

DEMOKRACJA A KOŚCIÓŁ

1) DEMOKRACJA A NAUKA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA

Przede wszystkim mała uwaga wstępna. Temat demokracji pojawił się w refleksji Kościoła, tradycyjnie przywykłego do kontaktów z krajami rządzonymi monarchicznie, począwszy od XIX wieku, wraz z powstaniem i rozwojem współczesnych demokracji elekcyjnych. Stan faktyczny zmusił Magisterium do opracowania właściwej nauki społecznej, choć już św. Tomasz w jakiś sposób dał wyraz preferencji dla form rządzenia bliższych prawu naturalnemu, związanych z władzą ludu.-

Odnosnie do prawa naturalnego pozwolę sobie na krótką dygresję. Dzisiaj mówi się często nie o prawach „człowieka”, ale o prawach „jednostki”, tak że pragnienia, które chce się zaspokoić, stają się prawami bez prawdziwego fundamentu ontologicznego, czyli uniwersalnego. Dlatego też wydaje mi się rzeczą stosowną podkreślić, że prawa człowieka są powszechne nie dlatego, że są zaakceptowane i uznane przez większość parlamentarną albo przez opinię publiczną, ale dlatego, że opierają się na naturze istoty ludzkiej, która nie zmienia się wraz z uwarunkowaniami społecznymi czy historycznymi. Przytoczę to, co powiedział Benedykt XVI do Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, 18 kwietnia 2008 roku: „Prawa te mają swój fundament w prawie naturalnym, zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach. Oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych czy nawet religijnych”. Są to ważne spostrzeżenia nie tylko w odniesieniu do praw człowieka, ale do wszystkich działań prawowitej władzy, powołanej do regulowania, zgodnie z prawdziwą sprawiedliwością, życia wspólnoty, za pomocą praw, które nie wywodzą się jedynie ze zwykłego proceduralizmu, ale z pragnienia autentycznego dobra osoby i społeczności, i dlatego odwołują się do prawa naturalnego. W Encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI prowadzi nas do jeszcze innego, głębokiego wniosku, ostrzegając, że „prawa człowieka nie będą respektowane”, gdy „pozbawia się je transcendentnego fundamentu” (n. 56), to znaczy, gdy zapomina się, że to „Bóg gwarantuje prawdziwy rozwój człowieka, ponieważ stworzywszy go na swój obraz, obdarza go także transcendentną godnością” (n. 29).

Powracając do tematu współczesnych demokracji elekcyjnych, trzeba uznać, że ich struktura opiera się na zasadzie władzy ludu i na założeniu, że istotnie wszyscy ludzie są równi¹. Stąd pochodzi nakaz tworzenia takiego porządku polityczno-prawnego, aby były najlepiej chronione prawa osoby² i jej właściwy rozwój społeczny.

¹ Por. *Gaudium et spes*, 29.

² Por. tamże, 73.

Istnieją trzy szeroko opisane i rozwinięte w dokumentach Magisterium społecznego Papieża oraz biskupów zasady rządzące współczesnymi demokracjami: zasada pomocniczości, solidarności i odpowiedzialności. To jednak, co do tej pory syntetycznie przedstawiłem dotyczy Wspólnoty Politycznej. *Czy można to zastosować również do Kościoła?*

Struktura Kościoła

Kościół ma własne prawo, zwane prawem kościelnym lub kanonicznym, które ma umożliwić wiernym wypełnianie ich powołania osobistego i wspólnotowego w podwójnym celu: by chronić wspólnotę kościelną i strzec praw poszczególnych wiernych. Cele te zależą od siebie nawzajem, gdyż jedynie wtedy, gdy jest promowane i chronione dobro wspólne, to znaczy wspólnota kościelna, coraz pełniej realizuje się godność człowieka, jako osoby ludzkiej i jako wiernego. Kościół katolicki ma na tej ziemi podwójną strukturę: a) *wewnętrzną i duchową*, przez co jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości³; b) *zewnątrzną i widzialną*, przez co równocześnie jest organizmem społecznym i prawnym, uporządkowanym hierarchicznie. Jawi się więc jako instytucja, która ma cel i odpowiednie środki do jego osiągnięcia. Jest zatem typowym modelem społeczności religijnej, która wypracowała i sformułowała swój autonomiczny porządek prawny, niezależny od władz cywilnych, zasadzający się na przekonaniu, że ma własną i wyłączną, otrzymaną od samego Boga misję wobec wszystkich ludzi, której właściwym i wyłącznym celem jest zbawienie dusz.

