

nabierają mocy przekonywującej. Często archeologowie w poszukiwaniu starożytnych miast idą z Biblią w rękę, bo ona jest często znaczącą pomocą. Znanie jest powiedzenie archeologów, że archeolog badając kulturę człowieka starożytnego Wschodu w jednym rękę trzyma łopatę a w drugim Biblię, która go naprowadza na poszczególne obiekty archeologiczne. Wchodząc więc w treść księgi Ro-

dzaju okiem smakosza literatury, wytrawnego językoznawcy i biblisty, łatwo się zauważa, że Abraham to postać bardzo realna, która pragnęła szczęścia i miała swoje wady, obawy, troski i niepokoje. Biblia realnie przybliżyła postać Abrahama, jako bardzo podobnego w jego wielkości i w jego słabości. Słusznie zauważają ludzie pióra, że Abraham jest dziś aktualny, bo czcił tego samego Boga, co dzisiejszy

Ks. prof. dr hab. Marian Włosiński – pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Pedagogiki i Nauk o Zdrowiu Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Wrocławu.

ks. Marek Jagodziński

Demokratyczne perspektywy Kościoła jako komunii

Przeważający współcześnie polityczno-społeczny porządek zachodniego świata wydaje się jednoznacznie wskazywać na demokrację jako na relatywnie najlepszy i najpowszechniej akceptowany z dotychczas znanych systemów organizacji życia społecznego. Podnoszą się głosy wzywające do demokratyzacji Kościoła, niektórzy teologowie nawet udowadniają, że jeszcze nigdy Kościół nie miał takiej szansy urzeczywistnienia swojej istoty, jak właśnie w tej epoce demokracji.¹ Ponieważ Kościół jest tajemnicą, do której należy także wymiar społeczny jego istnienia, w oczywisty sposób nasuwają się pytania o odniesienia jego struktur do struktur współczesnego świata – z naciskiem na pytanie o ich relację do demokracji. Nie chodzi tu oczywiście

o problem dopasowania się lub niedopasowania się do świata, nie chodzi także o ewentualną aprobatę lub dezaprobatę wobec demokracji, lecz o rzeczowe omówienie hierarchiczności i kolegialności jako istotnych rysów Kościoła pojmowanego jako komunii – w perspektywie ważnego dla dzisiejszych ludzi myślenia o demokratycznym porządku życia i świata.

Myśl o Kościele jako komunii pojawia się tu dlatego, że elementy konstytutywne dla struktury Kościoła, pojętego jako sakrament Komunii Boga, odnoszą go do Trójcy Świętej, a ze współgrania odniesień poszczególnych Osób Bożych i najwyższej pod względem teologicznym ich rangi wyrasta systematyczna jedność i całość Kościoła.² Jedność kolegialnego

¹ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, w: tenże – H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2005, 7n.

² Por. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiology*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 81-114; K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego. Teologiczno-krytyczne studium trynitologii Gisberta Greshake'a*, Szczecin 2005, 293-315.

i hierarchicznego ujęcia Kościoła stanowi bowiem zasadę strukturalną i konstytutywny rys urzeczywistniania się Kościoła katolickiego pod względem teologicznym i empirycznym.³ Musi więc istnieć analogiczna relacja łącząca trynitarny obraz Boga z kolegialno-hierarchiczną strukturą Kościoła. Kościół nie jest przedłużonym Ciałem Chrystusa lub trwającym Wcieleniem. Analogicznie do Słowa, które stało się Ciałem, Duch Święty stał się Kościołem. Jak ludzka natura Jezusa stanowiła zbawczy organ Boskiego Słowa, tak społeczna tkanka Kościoła jest – w inny sposób – narzędziem Ducha Świętego w budowaniu Ciała Chrystusa. Pneumatologiczne przesunięcie akcentu prowadzi do powściągliwego formułowania tego „wcielenia” się Ducha Świętego w Kościół i ukazuje, że jakakolwiek forma udziału Kościoła „w Jezusie” i w trynitarniej Wspólnocie Trójjedynego Boga jest możliwa tylko dzięki mocy Ducha Świętego. Wspólnotę Kościoła konstituuje więc udział we Wspólnocie Boga.⁴

Hans Maier napisał, że każdy, kto wdaje się w dyskusję na temat „Kościoła i demokracji”, musi sprostować trzem zadaniom: krytycznie odnieść się do recepcji teorii demokracji⁵, odpowiedzieć na pytanie, czym jest, jak funkcjonuje i jakie są prawa realnej demokracji⁶ oraz wyciągnąć wnioski istotne dla Kościoła.⁷

1. Co oznacza dzisiaj „demokracja”?

We współczesnym świecie można stwierdzić istnienie dwóch zupełnie różnych pojęć demokracji. Pierwsze z nich to radykalna „demokracja totalna”. Cechuje

ją pojmowanie wolności jako nieograniczonego „ja”, niepodlegającego żadnym ograniczeniom oraz utożsamianie norm zewnętrznych – instytucji i prawa – z manipulacją. Człowiek został tu pomylony z Bogiem, jest rozumiany jako istota posiadająca całkowitą wolność, dla której jakiejkolwiek ograniczenie ma znaczenie wyłącznie pejoratywne. Pojęcie to znajduje odzwierciedlenie w tęsknocie za taką wolnością, która w obliczu doświadczanych ograniczeń przybiera złudną postać snu wraz z lękiem przed przebudzeniem się z niego i związanymi z tym niebezpieczeństwami.⁸

Drugie jej pojęcie to umiarkowana „demokracja konstytucyjna” – państwo konstytucyjne: demokracja reprezentatywna, która jest formą wykonywania i kontrolowania władzy. Chodzi w niej o środki umożliwiające optymalne funkcjonowanie państwa i społeczeństwa dzięki optymalnemu połączeniu ze sobą obowiązków i wolności.⁹ Również ta forma demokracji różni się od Kościoła. W państwie nośnikiem suwerenności jest naród rozumiany jako całość, w teologii samo istnienie porządku i władzy jest uznawane jako słuszne i konieczne – i w tym sensie pochodzi „od Boga” (por. Rz 13). Kościół nie posiada suwerenności sam z siebie, nie jest efektem zsumowania ludzkich aktywności, lecz angażuje człowieka w to, czego nie posiada sam z siebie. Celem Kościoła nie jest zarządzanie własnymi wartościami i dobrami, lecz strzeżenie prawdy Ewangelii, a kierownictwo Kościoła nie jest (nie powinno być!) zainteresowane nim samym – dlatego urząd powinien funkcjonować

³ Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, 103n.

⁴ Por. dz. cyt., 81-82, 85.

⁵ Por. H. Maier, *Getto emancypacji. Krytyka „zdemokratyzowanego” Kościoła*, w: J. Ratzinger – H. Maier, *Demokracja w Kościele...*, dz. cyt., 69-80.

⁶ Por. tamże, 81-92.

⁷ Tamże, 67n.

⁸ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 9-12.

⁹ Por. tamże, 16n.

