

ETYCZNE POSŁUGIWANIE SIĘ WŁADZĄ W ŻYCIU I DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAN

Zagadnienie władzy kościelnej jest niezwykle aktualne w czasach, kiedy Kościół, pogłębiając swoją samoświadomość, określa się jako Lud Boży — całkowicie charyzmatyczny i służebny. Zagadnienie to suponuje dialektyczno-komplementarną relację zachodzącą pomiędzy niektórymi a wszystkimi, bądź też pomiędzy Magisterium a ogółem wiernych, eksponując hierarchiczną strukturę Kościoła. Zajmiemy się etycznym używaniem władzy, sięgając do jej źródeł, a także zróżnicowaniem i ograniczeniami władzy kościelnej, uwzględniając pewne dane historyczne, oraz fakty mówiące o dialektyce jej stosowania.

1. Pochodzenie władzy

W świadomości kościelnej są niejako nakazem, wezwaniem i posłannictwem ostatnie słowa Tego, który zwyciężył zniszczenie i śmierć: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc... A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 18-20). W czwartej Ewangelii właśnie Chrystus zmartwychwstały przekazuje Apostołom swoją władzę, tchnąc na nich z mocą swego Ducha (J 20, 21-23). Nie rozwiązuje to jeszcze pytania, czy władzę tę otrzymał tylko Chrystus zmartwychwstały, albo Chrystus wiary, niezależnie od Jezusa historycznego, czy też Chrystus zmartwychwstały potwierdza tu jedynie w jakiś sposób to, co uczynił już wcześniej, gdy „udzielił im władzy...” (Mt 10, 1). Niemniej wypada podkreślić, iż dopiero w świetle Paschy ewangelisci odczytują zażyłość Jezusa ze „swoimi”, zwłaszcza z Dwunastoma, jako szczególny ich udział w Jego własnej posłudze określonej jako władza-moc (= *dynamis*) i władza-autorytet (= *exousia* — Łk 9, 15; Mt 16, 19; 18, 18). Trzeba też stwierdzić, że niezbędne jest odniesienie się do Jezusa historycznego dla wyciągnięcia z Jego postawy życiowej odpowiednich, zgodnych z Jego myślą i nastawieniem, wniosków dotyczących wykonywania władzy kościelnej.

Jeśli wszelki autorytet pochodzi od Boga (Rz 13, 1-2), to tym bardziej władza wykonywana we wspólnocie wierzących jako owoc polecenia Pana, charyzmat Ducha (1 Kor 12, 4-11) i służba

zastępcza (Ef 3, 7). Sam Chrystus jest „mocą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24), „Panem chwały” (1 Kor 2, 8), „Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem” (Ef 1, 22-23). Możliwe jest o Nim takie wyznanie wiary, albowiem Ukrzyżowany wkroczył do chwały poprzez tajemnicę swego Zmartwychwstania. Sam Bóg Ojciec przyodział Go swoją mocą, potęgą i siłą (1 Kor 1, 19-20), ustanawiając Go „ponad wszelką zwierzchnością i władzą, i mocą, i panowaniem” (1 Kor 1, 21), obdarzając Go chwałą ze względu na Jego najwyższe kapłaństwo (Hbr 5, 5 n). A przecież nikt nie może przypisać sobie „tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga” (Hbr 5, 4)! Odnosi się to natomiast do człowieka-Jezusa i do tych wszystkich, którzy uczestniczą w Jego wywyższeniu.

Na czym zatem polega uprzywilejowane miejsce Pana? W czym istotnie się wyraża wykonywanie funkcji królewskiej, prorockiej i pasterskiej? Co jest momentem szczytowym objawienia godności mesjańskiej Chrystusa? Paweł odpowie wskazując na zgorszenie — na krzyż (1 Kor 1-2; Flp 2, 8-11), a Jan przytoczy scenę szyderczą ukoronowania cierniem ubiczowanego Króla w drodze ku ukrzyżowaniu (J 19, 1-6). Obaj jednak wskazują właśnie na krzyż jako na miejsce chwały. Widok zaskakujący i przejmujący! Nie wystarcza zatem ograniczać się do stwierdzenia, że władza kościelna pochodzi od Jezusa — Pana, lub że jest udziałem w Jego wielkanocnym władztwie. Trzeba też mieć przed oczyma ostateczne miejsce narastającego procesu *kenozy* (wyniszczenia), w którym to procesie godzina odejścia i śmierci utożsamia się z godziną wywyższenia i chwały (J 17, 1-5). Z tego to właśnie gorszącego źródła upokorzenia i przeciwieństw wypływa dla całego Kościoła ta władza, która została mu dana na niebie i na ziemi — jak to stwierdziliśmy na początku. Chodzi więc o to, by dostrzec i uznać w tajemnicy Słowa Wcielonego historyczne i konkretne, narastające wciąż ogołocenie z wszelkich pozorów władzy, sięgające aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (Flp 2, 6-11) i będące wynikiem nadużycia wszelkiej władzy, łącznie z religijną.

Rzuca się w oczy fakt, iż autorytet Słowa Wcielonego, łącznie z Jego powagą moralną, przybiera wciąż na sile w miarę pozabawiania się władzy. To właśnie Chrystus osądza i zwycięża władcę tego świata (J 12, 31). Dlatego to w hymnie do Filipian Paweł ukazuje *kenozę* Słowa — we Wcieleniu i na Krzyżu — zachęcając wierzących, by mieli tego samego ducha i ogołacali siebie. Albowiem jedność we wspólnocie może być utrzymana tylko drogą wspólnej wszystkim pokory, gdy się niczego nie czyni „dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały”, lecz ze względu na „tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego” (Flp 2, 2-5). Chociaż wypowiedź Pawłowa nie odnosi się

wprost do przedstawicieli jakiegokolwiek władzy, której charyzmat polega zawsze na budowaniu jedności i wspólnoty, nie dyspensuje jednak ona nikogo od prowadzenia takiego właśnie życia. Na konieczność zachowania takiej postawy zwraca zresztą uwagę zarówno Łukasz, jak i Jan, mówiąc o służbie oraz o naśladowaniu Chrystusa: „ja jestem pośród was jak ten, kto służy” (Łk 22, 27). Istnieje bowiem istotna różnica w wykonywaniu władzy w Kościele w zestawieniu z mentalnością świata: „Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przyjmują nazwę dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować. Lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a położony jak sługa” (Łk 22, 25-26). Jest rzeczą znamioną, że Łukasz umieszcza tę wypowiedź Jezusa w kontekście Ostatniej Wieczerzy i męki — na zakończenie dyskusji nad tym, kto jest większy (por. też Mt 20, 25-27; Mk 10, 42-45). Większym staje się tu ten, który służy do stołu, oddaje się na pokarm i składa siebie w ofierze. W analogicznym kontekście Eucharystii i cierpienia Jan syntetyzuje przepięknie w relacji o umywaniu nóg całe życie i duchowość Jezusa — rozumiane nie tylko jako służba, ale także jako sytuacja każdego ucznia: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak ja wam uczyniłem” (J 13, 15). W tym właśnie się ujawnia i znajduje właściwy sobie wymiar władza pochodna, służebna i zastępcza tych, którym przysługuje jakaś część autorytetu w Kościele. Nie tylko ma się ona przejawiać jako służba, ale ma być służbą pozbawioną jakiegokolwiek dominacji — na wzór Słowa Bożego.

