

OD POMOCNICZOŚCI DO WSPÓLNOTY

1. Ewolucja zasady solidarności

Pomijając w tym rozważaniu czasy starożytne (zdaniem niektórych, można dopatrywać się istnienia tej problematyki nawet w filozofii Arystotelesa), wydaje mi się uzasadnione stwierdzenie, że nowożytna historia powstania zasady pomocniczości zawiera w sobie także elementy właściwe owej myśli liberalnej, która w minionym wieku podkreślała bardzo mocno prymat osoby, nadając mu osobliwy charakter.

Nie jest przypadkiem, że Abraham Lincoln († 1865) w sytuacji historycznej takiej, jaka w owym czasie panowała w Ameryce, gdzie rozwinięty w Stanach Zjednoczonych radykalny absolutyzm oraz liberalizm ekonomiczny nie zniszczył jeszcze samej idei tolerancji, pozostawił po sobie zdumiewający tekst. Swym nastawieniem wybitnie pragmatycznym wyprzedza on zarówno aspekt pozytywny (pomoc, jakiej państwo powinno udzielić jednostce), jak też aspekt negatywny (ochrona przywilejów jednostki) zasady pomocniczości, która dopiero wiek później zostanie sformułowana przez myśl katolicką i Nauczycielski Urząd Kościoła jako nowe pojęcie. Prezydent Stanów Zjednoczonych, okazując pełen szacunek dla pragmatycznej kultury nowego świata, napisał bowiem w połowie wieku XIX: „Prawowitym przedmiotem władzy rządowej jest to, by czynić dla wspólnoty wszystko, czego potrzebują ludzie, a czego nie są w stanie lub nie mogą tak samo dobrze czynić w pojedynkę. Do tego wszystkiego natomiast, co ludzie sami są w stanie czynić dobrze, rząd nie powinien się wtrącać”¹.

Jednakże dopiero kulturalne środowisko katolicyzmu z czasów po I wojnie światowej umożliwiło pojawienie się w Niemczech idei przygotowujących pierwszą i zdecydowaną, urzędową wypowiedź papieża Piusa XI, wyrażoną w encyklice *Quadragesimo anno* z 1931 roku. Katolicyzm ten borykał się na północy z doświadczeniem totalitarnej ideologii marksizmu-leninizmu, na południu zaś z faszystowskim korporacjonizmem, a pierwszego teoretyka zasady pomocniczości znalazł w biskupie Moguncji,

¹ Jest to luźne tłumaczenie tekstu angielskiego, opublikowanego przez O. von Nell-Breuninga, pod hasłem: *Subsidiaritätsprinzip*, w: *StLex* 1962⁶, t. VII, s. 828.

Wilhelmie E. Kettelerze († 1877) i Henryku Peschu († 1926), twórcy solidaryzmu, który (o czym nie powinno się zapominać) miał wewnętrzne powiązania z liberalizmem kapitalistycznym². Trzeba jednak zaznaczyć, że jako pierwszy zasadę tę sformułował w terminach abstrakcyjnych kontynuujący jego dzieło Gustaw Gundlach († 1963)³.

Pius XI, przejmując tę doktrynę, nie tylko użył w swym tekście urzędowym zawartych w niej formalnych pojęć, lecz także przyznał jej charakter zasady wynikającej z prawa naturalnego. W tym kontekście nie da się zaprzeczyć, że zasada solidarności stanowi jądro nauczania encykliki *Quadragesimo anno*. Jednakże aplikacja tej zasady, właściwej doktrynie społecznej, w eklezjologii doszła do skutku nieco później, w dwóch kontekstach kulturalnych bardzo różniących się od siebie. Kiedy jeszcze panujący wówczas model eklezjologiczny definiował Kościół jako „społeczność doskonałą”, przy czym można było wyraźnie zauważyć paralelizm strukturalny z definicją społeczności doskonałej, opartą na prawie naturalnym, a odnoszącą się do państwa, wtedy to papież Pius XII w przemówieniu wygłoszonym w dniu 20 grudnia 1946 r. oświadczył, że zasada pomocniczości, wzięta w sensie ogólnym, może być zastosowana także do całego Kościoła, nie podważając w niczym jego struktury hierarchicznej⁴. Papież ten jeszcze raz powrócił do tego samego tematu jedenaście lat później, 5 października 1957 r., stwierdzając, że zasada pomocniczości powinna określać relację władzy kościelnej do wiernych świeckich, oraz uznając w ten sposób, że chodzi tu o zasadę związaną z pełnieniem władzy urzędowej. W niektórych szczególnych okolicznościach za jego myślą szli Paweł VI oraz Jan Paweł II. Również Synod Biskupów z 1967 roku uznał, że można używać tej zasady przy określonym odniesieniu do przepisów kanonicznych i zastosował ją jako naczelną zasadę w przygotowywaniu nowego Kodeksu. W tym momencie kontekst polityczny i eklezjologiczny był już inny niż wówczas, gdy przemawiał Pius XII.

Nie można w żaden sposób pominąć faktu, że przygotowanie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego dokonywało się przez długi okres czasu w cieniu projektu *Lex Ecclesiae Fundamental*, na który — jak wiemy — wielki wpływ wywarł czar bazującego

² Por. J. A. Komonchak, *Subsidiarity in the Church: The State of the question*, w: *The Jurist* 48 (1988) 298—349; A. Rauscher, *Subsidiaritätsprinzip*, w: *StLex* 1989, s. 386—390.

³ Por. O. von Nell-Breuning, dz. cyt., s. 826.