Ks. Sturzo twierdzi: „Forma religijna jest fundamentalna dla życia społecznego. Nie można konkretnie pojmować społeczności – jako przejawu i skutku indywidualnych tendencji celowościowych – bez formy religijnej. «Formą religijną» można określić *konieczną i konkretną, społeczną realizację pragnienia Absolutu*”⁴. Forma ta, również w religiach przedchrześcijańskich i niechrześcijańskich, dąży do zachowania autonomii, choć jest niezaprzeczalne, że na różnych etapach okresu przedchrześcijańskiego nigdy nie osiągnięto pełnej świadomości formy religijnej autonomicznej i powszechnej, w odniesieniu do każdej innej formy społecznej. Do początków chrześcijaństwa ludzie myśleli zawsze o nierozzerwalnym związku pomiędzy religią i rodziną, plemieniem, rasą, narodem, imperium. Dopiero z nadejściem chrześcijaństwa forma religijna stała się Kościołem pośród narodów, uwalniając się od jakiegokolwiek związku światowo-doczesnego i materialistycznego, i umocowała się ostatecznie na fundamencie osoby i sumienia.

Do Kościoła jako widzialnej wspólnoty należą w pełni wszyscy ochrzczeni, którzy właśnie na mocy chrztu wszczepiającego ich w Chrystusa⁵ uczestniczą w tej samej godności i misji oraz w potrójnej funkcji Chrystusa proroka, kapłana i pasterza. Podstawowa i równa godność i uczestnictwo, jakie wszyscy posiadają na mocy jedyne go chrztu, urzeczywistnia się według różnorodności funkcji, charyzmatów i powołań określających „pozycję”

³ Por. *Lumen gentium*, 8.

⁴ L. STURZO, *La società. Sua natura e leggi*, Bergamo 1949, s. 97.

⁵ Por. KPK, kan. 204.

każdego⁶. Istotnym wyrazem różnych funkcji w Kościele są funkcje związane z posługą hierarchiczną. Hierarchia odnawia się nieustannie przez sakrament święceń, którego przyjęcie uzdalnia wyświęconego do pełnienia władzy rządzenia, którą Chrystus jako Głowa posiada nad całym ciałem Kościoła, podczas gdy wierni świeccy mogą współpracować z posługą hierarchiczną spełniając te funkcje, które nie koniecznie wymagają święceń⁷.

Nie cała władza rządzenia Kościołem należy do każdego członka hierarchii, ponieważ różne zadania rozdzielone są dzięki stałej i uporządkowanej organizacji funkcji publicznych. Ponadto istnieją dwa podstawowe szczeble organizacji – powszechny i partykularny. Jednak całość Kościołów partykularnych tworzących Kościół powszechny nie wywodzi się ze zwykłego połączenia lub federacji samowystarczalnych podmiotów. Kościoły partykularne, w których i z których istnieje jedyny Kościół katolicki, ukształtowane są na obraz Kościoła powszechnego, którego najwyższa władza rządzenia powierzona jest dwom podmiotom – Papieżowi i Kolegium biskupów; jednakże to ostatnie nie ma władzy, jeśli nie pozostaje w komunii z Biskupem Rzymu, zachowującym integralnie swoją władzę prymatu nad wszystkimi, pasterzami i wiernymi⁸. Natomiast Papież, spełniając swoją posługę pasterza powszechnego, korzysta z pomocy różnych organizmów i osób: synodów Biskupów, kolegium Kardynałów, Kurii Rzymskiej, Przedstawicieli papieskich itp.