¹⁰ Por. tamże, 20-25.

w nim w sposób najmniej rzucający się w oczy.¹⁰

2. Demokratyczna interpretacja podstawowych elementów Kościoła

Chociaż dla żyjącego w świecie określonej demokracji chrześcijanina i obywatela struktura Kościoła – ze sprawnie działającą administracją i niewielkimi możliwościami partycypacji – wydaje się być „monarchią co najmniej pół-absolutną”¹¹, nie istnieje argumentacja przeciwna „analogicznemu” przejmowaniu poszczególnych demokratycznych elementów formalnych, będących w stanie pomóc mu w wypełnianiu jego zadania we współczesnym świecie.¹²

Jakkolwiek dokonane przed chwilą rozróżnienia wskazują na istnienie zbyt dużych różnic pomiędzy obiegowymi pojęciami demokracji a instytucjami Kościoła, które podziela on do pewnego stopnia z innymi społecznościami, a które zajmują w nim inną pozycję strukturalną, istotne elementy Kościoła wykazują wyraźnie demokratyczną tendencję. Jeśli patrzy się na podstawowe hasła eklezjologii soborowej: braterstwo, funkcjonalne pojmowanie urzędu, charyzma, kolegialność, synod, lud Boży – które jednocześnie są podstawą tezy o demokratyzacji (z perspektywy pojęcia demokracji radykalnej bądź umiarkowanej) – hasła te wydają się być dziedzictwem i jednocześnie zadaniem Kościoła, a jeżeli okazałoby się, że są one dzisiaj źle pojmowane, nie oznacza to konieczności odejścia od tezy demokratyzacji, lecz od pewnej formy jej uzasadniania lub określonych wyobrażeń o niej.¹³

Braterstwo w sensie biblijnym oznacza relację do Bożego ojcostwa i adopcję ludzi w Jezusie Chrystusie. Ukazuje

podstawową kwalifikację egzystencji w wierze i decydujący imperatyw urzeczywistniania chrześcijaństwa. Nie jest jednak samo w sobie modelem społecznym, wykorzystywanie go w sposób instytucjonalno-polityczny wydaje się być nieobiektywne, jakkolwiek jako reguła etyczna jest niewątpliwie aktualne także politycznie.¹⁴ Funkcjonalne pojmowanie urzędu nie może w Kościele prowadzić do zastąpienia ideału ciągłej gotowości służebnej „urzędu” opartego na chrystologii przez obraz funkcjonariusza spełniającego określone obowiązki i skoncentrowanego raczej na własnych prawach, niż na prawach innych ludzi.¹⁵ „Charyzmatyczna konstytucja” Kościoła nie oznacza w żadnym wypadku wariantu wyobrażenia społeczeństwa bez władzy. Wbrew pozorom bowiem z historycznego punktu widzenia charyzma nie jest zasadą demokratyczną, lecz pneumatyczną, to znaczy wyrazem niedostępnego uposażenia „z góry”, a nie wyrazem wspólnej dyspozycji „z dołu”.¹⁶ Duże znaczenie dla rozwoju form demokratycznych w Kościele mogą mieć natomiast hasła „struktury synodalnej” i określenie Kościoła jako „ludu Bożego”.

Podczas II Soboru Watykańskiego kategoria ludu Bożego wyraziła fundamentalną równość wszystkich ochrzczonych, nie można natomiast używać go na określenie grupy ludzi świeckich w Kościele.¹⁷ Pojęcie struktury synodalnej Kościoła mylnie interpretowane bywa w kierunku włączania w mechanizmy zarządzania ludzi świeckich. J. Ratzinger określa ten pomysł jako „chimeryczny”, gdyż taki synod pozbawiony byłby jakiegokolwiek legitymacji oraz stwarzałby niedopuszczalny podział na władzę osób posiadających święcenia i władzę pasterzy.

¹¹ H. Maier, dz. cyt., 93; por. tamże, 94n.

¹² Por. tamże, 96.

¹³ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 26n.

¹⁴ Por. tamże, 28.

¹⁵ Por. tamże, 29n.

¹⁶ Por. tamże, 31n.

¹⁷ Por. tamże, 32-35.

Sakrament miałby wtedy znaczenie tylko rytualne a zarządzanie Kościołem miałoby charakter wyłącznie polityczno-administracyjny. Tak więc idea synodalna nie idzie w parze ze współczesnym rozwojem społecznym i politycznym, zmierzającym do stopniowego ograniczenia tego, co państwowe, na rzecz inicjatywy społecznych.¹⁸

Odkrywając w omówionych pojęciach pozytywny odpowiednik istotnych intencji zawartych w pojęciu demokracja, J. Ratzinger pisze, że Kościół posiada własną, może trochę zapomnianą tradycję demokratyczną, którą należałoby odkryć zgodnie z jej istotą.¹⁹

Możliwości analogicznego przejmowania elementów demokracji współczesnej można natomiast sprowadzić do czterech zakresów (H. Maier): konstytucji Kościoła, zasady państwa prawa, podziału władzy i współpracy ze świeckimi. Podstawą kościelnego „niezmiennej prawa konstytucyjnego” jest wiara w Jezusa Chrystusa i wypływająca z naśladowania Go jedność członków. Chodzi tu o fundamentalną tożsamość wspólnoty, a to nie może być przedmiotem demokratycznych decyzji, chociaż dokonują się pewne przeobrażenia: pewne artykuły tracą na ważności, zostają wycofane, zyskują na znaczeniu inne; następuje przesuwanie akcentów, dochodzą do głosu nowe interpretacje. Niemożliwa jest jednak

całkowita rewizja konstytucji kościelnej, Kościół nie ma też prawa samokonstytucji.²⁰ Prawo kościelne wymaga czasami rewizji i niektóre postulaty demokratyzacji są uzasadnione, np. domaganie się sądownictwa administracyjnego wewnątrz Kościoła i lepszej indywidualnej ochrony prawnej.²¹ Przydatny byłby więc wyraźniejszy podział zbyt jednolitej władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowej oraz jaśniejsze rozróżnianie między władzą świętą a każdą inną władzą polityczną w Kościele.²² Jeśli chodzi o współpracę ze świeckimi, chodzi przede wszystkim o rozwój tak zwanych rad²³ oraz ruchów kościelnych^{24, 25}

W zarysowanej sytuacji odpowiednią płaszczyzną ukazania demokratycznych perspektyw struktury Kościoła może okazać się ujęcie Kościoła jako komunii.²⁶

3. Hierarchiczność komunii Kościoła

W KK 21 II Sobór Watykański mówi o „wspólnocie (communio) hierarchicznej”²⁷, wyraźnie odnosząc się do włączenia poszczególnych biskupów we wspólnotę kolegium biskupiego wraz z papieżem²⁸, co oczywiście implikuje tematykę relacji Kościołów partykularnych do Kościoła powszechnego.²⁹ Można tu dostrzec próbę uzgodnienia patrystycznej eklezjologii communio z jurystyczną eklezjologią jedności średniowiecza, eklezjologią kontrreformacyjną i eklezjologią

¹⁸ Por. tamże, 35-43.