⁴ Odnośnie do wypowiedzi papieża najbardziej wyczerpującym artykułem jest: J. Bayer, *Principe de subsidiarité ou „juste autonomie” dans l’Eglise*, NRTL 108 (1986) 801—822.

na prawie naturalnym konstytucjonalizmu nowożytnego państwa. Owe wystąpienia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przyczyniły się do tego, że na nowo zaczęto uznawać nie tylko słuszność, lecz także konieczność odwoływania się do zasady pomocniczości — jako kryterium restrukturalizacji Kościoła. Dopiero gdy upadła LEF oraz zdobyła sobie większe uznanie koncepcja eklezjologiczna wyraźniej opierająca się na zasadzie *communio ecclesialis*, pojawiły się pierwsze wątpliwości i zastrzeżenia odnośnie do możliwości zastosowania tejże zasady w eklezjologii.

Ponad dwadzieścia lat po wystąpieniu Piusa XII wątpliwości te znalazły swój wyraz na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów z 1985 roku, który — prawdopodobnie na tle dyskusji dotyczącej problemu, czy Stolica Święta ma prawo interweniować w Ameryce Południowej w sprawie teologii wyzwolenia — zachęcał do większego zgłębienia tej kwestii, aby rozwiązać dylemat możliwości wyrażania zasady pomocniczości w terminach ściśle teologicznych⁵. Chodzi tu bowiem przede wszystkim o problem doktrynalny i teoretyczny, który jako taki powstaje bez względu na wszelki kontekst zastosowania samej zasady. Fakt, że owa zasada pomocniczości, która pomimo wystąpień Piusa XII oraz Synodu Biskupów z 1967 roku⁶ nigdy nie została użyta jako zasada eklezjologiczna w nauczaniu najbardziej uroczystym, jakim jest Sobór Watykański II, została sformułowana przez filozofię społeczną, wydaje się wykluczać *a priori* możliwość jej zastosowania na terenie nauk teologicznych, o ile nie nastąpi jej restrukturalizacja pojęciowa. Dla stwierdzenia zaś takiej możliwości nie wystarczy kryterium, według którego także Kościół, jak podaje *Lumen gentium* 8, jest społecznością, choć nie określaną już jako społeczność doskonała, tak jak podawała to teologia przedsoborowa.

Zwolennicy możliwości jej zastosowania w eklezjologii opierają się, w sposób bezkrytyczny, na Wilhelmie Bertramsie, sławnym profesorsze prawa kanonicznego, wykładającym na Uniwersytecie Gregoriańskim i duchowym spadkobiercy myśli Pescha i Gundlacha, który wywarł wielki wpływ na niektóre nurty Soboru Watykańskiego II. W 1957 r. opublikował on w *Periodica* artykuł, przejęty w skróconej formie również przez inne czasopisma, w którym wyraźniej próbował na sposób teologiczny zastosować zasadę pomocniczości w strukturze Kościoła, przy czym

⁵ Por. W. Kasper, *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi* 1985. *Documenti e commentario*, Brescia, s. 36.

⁶ Synod podał 10 zasad nowej kodyfikacji. W punkcie IV i V mówi się o zastosowaniu zasady pomocniczości. Por. *Communicationes* 1969, s. 77—85.

⁷ Por. *Questiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1969, s. 545—582.

punktem wyjścia jego wywodów jest twierdzenie, że Kościół jest społecznością prawdziwie ludzką, choć także nadprzyrodzoną. Bez- krytyczność autorów powołujących się na Bertramsa polega na tym, że nie biorą oni pod uwagę tego, iż cała doktryna tego kanonisty, usiłująca usprawiedliwić od strony teologicznej istnienie porządku prawnokanonicznego, nie wychodzi — z metodologicznego punktu widzenia — poza fundamentalną zasadę stosowaną przez szkołę *Jus Publicum Ecclesiasticum* oraz przez całą eklezjologię przedsoborową, według której Kościół jest społecznością ludzką, a zatem naturalną i tylko podniesioną na poziom nadprzyrodzony⁸.

W obecnej eklezjologii nie można już przyjąć metody „podnoszenia” na poziom nadprzyrodzony, gdyż charakteryzuje się ona jaskrawą powierzchownością. W ujęciu Bertramsa prawo kanoniczne nie jawi się bowiem jako bezpośredni postulat nadprzyrodzonej, historiozbowczej struktury Kościoła, tworzącej się na fundamencie Słowa i Sakramentu, lecz jako konieczność o charakterze filozoficznym i socjologicznym. Nie da się już budować eklezjologii, w której punktem odniesienia, mającym pomóc w zrozumieniu i przeniknięciu społecznej istoty misterium Kościoła, jest *societas naturalis*. Społeczny charakter Kościoła rodzi się z ludzkiego tworzywa związanego z Ludem Bożym; ale jest to charakter właściwy mu od samego początku i swą formalną zasadę znajduje w nadprzyrodzonej *communio*, a nie w naturalnych społecznych relacjach między wiernymi.

Prawo kanoniczne nie jest biologicznym produktem naturalnej społeczności, która byłaby obecna również w Kościele, lecz jest konsekwencją szczególnego współżycia ludzkiego, związanego z naturą sakramentalną, która jednoczy ze sobą wszystkich wiernych jako owoc Łaski, poznawalny tylko przy pomocy wiary. Innymi słowy, z teologicznego punktu widzenia nie da się uzasadnić odwoływania się do zasady prawa naturalnego: *ubi societas, ibi et jus* w celu usprawiedliwienia w terminach ściśle teologicznych istnienia prawnego porządku w Kościele. Cechy charakteryzujące społeczny aspekt Kościoła nie są pochodzenia naturalnego. Źródłem ich nie są zatem cztery cnoty kardynalne, wypracowane przez myśl stoicką. Fundamentem społecznego charakteru Kościoła są cnoty teologiczne i nadprzyrodzone: wiara, nadzieja i miłość⁹.