Ze swej strony Biskupi przez święcenia biskupie otrzymują władzę uświęcania, nauczania i rządzenia. Z kolei przy spełnianiu swego urzędu pasterskiego biskup diecezjalny liczy na współpracę kapłanów i zaangażowanie wszystkich wiernych wynikające ze chrztu. Istnieją różne urzędy i organizmy wspomagające go w tej funkcji pasterskiej: biskupi pomocniczy, Wikariusze biskupi, Synody diecezjalne, Kuria diecezjalna, Rady (kolegium konsultorów, rada kapłańska, rada ds. ekonomicznych, rada duszpasterska). Następnie istnieją struktury i organizmy ponaddiecezjalne: jak np. Prowincje kościelne, Metropolice, Synody partykularne, Konferencje Episkopatu. Paralelnie do Kościoła łacińskiego, kierującego się obowiązującym Kodeksem Prawa Kanonicznego (*Codex Iuris Canonici*) promulgowanym w 1983 roku, Kościoły Wschodnie mają swoją własną tradycję i kształt, i kierują się Kodeksem Kanonów Kościołów Wschodnich (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) promulgowanym w 1990 roku.

2) WSPÓLNOTA POLITYCZNA A KOŚCIÓŁ JAKO KOMUNIA

Z prostego porównania przytoczonych wyżej danych wynika jasno, jak bardzo natura „Państwa demokratycznego” różni się od natury Kościoła. Samo pochodzenie obydwu struktur, wyznaczone im cele oraz dalsze wyartykułowanie, potwierdzają ich radykalną odrębność.

A jednak również w strukturze Kościoła *nie brakuje elementów analogicznych, bardzo podobnych, pozwalających mu „oddychać” demokratycznie*: centralny charakter osoby ludzkiej, jedyne stworzenia

⁶ Por. KPK, kan. 208.

⁷ Por. KPK, kan. 129 § 2.

⁸ Por. *Lumen gentium*, 22 i 23.

Bożego chcianego i kochanego ze względu na niego samego⁹, ukierunkowanego na zbawienie wieczne; podstawowa równość członków Kościoła, na mocy chrzcielnego upodobnienia się do Chrystusa; *kolegialność i synodalność* jako zasady-motory życia Kościoła, zarówno na poziomie Kościoła powszechnego, jak na poziomie Kościoła partykularnego; uczestnictwo wszystkich wiernych w potrójnej funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa oraz w misji Kościoła; konkretne formy takiej współpracy w wielorakich radach na szczeblu diecezji i parafii, z rozróżnieniem głosu rozstrzygającego lub doradczego, zależnie od traktowanych spraw i ról w nich uczestniczących. Nie ma wątpliwości, że decydujący impuls w tym sensie został dany przez Sobór Watykański II i następujące po nim prawodawstwo zawarte w dwóch Kodeksach – łacińskim i wschodnim.

Rola świeckich w Kościele

Zapytajmy teraz, jaka jest specyficzna rola świeckich oraz ich uczestnictwo w misji Kościoła. Nie brakuje w tej sprawie punktów odniesienia w dokumentach Magisterium, a w szczególności Soboru Watykańskiego II oraz w posynodalnej Adhortacji *Christifideles laici* Jana Pawła II (1988), która w numerze 2. stawia wyzwanie: należy „wytyczyć konkretne drogi, które pozwoliłyby przenieść wspaniałą soborową «teorię» laikatu w «praktykę» autentycznego życia Kościoła”. W dalszej części tekst sygnalizuje pojawiające się problemy: posługi i urzędy kościelne do powierzenia świeckim; szerzenie się nowych „ruchów”, miejsce i rola kobiety. Jednak dla otwarcia nowych dróg potrzebny jest nowy styl i nowe przestrzenie dla *christifideles*. Nowym stylem może być tylko styl synodalny, ważny nie tylko dla przeprowadzenia Synodu, lecz również jako metoda podchodzenia do problemów.

Przeprowadzanie obecnie Synodów diecezjalnych, w porównaniu do tych z przeszłości, charakteryzuje się właśnie tym, że nie chodzi już tylko o instytucję wyłącznie klerykalną o charakterze legislacyjnym, która ma na celu dostosowanie prawodawstwa powszechnego do konkretnej sytuacji lokalnej¹⁰, ale raczej o głęboko duchowe i teologiczne wydarzenie, w którym różne grupy Ludu Bożego pod kierunkiem biskupa wyrażają i wnoszą swój wkład, by lepiej ukazać tajemnicę Kościoła. Styl synodalny ma tę zaletę, że łączy wszystkie wspólnoty, wzywając je do czynnego i odpowiedzialnego uczestnictwa. Ten styl wymaga poszukiwania i dialogu, opracowania propozycji bez z góry przygotowanych odpowiedzi. Ten styl wymaga wsłuchiwania się w głos wszystkich, a przynajmniej przedstawicieli wspólnot, jak przewiduje Prawo Kanoniczne.