¹⁹ Tamże, 44n.

²⁰ Por. H. Maier, dz. cyt., 97-99.

²¹ Por. tamże, 100.

²² Por. tamże, 103.

²³ Por. tamże, 104.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła – trzydzieści lat później*, w: tenże – H. Maier, *Demokracja w Kościele...*, dz. cyt., 127-129.

²⁵ Por. H. Maier, *Getto emancypacji – przeczytane powtórnie*, w: J. Ratzinger – H. Maier, *Demokracja w Kościele...*, dz. cyt., 140-142.

²⁶ Na temat sytuacji eklezjologii i Kościoła współczesnego zob. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehlera SJ*, Radom 2002, 114-217. Przedstawiona poniżej wizja komunijnej struktury Kościoła przedstawiona została w artykule tego samego autora, *Komunijny wymiar hierarchicznej i kolegalnej struktury Kościoła*, w: M. Skierkowski (red.), *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, Warszawa 2003, 265-282.

²⁷ Por. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 101n.

²⁸ Por. M. Kehl, dz. cyt., 372-383.

²⁹ Por. tamże, 368-372.

I Soboru Watykańskiego; obronę przed romantycznymi tęsknotami tylko i zaakcentowanie sakramentalno-prawnych implikacji komunijnego rozumienia Kościoła; ukazanie nieredukowalnego napięcia między jednością a wielością oraz między integracją a zróżnicowaniem na wszystkich poziomach struktury Kościoła. Dotyczy to relacji między konkretnym chrześcijaninem a sakramentalnie i urzędowo ujętym Kościołem, różnych wspólnot do Kościoła lokalnego (kierowanego przez biskupa), prezbiterów do całego prezbiterium i biskupa oraz poszczególnych Kościołów partykularnych do Kościoła powszechnego³⁰ (reprezentowanego przez kolegium biskupów i papieża).³¹ Hierarchiczność jest tu momentem integrującym i stwarzającym jedność wewnątrz communio. Jej celem nie jest unifikujące zawężanie zróżnicowanej wielości wspólnoty, lecz skuteczne występowanie przeciwko skłonnościom do partykularyzmu oraz zachowywanie Kościoła w jedności zdolnej do życia i działania.³²

3.1. Komunijna relacja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi

KK przyznała prawo bytu wielości „Kościołów” w ramach Kościoła katolickiego i ekumenicznie postrzeganej reszty Kościołów, i chociaż w tekście KK przeważa

forma pojedyncza „Kościół”, zasadnicza opcja tekstów soborowych przyznaje Kościołom lokalnym i partykularnym tę samą rangę, co Kościołowi powszechnemu (por. KK 23, DE 11).³³ Jeśli urzeczywistniają one w prawomocny sposób istotne elementy życia kościelnego, są w pełnym sensie Kościołami³⁴, ale tylko wtedy, gdy świadomie włączają się do „wspólnoty Kościołów” (communio ecclesiarum)³⁵, którą można nazwać „siecią communio”.³⁶ Kościół konstytuuje się w jednakowym stopniu pierwotności jako „jeden” Kościół oraz jako „wielość” Kościołów i wspólnot.³⁷ Nie można tych dwu elementów wyprowadzać od siebie i nie można ich do siebie zredukować – razem tworzą treść i wartość Kościoła. W wyniku ich wzajemnych odniesień Kościół powszechny staje się tylko „w” i „z” Kościołów partykularnych – tam „jest” (KK 23), a poszczególne Kościoły urzeczywistniają swój byt tylko w ramach komunikacyjnej jedności wszystkich Kościołów.³⁸

Oznacza to także, że tylko wtedy, gdy dochodzi do głosu pierwotna i równowartościowa wielość Kościołów lokalnych i partykularnych – niezunifikowanych, lecz zachowujących swoją specyfikę – Kościół powszechny staje się w pełni Kościołem.³⁹ Uniformizacja natomiast przeszkadza Kościołowi w osiągnięciu najgłębszego urzeczywistnienia się jako „wspólnoty Kościołów” i odbiera mu

³⁰ Por. H. Zirker, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, 73-78.

³¹ Por. H.J. Pottmeyer, *Auf dem Weg zu einer dialogischen Kirche. Wie Kirche sich ihrer selbst bewußt wird*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 117-132.

³² Por. M. Kehl, dz. cyt., 104n.

³³ Por. tamże, 368n.

³⁴ Por. H. Legrand, *Die Gestalt der Kirche*, w: P. Eicher, *Neue Summe Theologie. Bd. III. Der Dienst der Gemeinde*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 87-116.

³⁵ Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., 80-81; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 780-785.

³⁶ Pot. H.R. Seeliger, *Das Netzwerk der communio. Überlegungen zur historischen Soziologie des antiken Christentums und ihrer Bedeutung für die Ekklesiologie*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 19-38.

³⁷ Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., 81-82; P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii katolickiej*, traktat VII, Kraków 1999, 417n.

³⁸ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 369-370; H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums...*, dz. cyt., 132n; G. Greshake, dz. cyt., 419-426.

³⁹ Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., 83n.

teologiczny charakter Kościoła-wspólnoty. Poszczególne Kościoły są jednak o tyle w pełnym sensie „Kościołami”, jeśli przy całej swojej samodzielności włączają się w całość przymierza wszystkich Kościołów partykularnych, to znaczy do Kościoła powszechnego.⁴⁰ Poszczególne Kościoły nie mogą więc przesadzać w podkreślanu swojej wartości do tego stopnia, że zaniknie przy tym strukturalna jedność i zdolność do działania. W ten sposób gotowość do integracji ze strony Kościołów lokalnych oraz gotowość do uznania prawomocnej różnorodności ze strony Kościoła powszechnego tworzą razem warunek pomyślnego skutecznego Kościoła jako „wspólnoty Kościołów”. Sytuacja taka stwarza oczywiście konieczność wzajemnej otwartości i gotowości do skorygowania dotychczasowych postaw.⁴¹

Hermann Joseph Pottmeyer twierdzi, że jakkolwiek rozumienie Kościoła jako wspólnoty Kościołów lokalnych jest jednym z czterech potężnych filarów wspierających odnowiony Kościół i eklezjologię (wraz z ideą ludu Bożego, sakramentu królestwa Bożego w świecie i ekumenizmem), to jednak czekają one wciąż na zwieńczenie ich kopułą pełnego kształtu communio.⁴² P. Neuner uważa nawet, że także Kościoły konfesyjne można uważać za swego rodzaju Kościoły partykularne, które jeszcze są oddzielone, ale perspektywa ekumeniczna otwiera przed nimi drogę do communio ecclesiarum.⁴³