⁸ Por. E. Corecco, *Diritto canonico*, w: *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973³, s. 239.

⁹ Por. R. Sobanski, *Ökumenismus und Verwirklichung der Grundrechte der Getauften*, w: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*. *Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico*. Fribourgo (Svizzera) 6—11 ottobre 1980, s. 713—737.

Zastosowanie zasady pomocniczości w eklezjologii nie może być teoretycznie usprawiedliwione powoływaniem się na pojęcia właściwe naturalizmowi prawnemu, tym bardziej zaś na kryteria czystej użyteczności funkcjonalnej, nawet jeśli powoływanie się na te nieautentyczne i wygodne rozwiązania mogłoby być pozornie uzasadnione trudnością płynącą z ujmowania problemu w terminach ściśle teologicznych. Odnosząc się z należyтым szacunkiem do wypowiedzi Piusa XII, Pawła VI i Jana Pawła II, których nie można pomijać milczeniem (ale też nie powinno się przeceniać ich wartości), należy stwierdzić, że problem polega ostatecznie nie na możliwości lub też niemożliwości rzeczywistego zastosowania zasady pomocniczości, lecz na poszukiwaniu motywów ściśle teologicznych, przemawiających na jej korzyść.

Dzieło to jeszcze nie zostało ukończone. Jak się zdaje, główną troską autorów biorących do tej pory udział w dyskusji jest przede wszystkim popieranie *a priori* jednej lub drugiej tezy, bez krytycznej oceny własnych argumentów.

2. Wątpliwości związane z możliwością filozoficznego zdefiniowania i socjologicznego zastosowania zasady pomocniczości

W ostatnich dziesięcioleciach pojawiła się coraz bardziej rosnąca niepewność, teoretyczna i praktyczna, związana z jednej strony z filozoficzną naturą zasady pomocniczości jako takiej, z drugiej zaś strony z tym, czy rzeczywiście jest ona w stanie rozwiązać określone strukturalne problemy społeczności przemysłowej.

Idąc śladem encykliki *Quadragesimo anno*, doktryna katolicka bez wahania stwierdzała, że pomocniczość jest zasadą wynikającą z prawa naturalnego, ponieważ bazuje zarówno na wolności i na godności osoby ludzkiej, jak też na fundamentalnej potrzebie (bardziej niż na jej własnej zdolności) zespolenia z szerszym fundamentem społecznym. Na bazie tego przekonania dochodzi się do wniosku, że pomocniczość jest zasadą strukturalną, powszechnie możliwą do zastosowania w celu zbudowania jakiegokolwiek społeczności, w tym także społeczności kościelnej. Choćby się nawet przyjęło, co nie musi być koniecznie prawdziwe, że elementy te można uważać za nabyte, to i tak wciąż pozostaje otwarty problem, czy Pius XI, używając w *Quadragesimo anno* kategorii: *gravissimum principium*, chciał przyznać pomocniczości charakter najwyższej zasady, czy też tylko zasady mającej wielkie znaczenie.

W samej rzeczy bowiem, chociaż nie ma wątpliwości co do tego, że zasada „dobra wspólnego” jest ze swej natury najwyższą

zasadą, o ile utożsamia się z samym celem, do realizacji którego jest zobowiązana władza społeczna i polityczna, trzeba jednak uznać, że obok zasady pomocniczości istnieją też inne pryncypia, którym można by przyznać takie samo znaczenie, jak na przykład zasada solidarności¹⁰. Trzeba poza tym stwierdzić, że od strony pojęciowej jest bardzo trudno oddzielić od siebie solidarność od pomocniczości, zwłaszcza gdy pomocniczość jawi się w swym aspekcie pozytywnym, tzn. jako obowiązek pomocy, której państwo powinno udzielić jednostkom lub ciałom pośrednim. Brak prawdziwej i właściwej definicji zasady pomocniczości, która by wyszła poza czysty opis, jeszcze bardziej powiększa teoretyczne wątpliwości.

Dodatkowym elementem powodującym niepewność doktrynalną jest sposób pojmowania właściwych granic pomocniczości. Czy jako punkt odniesienia należy tu wziąć społeczności, które są jakościowo bliższe osobie (jak np. rodzina), czy też społeczności, których rolę mierzy się ich znaczeniem organizacyjnym? Czy w rozdzielaniu kompetencji w oparciu o zasadę pomocniczości należy wyjść od zadań, które ma spełniać społeczność, czy też należy brać pod uwagę znaczenie wynikające z wielkości danej społeczności? Gdyby z bardziej konkretnego pola definicji na poziomie filozoficznym należało przejść do badania problemu w terminach socjologicznych, to można by było niemal orzec, że zastosowanie owej zasady już stało się bezużyteczne. Wystarczyłoby w tym kontekście przeczytać artykuł F. X. Kaufmanna, aby zdać sobie sprawę z prowizoryczności, w jaką popada dzisiaj zastosowanie zasady pomocniczości, przynajmniej w społeczeństwach poprzemysłowych¹¹. Byłoby dlatego błędem metodycznym, gdyby się pomijało fakt, iż zasada solidarności została sformułowana jako odpowiedź na rodzaj społeczeństwa, które na Zachodzie rozwinęło się wraz z uprzemysłowieniem. Wspomniany bowiem autor, stwierdzając, iż zasada pomocniczości zakłada, przynajmniej w swym sformułowaniu historycznym, społeczność o strukturze hierarchicznej, dochodzi do wniosku, że we współczesnych społecznościach posiadających strukturę poziomą, w których powstało wiele ośrodków rzeczywistej władzy, zastosowanie tej zasady może być zastąpione, z możliwością odniesienia większego jeszcze skutku, przez użycie wielu innych kryteriów, takich jak np. koordynacja lub uprzednia zgoda obu stron.