Władza, służba i odpowiedzialność

⁹ Por. *Gaudium et spes*, 24.

¹⁰ Por. kan. 356 § 1 KPK z 1917 r.

Mogłoby się zdarzyć, że nowe struktury synodalne, zwłaszcza Kościoła partykularnego, zostaną wypracowane a nawet wykorzystane w zakresie świeckiej logiki władzy: z góry w dół dla zachowania «*status quo*», z dołu w górę, by dojść do władzy, to znaczy w celu tak zwanej «*demokratyzacji*» Kościoła. Właśnie w obrębie tej tendencji zapomina się łatwo, że również demokracja, jak każdy system konstytucjonalny, stanowi strukturę władzy, która niezależnie od tego, czy chcemy czy nie chcemy, upodabnia się do każdego innego system rządów, zwłaszcza w sprawie podziału władzy. Oczywiście, taka dynamika władzy przeniesiona na grunt kościelny staje się radykalnie dwuznaczna, ponieważ w Kościele więzi strukturalnej, również na szczeblu decyzyjno-operatywnym, między hierarchią i resztą ludu Bożego, nie można rozpatrywać w pojęciach podziału władzy, chyba że popadniemy w empiryzm teologiczny i w konsekwencji prawny. Problem bowiem nie może być rozpatrywany ani w kategoriach ideologicznych walki klas, ani w bardziej politycznych kategoriach równowagi sił. W obrębie Kościoła problem koniecznego i uporządkowanego podziału kompetencji nie może nigdy być zbieżny, jak ostatnio ma to miejsce w zakresie państwowym, z problemem objęcia mniejszej lub większej części władzy, ponieważ *władza* – jeśli przez władzę pojmujemy się ostateczną odpowiedzialność, a więc specyficzną posługę Biskupów wobec życia – *nie jest podzielna*. Podział kompetencji w porządku kanonicznym powinien jedynie służyć, przyjmując słuszne kryterium skuteczności, skutecznemu działaniu poszczególnych osób oraz poszczególnych organizmów, biorąc pod uwagę ich funkcje oraz charyzmaty¹¹.

Czy Kościół może stać się demokracją?

Różne ruchy, które się pojawiły w naszych czasach domagają się pewnej formy demokratyzacji Kościoła, w sensie włączenia w jego wewnętrzną konstytucję dziedzictwa praw wolności opracowanego przez Oświecenie, a następnie uznanego jako podstawowa reguła formacji politycznych. Dla ruchów tych wydaje się rzeczą oczywistą posłużenie się takimi strukturami wolności do przejścia od Kościoła uważanego za paternalistyczny i rozdzielający dobra, do Kościoła-wspólnoty, tak że nikt nie pozostaje biernym odbiorcą jego darów. Tymczasem wszyscy powinni stać się czynnymi działaczami życia chrześcijańskiego. Kościół nie powinien już zstępować z góry. Odpowiedzią na te krytyki oraz aspiracje jest formowanie Kościoła ustanawianego przez dyskusję, umowy, decyzje, i który podczas debaty wyłania to, czego można oczekiwać od wiernego jako należące do wiary lub jako dyrektywę moralną. Również liturgia nie wyłączona jest z tego procesu, ponieważ nie powinna ona już odpowiadać ustalonemu wcześniej schematowi, ale powinna rodzić się na miejscu, w danej sytuacji jako dzieło wspólnoty, dla której jest sprawowana. Do takiego przejścia przeszkodą może

¹¹ Jednakże w imię podziału kompetencji nikt nie może być wyłączony z efektywnej i globalnej współodpowiedzialności w przygotowaniu osądu komunii, z której powinna się wyłonić genetycznie decydująca interwencja Władzy. Dlatego w ostatecznym rozrachunku problem władzy w obrębie ludu Bożego dotyczy natury relacji – na poziomie operatywno-decyzyjnym – między biskupem i innymi chrześcijanami i konsekwentnie sposobu uczestnictwa duchowieństwa i świeckich w odpowiedzialności za chrześcijańskie przesłanie w świecie, która ostatecznie dotyczy następców Apostołów.

się okazać również słowo Pisma, z którego nie można całkowicie zrezygnować, a więc do którego podchodzi się ze znaczną wolnością wyboru.