3.2. Komunijsny wymiar prymatu w kontekście kolegialności biskupiej

Zgodnie z działaniem Jezusa powołującego i posyłającego apostołów jako „kolegium”, starożytnymi praktykami komunijskimi i kolegialnie sprawowaną liturgią sakry biskupiej, II Sobór Watykański sytuuje urząd biskupa, w „hierarchicznej wspólnocie z głową i członkami kolegium” (KK 21).⁴⁴ Kolegium biskupie (i jego władza) nie wynika z następczego zsumowania pojedynczych biskupów (i ich uprawnień), lecz w swojej jedności – jako podtrzymywane przez Ducha Świętego – uprzedza poszczególnych biskupów. Sakra włącza biskupa do kolegium, a związana z nią władza przysługuje mu również tylko jako członkowi tego kolegium. W czasie udzielania sakry następuje jednoczesne udzielenie władzy w Kościele lokalnym i włączenie do ogólnokościelnego organu władzy. Dokonuje się to przy równoczesnym wzajemnym warunkowaniu się obydwu dokonań.⁴⁵

J. Ratzinger zauważa w tekstach Soboru dwa rodzaje konstrukcji idei kolegialności (H.J. Pottmeyer nazywa je „kolegialnością odgórną” i „kolegialnością oddolną”⁴⁶). Pierwszy rodzaj wychodzi od całości Kościoła i twierdzi, że biskupi nie dlatego są członkami kolegium, ponieważ są pasterzami poszczególnych Kościołów, lecz dlatego są pasterzami, że są członkami kolegium. Głównym celem tej konstrukcji, nazywanej przez Ratzingera „nowoczesno-spekulatywną” (jej przedstawicielem jest według niego K. Rahner), jest przezwyciężenie centralizmu poprzez włączenie papieża do kolegium biskupiego. Od tej koncepcji Ratzinger odróżnia rozumienie kole-

⁴⁰ Por. tenże, *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche*, w: E. Klinger – K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg 1984, 240-257.

⁴¹ Por. tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., 371n; K. Wojtkiewicz, dz. cyt., 336-347.

⁴² Por. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums...*, dz. cyt., 95.

⁴³ Por. dz. cyt., 421.

⁴⁴ Por. P. Hünemann, *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Aschendorff-Münster 1995, 268-281.

⁴⁵ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 372-373; P. Neuner, dz. cyt., 455-457.

⁴⁶ Por. *Die Rolle des Papsttums...*, dz. cyt., 101-107.

⁴⁷ Por. T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie J. Ratzingers und ihr Einfluß auf das 2. Vatikanische Konzil*, Mainz 1997.

gialności w Kościele starożytnym, które wychodziło od Kościołów lokalnych, pojmowało całość Kościoła jako wspólnotę Kościołów i tę wspólnotę uważało za zasadę kolegialności.⁴⁷

Najwyższa władza w Kościele występuje w postaci kolegialnej i prymacjalnej.⁴⁸ Kolegium biskupie nie otrzymuje jej od papieża, nie posiada jej też dlatego, że papież należy do kolegium i dlatego kolegium partycypuje w jego władzy. Władza prymatu i władza kolegium biskupów pochodzi wprost od Chrystusa, ale może być wykonywana tylko we wspólnocie z biskupem Rzymu. Wewnątrz kolegium biskupów, które ukazuje wielość i powszechność ludu Bożego, papież jest ucieleśnieniem jedności Kościoła i jedności kolegium. Ta zasada współdziału powtarza się w odniesieniu do urzędu Piotra. Tak jak Piotr nie został ustanowiony pasterzem na zewnątrz kolegium apostołów, tak też papież nie może spełniać swojej prymacjalnej posługi na rzecz jedności Kościoła poza lub ponad kolegium biskupów.⁴⁹ Stąd większość teologów mówi dzisiaj nie o podziale najwyższej i pełnej władzy w Kościele na dwa oddzielne „podmioty” (samego papieża i papieża wraz z kolegium biskupów), lecz o jednym jej „podmiocie” – kolegium biskupów podległym papieżowi jako jego prymacjalnej głowie. Nie oznacza to oczywiście odmawiania papieżowi prawa do samodzielnego wykonywania jego władzy. Chodzi o to, że także wtedy działa on zawsze jako „następca Piotra” i dlatego jako głowa kolegium biskupów. Stąd też każdy prawdziwie prymacjalny akt papieża jest – na zasadzie wewnętrznej konieczności teologicznej – zintegrowany z *communio* i z kolegium biskupów.

„Głowa” bez kolegium byłaby tak samo sprzeczna w sobie, jak kolegium bez „głowy”. Ściśle kolegialny podmiot najwyższej władzy w Kościele ma więc – odpowiadające jego wewnętrznej strukturze – dwa sposoby działania: przez papieża jako jego głowę, lub ściśle kolegialnie (we właściwym sensie tego słowa).⁵⁰

Ważne jest tu pytanie o praktycznie -prawne skutki teologicznego włączenia urzędu Piotra w komunijne struktury Kościoła. Chodzi oczywiście nie o ograniczenie władzy papieża, czy też o zapobieganie ewentualnej możliwości nadużycia przez niego władzy, lecz o rozwinięcie możliwych konsekwencji tego włączenia, narzucających się z mocą wewnętrznej logiki teologicznej.⁵¹

Zgodnie ze starożytnymi zasadami komunijnej eklezjologii, fundamentalny charyzmat Kościoła Rzymskiego i jego biskupa polega na byciu świadkiem, gwarantem i punktem odniesienia prawdziwej wiary apostoelskiej, strażnikiem i „żywą pamiątką” przekazu wiary. Akcent pada więc wyraźnie na pastoralny wymiar jego urzędu pasterskiego (bez stawiania pod znakiem zapytania jego uprawnień do sprawowania władzy).⁵²

Jedność Kościoła nie może być więc pojmowana (jak to bywało) na sposób uniformistyczno-centralistyczny, lecz jako wielorako zróżnicowana wspólnota Kościołów, dla których posługa papieska polega na tworzeniu centrum jedności wewnątrz *communio* różnorodnych Kościołów oraz braterskiej pomocy w odnajdowaniu i zachowywaniu ich tożsamości wewnątrz tej wspólnoty. Walter Kasper podkreśla, że do istoty struktury Kościoła należą – porównywalne do istniejących w elipsie – dwa ogniska – papieskie

⁴⁸ Por. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums...*, dz. cyt., 96-101, 108-111; P. Stockmeier, *Kirche unter den Herausforderungen der Geschichte*, w: W. Kern – H.J. Pottmeyer – M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentatheologie. Bd. III. Traktat Kirche*, Tübingen-Basel² 2000, 94-99.

⁴⁹ Por. P. Hünemann, dz. cyt., 248-265.

⁵⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 372-376.

⁵¹ Por. K. Wojtkiewicz, dz. cyt., 353-363.