Zanim powiemy coś więcej, stwierdźmy pokrótce, że władza wypływa od Jezusa Chrystusa, w którym sama jako taka przybiera postać pokory i ogołocenia. Dlatego też trzeba podkreślić, że pod zasłoną cielesną ukazuje się tajemnica. *Kenoza* nie ma na celu ukrycia tej tajemnicy, lecz udostępnienie jej wszystkim poprzez dar wiary. Dlatego to Jezus wywoływał swą postawą zdumienie i podziw, kiedy w sposób zgoła naturalny, mocą swej władzy-siły i władzy-autorytetu, wypędzał złe duchy, leczył choroby, przewyciężał wrogą naturę itd. „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą. Nawet duchom nieczystym rozkazuje i są mu posłuszne” Mk 1, 27). „Kim właściwie On jest, że nawet wicher i jezioro są Mu posłuszne?” (Mk 4, 41). Władza, moc i autorytet Jezusa stają się przejawem Jego godności mesjańskiej czyli aktualizacją Namaszczenia przez Ducha, który Go uczynił Mesjaszem-Królem, -Prorokiem i -Kapłanem. A tym samym także prowokują akt wiary i nawrócenia.

Wobec potęg świata i Izraelowego oczekiwania na Mesjasza Jezus akcentuje nowość aktualizacji obu wymiarów swojej władzy. Czyni to, by realizować w sposób negatywny swoje

posłannictwo mesjańskie, przewyciężając dążenia do rewolucji społeczopolitycznej, pozbawionej wymiaru transcendentnego, a także chęć ucieczki w jakiś bezcielesny spirytualizm dualistyczny, czy też wreszcie śmiertcionośny kult władzy dla jej władzy i siły (Mt 4, 1-8; Łk 22, 28); p o z y t y w n i e zaś nawiązując do prorocstwa Izajasza, żyjąc i cierpiąc jako sprawiedliwy Sługa Jahwe, który służy Bogu oraz ludziom ubogim i wydziedziczonym (Łk 4, 16-20; 7, 22-23).

Zrozumiała stanie się też rzeczą, dlaczego nie wykonuje swego prawa do władzy, jakim dysponuje, tak jak to czyniliby na ogół wielcy tego świata, których postawę wyrażają dobrze niektórzy spośród nich, kiedy mówią szyderczo: „Innych wybawiał, niechże teraz siebie wybawi, jeśli on jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym” (Łk 23, 35). Nie używa jednak swej mocy, by czynić dziwy, jakie opisuje literatura apokryficzna. Nie wykorzystuje też swej władzy dla własnej korzyści. Dlatego to wobec Heroda, który spodziewał się jakiegoś cudu, Jezus odżegnuje się od czegokolwiek spektakularnego i nie wypowiada nawet ani jednego słowa (Łk 23, 8-9).

Ukazanie swojej władzy i autorytetu służy Mu jedynie do objawienia władztwa Bożego lub do wprowadzenia Królestwa w dzieje, życie, świadomość i sytuację ludzi. Jeśli z jednej strony ukazuje swą jedyną więź z Ojcem w Duchu, to z drugiej objawia także, że nadchodzi Królestwo właśnie wtedy, gdy urzeczywistnia się zamysł, dla którego został posłany: zbawienie, wyzwolenie, odnowa, troska, przeobrażenie i odkupienie Człowieka — grzesznego i bezradnego. Stąd też władza spływająca z Chrystusa na Kościół winna służyć konkretnie sprawie Królestwa Bożego tak, jak On to czynił: poprzez słowa i gesty konkretne, wykonywane na rzecz człowieka. Innymi słowy, władza pochodzi od Chrystusa, którego sytuacji życiowej nie da się oddzielić od jego posłannictwa i życia oraz od przyjętej przez Niego drogi wyniszczenia.

Gdyby Kościół pojmował swą władzę (autorytet) jako dar Zmartwychwstałego, bez wyraźnego odniesienia do realizacji Jego posłannictwa mesjańskiego, która zaprowadziła Go aż na krzyż, mógłby wciąż na nowo ulegać pokusie wybrania drogi dominacji, jaką kroczyła synagoga i świątynia. Tym samym też nie uwzględniałby słów Jezusa: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, ten w niebie. Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz,

Chrystus. Największy z was niech będzie waszym sługą” (Mt 23, 8-11). Faktycznie wspólnota wierzących, uznając władzę i autorytet hierarchii kościelnej i jej przedstawicieli w różnorodności wykonywanych zadań, nie może się zgodzić, by pojawił się w jej łonie duch kastowości, dominacji i uprzywilejowań dawnych uczo-nych i badaczy Pisma, którzy się przeciwstawiali wolności Jezusa¹. Duchowość skoncentrowana na *kenozie* i na krzyżu pomaga właściwie ustawić relacje władzy i autorytetu w Kościele, naprawiając wypaczenia.

2. Zróżnicowanie władzy

Zagadnienie zróżnicowania władzy kościelnej może być rozpatrywane w świetle samej struktury Kościoła — Ludu Bożego: hierarchicznego, charyzmatycznego i ministerialnego, ukonstytuowanego w dialektycznym odniesieniu niektórych do wszystkich, zgodnie z różnorodnością służb czy posług, darów lub charyzmatów, które budują i wieńczą wspólnotę w jedność Ciała, w którym wszyscy, mając Chrystusa za Głowę, uczestniczą w tej samej godności chrzcielnej².

Należy tu podkreślić, że Kościół jest wspólnotą natury pneumatycznej, zbudowaną i zaktualizowaną poprzez sakramenty i cnoty (KK 11), uświęcaną i prowadzoną dzięki darom specjalnym, jakich Duch Święty udziela według swej woli wiernym każdego stanu (KK 12). W ten sposób wszyscy są zdolni i gotowi do podejmowania różnych prac i zadań mających na celu odnowę i wzrost zwartości Ciała (1 Kor 12, 7). Wspólnotowa czy społeczna aktualizacja Kościoła wskazuje z kolei na konieczność uwzględniania jego porządku charyzmatycznego, który polega na tym, że każdy ma prawo do uznania własnego daru (1 Kor 12, 7; Ef 4, 7), a wszyscy winni aktualizować swe dary współdziałając jedni z drugimi i pracując dla innych (1 Kor 12, 11-26). O powyższym zaleceniu można by powiedzieć, iż jest ono nakazem etycznym, dotyczącym uszanowania charyzmatów każdego; w przeciwnym razie bylibyśmy w niezgodzie z napomnieniem Pawłowym: „Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie. Wszystko badajcie, a co szlachetne — zachowujcie” (1 Tes 5, 19-21). Charyzmat powinien

¹ S. Légasse, *L'Évangile selon Mathieu*, w: *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris 1974, s. 250 n.

