasno rolę obrzędową wiernych w celebracji (Filippi, Lora, red., nr 782). Na tym jednak ich rola się nie kończy, bowiem „wszyscy wierni, którzy na mocy chrztu i bierzmowania, stali się w Duchu głosicielami [*nuntii*] tego słowa, powinni głosić [*annuntiare*] w Kościele i w świecie, przynajmniej [*saltem*] świadectwem życia” (tamże, nr 783). Zwiastowanie słowa Bożego przez świeckich osadzone jest więc w samej naturze sprawowanej przez Kościół liturgii. Jest też

związane z autentyzmem jej celebrowania i żywą wiarą. „Aby słowo Boże zostało przyjęte i przeniknęło do życia wiernych, zakłada się [*postulat*] żywą wiarę, która to wiara stale się wzmacnia nieustannie przez słuchanie i przepowiadanie [*auditu et proclamati*] słowa Bożego” (tamże). Zauważmy, że mowa tu tylko o wiernych świeckich (*christifideles*) i ich życiu, nie mamy więc podstaw, aby ich wyłączać z grona tych, których wiara ma się rozwijać przez ciągle przepowiadanie słowa, którego są podmiotem czynnym, a nie tylko odbiorcą.

Nie oznacza to przeniesienia obowiązku przepowiadania homiletycznego z duchownych na świeckich, co dokument wyjaśnia, mówiąc o specyficznych zadaniach: „Do wiernych należy słuchanie go [słowa Bożego – W.L.] i medytowanie go, zaś jego wyjaśnianie należy tylko do tych, którzy na mocy święceń sprawują urząd nauczycielski albo do tych, którym zostało powierzone wykonywanie tego obowiązku” (tamże, nr 823).

Liturgiczną formą wyrazu tej roli, jaka przysługuje świeckim, są role lektora, psalmisty i komentatora. Lektorzy powinni być „szczególnie uzdolnieni i przygotowani [*magis idonei, qui parati*] to wykonywania tej posługi” (tamże, nr 832). Przygotowanie to stanowi fundament zarówno osobistej formacji, jak też posługi szerszej niż odczytywanie tekstu czytań mszalnych w zgromadzeniu liturgicznym. Kwestia uzdolnienia (*idoneitas*) jest zaś darem niezależnym od podmiotu i jego przygotowania. Rola lektora nie wyczerpuje więc możliwości realizowania powołania świeckich do apostołatu biblijnego, które jest powszechne. Komentarz zaś, pełniący rolę objaśnienia i napomnienia, przede wszystkim ma się cechować jasnością i wyważonym charakterem (*sobrietas*), co oznacza solidną formację oraz własną pracę nad przygotowaniem i napisaniem tekstu przez komentatora, dla którego wsparciem i autorytetem ma być celebrans, który aprobeuje (*antea approbatas*) pracę świeckiego wykonującego prawdziwą posługę liturgiczną (*verum ministerium liturgicum*) (tamże, nr 833). Tłumaczenie polskie („związłe”) jest tu wyjątkowo reduktywne (Wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego z 1981 r., 2001, s. 37). Podobnie aprobata nie oznacz tylko sprawdzenia. To samo odnosi się do późniejszej redakcji tego tekstu (*Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza Mszalnego*, 2011, s. 28).

Owe ministeria nie do końca wyczerpują zadania apostołskie wynikające z powołania świeckich. Dlatego, *implicite*, Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego formułuje postulat wypracowania, przez świeckich i dla nich, sposobu wywiązania się z obowiązków apostołskich ich stanu w sposób różny od przepowiadania homiletycznego i sprawowania urzędu nauczycielskiego. Jest to działalność apostołska, która może być realizowana we wspólnocie Kościoła, ale nie w kontekście liturgii.

Kodeks Prawa Kanonicznego ogłoszony przez Jana Pawła II 25 stycznia 1983 r. był istotnym krokiem do wprowadzenia w życie idei II Soboru Watykańskiego, bowiem kan. 211 oraz 225 § 1 wprowadzają jako zapis prawny zalecenia soborowe. Odnoszą się one do prawa i obowiązku wiernych świeckich związanych z głoszeniem zbawczego orędzia. Szczególne znaczenie ma jednak kan. 229 §, bowiem mówi się w tym przepisie bardzo jasno zarówno o własnej części, jaką wierni świeccy mają w wykonywaniu apostołatu, jak też o prawie i obowiązku poznawania nauki chrześcijańskiej.