⁵² Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 376n.

i biskupie – i żadne z nich nie jest sprowadzalne do drugiego. To napięcie jedności jest podłożem jedności komunii Kościoła. Episkopalne i papieskie zarazem *communio* jest organicznym wyrazem struktury Kościoła, jego jedności w powszechności i powszechności w jedności.⁵³ Papież nie stwarza jedności Kościoła, lecz strzeże wiary i miłości oraz prawomocnej wielości lokalnych tradycji kościelnych.⁵⁴ To samo dotyczy jedności o wymiarach ekumenicznych, włączających Kościoły prawosławne i poreformacyjne – z uwzględnieniem jednak różnych dróg teologicznego uznania urzędu Piotra i komunii wspólnoty.⁵⁵ Dlatego teologowie dzisiejsi mówią o nakierowaniu komunalnego kształtu Kościoła na komunalny prymat, formułując liczne postulaty dotyczące tej dziedziny, jak również dostrzegają w tym ożywiające znaki nadziei.⁵⁶ Opierając się na trynitarnym fakcie istnienia Boga tylko w konkretnych Osobach i w relacjach między Nimi – w dialogicznej komunii Wielu – cytowany przed momentem W. Kasper charakteryzuje model jedności wspólnoty Kościołów partykularnych jako wzajemne „zagwarantowanie udziału”.⁵⁷ Jedność ta dawana jest i urzeczywistnia się w dialogu na wzór Dialogu Osób, którym jest sam Bóg. Dlatego punktem konstrukcyjnym jedności Kościoła jest dialog wielu („polilog”) jako wzajemne otwieranie się, obdarowywanie się i ubogacanie się różnorodnych Kościołów partykularnych.⁵⁸ Głosowań weryfikujących uzgodnienia na synodach i soborach nie można jednak żadną miarą porównywać z głosowaniami parlamentarnymi we współczesnych demokracjach. Podczas gdy w

głosowaniu demokratycznym wymagana jest większość jako podstawa ważności decyzji, głosowania synodalne miały na celu jedyne zweryfikowania wspólnej tradycji.⁵⁹

Wielu teologów twierdzi, że kolegialny charakter urzędu Piotra ukazałby się o wiele wyraźniej na płaszczyźnie wewnątrzkatolickiej, gdyby Synodowi Biskupów przyznać nie tylko rolę doradczą, lecz także decydującą. Wyniki jego obrad mogłyby być uznawane – analogicznie z wynikami obrad soboru – za wspólny wyraz jednego, kolegialnego i prymacjalnego zarazem, najwyższego gremium przewodzącego Kościołowi. To samo dotyczy synodów partykularnych⁶⁰ – powoływanych i prowadzonych przez Rzym – oraz możliwości teologicznego i prawnego dowartościowania konferencji episkopatów jako pośrednich elementów strukturalnych między poszczególnymi biskupami a papieżem.⁶¹ Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 r. był bardzo bliski tej pozycji, dostrzegając w teologii komunijnej „sakramentalną podstawę” zasady kolegialności. Oprócz jej urzeczywistnienia się w ścisłym i pełnym sensie w działaniach całego kolegium biskupów wraz z jego głową, tego typu instancje stanowiłyby częściowe, specyficzne urzeczywistnianie się, autentyczny znak i narzędzie kolegialności. W oparciu o historię starożytnej komunii Kościołów można wykazać, że tylko dwubiegunowa struktura (lokalnego biskupstwa i ogólnokościelnego papieństwa) prowadzi do stopniowego zaniku *communio* jako prawdziwej wspólnoty Kościołów: Na Zachodzie Kościoły lokalne zostały „wessane”

⁵³ Por. *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 284.

⁵⁴ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 377.

⁵⁵ Por. tamże, 377-378; P. Neuner, dz. cyt., 502-504.

⁵⁶ Por. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums...*, dz. cyt., 135-146; K. Wojtkiewicz, dz. cyt., 363-377.

⁵⁷ Por. dz. cyt., 284.

⁵⁸ Por. B. Nitsche, dz. cyt., 106-113.

⁵⁹ Por. H.J. Pottmeyer, *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, w: L. Balter – S. Dusza – A. Piętka i in. (red.), *Osoba we wspólnotocie. Kościół Chrystusowy*, Poznań 2004, 276n.

⁶⁰ Por. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, 225-228.

⁶¹ Por. P. Hünermann, dz. cyt., 279-284; M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., 84-87.

przez strukturę rzymską, na Wschodzie *communio*, pozbawione skutecznego urzędu Piotra, rozpadło się na wiele części pozbawionych zdolnej do działania jedności. Jedynie struktura triadyczna (Kościół lokalny, Kościół regionalny i Kościół powszechny) jest w stanie zagwarantować powstrzymanie rozpadu całego *communio* na wielość Kościołów lokalnych, a z drugiej strony – zachowanie ich katolickiego ciężaru właściwego w obliczu papieskiego prymatu.⁶² Jeśli chce się prawdziwie trwałej i żywej struktury komunijnej Kościoła, trzeba umacniać te synodalne „instancje pośrednie” – bez tego tak teologia, jak i duchowość komunijna staną się niewiarygodne.⁶³

Newralgicznym punktem *communio* stała się także kwestia wyboru czy mianowania biskupów. Medard Kehl postuluje uwzględnienie faktu, że nominacja biskupa stanowi zasadniczą funkcję kościelnego *communio*, w związku z czym należałoby włączyć w ten proces nie tylko jedną instancję, lecz wszystkie strukturalne płaszczyzny komunii kościelnej: lokalną (np. radę kapłańską, radę duszpasterską), partykularną (np. konferencję episkopatu) i powszechną (papieża i dykasterie rzymskie).⁶⁴ Jürgen Werbeck uważa, że jeśli trudno dopatrzeć się dzisiaj w tej dziedzinie istnienia przejrzystych regulacji dotyczących kompetencji i procedury, powinno się przynajmniej stosować tu zasadę pomocniczości, pozwalającej na zaistnienie partycypacji

prowadzącej do współodpowiedzialności i współdecydowania.⁶⁵ Istnienie jednego Kościoła w wielości Kościołów partykularnych powoduje, że jest on wręcz „skazany” na wielokierunkową komunikację, dzięki której nabiera też swojego istotnego rysu – staje się „wspólnotą komunikacji”⁶⁶ i „wspólnotą wymiany”.⁶⁷ Aby Kościół mógł nabrać kształtu *communio*, potrzebna jest zamiast jednokierunkowej komunikacji „od góry do dołu” wzajemna wymiana i prawdziwy dialog. Wzajemna komunikacja to jednak nie tylko kwestia stylu we wzajemnym obchodzeniu się ze sobą, lecz także konieczność odpowiednich struktur i przedsięwzięć⁶⁸, a pojawiające się w Kościele zatargi i konflikty są wyraźnym przejawem braku lub zakłócenia tej komunikacji.⁶⁹ Podmiotowy charakter każdej gminy chrześcijańskiej powinien znaleźć odzwierciedlenie w możliwości własnej – „demokratycznej” – działalności, a więc obsadzanie urzędów powinno następować nie tylko odgórnie, lecz także oddolnie, z uwzględnieniem aspektu lokalnego i powszechnego.⁷⁰

4. Komunijne napięcie między kapłaństwem wspólnym a kapłaństwem hierarchicznym

Skoro dla katolickiego rozumienia Kościoła związek *communio* i hierarchiczności posiada aż tak wielką wartość, to musi to wynikać z systematycznego powiązania tego związku z trynitarnymi

⁶² Por. K. Wojtkiewicz, dz. cyt., 347-353.