² G. Ghirlanda, *Elementos Eclesiológicos para uma Leitura do Novo Código de Direito Canonico*, *Communio* 2 (1983) 31 — 48. Autor ukazuje w nowym Kodeksie podstawową równość Ludu Bożego wraz z „nierównością” wynikającą z różnych funkcji i charyzmatów.

prorowadzić do uznania, że Chrystus jest Panem, albowiem nikt „pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty!” (1 Kor 12, 3). Charyzmat winien prowadzić do jedności, a nie do podziałów (1 Kor 12, 13). Winien też się odznaczać cechą służebności, albowiem każdy otrzymuje przejaw Ducha ze względu na wspólne dobro (1 Kor 12, 7). W przypadku nieposzanowania zasad porządku charyzmatycznego Władza może i powinna interweniować mocą swego autorytetu opierającego się także na charyzmacie. Ma przy tym stosować obiektywne kryterium Nowego Testamentu celem rozstrzygnięcia kwestii. Chodzi mianowicie o to, że charyzmat jest tym elementem, który — jeśli jest rzeczywisty — pociąga za sobą następstwa porządku wspólnotowego i prawnego — opartego na Prawie. Chodzi także o to, że charyzmat stawia określone wymagania etyczne, mające wydzźwięk prawny: winien być szanowany, nie może być usunięty, zlikwidowany³.

Różnorodny udział wszystkich, każdego zgodnie z własnym charyzmatem, wyraża się konkretnie na płaszczyźnie kultu (*munus sacerdotale*), przepowiadania (*munus propheticum*) i rządzenia (*munus regale*).

a) Wykonywanie funkcji kapłańskiej w Kościele ma różną postać, wzajemnie się uzupełniającą i wyrażającą się we wspólnym kapłaństwie ochrzczonych oraz w kapłaństwie szafarzy wyświęconych. Różnica jest istotna (KK 10), choć oba te kapłaństwa uczestniczą w jednym jedynym kapłaństwie Chrystusa i są skierowane wzajemnie ku sobie. Wykonywanie kapłaństwa wspólnego dokonuje się w życiu i w kulcie, kiedy to chrześcijanin staje się sam żertwą żywą, świętą, miłą Bogu (Rz 12, 4). Moment szczytowy osiąga ono w Eucharystii i w pozostałych sakramentach, pozwalając Liturgii wyrazić — także na płaszczyźnie obrzędowej i symbolicznej — różnorodny i czynny udział wszystkich we wspólnej celebrze. Staje się to bardziej widoczne w liturgii pontyfikalnej, której przewodniczy sam biskup koncelebrujący razem z księżmi przy współudziale diakona oraz osób świeckich wybranych spośród zgromadzenia. Widać tu wyraźnie zróżnicowany udział wszystkich w Eucharystii, który się opiera jakby na dwóch filarach: na Przewodniczącym zgromadzenia (i koncelebransach) i na samym Zgromadzeniu. Pierwszy urzeczywistnia i ofiarowuje Ofiarę w osobie Chrystusa, konsekruje też mocą Ducha chleb i wino w ciało i krew Pana. Zgromadzenie z kolei uczestniczy i współdziała czynnie w ofierze, składając Bogu w ofierze Boską Żertwę i samych siebie (KK 10, 11).

³ A. da Silva Pereira, *Direito Eclesial I/1*, PUC/RJ 1978/28—35.

b) Udział w funkcji prorockiej pozostaje w ścisłej łączności z funkcją kapłańską, albowiem polega, ze swej natury, na dawaniu świadectwa, na rozkrzewianiu i obronie wiary. Możemy za św. Piotrem powiedzieć, że jesteśmy „królewskim kapłaństwem, mającym rozgłaszać przedziwne dzieła potęgi Tego, który wezwał nas z ciemności do swojego przedziwnego światła” (1 P 2, 9).

Zróżnicowanie uczestnictwa w funkcji prorockiej wymaga wzajemnej współpracy szafarzy (wyświęconych) i laików. Biskupi realizują tę funkcję jako historyczni następcy i kontynuatorzy posługi Dwunastu, pośród których Piotr zajmuje miejsce szczególne. Nie należy zatem się dziwić, że do naczelných zadań Biskupów należy głoszenie Ewangelii (KK 25). Biskupi jednak przekazują prawomocnie zadania swego urzędu, w różnym stopniu, różnorodnym osobom w Kościele, tak że prezbiterzy i Diakoni uczestniczą — we właściwej tym święceniom mierze — w jednym sakramencie święceń (KK 28). Zostają poświęceni (konsekrowani) i przeznaczeni do głoszenia (KK 28—29).

Gdy chodzi o laików, to ich udział w posłannictwie nauczycielskim zawiera w sobie współodpowiedzialność powszechną w dawaniu świadectwa, w rozkrzewianiu i obronie wiary, zakładając uprzednie namaszczenie Ducha, dzięki któremu wspólnota wierzących nie może błędzić w wierze. Wykonywana w różnorodnej formie funkcja profetyczna wiąże się też ściśle z nadprzyrodzonym zmysłem wiary hierarchii i wiernych, przejawiającym się w zgodności powszechnej posuniętej tak daleko, że możemy mówić o nieomyślności wszystkich w akcie wiary (KK 12).