Jednak w obliczu takiej koncepcji Kościoła, wynikającej z demokratycznego samookreślenia, wyłaniają się konkretne pytania. Do kogo należy prawo podejmowania decyzji? Na podstawie czego to się dokonuje? Jest rzeczą oczywistą, że konfrontacja z demokracją polityczną nie odpowiada strukturze Kościoła. W demokracji politycznej na te pytania odpowiada się systemem reprezentacji: przez wybory jednostki wybierają swoich przedstawicieli podejmujących za nich decyzje. Zadanie to jest ograniczone w czasie; wpisane jest również co do treści w wielkie linie systemu partyjnego i obejmuje tylko te sfery działalności politycznej, które Konstytucja przyznaje ciałom przedstawicielskim. Jednak w związku z tym pozostają aktualne dwie kwestie: mniejszość musi się poddać większości, ta mniejszość może być bardzo wielka. Ponadto nie ma zawsze gwarancji, że wybrany przedstawiciel rzeczywiście działa lub mówi w sensie upragnionym przez wyborcę, dlatego również zwyczajna większość, przypatrując się rzeczom z bliska, nie może się w pełni uważać za czynny podmiot wydarzenia politycznego. Przeciwnie, musi ona również akceptować „decyzje podjęte przez innych”, żeby nie narazić na niebezpieczeństwo systemu w jego całości.

Dla naszej kwestii ważniejszy jest jednak pewien ogólny problem. Wszystko to, co czynią ludzie, może być unieważnione przez innych. Wszystko, co jest wynikiem ludzkiego gestu może się nie podobać innym. Wszystko to, o czym decyduje większość może odwołać inna większość. Kościół opierający się jedynie na decyzjach większości staje się Kościołem czysto ludzkim, sprowadzonym do poziomu tego, co wykonalne i chętnie przyjmowane, będącego owocem własnego działania i własnych intuicji i opinii, gdzie opinia zastępuje wiarę. Istotnie, w formułach wiary stworzonych przez siebie, często znaczenie wyrażen „wierzę” lub „my wierzymy” nie przekracza znaczenia „my uważamy”. Kościół stworzony przez siebie („Religia na własny użytek” – jak mówi Benedykt XVI) w końcu ma posmak „samych siebie”, co innych „samych siebie” nigdy nie zadowoli i bardzo szybko ujawnia swoją małość, wycofuje się w sferę doświadczenia i w ten sposób zanika również jako wymarzony ideał. Spontanicznie rodzi się teraz pytanie: jakie perspektywy ekklezjologiczne są konieczne, by przewyciężyć podobny kryzys?

Komunia jako zasada formalna życia kościelnego

Musimy powrócić do wizji chrześcijanina, nowego człowieka, który po spotkaniu z Chrystusem posiada faktycznie nową strukturę, nie tylko moralną, lecz i ontologiczną. Wie on, że należy do Chrystusa i wie, że ta przynależność stwarza w nim nowe i jedyne kryterium w podejściu do rzeczywistości i egzystencji. Koncepcja człowieka jako człowieka nowego, której początek dał Chrystus, jest jedyną rozwiązującą antynomie między osobą i społecznością, i pozwala także w nowy sposób pojmować pluralizm w obrębie Kościoła. Jeśli osobowość chrześcijańska rodzi się jedynie wewnątrz środowiska komunii, sprawia to, że również pluralizmu kościelnego nie

można pojmować jako pluralizm jednostek, lecz zasadniczo jako pluralizm Kościołów partykularnych lub wspólnot.