Jednym z kluczowych, dla opisanego miejsca świeckich w misji Kościoła, była posynodalna adhortacja *Christifideles laici* z 30 grudnia 1988 r. Jej zasadnicze stwierdzenie, że: „Znaczną część odpowiedzialności za misję Kościoła Bóg powierza świeckim” (Jan Paweł II, 1988, nr 32) otwiera szeroką perspektywę do podjęcia tematu apostołatu biblijnego świeckich. Reasumuje i wzmacnia idee II Soboru Watykańskiego: „Jako członkowie Kościoła świeccy posiadają powołanie i misję głosicieli Ewangelii. Do wypełniania tej misji upoważniają ich i zobowiązują sakramenty chrześcijańskiej inicjacji” (tamże, nr 33). Radykalizm dokumentu, który wyraża się w odniesieniu wezwania „Biada mi, gdybym nie głosił ewangelii” (1Kor 9,16) do świeckich, wiąże się z wyznaczeniem im zadań w ramach nowej ewangelizacji. Znamiennym rysem tego dokumentu jest podkreślenie apostołowskiej roli kobiety (Cabaj, 2010, s. 374–383), która z definicji jest rolą osoby świeckiej, bowiem wyklucza on kapłaństwo kobiet. Podkreśla zaś, że „kobieta jest wezwana do tego, aby właśnie spełniając ten apostołat korzystała z właściwych jej »talentów«: przede wszystkim z talentu, którym jest osobowa godność, a następnie z talentów związanych z jej kobiecym powołaniem” (Jan Paweł II, 1988, nr 51). Zwraca się też uwagę na potrzebę inkluzywnego modelu duszpasterstwa, w którym będzie miejsce dla każdego z jego specyficznymi darami i powołaniem (tamże, nr 54). Specyficzną rolę w tak rozumianym duszpasterstwie mają małe wspólnoty religijne (Kamiński, 1991, s. 145-149).

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* wydany 15 kwietnia 1993 r. skoncentrowany jest raczej na pasywnej roli wiernych świeckich, wobec których sprawowane jest duszpasterstwo oparte na Piśmie Świętym (Commission Biblique Pontificale, 1993, IV.C.3). Kładzie jednak nacisk na wspólnotowe odprawianie *lectio divina*, które zyskało popularność w różnych kontekstach kościelnych. Lektura i zgłębianie Pisma Świętego we wspólnotach podstawowych jest ważnym elementem aspektu apostołowskiego tej ważkiej wypowiedzi PKB, który został podjęty przez Katolicką Federację Biblijną na Walnym Zgromadzeniu w Hongkongu (lipiec 1996), co dało sposobność do rozwinięcia duszpasterskiego programu opartego na *Interpretacji Biblii w Kościele* (Chmiel,

1997, s. 112–114). Wzrastające pod wpływem tej praktyki umiłowanie Pisma Świętego jest przez autorów dokumentu ukazane – za wcześniejszymi dokumentami kościelnymi (*Dei Verbum* nr 21) – jako źródło życia wewnętrznego i płodności apostołskiej (Commission Biblique Pontificale, 1993, IV.C.2). Zdaje się więc, że w tym właśnie otoczeniu sytuuje się aktywność apostołska świeckich według papieskich ekspertów.