Laicy uczestniczą w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i świecie (DA 2; KK 31), a ich prawo i obowiązek apostołski wypływają z ich zespolenia z Chrystusem-Głową: otrzymują mandat od samego Pana z racji wcielenia w Jego Ciało Mistyczne poprzez sakramenty wtajemniczenia: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię (DA 3). Ponadto mogą, dla lepszej współpracy w misji i w budowaniu Kościoła, otrzymywać dary i charyzmaty szczególne, które — jak to podkreśliliśmy — winny być szanowane (DA 3). Dlatego też dla wykonywania przez nich apostołstwa wystarcza sam fakt bycia chrześcijaninem w jedności Ducha⁴. Laicy, choć nie mają udziału w podejmowaniu decyzji nauczycielskich (który to udział przysługuje jednak prezbiterom i diakonom), to jednak uczestniczą razem z przedstawicielami hierarchii w samym procesie decydowania, dzięki wspólnemu wszystkim zmysłowi wiary, a także drogą konsultacji, zwłaszcza w zakresie decyzji

⁴ Y. Congar, *Apports, richesses et limites du Décret*, w: *L'Apostolat des laïcs*, Paris 1975, s. 162—165.

dotyczących zagadnień z pogranicza relacji: Kościół — Świat (KDK 43).

c) W zróżnicowanym wykonywaniu funkcji królewskiej nie ma równego udziału pasterzy i wiernych. Mimo to trzeba stwierdzić, że apostolskie zadanie biskupów, podlegające najwyższej władzy Papieża, nie może się odciąć od udziału innych szafarzy wyświęconych, ani też zapoznawać współodpowiedzialność osób świeckich. Prawdą jest, że *Lumen gentium* traktuje funkcję królewską laików jako ich służbę światu poprzez naznaczanie go Chrystusową sprawiedliwością, miłością i pokojem (KK 36). Niemniej dokument ten podkreśla, mówiąc o relacjach ludzi świeckich z hierarchią, że laicy mają prawo, a niekiedy nawet obowiązek wyrażania, zgodnie ze swą wiedzą, kompetencją i wolnością, własnej opinii w sprawach dotyczących dobra Kościoła, i że mają to czynić za pomocą organów ustanowionych w tym celu (KK 37). Pasterze Kościoła natomiast mają chętnie korzystać z ich roztropnej rady, powierzać im zadania w służbie Kościoła, pozostawiać swobodę oraz pole działania. Wsparci doświadczeniem osób świeckich mogą bowiem zdobyć właściwy osąd, jasny i kompetentny, zarówno w sprawach duchowych, jak i doczesnych (KK 37).

Można także mówić o różnorodnym udziale w funkcji królewskiej, kiedy to człowiek świecki, na podstawie mandatu otrzymanego od hierarchii, lub bez niego, kieruje organizacjami, przewodniczy komisjom duszpasterskim, przedstawia doświadczenia, ocenia warunki, w jakich ma się odbywać działanie pastoralne, opracowuje i realizuje plan duszpasterstwa organicznego, itd. (DA 20; 33). Może też uczestniczyć w różnych ciałach doradczych, mających na względzie duszpasterstwo czy administrację (DA 26; DB 27).

Na podstawie zmysłu wiary oraz darów ułatwiających właściwe rozpoznanie moralne (KDK 43) laicy mogą również wpływać na proces oczyszczania prawodawstwa przestarzałego i nieskutecznego. Biorąc pod uwagę rzeczywistość rad duszpasterskich oraz inne inicjatywy, jak np. zgromadzenia diecezjalne, można by mówić o różnorodnym wykonywaniu władzy kościelnej, w ramach którego biskupi uwzględniają czynną współpracę osób świeckich i szafarzy wyświęconych w administrowaniu i w duszpasterskiej obsłudze swoich diecezji.

3. Ograniczenia władzy

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że ograniczenia władzy kościelnej, której zadaniem jest służenie jednemu Panu i Głowie

Kościół, pokrywają się z granicami, jakie On sam sobie i jej nałożył. Na tym też ostatecznie polega jej wielkość. Chodzi bowiem o to, że władza ta nie może być wykonywana na korzyść własną lub jakiejś grupy osób, wbrew Królestwu — nie licząc się ze zbawieniem ludzi, z życiem i duchowością chrześcijan. Nie może też być podyktowana jakąś dominacją jednych nad innymi czy ich wzajemną rywalizacją. W tym też sensie można mówić, że ograniczenia są podyktowane Ewangelią i Tradycją, a konkretnie odpowiednimi postanowieniami Prawa Kościelnego, które — w każdej epoce — określa właściwe odniesienia władzy, zwłaszcza w przypadku konfliktu. Bez tegoż Prawa byłibyśmy narażeni na autorytaryzm i anarchizm.

Trzeba jednak uwzględnić inne jeszcze ograniczenia władzy. Chodzi o naturalne i konieczne odniesienia Kościoła do Świata, pociągające za sobą relację z władzą państwową. Idzie także o inne rzeczywistości, które — niezależnie od Państwa i rządów — zjawiają się jako instytucje o znaczeniu społecznym w obszernym kontekście kultury, historii, społeczności itd.

a) Jeżeli władza kościelna, rozumiana jako władza Boża, jest wykonywana w sposób ewangeliczny, posiada znamię „nieograniczoności”. Uczestniczy ona we władzy pochodzącej od Chrystusa, a więc w tej „wszelkiej władzy”, jaką On otrzymał w zmartwychwstaniu (Mt 28, 18 n). Kościół staje się w ten sposób nie tylko miejscem, ale i przedmiotem wiary, jako że w nim i przez niego działa sam Pan. Chociaż Ciało nie utożsamia się z Głową, posiada ściśłą z nią łączność natury sakramentalnej (J 15, 1-7; 1 Kor 12, 12-30), która daje mu skuteczność działania (Ef 3, 7-20). Dlatego też, w pewnych warunkach, Lud Boży może przyjąć słowo swoich pasterzy i jakiegokolwiek wierzącego jako Słowo Boże: „Kto was słucha, mnie słucha, a kto wami gardzi, mną gardzi; lecz kto mną gardzi, gardzi tym, który mnie posłał” (Łk 10, 16). Może także wierzyć w skuteczność sakramentów i w to, że szafarz celebryje je *in persona Christi* (Łk 22, 19).

Chcąc pozostać, w wykonywaniu władzy, w granicach podanych przez Ewangelię, cały Kościół winien wciąż się kontrolować. Mając przed oczyma swego Pana i Oblubieńca, Kościół nie nakazuje bez wśluchiwania się w Jego głos: groziłoby to bowiem utratą własnej tożsamości. W tym ujęciu uzasadnionym staje się twierdzenie, że cały Kościół jest *Ecclesia discens* tzn. wśluchany wciąż w Słowo Boże, a zarazem także cały jest *Ecclesia docens* tzn. posłany, by je głosić czynami i słowami. Nie ma w Kościele jednej instancji, która by nauczała, decydowała i nakazywała, oraz drugiej, która by tylko słuchała i wykonywała, ale obie — pasterze

i wierni — są zespolone ze sobą: żyją w postawie stałego wsłuchiwania się w głos Pana, starają się prowadzić dialog ze sobą we wzajemnym współdziałaniu. Prawo przychodzi tu nam z pomocą, ułatwiając, za pomocą swych struktur prawnych, realizację tych wymogów (np. w formie rad duszpasterskich).