Innymi słowy: jeśli pomocniczość, sformułowana historycznie

¹⁰ Por. R. Harzog, *Subsidiaritätsprinzip*, w: *EvStLex* II, 1987², s. 3564—3571.

¹¹ *The pinciple of subsidiarity viewed by the sociology of organisations*, w: *The Jurist* 48 (1988) 275—291.

jako przeciwstawienie się ideologiom indywidualistycznym i kolektywistycznym, może być z większym skutkiem zastąpiona zasadą komplementarności, to można by także zapytać, czy jej definicja ukazująca ją jako zasadę wynikającą z prawa naturalnego, choć jako taka pozostaje ewentualnie prawdziwa (pomijając jej użyteczności w latach poprzedzających II wojnę światową), nie straciła już swej aktualności w stosunku do rzeczywistego rozwoju społeczeństwa post-modernistycznego? Albowiem w społeczeństwie przemysłowym, które nie jest już hierarchiczne, lecz charakteryzuje się strukturami fragmentarycznie wyspecjalizowanymi i zależnymi wzajemnie od siebie, hierarchizacja komponentów społecznych nie wynika z samej natury rzeczy, lecz z wyboru o charakterze czysto organizacyjnym i biurokratycznym, dyktowanego przez kryteria większej wydajności technokratycznej.

W tej sytuacji pomocniczość jest narażona na to, że się ją zredukuje do problemu rozdzielania kompetencji. Od strony praktycznej można by ją zastąpić zasadą proceduralną, czysto funkcjonalną, a nie ontologiczną, dominującą w socjologii i bardzo starą, którą jest: *praesumptio iuris tantum*, a która dopuszcza wprost przeciwny dowód i dzieli się brzemieniem dowodu. Jeśli, oczywiście, zasada pomocniczości wywodzi się z prawa naturalnego, sama przez się ma znaczenie absolutne, jednakże pod warunkiem, że istnieją przesłanki społeczne i instytucjonalne, które domagają się jej zastosowania.

3. Niejasności w zastosowaniu eklezjologicznym

Przechodząc z terytorium państwa do badania sytuacji na terenie eklezjologicznym, można dokonać analogicznych stwierdzeń. Sposób pojęciowego zastosowania zasady pomocniczości przez teologów ujawnia bowiem podobną zmienność i płynność, jaką widzieliśmy u filozofów i socjologów, a nawet, w pewnym sensie, jeszcze bardziej bulwersującą, jeśli się weźmie pod uwagę akrybię, z jaką się żąda, albo odrzuca się możliwość jej zastosowania na polu teologicznym. Teolodzy i kanoniści używają często pojęcia pomocniczości jako synonimu decentralizacji, podziału kompetencji, autonomii, kolegalności oraz obrony praw zagrożonych wiernym przez konstytucję. W każdym przypadku używa się jej w bezpiecznym stopniu analogii, przy czym nikt nie troszczy się o to, by ściśle określić jej naturę¹². Tymczasem, tytułem przykładu, co innego wyraża *analogia proportionalitatis*,

¹² Por. np. P. Huizing, *Subsidiarität*, w: *Concilium* 1986, s. 486—490.

a co innego *analogia attributionis*. Także przewaga jej funkcji negatywnej, oznaczającej ograniczenie władzy hierarchicznej, na niekorzyść funkcji pozytywnej, jaką jest pomoc niższym instancjom, jest dość zauważalna w literaturze teologicznej.

Zasady pomocniczości używa się ponadto, nie zwracając uwagi na dodatkowe problemy doktrynalne, zarówno w celu regulowania stosunków między instancjami kościelnymi, wynikającymi z prawa Bożego, jakimi są np. relacje zachodzące między papieżem i biskupami oraz między klerem i ludźmi świeckimi, jak też pomiędzy instancjami o naturze czysto pozytywnej, jakimi są konferencje biskupów lub wręcz parafie, mając na myśli odnośne instancje przełożonych i podwładnych. Ogólnie rzecz biorąc, zasada pomocniczości jest stosowana w teologii jako pojęcie pozwalające na poruszanie strukturalnych problemów Kościoła bez odwoływania się do zasady *communio*, której z kolei wielu nie uważa tylko dlatego, że odznacza się ona zupełną jasnością i precyzją.

Zaprowadzenie porządku w tym stanie płynności pojęciowej, zarówno na terenie świeckim jak też kościelnym, wydaje się dzisiaj dość trudnym przedsięwzięciem. Myślę, że Joseph A. Komonchak z *Catholic University of America*, który napisał na ten temat artykuł od strony doktrynalnej najbardziej chyba wnikliwy i kompletny, ma rację, gdy stwierdza we wniosku, iż problem zastosowania pomocniczości w eklezjologii nie jest jeszcze dojrzały¹³. Samo wskazanie na braki, zarówno w celu wyjaśnienia samego filozoficznego pojęcia zasady pomocniczości, jak też po to, by umożliwić jego zastosowanie na polu eklezjologicznym, nie oznacza jeszcze tego, że się jest w stanie im zaradzić. Nie zamierzam stawiać czoła temu problemowi pojęciowemu, który wymagałby, jak życzył sobie zresztą Synod Biskupów z 1985 roku, jakiegoś pogłębionego studium *ex professo*. Ograniczę się więc tylko do niektórych uwag o charakterze eklezjologicznym i metodologicznym.