Fakt komunii dominuje w całej osobowości chrześcijańskiej i kształtuje jej przeróżne sposoby wyrazu. Nie jest to więc jedna rzecz, którą należy zrobić pośród innych, lecz sposób czynienia wszystkiego. Jest to sprawa zasadnicza dla poprawnego zrozumienia struktur synodalnych i w konsekwencji sposobu pracowania w nich. Specyficzność elementu kościelnego, to znaczy praca na rzecz wspólnego osądu operatywno-decyzyjnego w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej nie może być nigdy sprowadzona do pewnej formy aktywizmu stowarzyszeniowego. „Czynić coś lub decydować o czymś wspólnie” może ewentualnie wyczerpać znaczenie świeckich stowarzyszeń, jak kręgi kulturalne, zrzeszenia ekonomiczne i inne im podobne, które nie żądają od osób integralnego zaangażowania lub w każdym bądź razie wykraczającego poza wymagane prace. Chrześcijanie – przeciwnie – nie gromadzą się nigdy jedynie po to, aby o czymś wspólnie zadecydować, coś wyświadczyć, lecz aby przeżywać komunie działając i decydując razem. Komunia nie pozostaje na usługach aktywności, lecz aktywność pozostaje na usługach życia w komunii. Ostateczną racją, dlaczego się gromadzą chrześcijanie jest fakt, że uważają się za zgromadzonych przez Chrystusa, powołani i ustanowieni przez Niego w komunii.

Z powyższej koncepcji chrześcijanina i Kościoła jako rzeczywistości komunii można wyciągnąć pewne konsekwencje.

Budowanie Kościoła jako globalne zadanie chrześcijanina

Pierwszym zadaniem chrześcijanina jest budowanie Kościoła, aby przez niego mogło docierać do świata orędzie zbawienia. Orędzie chrześcijańskie nie może rozbrzmiewać indywidualistycznie; jest to orędzie komunii zrodzone przez komunie.

Budując Kościół, chrześcijanin buduje świat, ożywia go, przemienia i zbawia, ponieważ Kościół jest w świecie¹². Ojciec Święty Benedykt XVI często zachęca do ponownego odkrycia powołania świeckiego w służbie ewangelicznego orędzia: „Każde środowisko, okoliczności i forma aktywności, w których można oczekiwać wzorcowej jedności wiary i życia, powierzone są trosce wiernych świeckich, powodowanych pragnieniem dzielenia się darem spotkania z Chrystusem i pewnością co do godności osoby ludzkiej. Oni to winni dawać świadectwo miłości bliźniego, zwłaszcza w stosunku do najuboższych, cierpiących i znajdujących się w potrzebie, jak również wypełniać wszelkie obowiązki chrześcijańskie, aby tworzyć warunki coraz większej sprawiedliwości i pokoju w stosunkach międzyludzkich, tak by otworzyć Ewangelię nowe horyzonty!”¹³.

¹² Urzeczywistniając nowy sposób przeżywania relacji ludzkich, uczuciowych, kulturowych, ekonomicznych, społecznych i politycznych, wierny świecki buduje nową rzeczywistość świata unikając ryzyka znalezienia się w sytuacji dualizmu. Jak bowiem chrześcijanin wezwany jest do uszanowania wewnętrznej logiki Słowa i Sakramentu, podobnie powinien uszanować wartość i wewnętrzną logikę rzeczywistości ziemskich, w posłuszeństwie wobec ich własnego statusu.

¹³ Przemówienie podczas sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Świeckich, 15 listopada 2008.

Życie chrześcijanina w świecie naznaczone jest i podtrzymywane przez kategorie wywodzące się z komunii kościelnej bez konfliktów i zapewnienia ciągłości dzięki prawdzie wpisanej w rzeczywistości ziemskiej. Pojmowana w takim sensie nie istnieje autonomia chrześcijanina jako osoby, lecz jedynie autonomia rzeczy. Jego zadanie polega na tym, by potrafił utrzymywać relacje z rzeczywistościami ziemskimi posługując się kategoriami właściwymi dla wiary. I nie istnieje autonomia osoby świeckiej wobec hierarchii w tym sensie, że nie istnieje środowisko, w którym świecki buduje świat w oderwaniu i niezależnie, nie budując jednocześnie Kościoła. Jednakże może budować Kościół tylko w komunii z całym ludem Bożym, a więc i z hierarchią. Tak więc relacja między laikatem i hierarchią jest relacją komunii, a nie poddania czy władzy.

Świadectwo zamiast reprezentacji

Podstawową ideą parlamentaryzmu jest reprezentatywność. Władza przekazana jest przez lud osobom, które go reprezentują, na podstawie głosowania powszechnego. We wspólnocie chrześcijańskiej *pojęcie reprezentatywności jest zasadniczo odrębne* przez dwie serie racji. Przede wszystkim osoby, które przewodzą Ludowi Bożemu, nawet kiedy są wybierane nie są obdarzone władzą, na mocy której pełnią swoją posługę, z dołu, lecz z góry przez Sakrament i misję. Na szczeblu Kościoła powszechnego jedynie Papież lub całe Kolegium Biskupów mogą przemawiać w imieniu Kościoła, to znaczy reprezentować Kościół. Na szczeblu Kościoła partykularnego tylko biskup reprezentuje diecezję; on to bowiem, a nie jedna z Rad diecezjalnych reprezentuje diecezję na Soborze powszechnym, podobnie jak Rady diecezjalne bez biskupa nie mogą reprezentować katolików jakiejś diecezji.

Po drugie, wiara nie może być reprezentowana przez nikogo, ponieważ zbawienie jest faktem wybitnie osobistym. Nie można być zbawionym przez kogoś innego, tak jak można być reprezentowanym przez trzecią osobę w sferze ekonomicznej lub także ściśle osobistej, jak w małżeństwie *per procura*. Natomiast poprawnym jest stwierdzenie, że biskup reprezentuje wiarę członków swojego Kościoła partykularnego, na przykład na Soborze powszechnym. Jednak pojęcie reprezentacji nabiera w tym kontekście odrębnego znaczenia, pierwotnie kościelnego. Reprezentuje tę wiarę jedynie w takiej mierze, w jakiej jego wiara jest ortodoksyjna i zgodna jest z jego wiarą. Nie reprezentuje jej na mocy zlecenia ze strony swoich diecezjan, ale świadczy o niej na mocy swego pełniejszego uczestnictwa w urzędzie prorockim, kapłańskim i królewskim Chrystusa, pośrednika między Bogiem i ludźmi. Dlatego bardziej poprawnym tłumaczeniem pojęcia reprezentacji w sferze kościelnej jest pojęcie świadectwa. Jedynie świadectwo Biskupa w odniesieniu do swojej diecezji ma ostateczną wartość wiążącą, czyli prawną, wartość głosu „rozstrzygającego” w gronie Kolegium Episkopatu.

Wszystko to ma konkretne konsekwencje. Członkowie Rad diecezjalnych nie są reprezentantami parlamentarnymi, lecz osobami wybranymi, być może w wyborach, by służyć radą i pomagać Biskupowi w zarządzaniu diecezją. Nie przeczy temu fakt, że ich wybór może nastąpić przy

zastosowaniu kryteriów „reprezentatywności”, właśnie dlatego, że więź Biskupa z parafiami i innymi grupami wspólnotowym powinna być ścisła i funkcjonalna. Ich rolą zatem nie jest reprezentować demokratycznie wiarę innych, a ich pierwszą posługą jest urzeczywistniać doświadczenie wiary wspólnej dla całego ludu Bożego, również w środowisku, w którym powinni wypełnić swoje specyficzne zadanie¹⁴.

Komunia jako wspólne doświadczenie

Komunia jest formalną zasadą wspólnoty chrześcijańskiej i w konsekwencji także wszystkich jej struktur oraz wszystkich jej instytucji prawnych. Relacja między biskupem i wiernymi nie może być rozstrzygnięta ostatecznie w pojęciach kontroli władzy, lecz jedynie w pojęciach doświadczenia komunii. Formy kontroli wprowadzone na przestrzeni dziejów, aby ograniczyć nadużycie władzy ze strony hierarchii, rzadko doprowadzały do autentycznego doświadczenia komunii chrześcijańskiej.

Zastosowana do biskupów idea komunii zakłada spełnianie ich kompetencji w kontekście informacji i konsultacji. Kompetencja doradcza Rad diecezjalnych, wprowadzonych przez Sobór Watykański II, zmierza do ogarnięcia wszystkich sektorów życia diecezji oraz misji Kościoła. Nie wyklucza to wybitnie osobistej odpowiedzialności biskupa oraz faktu, że pewne relacje i problemy wymagają ze swej natury, by były traktowane z odpowiednią dyskrecją. Chodzi o to, by inteligentnie odczytywać sytuacje i naturę rzeczy. Władza rozeznawania ze strony biskupa stanowi rękojmię komunii, ponieważ wyklucza wszelką formę mechanicznego kolektywizmu.