b) Władza kościelna jest też ograniczona tym, że sam jej zakres społecznohistoryczny zacieśnia się do zagadnień granicznych na styku Kościół—Świat. Obecnie przyjmuje się względną autonomię rzeczywistości ziemskich (KDK 36), a zwłaszcza niezależność odniesień Kościół—Państwo. Rozróżnienie to jednak nie zawsze było jasne w Kościele, w teorii i praktyce. Proces historyczny, jaki doprowadził do walki o inwestyturę za Grzegorza VII, został poprzedzony pośrednim wpływem prawodawcy świeckiego na formułowanie norm kanonicznych — od czasów pokoju Konstantyna Wielkiego. Ścisłe zespolenie Kościoła z Państwem umocniło znacznie władzę duchownych dzięki następującej argumentacji: z jednej strony autorytet duchowy głosi, że należy dać cesarowi to, co należy do cesarza — i to do cesarza chrześcijańskiego! — z drugiej zaś autorytet świecki twierdzi, że należy oddać Bogu to, co należy do Boga i jego Kościoła. W ten sposób dochodziło do wzajemnego wpływu obu prawodawstw: państwowego i kościelnego. Prawa państwowe były nacechowane duchem chrześcijańskim, a kanony kościelne kierowały się prawami świeckimi. Prawodawstwo ściśle kościelne wzorowało się, gdy chodzi o sformułowania, na prawie rzymskim — bardzo jasnym i precyzyjnym technicznie. Kościół dopasowywał się do organizacji Imperium, dostosowując do niej własne struktury. Biskupi stawali się *consules Dei* i w przepisach kościelnych byli traktowani na wzór odpowiednich przedstawicieli władzy Imperium, co dało podstawy do ich klasyfikowania i nazywania biskupami, arcybiskupami, patriarchami⁵. Wyraźne są w tym wszystkim wpływy władzy doczesnej. Na przykład we wszystkich pierwszych soborach powszechnych Cesarz brał udział z władzą ustawodawczą, potwierdzając i nadając moc prawną dekretem⁶, a różne synody Kościoła frankońskiego nie tylko że były organizowane przez władzę świecką, ale promulgowały także prawa uznawane za normy kościelne i państwowe (*capitularia*)⁷.

⁵ P. G. Caron, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa Primitiva*, Milano 1975, s. 191—195.

⁶ W. de Vries, *Orient et Occident, Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles Oecuméniques*, Paris 1974, ss. 36, 46, 119, 124—126, itd.

⁷ K. Bihlmeyer — H. Tuechle, *História da Igreja*, II, Sao Paulo 1964, s. 35.

Obecność szlachty i osób świeckich we władzy kościelnej doprowadziła do kryzysu w wieku X i XI; reforma gregoriańska z kolei doprowadziła jakby w antytezie do drugiej strony medalu. W rzeczy samej bowiem normy Prawa kościelnego zmierzały od czasów Aleksandra III do Bonifacego VIII do wzmocnienia, uzasadnienia i skonsolidowania powszechnej władzy (dominacji) Papieża. Chociaż w swych początkach reforma miała na uwadze rozdzielenie doczesności i elementu duchowego, mimo to z biegiem czasu zaczęto kłaść coraz to większy akcent na powszechny autorytet Papieża, zwłaszcza w odniesieniu do Imperatora, który miał wykonywać swą władzę dla dobra Kościoła i mógł być osądzany, ekskomunikowany czy złożony z urzędu zgodnie z dobrem wspólnym⁸.

Obecnie sama władza kościelna uznaje i kładzie nacisk na ograniczenia swojej władzy w odniesieniu do Państwa, uznając, że wspólnota polityczna i Kościół są rzeczywistościami niezależnymi i autonomicznymi z tym, że obie, z różnego tytułu, mają służyć osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi. Uznaje także rzeczywisty wkład Kościoła w dzieło sprawiedliwości w każdym narodzie i między narodami poprzez oświecanie duchem Ewangelii wszystkich sektorów działalności ludzkiej, respektowanie i popieranie wolności politycznej i społecznej obywateli. Jednak następcy Apostołów i ich współpracownicy starają się opierać swoje apostołstwo jedynie na władzy Boga, który pozwala poznać moc Ewangelii wielorakością świadectw, i w konsekwencji pragną się posługiwać drogami i środkami zgodnymi z duchem tejże Ewangelii (KDK 76).

Dlatego też kiedy mówimy obecnie o władzy ograniczonej, kładziemy tym samym nacisk na to, że Kościół nie utożsamia się wcale ze wspólnotą polityczną lub z Państwem, ani nie jest związany z jakimkolwiek systemem (KDK 76). Nie oznacza to jednak, by Kościół nie spełniał funkcji krytycznej lub popierającej w odniesieniu do konkretnej rzeczywistości, chociaż jego pasterze nie zawsze są powołani do tego, czy kompetentni, by podawać bezpośrednio i szczegółowe rozstrzygnięcia na płaszczyźnie doczesnej. Wynika stąd, że właśnie laikom przypada w Kościele zadanie wzięcia w swe ręce płaszczyzny doczesnej jako swojej własnej z tym, że będą to ludzie przepojeni mądrością chrześcijańską i wyczuleni na głos Magisterium (KDK 43). W rzeczy samej nie brakuje ludzi świeckich, którzy w działalności społeczno-politycznej wyrażają wymagania wiary oraz wskazania Magisterium. Co

⁸ D. Knowles — D. Obolensky, *Nova História da Igreja*, II, Petrópolis 1973, s. 356—364.

więcej, rodzaje działania i ich kierunki winny być przeniknięte duchem odpowiedzialności osób świeckich i ich kompetencją zawodową⁹. Niekiedy dobrze byłoby odróżniać działalność laików jako obywateli, którzy postępują zgodnie z własnym sumieniem, od czynności wykonywanych przez nich w imieniu Kościoła, w łączności z pasterzami (KDK 76). Gdy chodzi o pierwszą ewentualność, trzeba przede wszystkim zdawać sobie sprawę z tego, że w przypadku konfliktu stanowisk czy opinii nikt nie może przypisywać swemu stanowisku autorytetu Kościoła (KDK 43). Z drugiej strony hierarchia nie ma prawa się spodziewać, że tylko dlatego, iż jest chrześcijaninem, laik mający jakąś władzę świecką stanie się zwykłym wykonawcą jej dyrektyw czy zaleceń lub też realizatorem jej zasad normatywnych.

c) Mówiąc o władzy ograniczonej trzeba także mieć na uwadze to, że wraz z oddzieleniem Kościoła od Państwa i ze zjawiskiem sekularyzacji przybiera na sile desakralizacja polityki. Rzeczywistość ta ogranicza w jakiejś mierze władzę Kościoła, jako fenomenowi o wymiarze społecznym, w miarę jak określone czynniki historyczne i kulturalne wpływają na zmianę sposobu lub stopnia przenikania w niektórych społecznościach. Kościół może wtedy tracić jedne funkcje, otrzymując inne. Może pełnić funkcję uzasadniającą i podtrzymującą pewne wartości w danym społeczeństwie, albo też funkcję bardziej przekształcającą i krytyczną. Jako fenomen o wymiarze społecznym nie może nie być podmiotem praw i obowiązków, posiadającym organizację światową z własnymi finansami, dobrami i zespołem „wykwalifikowanych urzędników” w swojej służbie. Jako taki jawi się obok innych instytucji jako władza, a zarazem wielka budowla społeczna, „polityczna”, finansowa i moralna. Co więcej, odniesienie narodów do Watykanu dokonuje się na płaszczyźnie Państwa i przez nie, łącznie ze wszystkimi przepisami protokołu dyplomatycznego, które sprawiają wrażenie, że Kościół jest jakimś Państwem i że Papieża można by porównać z wielkimi tego świata.