Pierwsza uwaga dotyczy naturalnej różnorodności w konstytucyjnej strukturze państwa i Kościoła. Według klasycznej myśli katolickiej oraz nauczania Kościoła, państwo jest rzeczywistością opartą na prawie naturalnym, wpisanym w Boży plan stworzenia¹⁴, która wypływa ontologicznie z podwójnego wymiaru natury ludzkiej: indywidualnego i społecznego. Pośrednie twory ludzkie nie są w stanie zaspokoić potrzeb związanych ze społeczną naturą człowieka zarówno dlatego, że mogą być nie-

¹³ Por. jego artykuł: *Subsidiarity in the Church*, dz. cyt., s. 342.

¹⁴ Por. H. Peter, *Staat*, w: *StLex* 1962⁶, t. VII, s. 528—532.

adekwatne do swego celu, jak też z tego względu, że wolna przynależność nie gwarantuje wielu ludziom możliwości rzeczywistego korzystania z usług świadczonych przez państwo. Nie oznacza to, że utworzenie państwa nie zależy od woli człowieka, jak gdyby było ono koniecznym produktem prawa naturalnego. Będąc bytem moralnym, do swego konkretnego zaistnienia w określonej sytuacji historycznej wymaga ono decyzji ludzkiej: jakiegokolwiek formy paktu społecznego, który nie ma jeszcze znaczenia konstytutywnego dla państwa, jak myśleli Hobbes i Rousseau, lecz wskazuje na niezbywalny wymóg prawa naturalnego, zakorzenionego w człowieku. Z tego aktu ludzkiej woli wypływa pomocniczy charakter państwa, a w konsekwencji — zasada pomocniczości. Z tego względu zasada ta określa samą strukturę państwa, jego konkretny kształt oraz naturę relacji zachodzących między państwem a jednostką, umożliwiając w swej istocie utworzenie państwa i jego konkretnego modelu historycznego.

Z tej perspektywy widzimy jasno, że sytuacja Kościoła jest istotowo różna. Z punktu widzenia socjologicznego i fenomenologicznego, władzy kościelnej, z biurokratycznymi strukturami wypełniania jej *sacra potestas*, można przypisać te same kryteria, jakie zostały użyte w stosunku do państwa, lecz w rzeczywistości zawarte w niej elementy posiadają odmienną naturę. Pierwsza ewidentna różnica polega na tym, że władza, mająca sakramentalne pochodzenie, jest od początku związana z samą istotą Kościoła oraz jest uprzednia w stosunku do woli wyrażanej przez jednostki. Wynika z tego, że pomocniczość nie posiada znaczenia strukturalnego dla Kościoła i może mieć jedynie zadanie uzupełniające w określaniu relacji między kapłaństwem urzędowym a kapłaństwem powszechnym, przynależącym do historycznych kompetencji człowieka, ale tylko wtedy, gdy brakuje innych kryteriów ściśle teologicznych.

To samo spostrzeżenie odnosi się też w sposób oczywisty do tego, co dotyczy relacji zachodzącej między Kościołem powszechnym a Kościołem partykularnym. Twierdzenie jednego z autorów, że Kościół powszechny ma rolę pomocniczą w stosunku do partykularnego, jest z teologicznego punktu widzenia nie do utrzymania, chyba że się wyjaśni, iż zasada pomocniczości jest ewentualnie możliwa do zastosowania tylko w relacji o charakterze historycznym, dzięki któremu relacja ta przybiera konkretne kształty. Problem ten jednak w rzeczywistości należy rozważyć na poziomie jeszcze głębszym, ponieważ istotna relacja zachodząca między Kościołem powszechnym a partykularnym ma nie tylko charakter uprzedni, tak że jest wyjęta spod wszelkiej władzy ludzkiej, lecz także ma charakter wspólnotowy w tym sensie, że

Kościół powszechny nie tylko jest immanentny w stosunku do partykularnego, lecz również w tym sensie, że Kościół powszechny (który istnieje tylko tam i tylko w takim stopniu, w jakim urzeczywistnia się w Kościołach partykularnych) nie stanowi rzeczywistości monolitycznej, lecz rzeczywistość kształtowaną ze swej strony przez wszystkie Kościoły partykularne (por. KK 23).

Zrozumienie tego centralnego elementu w strukturze Kościoła nie jest łatwe. W samej rzeczy bowiem im bardziej przyznaje się Kościołowi powszechnemu i Kościołowi partykularnemu własne i różne istnienie materialne, tym bardziej wzrastają trudności w rozumieniu jego misterium oraz rodzi się swoista alternatywa między dwoma Kościołami, gdyż zachodzi relacja wzajemnej konkurencyjności, nie tylko historyczna, lecz także strukturalna. Na Kościół powszechny i partykularny należy patrzeć jako na dwa różne wymiary formalne jedyne Kościoła Chrystusowego. Chrystus, ściśle rzecz biorąc, nie założył ani Kościoła powszechnego, ani też partykularnego, lecz jeden jedyny Kościół, któremu przynależy wymiar partykularności i powszechności¹⁵.

Z doskonałej realizacji i wzajemnego przenikania się *in essentialibus* partykularności i powszechności rodzi się *communio plena*, czyli istotna cecha charakterystyczna Kościoła katolickiego. Kościoły partykularne, które by nie realizowały w sposób kompletny, zarówno na poziomie sakramentalnym, jak też na poziomie Słowa i doktryny, wszystkich elementów właściwych Kościołowi Chrystusa, nie urzeczywistniają sobą w pełni Kościoła Chrystusowego. Z tego zaś względu nie urzeczywistnia się też w nich owa *communio* ani też pełne przenikanie się obu wymiarów. Nie stanowiąc doskonałego urzeczywistnienia Kościoła Chrystusowego, nie żyją one również w pełnej wspólności z Kościołem katolickim, w którym Kościół Chrystusa *subsistit* (KK 8).