⁶³ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 378-381.

⁶⁴ Por. tamże, 381-383; tenże, *Wohin geht...*, dz. cyt., 87-89; J. Werbeck, *Den Glauben verantworten...*, dz. cyt., 792-797.

⁶⁵ Por. J. Werbeck, *Den Glauben verantworten...*, dz. cyt., 790n.

⁶⁶ Por. tamże, 776-778, 797-811.

⁶⁷ Por. H. Zirker, dz. cyt., 139-144.

⁶⁸ Por. H. Legrand, dz. cyt., 128-132.

⁶⁹ Por. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums...*, dz. cyt., 133n; P. Inhoffen, *Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 144-146.

⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, dz. cyt., 50-55.

⁷¹ Por. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 611-626.

⁷² Por. P. Neuner, dz. cyt., 466-470.

podstawami tegoż Kościoła.⁷¹ Powiązanie to ukazuje się w tym, że strukturalne napięcie między kapłaństwem wspólnym i hierarchicznym Kościoła⁷² wyrasta z teologicznego napięcia między wymiarem pneumatologicznym a wymiarem chrystologicznym w Kościele⁷³ i jest sakramentalnym wyrazem tego teologicznego napięcia.⁷⁴ Hierarchiczna i kolegialna jednocześnie struktura Kościoła nie jest wprawdzie elementem tak wysokiej rangi, jak jego odniesienia trynitarne, ale konstytutywnym dla Kościoła jako *communio* i może być traktowana jako pochodny, rozwijający „element systemowy”.⁷⁵

Pneumatyczny wymiar Kościoła oznacza, że jedność Kościoła jest dziełem Ducha Świętego, który w Chrystusie i we wszystkich wiernych jest tą samą mocą jednoczącą miłości Boga. Uformowana przez Niego wspólnota obejmuje ludzi o zasadniczo jednakowej godności w obliczu Boga oraz w odniesieniach wzajemnych, wspólnym udziale w królewskim, prorockim i kapłańskim posłannictwie Jezusa Chrystusa, którym ofiarowany został także nadprzyrodzony zmysł wiary, służący (wbrew podejmowanych czasami prób jego odwrotnego zastosowania⁷⁶) powszechnemu konsensowi w sprawach wiary i moralności (Leo Scheffczyk podkreśla bliskość słów *sensus* i *consensus*⁷⁷). Na swoistą kościelnodemokratyczną tradycję wskazuje fakt,

że Kościół zawsze w czasach kryzysu uwypuklał rolę ludu i powołując się na wspólnotę wierzących posługiwał się elementem demokratycznym przeciwko zagrożeniom.⁷⁸

Równość wszystkich wierzących jest fundamentem porządku i struktury kościelnej.⁷⁹ Ostatni Sobór świadomie umieścił tę prawdę w KK 9-17 przed wzmianką o hierarchicznym ujęciu Kościoła. Nie oznacza to wcale podążania za demokratyzującym duchem czasu, lecz powrót do własnych, biblijnych źródeł świadomości Kościoła.⁸⁰ Zmysł wiary nie pokrywa się z „publiczną opinią” Kościoła, która w dobie niesłuchanego rozwoju środków komunikacji może być tak samo manipulowana, jak opinia społeczna. Nie należy go także stawiać na równi z dominującymi tendencjami w teologii i myśli chrześcijańskiej, ani tym bardziej wyprowadzać go ze zgody większości lub z cyfr otrzymywanych na drodze analiz demoskopijnych.⁸¹

Strukturalnym odwzorowaniem równości wszystkich wiernych jest przyznanie przez Sobór większej roli elementowi kolegialnemu (nazywanemu często elementem „synodalnym”)⁸² – radom i synodom – a dzisiejsze trudności i problemy w urzeczywistnianiu tej roli nie powinny nikogo dziwić po tysiącu lat odmiennej praktyki.⁸³ Znaczące jest w każdym razie, że przez cały czas w Kościele obok władzy papieża istniała druga „władza naj-

⁷³ Por. K. Wojtkiewicz, dz. cyt., 327-335.

⁷⁴ Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., 60-72.

⁷⁵ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 105n.

⁷⁶ Por. L. Scheffczyk, *Sensus fidelium: świadectwo podtrzymywane przez wspólnotę*, w: L. Balter – S. Dusza – A. Piętka i in. (red.), *Osoba we wspólnocie...*, dz. cyt., 309.

⁷⁷ Por. tamże, 319.

⁷⁸ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, dz. cyt., 58-62.

⁷⁹ Por. P. Neuner, dz. cyt., 414n.

⁸⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 106n.

⁸¹ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., 322.

⁸² Por. H. Zirker, dz. cyt., 152-161. P. Inhoffen wzmienia kolegialność, synodalność i gremialność, podkreślając jednak, że każde z tych pojęć oznacza co innego (por. *Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 160-162).

⁸³ Por. M. Kehl, *Synode, Synoden, Synodalität. A. Synode, Synodalität. II. Systematisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg-Basel-Rom-Wien 32000, 1187n.

wyższa” – kolegium biskupów. Równość i kolegialność nie może jednak prowadzić do chaosu, w związku z czym konieczny jest także regulujący wszystko porządek prawny.⁸⁴ Nie może to jednak prowadzić do usztywnienia, które – w kontekście usilnego wskazywania na Kościół jako na tajemnicę – prawie całkowicie uniemożliwiłoby analogiczne przejmowanie demokratycznych czy federalistycznych form strukturalnych, bliskich mentalności dzisiejszego człowieka.⁸⁵

Jako *communio* Kościół musi mieć odpowiednie struktury służące podejmowaniu decyzji i poszukiwaniu prawdy. Wykluczone są w nim, jako sprzeczne z teologią wspólnoty, monarchiczne formy sprawowania władzy, a także demokracja w znaczeniu socjologiczno-politycznym, uzależniająca prawdę od decyzji większości. Sama istota Kościoła domaga się jednak obecności w nim elementów demokracji i charakterystycznych dla niej reguł gry, jako że podstawowe założenia i wartości demokracji mają autentycznie chrześcijańskie korzenie. To one doprowadziły do powstania wewnątrz Kościoła instytucji i struktur będących przejawem specyficznej demokracji kościelnej. Instancje dające możliwość udziału i współdecydowania stanowiły specyficzną cechę chrześcijaństwa, odróżniającą je od państwa rządzonego metodami dyktatorskimi. Narzędziami wspólnego poszukiwania prawdy były przede wszystkim sobory i synody, decydujące jednak nie na zasadzie większo-