Jednakże komunია, jeśli nie ma być sprowadzona jedynie do sentymentalnego – i dlatego łatwo mylącego – wyrazu, wymaga od biskupów, by żyli w komunii ze swoimi wiernymi, współpracując we wszystkich sektorach życia kościelnego.

Na zakończenie

Chciałby podzielić się z wami piękną myślą św. Jana Damasceńskiego, doktora tradycji kościelnej, zwłaszcza wschodniej. Zachęca nas on, byśmy byli protagonistami w budowaniu Kościoła z żarliwym zaangażowaniem i wiernością: *„Ty możesz, szlachetny szczycie doskonałej czystości, najszlachetniejsze zgromadzenie Kościoła, które oczekujesz pomocy od Boga [i od wszystkich twoich członków!]; ty, w którym mieszka Bóg, przyjmij od nas*

¹⁴ Tego rodzaju pojęcie wyklucza możliwość poszukiwania w stylu parlamentarnym, coraz bardziej determinowanym przez partie polityczne, a więc przez walkę o władzę między siłami prawicy i lewicy, rozwiązań dla potrzeb wspólnoty chrześcijańskiej. Formowanie się również w Kościele frontów zachowawczych lub progresywnych jest sprawą praktycznie nieuniknioną z powodu naszych ludzkich ograniczeń. Fronty te stanowiły zawsze ograniczenia Soborów. Trzeba przyjąć ten fenomen, doceniając również jego aspekt pozytywny, to znaczy możliwość, że dzięki wielości akcentów dojdzie się do pełniejszego dostrzeżenia złożoności problemów, ale bez absolutyzowania tej dialektyki aż do zdefiniowania jej jako koniecznej do postępu Kościoła, ponieważ nie można tego przewidzieć i programować, ani nawet ujmować w schemat, według kategorii zbyt zacieśnionych i nieodpowiednich do pojmowania rzeczywistości stającej się tajemnicą.

naukę wiary wolną od błędu, oraz poświęcenie dzieł; przez nie umacnia się Kościół, jak przekazali nam to Ojcowie”¹⁵.

ŹRÓDŁA

- Dokumenty Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza Konst. dogm. *Lumen gentium*, oraz Konst. duszp. *Gaudium et spes*.
- CODEX IURIS CANONICI, LEV 1983.
- CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS, LEV 1995.
- *I discorsi del Papa alla Rota*, Città del Vaticano, 1986.
- Encyklika Pawła II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 grudnia 1987.
- Adhortacja apostołskadi Jana Pawła II, *Christifideles laici*, 30 grudnia 1988.
- Encyklika Jana Pawła II, *Centesimus annus*, 1 maja 1991.
- *Educare alla Legalità*. Nota pastorale della Commissione ecclesiale Giustizia e Pace, Rzym, 4 października 1991.
- *Legalità, giustizia e moralità*. Nota pastorale della Commissione Ecclesiale Giustizia e Pace, Rzym, 20 grudnia 1993.
- *Stato sociale ed educazione alla socialità*. Nota pastorale della Commissione ecclesiale Giustizia e Pace, Rzym, 1 maja 1995.
- ARRIETA JUAN IGNACIO, *Il sistema dell'organizzazione ecclesiastica. Norme e documenti*, Edizioni Università della Santa Croce, Rzym 2006.
- BERTONE TARCISIO, «Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica» in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Quaderni di Apollinaris 10, Rzym 1992, ss. 609-610.

BIBLIOGRAFIA

- Coste R., *Les communautés politiques*, Paris 1967.
- Corecco E., *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?* in “*Communio*”, 1 (1972), 32-44.
- Mattai G., *Morale politica*, Bologna 1975.
- Maritain J., *L'homme et l'Etat*, trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Milano 1975.
- Ghirlanda G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma, 1990.
- Berlingò S., *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa*, Torino, 1991.
- Ratzinger J., *La Chiesa - Una comunità sempre in cammino*, Torino 1992.
- Rivella M. (a cura), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa*, Milano 2000.
- ASSOCIAZIONE TEOLÓGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, a cura di Riccardo Battocchio e Serena Nocetti, Glossa, Milano 2007.

¹⁵ Por. Św. Jan Damasczeński, *Expositio et declaratio fidei*, rozdz. I, PG 95, 419.