Druga istotna różnica, widoczna w konstytucyjnej strukturze państwa i Kościoła, pochodzi z relacji zachodzących między obywatelami (czy też wiernymi) a władzą. Należałoby tu przede wszystkim sprecyzować, że konstytucja Kościoła nie odnosi się tylko, jak to jest w przypadku państwa, do relacji między jednostką (wraz z ciałami pośrednimi) a instytucją. Także charyzmat, który otrzymują nie tylko świeccy, lecz wszyscy wierni bez różnicy, tzn. również kapłani urzędowi, jest istotnym elementem Kościoła. Należy więc do konstytucji Kościoła tak samo, jak instytucja, nawet jeśli charyzmat ten, udzielany przez Ducha

¹⁵ Por. Przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone w Lugano 12 czerwca 1984 r., w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 1984*, t. VII/1, s. 1676—1683.

Świętego tylko ludziom ochrzczonej lub osobom urzędowym, zakłada instytucję. Jeżeli pojęcie instytucji wyraża owe stałe elementy społeczności, gdzie kształtuje się władza publiczna w relacji do obywatela, to należy stwierdzić, że model eklezjalny nie opiera się na relacji: jednostka (lub osoba) — instytucja.

Jeśli chodzi o Kościół, to instytucja nie wypowiada się tu poprzez prawnie ustanowiony urząd, w którym dana społeczność powierza w tej lub w innej formie władzę upatrzonąj uprzednio osobie. Urzędu biskupiego nie powierzają biskupom ani wierni, ani inni biskupi, ani też, konsekwentnie, Kościół jako taki. W Kościele władza pochodzi bezpośrednio od Chrystusa i jest udzielana tylko za pośrednictwem sakramentów. Kościół bowiem nie jest rzeczywistością, którą dałoby się zhipostazować, jak gdyby był on anonimowym bytem instytucjonalnym, dominującym nad jednostką, nawet jeśliby posiadał funkcję, tak jak państwo nowożytnie, zwykłego organu pomocy. Wprost przeciwnie, ponieważ źródłem Kościoła, w jego wymiarze instytucjonalnym, nie jest wymóg społecznej natury osoby ludzkiej jako takiej, lecz *Sakrament* (który zawiera w sobie Słowo), należy więc stwierdzić, że cała *societas ecclesialis* rodzi się z Sakramentu. Sakrament (zawierający w sobie Słowo) jest szczególnym elementem instytucjonalnym, gdyż gwarantuje istnienie i ciągłość samego Kościoła. Wynika z tego, że Kościół, jako instytucja, urzeczywistnia się nie według jednego biegunu, jak to jest w przypadku państwa, lecz zauważamy w nim istnienie dwóch różnych biegunów, którymi są powszechne kapłaństwo wiernych oraz kapłaństwo urzędowe. Relacja między tymi dwoma biegunami instytucji, które z powodu swej zbliżonej natury nie przeciwstawiają się sobie nawzajem, ciągle pozostaje tylko i wyłącznie relacją międzyosobową. Relację eklezjalną określa się zawsze jako relację między osobą a osobą, a nie jak w państwie, między osobą a instytucją. Dialektyka konkurencyjna między osobą a instytucją przekształciła się w dialektykę wspólnotową między osobą a osobą, zarówno dlatego, że kapłaństwo powszechne, w którym uczestniczą ochrzczeni, pozostaje immanentne w stosunku do kapłaństwa urzędowego, jak też z tego względu, że i kapłaństwo urzędowe i kapłaństwo powszechne mają swe źródło w uczestnictwie, choć jakościowo różnym, w jednym kapłaństwie Chrystusa.

Fakt ten wyklucza, w samym zarodku, wszelką konkurencyjność. Z natury rzeczy bowiem nie istnieje strukturalne napięcie dialektyczne między kapłaństwem powszechnym a urzędowym i na odwrót. Zasada pomocniczości nie ma więc znaczenia strukturalnego, gdyż nie reguluje genetycznie istnienia relacji między konstytutywnymi elementami Kościoła. Z braku innych elemen-

tów teologicznych można jej użyć, co najwyżej, jako instrumentu uzupełniającego w celu korygowania relacji, jeśliby ta nie była wprowadzana w życie zgodnie z właściwą jej dynamiką teologiczną.

4. Miejsce prawa naturalnego w eklezjologii

To ostatnie spostrzeżenie pozwala nam teraz rozważyć następną, bardzo ważną kwestię, jaką jest miejsce prawa naturalnego w eklezjologii, w różnorodności i wielości właściwych jej instytucji. Należy jednak najpierw uściślić, że nie chodzi tu o to, by z refleksji teologicznej wykluczać to, co wnosi filozofia, a zwłaszcza metafizyka, której myśl katolicka nigdy całkowicie się nie wyrzekła, nawet w doświadczeniu nominalistycznym, mającym miejsce w późnym średniowieczu z inspiracji franciszkańskiej. Gdyby zabrakło metafizyki, nie pozostałaby żadna inna możliwość, jak tylko zastosowanie zasady *analogia fidei*, tak jak usiłował czynić to Karl Barth, którego założeniem jest dogmatyczna teza: *natura totaliter deleta*. *Analogia fidei* wyklucza jednak analogię *entis*. Zastosowana w sposób bezwzględny, bez wymuszonego kompromisu, powoduje poważne konsekwencje w samym pojmowaniu zbawienia i Kościoła, których wiara katolicka nie może zaakceptować.