ści, lecz konsensu. Właściwy kierunek interpretacji tego problemu ukazują fakty współdecydowania gmin przy wybieraniu biskupów oraz teologiczna treść „zmysłu wiary”, co prowadzi do wniosku, że nawiązywanie do form kościelnej demokracji dobrze służy Kościołowi.⁸⁶ Dla dzisiejszego człowieka demokracja jest wartością prawie samą w sobie, streszczającą w sobie prawa człowieka i godność osoby ludzkiej. W społeczeństwach wyrosłych na podstawie chrześcijańskiego rozumienia osoby i jej godności nie do pojęcia byłoby nie zastosowanie w Kościele tych form demokratycznego postępowania i współdziałania, które nie są sprzeczne z otrzymanym od Boga ustrojem i orędziem. Hamowanie takich procesów prowadziłoby w takiej sytuacji wręcz nieuchronnie do utraty wiarygodności.⁸⁷ Na korzyść partycypacyjnego modelu demokracji przemawia także obraz Kościoła związany ze współczesną teorią komunikacyjnego działania, ujmujący teologiczne pojęcie Kościoła-*communio* jako „komunikacyjne zjednoczenie wierzących”.⁸⁸ W kontekście współczesnych przemian zamiast mówienia o demokratyzacji Kościoła należałoby raczej mówić o jego „synodalizacji”.⁸⁹

Duch Święty, sprawiający fundamentalną jedność wierzących, wnosi do Kościoła wielość i różnorodność, która manifestuje się w różnorodnych charyzmatach. W ramach tego charyzmatycznego zróżnicowania Duch

⁸⁴ R. Puza, *Perspektiven auf dem Weg zu einem diakonischen Kirchenrecht in der Communio*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 123-135; tenże, *Das synodale Prinzip in historischer, rechtstheologischer und kanonistischer Bedeutung*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 242-269.

⁸⁵ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 107-110; tenże, *Wohin geht...*, dz. cyt., 73-78; O. Fuchs, *Die Communio der Kirche*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 215-217.

⁸⁶ Por. K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe. Neuauflage mit einer Einführung von J.B. Metz*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 142-146; H. Seweryniak, dz. cyt., 71-73.

⁸⁷ Por. P. Neuner, dz. cyt., 446-448.

⁸⁸ Por. P. Inhoffen, *Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche. Zu einem Projekt der Theologischen Fakultät Graz*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 147-156. Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 132-159.

⁸⁹ Por. H. Heinemann, *Demokratisierung der Kirche oder Erneuerung synodaler Einrichtungen? Eine Anfrage an das Kirchenverständnis*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal...*, dz. cyt., 272-283.

Święty tworzy rzeczywistości, które ostatni Sobór nazywa „hierarchicznymi i charyzmatycznymi darami” (KK 4). Do hierarchicznych należą „posługi” lub „urzędy” (ministeria) biskupa, prezbitera i diakona, reprezentujące chrystologiczny aspekt wymiarów Kościoła – autorytet Chrystusa jako Głowy Ciała.⁹⁰

Jeśli Kościół pojmuje siebie jako „sakrament” zbawienia osiąganego w Chrystusie i w Duchu Świętym, jest uprawniony do wrażenia tego swojego stosunku do tych Osób na sposób „sakramentalny”, tzn. na płaszczyźnie struktur koniecznych do uobecniania tego zbawienia. Ta właśnie rzeczywistość powinna uwidocznić się w strukturalnej relacji między urzędem a wspólnotą wierzących. Decydującym uzasadnieniem teologicznym tego, że sakramentalny urząd nie jest tylko jednym z wielu charyzmatów, lecz prawomocnym i obowiązującym w swej służbie dla jedności Kościoła, jest uzdolnienie tegoż urzędu przez Ducha Świętego do działania in persona Christi capitis (por. KK 10) – gdy uskuteczniania w sakramentalny sposób działania Chrystusa jako Głowy w Kościele i dla Kościoła. Urzędowe reprezentowanie Chrystusa ma miejsce zawsze wewnątrz podarowanej przez Ducha Świętego równości wszystkich wierzących i nie może prowadzić do utożsamiania urzędu z Chrystusem, a także do wypełniania go w sposób analogiczny do wewnątrzświatowych struktur władzy. Eklezjalną strukturę kolegiów Kościelnych: „gmina” – „prezbiterat” – „episkopat” – cechuje niezamienna relacyjność i nie można jej zamieniać w modele parlamentarne.⁹¹ M. Kehl powołuje się na św. Augustyna, piszącego o swoim biskupstwie „dla” i „ze” wszystkimi braćmi w wierze i uważa, że to zestawienie „relacji bycia” ustawia urząd sakramentalny dokładnie

w punkcie przecięcia się pneumatologicznej i chrystologicznej uzasadnionej struktury Kościoła. Sakramentalne kapłaństwo ma służyć powszechnemu posłannictwu wszystkich wierzących, umożliwiać je i ożywiać je – także na polu strukturalnym. Jest ono przyporządkowane z wzajemnością kapłaństwu wspólnemu i wraz z nim uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa.⁹²

Przytaczając trzy wyrażenia św. Cypriana: nihil sine episcopo (nic bez biskupa), nihil sine consilio vestro (nic bez waszej rady – prezbiterów) i nihil sine consensu plebis (nic bez zgody ludu), J. Ratzinger uważa, że ta potrójna forma współdziałania jest po prostu klasycznym modelem kościelnej „demokracji”, niewyrastającej z bezsensownego przekazu modeli obcych Kościołowi, lecz z samej wewnętrznej struktury porządku kościelnego.⁹³

4.1. Miejsce hierarchii w komunii Kościoła

W świetle komunijnego spojrzenia na Kościół warto zapytać, czy posługa sakramentalnego kapłaństwa powinna być łączona z mylącym i budzącym zastrzeżenia słowem „hierarchia”. Zastrzeżenia budzi związany z nim model pogładowy, ukazujący wspólnotę wierzących jako drabinę zstępujących stopni (od papieża do katechumena), który trudno pogodzić z fundamentalną równością wszystkich członków Kościoła. Niepokojące jest także to, że termin ten wprowadza do kościelnej komunii kategorię „panowania”, a chociaż chodzi tu o „świętą władzę”, nie sposób uniknąć skojarzeń z władzą krytykowaną przez Jezusa „władców” i ich metod działania (por. Mt 20,25nn). Jezus zdecydowanie przeciwstawił się także przejmowa-

⁹⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 110n.

⁹¹ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, dz. cyt., 56.

⁹² Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 111-115. Por. także G. Greshake, dz. cyt., 411-419.