W tle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej dział się II Polski Synod Plenarny (1991–1999), którego dokumenty promulgowano dekretem z 25 stycznia 2001 r. (*II Polski Synod Plenarny*, 2001). Problematykę apostołatu biblijnego przygotowywał opracowany już w początkowym okresie prac synodu (1992 r.) dokument *Biblia a Sobór – życie* (Czajkowski, red., 1994, s. 33–62). Są one o tyle interesujące, że czerpią zarówno z myśli duszpasterskiej dokumentów kościelnych, jak też z doświadczeń apostołatu biblijnego w innych niż Polska krajach. Dokument roboczy zaleca troskę o odpowiednią formację świeckich, zwłaszcza katechetów (tamże, s. 59). Szczególnie ważnym miejscem takiej formacji są, według autorów dokumentu, „małe wspólnoty odnowy” oraz zaproponowano na poziomie parafii i dekanatów szkół biblijnych przygotowujących „kompetentnych animatorów biblijnych” przygotowywanych przez kapłana, a więc można domyślać się, że synodalny zespół roboczy miał na myśli animatorów świeckich. Ich zadaniem miałyby być praca biblijnych kręgach domowych, sąsiedzkich, koleżeńskich zbierających się „w celu wspólnej, komentowanej lektury Pisma świętego” (tamże, s. 60). Wśród propozycji prawnych pojawiły się zaś postulaty powołania krajowej struktury koordynującej apostołaty biblijne (Haręzga, 1998, s. 51–52) oraz utworzenia „w większych ośrodkach duszpasterskich” kursów wprowadzających „dla animatorów ruchu biblijnego” (Czajkowski, red., 1994, s. 62). Jest to program akcji duszpasterskiej z wyraźnie określonym celem i strukturą, z jasno opisaną rolą świeckich animatorów biblijnych. Trudno jednak nie zauważyć w nim pewnych elementów myślenia życzeniowego i braku umocowania dobrych i potrzebnych inicjatyw mających na celu przygotowanie świeckich animatorów apostołatu biblijnego. Dobre idee i konkretne pomysły były też poddawane swoistej autocenzurze ze względu na silną presję i potencjalne zagrożenia ze strony religijnych ruchów niekatolickich czy niechrześcijańskich (jak w przypadku Świadków Jehowy) czy też niereligijnie nastawionych „wpływów obcych czy wręcz wrogich Kościołowi (tamże, s. 61).

Wśród dokumentów Synodu Plenarnego żaden nie jest prostym rezultatem preredagowania dokumentu roboczego *Biblia a Sobór – życie*. Uznać więc można, że podjęty w początkowej fazie synodu wysiłek nie został uznany za kluczowy. Ostatecznie więc najwięcej elementów ważnych dla biblijnego apostołatu świeckich znalazło się w dokumencie *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo*



świeckich (II Polski Synod Plenarny, 2001, s. 143–158). Jest on dość zachowawczy, zwłaszcza w kwestiach praktycznych. Na przykład apostołowski wysiłek świeckich jest osadzony w prorockiej misji Chrystusa, ale „uczestnictwo świeckich w tej misji uprawnia ich i zobowiązuje do tego, by przyjęli wiarę, żyli nią i odważnie wyznawali”, a dopiero w dość mglistym rozwinięciu tej myśli mówi się o łasce słowa, w która świeccy zostali wyposażeni dla wypełnienia swego powołania (tamże, s. 146). Przyznaje się im też rolę „w dziele ewangelizacji” i „w apostołskich przedsięwzięciach Kościoła” (tamże, s. 147). Wypracowany przez synodalny zespół roboczy program kształcenia animatorów biblijnych zastąpiono przypomnieniem obowiązku „stałego pogłębiania znajomości Pisma świętego i nauczania Kościoła” (tamże).

Prefektem Kongregacji Nauki Wiary, będącym z urzędu przewodniczącym Papieskiej Komisji Biblijnej, był w czasie powstawania dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* kard. Joseph Ratzinger. Już jako Benedykt XVI na początku swego pontyfikatu zabrał głos w sprawie apostołstwa świeckich przywołując wcześniejsze dokumenty poświęcone temu zagadnieniu (Benedykt XVI, 2005, nr 41). Jemu też przypadło w udziale opublikowanie Adhortacji posynodalnej *Verbum Domini* (30 IX 2010 r.), która poświęca dość obszerny passus tematowi „Słowo Boże i wierni świeccy”. Odwołując się do prac synodalnych (*Propositio* 30; zob. Parzyszek, 2011, s. 172), adhortacja stwierdza, że zaangażowanie świeckich w szerzenie Ewangelii jest podkreślone (*Propositio* 30), ale z zaznaczeniem, że dotyczy środowiska „pracy, w szkole w rodzinie i na polu wychowania”, natomiast w tym właśnie kontekście podkreśla się potrzebę przewodnictwa „prawowitych pasterzy”. Na diecezje nakłada się działania formacyjne dla świeckich pełniących „szczególnie odpowiedzialne funkcje w Kościele” (Benedykt XVI, 2010, nr 84). Za o. Bevillem Bramwellem można postawić w świetle tego zdania z adhortacji pytania, o skalę faktycznego zaangażowania świeckich w dzieło ewangelizacji (Bramwell, 2014, s. 102). Wśród tej grupy pewnie autorzy adhortacji widzą też odpowiednio przygotowanych świeckich, którzy mają wraz z kapłanami i diakonami służyć pomocą rodzinom, które w swym życiu religijnym chcą się odwoływać do Pisma Świętego (Benedykt XVI, 2010, nr 85). Wśród grup odpowiedzialnych za przepowiadanie adhortacja wymienia także wiernych świeckich i wyraża im wdzięczność za prowadzoną działalność. Dotyczy to zwłaszcza ruchów kościelnych oraz wspólnot określanych jako nowe jako czynnych w dziele ewangelizacji oraz inspirujących całą wspólnotę Kościoła do kreatywności w ewangelizacji (tamże, nr 94).

Synod dostrzegł wielką rolę tego, co wprost nazwa się apostołatem biblijnym jako narzędzia formacji chrześcijan, a zwłaszcza katechistów (tamże, nr 75). Zalecał też (*Propositio* 33), by połączyć działania o charakterze akademic-

kim i formacyjnymi, by chcących angażować się apostołsko świeckich „uczyć rozumieć słowo Boże, żyć nim i je głosić”. Jest to bardzo konkretna propozycja duszpasterska o wyraźnie zarysowanej celowości i określonym kręgu tych, którzy powinni podjąć jako skierowane do nich wezwanie ten apel (Składanowski, 2012, s. 156–158). Niestety, w literaturze znaleźć można także dość wąskie interpretacje treści *Verbum Domini* w zakresie apostołskiego zaangażowania świeckich (Marczewski, 2012, s. 224–225).

Ten dokument wysokiej rangi, będący owocem zgromadzenia synodalnego, w całości poświęcony tematyce słowa Bożego, nie sformułował zasadniczo nowych propozycji skierowanych do świeckich. Najbardziej oryginalne wydają się odniesienia do istniejącej praktyki kościelnej, a więc do tego, co wierni pod kierunkiem lub ze wsparciem swych duszpasterzy już czynią, by głosić Ewangelię. Na uwagę zasługuje też idea włączenia struktur akademickich w dzieło formacji świeckich ewangelizatorów i misjonarzy.

Dokumentem programowym pontyfikatu Franciszka I stała się Adhortacja posynodalna *Evangelii gaudium* z 24 listopada 2013 r. Postawiła ona problem nawrócenia duszpasterskiego Kościoła jak najpilniejsze wyzwanie. Zwraca uwagę, że to łaska Boża popycha wszystkich ochrzczonych do ewangelizowania (Franciszek, 2013, nr 119) i nakłada ona na każdego ochrzczonego powołanie ucznia misjonarza (tamże, nr 120). „Wszyscy jesteśmy wezwani do ofiarowania innym wyraźnego świadectwa o zbawczej miłości Pana” (tamże, nr 121). Można wnieść, że to właśnie „świadectwo wiary, do złożenia którego każdy chrześcijanin jest wezwany” (tamże) jest treścią apostołskiego ministerium świeckich, a nie Dobra Nowina w jej biblijnych sformułowaniach, choć w przekazie ewangelizacyjnym są one dopuszczone jako krok następujący po osobistej rozmowie. Mówi się w adhortacji: „Nie należy myśleć, że ewangeliczne przesłanie przekazywane jest przy pomocy stałych określonych formuł, albo w precyzyjnych słowach wyrażających treść absolutnie niezmienną” (tamże, nr 129). Tekst biblijny nie jest tu jednak uprzywilejowany, ale może być potraktowany na równi z jakimkolwiek innym. Ostatecznie bowiem chodzi o to, by na skutek spotkania ewangelizacyjnego, którego scenariusz jest przedstawiony w dokumencie, osoba będąca adresem przesłania poczuła „wyraźniej, że została wysłuchana i zrozumiana, że jej sytuacja została złożona w ręce Boga i [wtedy – W.L.] przyzna, że Słowo Boga przemawia rzeczywiście do jej egzystencji” (tamże, nr 128). Jest to bardzo istotne przesunięcie akcentu apostołatu z przesłania pochodzącego od Boga na przeżycie egzystencjalne, w którym Słowo Boże można utożsamić z miłością Jezusa, jaką ma nieść uczeń-misjonarz (tamże, nr 127).



W *Evangelii gaudium* powraca kwestia formacji biblijnej wszystkich wierzących (tamże, nr 175), co jest rozwinięciem *Propositio* 11 synodu. Krąg odpowiedzialnych za tę formację został jednak poszerzony, bowiem to już nie tylko diecezje, ale także „parafie i wszystkie wspólnoty katolickie” mają przedstawić sposobność do poważnego i wytrwałego studiowania Biblii oraz modlitwnej lektury osobistej. Ten poszerzony podmiotowo i przedmiotowo zakres obowiązku pozostaje jednak niesprecyzowany, jeśli chodzi o charakter nakazanych czy zaleconych działań. Między szczegółowością wskazówek duszpasterskich czy wręcz instruktażu ewangelizacyjnego a ogólnikowością zaleceń nie znajdujemy programu dla wspólnoty kościelnej, który mógłby nadać kierunek wspólnym działaniom.

## PODSUMOWANIE POSOBOROWEGO NAUCZANIA KOŚCIELNEGO

Dzień 18 listopada 1965 r. czyli data przyjęcia przez plenarne zgromadzenie soborowe konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* i dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam auctositate* (Alberigo, 2005, s. 205; O'Malley, 2011, s. 375–376; inaczej Wiltgen, 2010, s. 242) jest przełomem w dziejach apostołatu biblijnego świeckich. Dokumenty Kościoła od II Soboru Watykańskiego stale przypominają, że wierni świeccy, na mocy otrzymanego chrztu i innych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, są powołani do udziału w misji głoszenia słowa Bożego. Jest to bardzo konkretne zobowiązanie, jednak w jego realizacji nie sposób posłużyć się ani skodyfikowanym zespołem zasad teologicznych, ani gotowym zestawem form działania. Nie ma bowiem do tej pory dokumentu, który ujmowałby rolę świeckich w apostołacie biblijnym w sposób całościowy. Wymaga to od teoretyków duszpasterstwa dokonania syntezy istniejących wskazań Kościoła w tym zakresie, a od duszpasterzy ogromnej kreatywności w szukaniu, proponowaniu i wspieraniu takich form, w których apostołskie powołanie świeckich do szerzenia słowa Bożego znalazłoby szansę swej realizacji. Jednak ten duch poszukiwania powinien ożywić przede wszystkim samo środowisko katolików świeckich, którzy najlepiej wiedzą, czego potrzebują i na co pozwalają im inne obowiązki związane z ich powołaniem.

Efektom takiego stanu rzeczy w zakresie nauczania kościelnego jest formowanie działań określanych jako apostołat biblijny w modelu duszpasterskim, to znaczy jako oferty edukacyjno-formacyjnej przygotowywanej przez duchownych i instytucje kościelne, w których wierni świeccy są odbiorcami podejmowanych działań (Pikor, Pick, 2017, s. 39–64)

## Bibliografia:

- II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*. (2001). Poznań.
- Alberigo, G. (2005). *Krótką historią II Soboru Watykańskiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Archutowski, J. (1907). Polskie Towarzystwo wydawania Pisma św. pod wezwaniem ks. J. Wujka. *Przegląd Katolicki* 45, 499–502.
- Arnold, C. (2009). *Mała historia modernizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Baron, A., Pietras, H. (red.). (2004). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*. T. 4. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bécheau, F. (1998). *Historia soborów*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Benedykt XVI. (2006). Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” z 13.11.2005 r. *L'Osservatore Romano pol.* 27 (2), 41.
- Benedykt XVI. (2010). Adhortacja apostołska *Verbum Domini*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Bokwa, I. (2017). Kalwińska wizja Kościoła. W: A.A. Napiórkowski (red.), *Reformatory a Kościół rzymski* (s. 61–91). Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Bramwell, B. (2014). *Catholics read the Scriptures. Commentary on Benedict XVI's Verbum Domini*, b.m. [Charles Town]: Catholic Distance University.
- Brzozowska, P., Macioszek, M. (red.). (1990). *Pisma św. Franciszka z Asyżu*. Warszawa: Bracia Mniejsi Kapucyni.
- Cabaj, J. (2010). Kobiety i posługa słowa. W: M. Kowalczyk (red.), *Apostolat słowa Bożego* (s. 374–383). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Cappelletto, G. (2004). „*Słuchajcie dzisiaj Jego głosu*” (Ps 95,7). *Słowo Boże w życiu Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew.
- Chaberek, M. (2009). *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*. Lublin.
- Chmiel, J. (1997). Pismo Święte w duszpasterstwie. *Collectanea Theologica* 67 (1), 109–115.
- Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. (2011). Kraków: Wolters Kluwer.
- Commission Biblique Pontificale. (1993). *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Czajkowski, M. (red.). (1994). *Biblia a Sobór – życie. Symposium Synodalne w Akademii Teologii Katolickiej (17 marca 1992)*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej
- Czarnecki, P. (2017). *Geneza i doktrynalny charakter kataryzmu francuskiego (XII-XIV w.)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Dobkowski, M. (2007). *Kataryzm. Historia i system religijny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Duvernoy, J. (2000). *Religia katarów*. Kraków: Platan.
- Eusebii Hieronymi, Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti (1865). W: J. Martianaes (red.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 24 (kol. 17–678) Parisii: J.–P. Migne.
- Filippi, A., Lora, E. (red.). (1993). *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Franciszek. (2013). Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Grundmann, H. (1935). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ketzerei, den Bettelorden und religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Berlin: G. Olms.
- Gryniakow, J. (1985). Rola Słowa Bożego w zwiastowaniu ewangelickim. W: H. Muszyński, A. Skowronek (red.), *Misterium Verbi* (s. 29–35). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Hareźga, S. (1998). *Biblia w Kościele*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Il Concilio Vaticano II, *Documenti*. (1966). Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Jan Paweł II. (1988). Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Kafel S. (red.). (1981). *Wczesne źródła franciszkańskie*. T. 1 (s. 23–92). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Kamiński, R. (1991). Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych. W: J. Kudasiewicz (red.), *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (s. 139–168). Lublin: RW KUL.
- Klimek, P. (2001). Hermeneutyka biblijna ks. Józefa Archutowskiego. *Warszawskie Studia Teologiczne* 14, 65–73.
- Koch, K. (2011). L'annuncio di un Dio che pala. Riflessioni tra Rivelazione, Parola di Dio e Sacra Scrittura. W: E. Borghi (red.), *Ascoltare, rispondere, vivere. Atti del Congresso Internazionale "La Sacra Scrittura nella vita e nelle missioni della Chiesa" (1-4 dicembre 2010)* (s. 61–75). Milano: Edizioni Terra Santa.
- König, F. (1995). Katolicy a Pismo Świète. *PCommunio* 15 (2), 3–13.
- Kupka, J. (2010). Pismo Świète w życiu Kościoła w czasach Pallottiego. W: M. Kowalczyk (red.), *Apostolat słowa Bożego* (s. 54–65). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Leon XIII. (2010). *Testem benevolentiae nostrae*. W: W. Golonka (red.), *Moderнизм potępiony przez papieży* (s. 27–36). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.

- Linke, W. (2004). Pismo Święte w duszpasterstwie Kościoła drogowszakem na III tysiąclecie. W: G. Cappelletto, „*Słuchajcie dzisiaj Jego głosu*” (Ps 95,7). *Słowo Boże w życiu Kościoła* (s. 191–221). Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew.
- Linke, W. (2013). *Lectio divina. Czy drabina do Raju jest tylko dla mnichów?*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Linke, W. (2015). Logos Wcielony i słowo przepowiadane. Teologia Słowa Bożego i praktyka przepowiadania słowa Bożego w *Verbum Domini, Lumen fidei* i *Evangelii gaudium*. *Warszawskie Studia Teologiczne* 28 (1), 104–123.
- Lippi, A. (1993). *Mistico ed evangelizzatore. San Paolo della Croce*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Małachowski-Lempicki, S. (1929). *Wykaz łóż polskich wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738-1821 poprzedzony zarysem historii wolnomularstwa polskiego i ustroju Wielkiego Wschodu Narodowego Polskiego*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Marcyński, K. (2010). Głoszenie i rozpowszechnianie słowa Bożego. W: M. Kowalczyk (red.), *Apostolat słowa Bożego* (s. 336–347). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Marczewski, M. (2012). Odkryć na nowo rolę Słowa Bożego w życiu Kościoła (uwagi duszpasterskie Ojca Świętego Benedykta XVI zawarte w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*). W: R. Czekalski (red.), *Kerygma, Biblia, katecheza* (Studia katechetyczne. 8) (s. 213–228). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Martins Terra, J.E. (1986). Czytanie Pisma Świętego dawniej a dziś. *PCommunicio* 6 (3), 3–26.
- Meyer, P. (1879). Le debat d’Izarn et de Sicard de Figueiras. *Annuaire-Bulletin de la Société de l’histoire de France* 16, 233–285.
- Nelli, R. (1979). Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Niemirski, Z. (2009). Obecność słowa Bożego w Biblii. W: R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend (red.), *Słowo Boże w Kościele*. Radomska Biblioteka Teologiczna 2 (s. 127–134). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Oberste, J. (2010). *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- O’Malley J.W. (2011), *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- O’Malley, J.W. (2014). *Trydent. Co się zdarzyło podczas Soboru*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Parzyszek, C. (2011). Chrześcijanin – człowiekiem słowa Bożego (Refleksje na bazie adhortacji Benedykta XVI *Verbum Domini*). *Warszawskie Studia Pastoralne* 13, 157–178.
- Paulus VI. (1976). *Evangelii nuntiandi. Acta Apostolicae Sedis* 68, 5–76.
- Pesch, O.H. (2008). *Zrozumieć Lutra*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze.
- Pikor, W., Pick, J. (2017). *Dziesięć lat Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w Polsce (2006–2015)*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Pius X. (1914). Epistula ad Eminentissimum Card. Cassetta *Qui piam* z 21.01.1907 r. W: *Pii X Pontifici Maximi Acta* 4, 23–25. Romae: Typographia Vaticana.
- Pontificia Commissio de re Biblica. (1956). *Instructio Sanctissimus Dominus ad Excellentissimos locorum ordinarios de consociationibus biblicis et de conventibus ac coetibus eiusdem generis*, 15 decembris 1955. *ASS* 48, 61–64.
- Poulat, E. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Spinière" (1909-1921)*. Paris: Casterman.
- Ptaszyk, M. (1996). Okoliczności wydania „Biblii” Wujka w 1821 roku. *Pamiętnik Literacki* 87 (3), 133–154.
- Runciman, S. (2007). *Manicheizm średniowieczny*. Katowice: Książnica Polska.
- Siemieniewski, A. (2014). *Czyste i stałe źródło życia duchowego. Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Sieniatycki, M. (1916). *Modernizm w książce polskiej*. Cz. 3. *Przegląd Powszechny* 33 (4), 73–82.
- Składanowski, M. (2012). Słowo Boże w życiu Kościoła Katolickiego. Adhortacja *Verbum Domini* czytana przez katolika. W: B. Migut, A. Piwowar (red.), *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska „Verbum Domini” w refleksji biblijno-teologicznej (Analecta Biblica Lublinsia 8)* (s. 143–159). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sławiński, H. (2014). Chrześcijaństwo jako religia żywego słowa Bożego. W: M. P. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski (red.), *O bogactwach Kościoła* (s. 343–356). Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Todd, J.M. (1983). *Marcin Luter*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tomasz z Celano. (1981). *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*. W: S. Kafel, A. Vaz (red.), *Biblia – Słowo Boga. PCommunio* 15 (2), 14–31.
- Wiltgen, R.M. (2010). *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*. Dębogóra: Wydawnictwo AA.
- Wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego z 1981 r. (2001). *Anamnesis* 8 (3), 23–56.
- Wprowadzenie do drugiego wydania *Lekcjonarza Mszalnego*. (2011). Poznań: Palotinum

# BIBLICAL APOSTOLATE OF LAY PEOPLE: EXPERIENCES AND HOPES

## SUMMARY

The paper is regarding the biblical apostolate of lay people: the history and first of all the doctrinal fundamentals. The appreciation of this branch of this Church's activity, the competences and duties of lay people is related to the task of clergy to assist the lay apostles and to help them to acquire the knowledge necessary for realize this service.

*Article submitted: 1.02.2018; accepted: 16.02.2018.*