Ocalenie metafizyki jako punktu rozumowego odniesienia, które pozwala teologii na utrzymanie kontaktu z historycznym doświadczeniem człowieka, nie mieści jednak w sobie możliwości przeniesienia zasad oraz instytucji wynikających z prawa naturalnego na teren teologii, traktując je jako alternatywne w stosunku do zasad i instytucji mających naturę teologiczną. Przykładem, który we współczesnej dyskusji teologicznej ujawnia ze szczególną wyrazistością konieczność wyjaśnienia problemu relacji zachodzącej między prawem naturalnym a prawem Bożym, jest możliwość włączenia naturalnych praw osoby ludzkiej do przepisów kanonicznych¹⁶. Uważne zbadanie dwu katalogów praw, przyznawanych przez CIC wiernym jako takim oraz osobom świeckim, pozwala wyciągnąć wniosek, że mniej więcej jedna trzecia tych praw ma swe źródło w prawie naturalnym. Tę właśnie strukturę ontologiczną ma np. prawo do wolności w wyborze stanu życia (kan. 219), prawo do ochrony dobrego imienia oraz

¹⁶ Jeśli chodzi o zwięzłe ujęcie problematyki, por. E. Corecco, *Il catalogo dei Doveri-Diritti del Fedele nel CIC*, w: *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico* (8—10 marzo 1984), Città del Vaticano 1985, s. 101—125.

własnej intymności (kan. 220), cztery prawa w procesie sądowym (kan. 221), które pochodzą, być może, bardziej ze współczesnej, demokratycznej świadomości prawnej niż z prawa naturalnego, czy też obowiązek popierania sprawiedliwości społecznej (kan. 222, § 2) ¹⁷.

Należy więc zapytać: jaką wartość należy przyznać w Kościele naturalnym prawom ludzkim? Paradygmat relacji między naturalnymi prawami człowieka a prawami chrześcijańskimi jawi się bardzo wyraźnie w prawie do wolności sumienia. Nie uważa się go w Kościele za podstawowe prawo chrześcijanina; jednakże stanowi on naturalną przesłankę, bez której nawet Kościół nie mógłby osiągnąć właściwego kształtu. Już sam Gracjan, cytowany w kan. 1351 CIC z 1917 r. jako źródło przepisu, stwierdza istnienie tej starożytnej świadomości w Kościele. Chrześcijanin nie cieszy się wolnością sumienia w tym sensie, jakoby wspólnota kościelna nie mogła wymagać od niego, jako warunku jego przynależności, zachowania zgodnego z wyznawaną przez niego wiarą. Cieszy się on jedynie prawem, zgodnie z którym Kościół w stosunku do niego nie może używać żadnej formy przymusu, stosując środki ze swej natury obce najgłębszej naturze własnych przepisów prawnych. Urząd nauczycielski wiele razy wskazuje na wolność sumienia jako na podstawowe prawo człowieka, w którym skupiają się wszystkie inne prawa naturalne i konstytucyjne. W tym sensie stanowi ono parametr relacji zachodzącej między naturą a nadprzyrodzonością, między rozumem a wiarą.

Czy naturalne prawa człowieka obowiązują także w stosunku do chrześcijanina w Kościele? Na to pytanie można dać jednocześnie pozytywną i negatywną odpowiedź. Obowiązują, ponieważ

¹⁷ Należy tu uściślić, że tym obowiązkiem-prawem nie można przyznać kwalifikacji praw fundamentalnych, właściwej prawom ludzkim, pisanym i niepisanym, zawartym we współczesnych demokratycznych konstytucjach państwowych. Nie można bowiem określić struktury konstytucji Kościoła, biorąc za punkt odniesienia prawa wiernych, ponieważ w tym wypadku zeszlibyśmy na poziom struktury demokratycznej, jak to się stało na terenie państwa. Przejście od monarchii do demokracji, jak też do oddzielenia organów władzy i do państwa prawa, doszło do skutku właśnie jako konsekwencja wprowadzenia w konstytucje państwowe fundamentalnych praw obywatela. To przekształcenie państwa dokonało się wtedy, gdy doktryna o preegzystencji osoby w stosunku do państwa oraz pojęcie autonomii zastosowano, konkretnie i ze wszystkimi jego konsekwencjami, także na poziomie prawnym i konstytucyjnym. Pojęcie fundamentalności zakłada, że zmienia się sam *telos* państwa i że powierza się mu, jako główne i historycznie nowe, zadanie zagwarantowania obywatelom ich praw, przyznając im przy tym odpowiednią przestrzeń autonomii osobistej. Aspekt pozytywny i negatywny zasady pomocniczości włącza się organicznie w dynamikę tych wymogów.

prawa naturalne stanowią granicę i warunek wstępny, aby można było w ogóle doświadczyć i urzeczywistnić *communio* Kościoła; ale, z drugiej strony, nie obowiązują z tego względu, że mieszcząc w sobie wartości nienadprzyrodzone nie są zdolne stworzyć *communio ecclesiae et ecclesiarum* jako taką. Z jednej strony obowiązują, gdyż Kościół, w określonym momencie historycznym, może uznać za konieczne odwołanie się do praw naturalnych, aby pobudzić do głębszej refleksji nad naturą praw chrześcijanina, ale z drugiej strony nie mają tej mocy dlatego, że ich rolę można uważać tylko za przejściową i tymczasową, dopóki chrześcijanie nie zdobędą w wierze, nadziei i miłości pełnych wartości i kryteriów, które powinny określać specyficzny charakter ich doświadczenia życia w Kościele¹⁸.