⁹³ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, dz. cyt., 57n.

niu przez wspólnotę uczniów struktur żydowskiej wspólnoty wiary (por. (Mt 23,8nn), znosząc zasadę nadrzędności posługujących wobec tych, którym posługują. Wielu teologów optuje dlatego za zaniechaniem użycia słowa „hierarchia” na korzyść preferowanego przez Sobór terminu „posługa” uważając, że właściwiej wyraża on treść związaną z tym słowem. Chociaż od czasów apostoelskich (por. KK 28) posługa ta ukształtowała się trójstopniowo i jest „hierarchicznie” ukształtowana, trzeba jednak strzec się przed przeniesieniem na wspólnotę relacji wyższości i podporządkowania, która jest właściwa jedynie w odniesieniu do Jezusa jako Mistrza uczniów i Głowy Ciała. Trzeba zapobiegać także odgradzaniu „sakralnej” sfery urzędowej od „świeckiego” świata laików, gdyż to sprzeciwiałoby się jednoznacznym wypowiedziom Biblii o „świętości” i „wybraniu” całego ludu Bożego, odróżniającego się przecież dzięki temu od niewierzącego środowiska.⁹⁴

W. Kasper podkreśla, że w ramach *communio fidelium* pierwszym zadaniem hierarchicznego urzędu i jego służby na rzecz jedności jest prowadzenie do dialogu i przywracanie zakłóconej często komunikacji (włączając w nią w możliwie najbardziej uargumentowany sposób obowiązującą naukę Kościoła), aby odbudować pełne i niepodzielone *communio* i *communicatio fidelium*.⁹⁵

4.2. Miejsce świeckich w komunii Kościoła

Specyfiką odnowionego patrzenia na Kościół jest uwzględnienie w jego strukturze ludzi świeckich.⁹⁶ W świetle eklezjologii komunijnej samo pojęcie

„świecki” czy „laik” jest mocno problematyczne. Wielu teologów widzi w nim wyraz „pastoralnej schizmy podstawowej”, która od długiego czasu dzieli Kościół katolicki na „hierarchię” (kler, duchownych) i „prostych wiernych” (lud, świeckich). Stąd w świadomości kościelnej pierwsi figurują ciągle jako aktywni, nośny i określający wszystko podmiot Kościoła (który często utożsamiany jest także z samym Kościołem), drudzy zaś występują ciągle jeszcze jako element pasywny, odbiorczy, posłuszny i najwyżej wspomagający.⁹⁷

Ostatni Sobór jednak większy nacisk kładzie na elementy łączące wszystkich członków Kościoła, niż na różnice istniejące pomiędzy poszczególnymi stanami, które (wszystkie) powinny na swój sposób współpracować we wspólnym dziele (por. KK 30), w którym świeckim przysługuje specjalne miejsce i posłannictwo⁹⁸ (por. KK 31). Można wręcz stwierdzić, że konstytutywne dla soborowego obrazu Kościoła pojęcia „ludu Bożego” i „*communio*” znacząco relatywizują różnice między poszczególnymi „stanami”, a nawet przechodzą ponad nimi.⁹⁹ Jest to kierunek prowadzący do przyszłości Kościoła i trzeba z całą siłą szczepić w świadomości kościelnej prawdę o fundamentalnej wspólnotocie wszystkich chrześcijan, potwierdzając ją w praktyce budowaniem partnersko-komunikacyjnych relacji wzajemnych. *Communio* zjednoczone miłością Ducha Świętego nie niweluje bogactwa powołań i posłannictw. Wprost przeciwnie, różnicuje wspólny wszystkim dar Ducha Świętego na niezmierną wielość osobowych uzdolnień do budowaniu Kościoła, i nie ma potrzeby zamykać charyzma-

⁹⁴ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 115-117, 119.

⁹⁵ Por. dz. cyt., 287.

⁹⁶ Por. G.L. Müller, dz. cyt., 616n; P. Neuner, dz. cyt., 435-448.

⁹⁷ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 117n.

⁹⁸ Por. H. Seweryniak, dz. cyt., 154-161.

⁹⁹ Por. K. Rahner, dz. cyt., 71-76; M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 121-123; P. Neuner, dz. cyt., 420n.

¹⁰⁰ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 124n.

tów i urzędów w ramach oddzielnych „stanów”. Communio nie opiera się bowiem na stanowiskach, lecz na gotowości do partnerskiej współpracy.¹⁰⁰ W Kościele wierni i pasterze mają taką samą godność, lecz różne zadania, toteż powinna ich także łączyć wspólna, partnerska i solidarna odpowiedzialność.¹⁰¹ Kościół nie może jednak zamienić się w demokrację partyjną i dlatego tym bardziej powinien sobie przyswoić istotny element współczesnej demokracji – niezależne prawodawstwo, ponieważ tylko ono jest w stanie zapewnić prawną ochronę jednostki przed administracją i egzekutywą.¹⁰²

Peter Neuner twierdzi, że w praktyce idea ludu Bożego jeszcze nawet nie zaczęła wpływać na kształtowanie się struktur kościelnych, a odpowiednie formy organizacyjne są dopiero w stadium początkowym. Wszystkie decyzje i władza należą do kleru i nie wiadomo, czy i w jaki sposób wprowadzi on świeckich w struktury doradcze, a to zaciemnia ideę ludu Bożego i równość wszystkich wierzących. Stąd w zaistniałej sytuacji także odpowiedzialność szczególnych urzędów w Kościele trzeba określać z perspektywy ludu¹⁰³ jako osadzonej w strukturze trynitarniej wspólnoty odpowiedzialnych.¹⁰⁴

Podsumowanie i wnioski

W kontekście demokratyzacji życia społecznego ujęcie Kościoła jako komunii może stanowić właściwą płaszczyznę refleksji i kształtowania praktyki kościel-

nej. Przy całej odrębności instytucji Kościoła i państwa istotne elementy Kościoła wykazują tendencję demokratyczną. Stanowi to dziedzictwo i jednocześnie zadanie. Niemożliwa jest w Kościele demokratyczna rewizja jego konstytucji, ale niektóre postulaty demokratyzacji są uzasadnione. Poprawnie rozumiana hierarchiczność i kolegialność w Kościele to niezbędne elementy jego komunii. Dotyczy to przede wszystkim odniesień między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, ale także relacji między prymatem a kolegialnością biskupów. Realizowanie komunii w wymiarze strukturalnym mogłoby stać się o wiele wyraźniejsze, gdyby wzmocnić rolę Synodu Biskupów, synodów partykularnych, konferencji episkopatów oraz włączyć w procedurę mianowania biskupów wszystkie płaszczyzny tej komunii. Specyfika komunii kościelnej realizuje się także w napięciu między kapłaństwem wspólnym a kapłaństwem służebnym, między świeckimi a hierarchią. Ponieważ kolegialność oznacza obecność w Kościele elementów demokracji, należy wspierać rozwój zdrowych form demokratycznego postępowania i współdziałania w trosce o wiarygodność Kościoła i strukturalne urzeczywistnianie sakramentalnego wymiaru communio. Hierarchiczność powinna realizować się jako komunijna posługa, a laikat realizować swoje powołanie przez partnerskie zaangażowanie we wspólną odpowiedzialność. Hierarchiczna i kolegialna jednocześnie struktura Kościoła nie wyczerpała jeszcze

Ks. dr hab. Marek Jagodziński – Instytut Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu.

¹⁰¹ Por. H. Legrand, dz. cyt., 137-157; J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, dz. cyt., 46-48.

¹⁰² Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, dz. cyt., 48n z powołaniem się na H. Maiera.

¹⁰³ Por. G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 268-281.

¹⁰⁴ Por. dz. cyt., 444n.