W miarę różnorodnych obciążeń historycznych i kulturowych oraz ich wielkości w danym społeczeństwie, Kościół ukazuje się w nim jako „inna” władza, która może być pojmowana bądź to jako konkurencyjna, bądź też „paralelna”. Liczne prześladowania Kościoła ze strony Państw totalitarnych i ich ideologii wynikają właśnie z takiej wizji Kościoła jako władzy paralelnej, którą trze-

⁹ A. Barreiro y Luana, *La Iglesia en el Mundo. Estudio Teológico sobre la relación Iglesia-Mundo en la constitución „Gaudium et Spes” del Concilio Eclesiástico Vaticano II y en la literatura conciliar y posconciliar* (Teza doktorska), Roma 1972, s. 470.

ba usunąć lub wyeliminować. Przykładowo, zauważamy istnienie wyraźnych różnic w sposobie i stopniu wykonywania władzy oraz posiadania prestiżu przez Kościół w Polsce, który stara się prowadzić dialog i współżyć z rzeczywistością Państwa komunistycznego i laickiego, a sytuacją w jakimkolwiek kraju afrykańskim o większości mieszkańców muzułmańskich lub animistycznych, nawet wtedy, gdy takie Państwa nie stawiają wyraźnych przeszkód w realizacji misji Kościoła. Podobnie rzecz się przedstawia w innych krajach o tradycji katolickiej, gdzie odnosi się wrażenie, że Państwo, nawet współczesne i zdesakralizowane, może rządzić przeciwko Kościołowi, ale nigdy bez niego. Rzeczywistość zawieranych konkordatów czy innych umów świadczy wymownie o istnieniu wpływów wzajemnych, a także wzajemnych odniesień i relacji.

Ponieważ Kościół nie może patrzeć na siebie oczyma socjologa, ale winien patrzeć oczyma swego Pana, musi wciąż — mając na uwadze Tego, komu służy — rewidować swój aparat organizacyjny i instytucjonalny. W tej perspektywie preferencyjnej, choć nie ekskluzywne opowiedzenie się Episkopatu południowoamerykańskiego na rzecz ubogich stanowi, obok konkretnego zaangażowania się w tej sprawie, także coś w rodzaju stałego kryterium mającego na uwadze rewizję i przemianę własnych instytucji.

4. Lekcje historii

Historia Kościoła jest nie tyle historią jego napięć pomiędzy władzą kościelną papieży i biskupów a władzą doczesną książąt czy innych władców o wpływy czy o wchłonięcie jednej władzy przez drugą, co raczej historią napięć pomiędzy władzą Hierarchii a współodpowiedzialnym i czynnym udziałem laików we wspólnym posłannictwie. Wniosek taki wypływa choćby ze stwierdzenia Grzegorza XVI: „Nikt nie może zaprzeczyć, że Kościół jest społecznością nierówną, w której Bóg ustanowił jednych jako rządzących, a innych jako służących. Ostatnimi są laicy, a pierwszymi — duchowni”. I Piusa X: „Jedynie kolegium pasterzy ma prawo i autorytet rządzenia i kierowania. Ogół nie ma tego prawa i ma jedynie pozwolić się rządzić jako trzoda posłuszna, która idzie za swymi Pasterzami”¹⁰. Mimo tego dychotomicznego (a niekiedy nawet patologicznego) ujmowania relacji zachodzących pomiędzy Magisterium a ogółem wiernych¹¹, nie da się zaprzeczyć, że istniały momenty, w których ta dialektyka nie dochodziła do

¹⁰ L. Boff, *Igreja, carisma e poder* (b. r. wyd.), s. 218.

¹¹ Tamże, s. 213—219.

głosu, ale przekształcała się raczej w coś konstytutywnego, co pozwalało utrzymać głoszoną prawdę chrześcijańską, jak też przewyciężyć sytuacje trudne w zakresie porządku i dyscypliny.

Zdarzyło się to już w Kościele pierwotnym w odniesieniu do nieczystości, kiedy to zauważa się wyraźnie autorytet św. Pawła domagającego się czynnej współodpowiedzialności całej wspólnoty w wykonywaniu władzy dyscyplinarnej (1 Kor 5, 1-5; 2 Kor 2, 5-10)¹². Różnorodna współpraca wszystkich zaznaczała się także na płaszczyźnie administracyjnej, choćby na zgromadzeniach (i synodach) plenarnych, jak to miało miejsce w przypadku zastąpienia Judasza (Dz 1, 15) czy ustanowienia Siedmiu (Dz 6, 2). Również decyzja Soboru Jerozolimskiego (Dz 15, 1-35) była owocem pracy kolegialnej apostołów razem z prezbiterami. Została też podana jako postanowienie podjęte przez apostołów i starszych „wraz z całym kościołem” (Dz 15, 22)¹³.

To samo dotyczy zwycięstwa ortodoksji nad herezją. W rzeczy samej właśnie dzięki *sensus fidelium*, w którym odzwierciedlał się autentyczny głos Tradycji kościelnej, Kościół nie popadł w arianizm i inne herezje chrystologiczne w okresie sześćdziesięcioletniego kryzysu magisterium podzielonego na skutek wzajemnych oskarżeń i ekskomunik wydawanych przez synody wątpliwej jakości, często pod presją Cesarza¹⁴. Możemy wyrobić sobie jakiś przybliżony sąd o rzeczywistości z czasów Konstantyna i późniejszych dostrzegając z jednej strony istnienie różnych wyznań wiary, układanych i wyjaśnianych zgodnie z wyobrażeniami tego, kto je sporządzał — jak świadczy o tym św. Hilary; z drugiej zaś strony, zgodnie ze świadectwem św. Atanazego, wierność chrześcijan, którzy odżegnywali się od przyjęcia wspólnoty z biskupami ariańskimi, idąc z tego powodu w niejednym przypadku aż na męczeństwo, albowiem heretycy ci mieli za poparciem Cesarza możliwość narzucać siłą nową doktrynę¹⁵. Nastąpił wyraźny podział w Kościele: dziewięćdziesięciu biskupów po stronie Atanazego opowiedziało się za formułą „współistotny Ojcu”, a osiemdziesięciu wraz z Euzebiuszem z Nikomedii świadomie jej uni-

¹² A. Jaubert, *Les épîtres de Paul: le fait communautaire*, w: *Le ministère et les ministères...*, dz. cyt., s. 18 n.

¹³ M. M. Bourke, *Collegial Decision-Making in the New Testament*, *The Jurist* 31 (1971) 12 n; A. da Silva Pereira, *Comunidades Eclesiais de Base e Participacao dos leigos nas decisões da Igreja*, Itaici 1977, s. 14 n; *Ministérios*, PUC/RJ (bez daty), s. 6.

¹⁴ J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in matters of Doctrine*, London 1961, s. 76—85.

¹⁵ Tamże, s. 85 n.

kało¹⁶. Rozstrzygnięcie podane przez sobory oraz autentyczne Magisterium wyszło naprzeciw zmysłowi wiary Ludu Bożego i było jedynie ujęciem w kategoriach filozoficznoteologicznych katolickiej i apostołskiej wiary wyznawanej przez całość Kościoła. Niemniej udział ogółu wiernych w podejmowaniu tych decyzji zgodnie z *sensus fidelium* nie polegał tylko na przyjęciu, uznaniu tychże decyzji i na dostosowaniu się do nich, lecz — jak stwierdza Y. Congar — utożsamiał się w gruncie rzeczy z nadaniem skuteczności tymże decyzjom¹⁷.

Przewycięzenie schizmy zachodniej ukazuje się także jako wydarzenie, w którym mieli czynny udział laicy, teologowie, księża i hierarchia — reprezentujący różne Kościoły lokalne w krajach i narodach Europy, albo też — jeśli ktoś tak woli — Kościół podzielony na narody¹⁸. Sobór w Konstancji przewycięzył wielki kryzys chrześcijaństwa podzielonego, z trzema papieżami, dzięki odpowiedniemu zaangażowaniu się w sprawę całego Kościoła¹⁹. Współdziałali tu ze sobą wierni świeccy i duchowni, łącznie z Papieżem (uznając Grzegorza XII za prawowitego papieża), którego zrzeczenie stanowiło skuteczny wkład do rozwiązania problemu. Uczestnicy Soboru — wszyscy — uczestniczyli we władzy podejmowania decyzji ustawodawczych, albowiem nadawali moc postanowieniom Soboru, we władzy podejmowania decyzji administracyjnych, gdyż mieli udział w samej organizacji Soboru, odpowiadając za nie z racji posiadanego głosu decydującego, we władzy podejmowania decyzji dyscyplinarnych, opowiadając się za złożeniem z urzędu dwóch pozostałych papieży, przyjmując zrzeczenie trzeciego, oraz oświadczając, że ci, którzy nie dostosują się do postanowień Soboru, zostaną ukarani drogą zastosowania odpowiednich środków prawnych.

Również scentralizowana i piramidalna wizja Kościoła z Trydentu i Soboru Watykańskiego I respektuje zmysł wspólny wierzących. Luter w imię zasady wolnych badań wystąpił przeciwko roszczonemu przez magisterium katolickie prawu wyłączności w autentycznym interpretowaniu Pisma św.: „Jeżeli Bóg przemówił za pośrednictwem zwierzęcia przeciwko prorokowi, dlaczego

¹⁶ A. de Silva Pereira, *Comunidades Eclesiais...*, dz. cyt., s. 12; Y. Congar, *Jalons pour une Théologie du laïcat*, Paris 1953, s. 395.

¹⁷ Tamże, s. 339.

¹⁸ B. Llorca — R. Villoslada — F. J. Montalban, *História de la Iglesia Católica*, III, Madrid 1960, s. 249.

¹⁹ Jest to sugestia kanonisty A. da Silva Pereira, który w działaniu Soboru w Konstancji dostrzega wydarzenie o randze definicji dogmatycznej. Chodzi bowiem o to, że Sobór przeciał i rozwiązał sytuację bardzo istotną dla Kościoła, decydującą o dalszym jego trwaniu.

nie mógłby przemówić przeciwko Papieżowi poprzez jakiegoś człowieka pobożnego?"²⁰. Odpowiedź Soboru Trydenckiego, akcentująca rolę Magisterium w interpretacji Pisma św., wpłynęła na dalszą krystalizację procesu klerykalizacji Kościoła: człowiekowi świeckiemu zakazano bezpośredniego dostępu do Słowa Bożego. Trzeba jednak stwierdzić, że sam Sobór Trydencki nie był przeciwny takiemu dostępowi. W Soborze uczestniczyli przecież ludzie świeccy, a po jego zakończeniu udział ich w życiu Kościoła był wyraźnie widoczny. Nie brakowało także teologów świeckich, którzy wprowadzali w życie autentyczną reformę katolicką²¹. Można też zauważyć wyraźne uznawanie przez sam Sobór zmysłu wiary chrześcijan, chociażby np. w interpretacji tekstów eucharystycznych²².

Sobór Watykański I ukazał władzę nauczycielską w Kościele w sposób eksponujący dość wyraźnie jej scentralizowanie w Papieżu. On bowiem, gdy przemawia *ex cathedra*, jako pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych, definiując doktrynę wiary lub obyczajów dla Kościoła powszechnego, posiada moc nieomylności dzięki asystencji Bożej, obiecaniej Piotrowi, i to taką, jaką Boski Odkupiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla obrony wiary i obyczajów. W konsekwencji orzeczenia Biskupa Rzymskiego są nieodwołalne same przez się, a nie na skutek zgody Kościoła²³. Chociaż wykluczono tym samym zgodę biskupów i Kościoła jako nieodzowny warunek jurydyczny dla ważności nieomyślnej definicji Papieża, to nie wykluczono jednak automatycznie jednomyślnej zgodności Kościołów. Jakby nie było, *sensus Ecclesiae* stanowi istotny składnik ważności definicji nieomyślnej²⁴. Wierni mają udział w *sensus Ecclesiae* poprzez działanie czy odpowiednie odczuwanie, w którym się przejawia działanie Ducha²⁵. Definicje nieomyślne są świadectwem wiary Kościoła; same też się opierają na *sensus Ecclesiae*, którym kieruje Pismo św. i Tradycja wyjaśniająca Pismo. A ponieważ celem wypowiedzi wiary jest: „abyście uwierzyli” (J 19, 35), wypowiedź taka zmierza do *consensus*

²⁰ L. Cristiani, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, w: *Histoire de l'Eglise depuis des origines jusqu'à nos jours*, XVII, Paris 1948, s. 16.

²¹ H. Küng, *A Igreja*, II, Lisboa 1970, s. 178; Y. Congar, *Jalons pour une Théologie du laïc*, dz. cyt., s. 429 n.

²² „Ita enim majores nistri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt... contra universum Ecclesiae sensum detorqueri” (Sess. XIII, c. 1).

²³ Denzinger-Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (1973), n. 3074.

²⁴ G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, 52, Graz 1960, s. 52, col. 1212, 1214.

²⁵ A. da Silva Pereira, *Ministérios*, PUC/RJ (bez daty), s. 4 n.

Ecclēsiāe i nim żyje²⁶. Dlatego też chcąc zdefiniować jakąś prawdę wiary lub obyczajów Papież winien najpierw ją zgłębić, posługując się w tym celu odpowiednimi środkami badawczymi, pozwalającymi poznać *sensus Ecclesiae*. Tak właśnie było w odniesieniu do dogmatów Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia. Po odpowiedniej konsultacji przeprowadzonej w całym Kościele i po ukazaniu wiary Kościoła Papież przystąpił do ogłoszenia definicji uroczystych. Nie zwołał w tym celu soboru, ale przeprowadził — co było o wiele bardziej praktyczne — sondaż na piśmie, prosząc biskupów i za ich pośrednictwem wiernych świeckich o wyrażenie swojej opinii w tej sprawie²⁷. Moglibyśmy mnożyć przykłady różnorodnego i odpowiedniego udziału całego Kościoła w ustalaniu praw kościelnych, zwłaszcza poprzez zwyczaj czy przyjęcie²⁸. Wszystko to prowadzi nas w sposób wystarczająco jasny do przekonania, że właściwie rozumiany i przeżywany, odpowiedni udział nie oznacza demokratyzacji Kościoła, lecz faktyczną realizację samej jego istoty i struktury. Ci, którzy posiadają dar uczestniczenia we władzy hierarchicznej, wykonują tę władzę w dialektycznym odniesieniu do pozostałych chrześcijan, którym Duch Święty udzielił także swoich darów dla budowy Ciała Chrystusowego. Jednym zależy jednak obecnie na wydoskonaleniu tejże praktyki realizowania kolegalności, poszerzonej na cały Lud Boży, przynajmniej w sensie analogicznym²⁹, inni opowiadają się raczej za podtrzymywaniem kolegalności ograniczonej do samych biskupów, poszerzając jednak współodpowiedzialność na całość Kościoła³⁰. W obu przypadkach istotnym jest jednak zawsze to, że hierarchiczna struktura Kościoła — cała ministerialna i charzmatyczna — nie pozwala myśleć o ludzie chrześcijańskim jako

²⁶ H. Fries — J. Finsterholzl, *Infalibilidad*, w: *Sacramentum Mundi* (tłum. hiszpańskie), III, 1973, col. 896 n.

²⁷ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, dz. cyt., s. 396 n.

²⁸ Por. J. A. Gomez, *El „consensus communitatis” en la eficacia normativa de la costumbre*, Navarra 1966, s. 12—41; Y. Congar, *La „Réception” comme réalité ecclésiologique*, *Rev. Sc. Ph. Th.* 56 (1972) 372—375, 377—385, 391—401; R. Phihippot, *Le droit d’initiative dans l’Eglise*, w: *Mélanges offerts à Pierre ANDRIEV-GUITRAN Court*, L’Année Canonique 17 (1973) 733—740, 747—753; G. Thils, *La communauté ecclésiale sujet d’action et sujet de droit*, *Rev. Th. Louv.* 4 (1973) 460—464.

²⁹ Biorąc za podstawę różnorodne Rady Duszpasterskie A. Pereira mówi o kolegalności całego Ludu Bożego, na różnej płaszczyźnie, w odpowiednim odniesieniu do kolegalności Biskupów pozostających w relacji z Papieżem. Por. A. da Silva Pereira *Direito Eclesial*, II/1, PUC/RJ 1978, s. 57 n; tenże, *Igreja Particular*, w: *REB* 38 (1978) 670 n; tenże, *Direito Eclesial*, II/2, PJC/RJ 1974, s. 47—49, 57; tenże, *Sacramento da Ordem e Ofício Eclesiástico. Problematika hodierna do sacramento e poder na Igreja*, Romae 1969, s. 178.

³⁰ J. L. Suenens, *A coresponsabilidade na Igreja de hoje*, Petrópolis 1969.

o tłumie z istoty swej biernym i tylko rządzone. Przyzwyczajaliśmy mówić o udziale na płaszczyźnie przynajmniej doradczej. Do tego skłania nas aktualne prawodawstwo. Jednak lekcje z dziejów Kościoła apostołskiego i poapostołskiego pozwalają przypuszczać, że nastąpi jeszcze większe uczestnictwo wszystkich także na płaszczyźnie podejmowania decyzji z wyjątkiem nauczania, w którym ogół Kościoła miał zawsze czynny udział, ale bez bezpośredniego wpływania na decyzje. Byłoby to bowiem niewłaściwe ze względu na własną i niezastąpioną funkcję i charyzmat Pasterzy w tym względzie. Tymczasem chodzi o to, by w życiu i duchowości ukazywała się jaśniej hierarchiczna, charyzmatyczna i ministerialna istota oraz struktura całego Kościoła.

Zakończenie

Ukazaliśmy szereg racji wskazujących na konieczność etycznego posługiwania się władzą w Kościele. Na zakończenie chcemy ponownie podkreślić istnienie takiego właśnie używania władzy w życiu i duchowości chrześcijan, kiedy obu tym dziedzinom wychodzi na przeciw właściwe, zgodne z normami Prawa, jej stosowanie. Chodzi o władzę, która służy Chrystusowi i Jego planom, zgodnie z nałożonymi sobie dobrowolnie kryteriami: pokory i dialogu, które sprzyjają wspólnocie i uczestnictwu. Władzę, która służy porządkowi hierarchicznocharyzmatycznemu Kościoła, a zwłaszcza zróżnicowanemu wykorzystaniu darów i posług składających się na ten porządek. Władzę, która ma na uwadze współodpowiedzialność wszystkich, zgodnie z charyzmatem i funkcją służebną każdego. Władzę, która uznaje i szanuje wolność dzieci Bożych w wewnętrznym dialogu oraz stara się o sprawiedliwe odniesienia w miłości, w przypadku konfliktu. Władzę, która służy ortodoksji i ortopraksji. Władzę, która stara się o ciągłą odnowę samej siebie w świetle zasad Ewangelii i Tradycji, słuchając całego Ludu Bożego. Władzę, która zachowuje swoją tożsamość i wolność wobec władzy świeckiej (państwowej i jej podobnej) ze względu na wierność wymaganiom Królestwa, któremu służy, starając się o dialog i współpracę w tym, co dotyczy dobra wspólnego (społecznego) i sprawiedliwości. Władzę, która służy człowiekowi i jego sprawie, a zwłaszcza ubogim, ludziom z marginesu i wszystkim cierpiącym w ogólności.

tłum. **Ks. Lucjan Balter SAC**