5. Od pomocniczości do „communio”

Spostrzeżenia te odnoszą się także do zasady pomocniczości jako zasady wynikającej z prawa naturalnego. Podobnie jak naturalne prawa osoby, tak też zasada pomocniczości nie jest strukturalnie adekwatna, aby dzięki niej można było uchwycić istotne wymogi zasady wspólnoty, regulującej relację między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem urzędowym, między wierzącymi a kapłanami urzędowymi, a w konsekwencji między „instancjami” kościelnymi niższymi i wyższymi. Można jej używać tylko wtedy, gdy wiara nie doszła jeszcze do poznania prawdy i istotnych wartości tajemnicy Kościoła, tam, gdzie wiąże się ona ze współżyciem w Kościele, albo gdy z powodu konkretnego braku wiary u chrześcijan czy też u pasterzy należy odwołać się do kryteriów łatwiej zrozumiałych i do przewidzenia przez wszystkich. Zasada pomocniczości może pomóc w sposób konkretny w tymczasowym rozwiązaniu kwestii związanych z jednością Kościoła, gdyby zabrakło innych kryteriów zdolnych do pozytywnego jej utrwalania z większą precyzją teologiczną.

Tak więc zasada pomocniczości nie ma charakteru konstytutywnego dla konstytucjonalnej struktury Kościoła, a w konsekwencji można ją stosować w razie konieczności z wielką ostrożnością. Można jej użyć tylko wtedy, gdy się jest świadomym tego, że *bonum commune*, któremu służy ona jako narzędzie, nie jest naturalnym *bonum commune* społeczności ludzkiej, czyli że nie pochodzi z prawa naturalnego, lecz z nadprzyrodzonego pra-

¹⁸ Por. E. Corecco, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, w: *Atti del IV Congresso internazionale di Diritto Canonico*, 1. c., s. 1219—1234.

wa Kościoła. Tymczasem zaś tym *bonum commune* w Kościele jest właśnie *communio*. Nie jest rzeczą łatwą zdefiniować, czym jest *communio*. Jedną rzeczą jest jednak pewna, że mianowicie rzeczywistość ta podkreśla wzajemną immanentność oraz ścisły związek wartości i konstytutywnych elementów doświadczenia chrześcijańskiego, a nie ich wzajemną autonomię: przykładem najbardziej wyraźnym, a w związku z tym służącym jako paradygmat, jest tu immanentność Kościoła powszechnego w stosunku do partykularnego. To prawda, że w ciągu historii Kościół odwoływał się zawsze do kategorii pochodzących z napotykanymi przez siebie kultur, lecz nie wynika z tego, jakoby fakt ten zawsze i koniecznie przyczynił się do głębszego poznania istoty Kościoła, czy też do bardziej autentycznego doświadczenia prawdy zbawczej, której służy on na przestrzeni wieków.

W chwili, gdy eklezjologia osiągnęła rozwój nie spotykany w historii refleksji teologicznej, chwytanie się zasady prawa naturalnego, jakim jest zasada pomocniczości, która z pewnością ma swą moc prowokacyjną, oprócz ewentualnej użyteczności funkcjonalnej (którą można by już przewyciężyć w rozwiązywaniu strukturalnych problemów współczesnego Kościoła) może równać się aktowi abdykacji. W rzeczywistości bowiem niektóre sposoby jej zastosowania ujawniają swój charakter całkowicie prowizoryczny. Świadczą o tym następujące przykłady: Zastosowanie zasady pomocniczości w celu nadania większej autonomii parafii w dzisiejszych czasach jest bez wątpienia przeciwne wzrastającemu zrozumieniu sakramentalnego charakteru kleru diecezjalnego, tak jak ukazał to Synod Biskupów w 1990 roku, który podkreślił zarówno priorytet jedności księży zgromadzonych wokół biskupa oraz ich wzajemną immanentność i związek, jak też konieczność wspólnej pracy duszpasterskiej w diecezji. Następnie, zastosowanie tej zasady dla umocnienia Konferencji Episkopatu nie bierze pod uwagę tego, że rzeczywistym problemem jest dzisiaj ocalenie tożsamości oraz odpowiedzialności poszczególnych biskupów. Także przy powoływaniu się na zasadę pomocniczości w celu zanegowania Stolicy Apostolskiej prawa interwencji w sporze teologicznym, który wywołuje poruszenie na całym kontynencie, jak np. teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, poza tym, że nie uwzględnia się tego, iż zasada pomocniczości jako taka postuluje, by jednostki wyższe udzielały pomocy jednostkom niższym, zapomina się także o tym, iż zagadnienia teologiczne mają zasięg ogólnoludzki, ponieważ dotyczą całego Kościoła, a nie tylko jakiejś jego części. Staje się to tym bardziej ewidentne, gdy się widzi rezonans międzynarodowy, jaki dziś uzyskują kwestie dostrykalne dzięki współczesnym środkom przekazu.

Prawo naturalne nie jest pierwszym źródłem antropologii teologicznej, ani też znajomości instytucjonalnej struktury misterium Kościoła. Dlatego można odwoływać się do niego tylko przy użyciu innych kryteriów uzupełniających. W dzisiejszych czasach ludziom nie chodzi o to, by wiedzieć, czy Kościół jest lub nie jest, społecznością doskonałą, którą da się porównać do państwa bardziej postępowego politycznie, lecz o to, by znać istotę jego misterium. W teologii można unosić się na małej lub na bardzo niskiej wysokości. Każdy musi umieć wybrać własny poziom i wyciągnąć odpowiednie konsekwencje dla własnego zaangażowania teologicznego.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC