Studia Theol. Vars.
35 (1997) nr 2

ANIELA DYLUS

SUBSYDIARNY KOŚCIÓŁ

WPROWADZENIE

Zasada pomocniczości (subsydiarności) znana w katolickiej nauce społecznej co najmniej od 1931 r., tj. od ogłoszenia encykliki *Quadragesimo anno*, przeżywa dziś wyraźny renesans. Ponowne odkrycie jej „porządkującego" potencjału wiąże się z bankructwem kolektywistycznych modeli ustrojowych oraz z kryzysem modeli opiekuńczych. Zasada pomocniczości (ZP) akcentuje podmiotowość osoby i grup pośrednich. Stanowi więc doskonałą ideę przewodnią procesów integracji oraz transformacji ustrojowych w Europie. O jej niezwykłej koniunkturze świadczą debaty w środowiskach prawników, politologów, socjologów. Wyraźne odwołanie się do subsydiarności znajdujemy w ustawach zasadniczych wielu państw, w tym i w projekcie konstytucji III RP[1] oraz w międzynarodowych regulacjach prawnych (najbardziej spektakularnym przykładem jest art. 3 b Traktatu z Maastricht).

W związku ze swym rodowodem ZP zwana jest niekiedy „zasadą katolicką". Mimo to otwarty pozostaje problem jej obowiązywalności w obrębie samego Kościoła. Czy subsydiarne struktury kościelne nie zagrażają ich hierarchiczności? Czy specyfika Kościoła nie stanowi bariery dla urzeczywistnienia ZP?

1. CZY KOŚCIÓŁ MOŻE BYĆ SUBSYDIARNY?

Samo postawienie pytania: czy w Kościele jest miejsce dla subsydiarności może się wydawać zbędne. Twierdząca odpowiedź w pierwszej chwili jawi się jako zupełnie oczywista. Nie można przecież traktować ZP wyłącznie jako towaru eksportowego dla społeczeństwa, państwa, gospodarki. Najpierw sam Kościół powinien podlegać zasadzie, którą przedkłada innym. W tym przeświadczeniu utwierdzają nas niektóre wypowiedzi kościelnych autorytetów. Wśród nich najbardziej dobitne jest oświadczenie Piusa XII.

[1] *„My Naród Polski* [...] *ustanawiamy tę Konstytucję Rzeczypospolitej jako prawa podstawowe dla państwa oparte* [...] *na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot."* Preambuła.

W przemówieniu do kolegium kardynałów z 20 lutego 1946 r., przypominając fragmenty *Quadragesimo anno* dotyczące ZP dodał, że słowa P i u s a XI *stosują się do życia społecznego na każdym szczeblu, także do życia Kościoła, bez uszczerbku dla jego hierarchicznej organizacji* (AAS 38, 1946).

Jednoznaczna treść tego oświadczenia bynajmniej nie uchyliła wszystkich wątpliwości co do granic stosowalności spornej zasady. Przeciwnicy „subsydiarnego Kościoła", co zrozumiałe, usiłują przy tym relatywizować wagę przytoczonej wypowiedzi papieskiej. Kanonista Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego Jean B e y e r sugeruje na przykład, że Pius XII sformułował jedynie pewną hipotezę.[2] Tymczasem, jak dowodzi także kard. Jerome H a m e r,[3] ZP jest w Kościele zbędna. Co więcej, wręcz szkodzi jego misji. Sprzeciw wobec prób urzeczywistnienia pomocniczości w Kościele powodowany jest oczywiście troską o jego tożsamość. Uważnie należy więc przeanalizować przytoczone w tej sprawie argumenty.[4]

A. DEMOKRATYZACJA KOŚCIOŁA?

Za niewprowadzaniem ZP do struktur kościelnych przemawiają najpierw konotacje społeczno-polityczne, które się rzekomo wiążą z tą zasadą (J. H a m e r). Nie jest to przecież zasada teologiczna. Kościół zaś nie jest wyłącznie społecznością ludzką. Nie może więc odwoływać się ani do woli ludu, ani do innych zasad konstytuujących organizację demokratycznego społeczeństwa. „Demokratyczny Kościół" byłby nie do pogodzenia z eklezjologią *communio*: wspólnotą ludzi tej samej wiary, nadziei i miłości (J. B e y e r).

Podobne zastrzeżenia co do stosowalności ZP w obrębie Kościoła wysuwa Chantal M i l l o n - D e l s o l. Autorka publikacji poświęconej tej zasadzie uważa, że w przypadku Kościoła dochodzimy do granic jej zastosowania. Jeśli i tam może się ona urzeczywistniać, to tylko w ograniczonych, wyraźnie określonych ramach. *Idei pomocniczości nie da się stosować wszędzie, w każdym razie – jednakowo. Zastosowania zależą bowiem od natury danej społeczności.*[5] Natura zaś Kościoła, ale także partii politycznych, związków zawodowych, szkoły czy uniwersytetu daleka jest od nowoczesnego społeczeństwa

[2] Por. J. B e y e r, *Principe de subsidiarité ou „juste autonomie" dans l'Église*, „Nouvelle Revue Théologique" 108 (1986), s. 801–822.

[3] Por. J. H a m e r, *L'Église est une communion* (Unam sanctam, t. 40), Paryż 1962.

[4] Argumenty J. B e y e r a i J. H a m e r a przeciw subsydiarności w Kościele krytycznie omawia Walter K a s p e r. Por. *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzip in der Kirche*", Herder Korrespondenz 1987 nr 5, s. 234–235.

[5] Ch. M i l l o n - D e l s o l, *Zasada pomocniczości*, Kraków 1995, s. 53.

otwartego, które nie uznaje już ani obiektywnego, ani uniwersalnego dobra wspólnego. Społeczeństwo nowożytne dopuszcza pluralizm celów. Broni autonomii swych członków tak co do celów, jak i środków. Wewnątrz tego społeczeństwa istnieją jednak pewne społeczności zamknięte, które kierują się własnymi celami, z góry określonymi. Jedną z nich jest Kościół. Ludzie wstępują do niego z własnej woli i swobodnie go opuszczają. W obrębie takich społeczności dopuszcza się autonomię środków, ale nie celów. Autonomia celów równałaby się bowiem ich rozpadowi. W świetle tego rozróżnienia przekonujący wydaje się następujący wniosek dotyczący owych „społeczności zamkniętych: *za niezręczne trzeba uznać wypowiedzi domagające się «demokracji», inaczej mówiąc pluralizmu celów, (...) gdyż tylko społeczeństwo obywatelskie może praktykować demokrację w sensie dziś przyjmowanym.*[6]

Jak zauważa Walter K a s p e r, za tego rodzaju argumentacją kryje się wiele nieporozumień. Owszem, Kościół nie jest „wyłącznie" społecznością ludzką, ale jest nią „również". Element boski i ludzki są realnie obecne w Kościele, wspólnie tworzą jego kompleksową rzeczywistość. Odwołując się do teologii inkarnacji wiadomo przy tym, że boskość ani nie pomniejsza, ani nie wypiera, ani nie wchłania człowieczeństwa. Przeciwnie, zachowuje je i doprowadza do pełni. W odniesieniu do rozważanego tu problemu oznacza to, że wszystkie zasady społeczne obowiązują także w Kościele.

Kolejne nieporozumienie obecne w argumentacji przeciwników „subsydiarnego Kościoła" dotyczy pojmowania istoty ZP. Jeśli utożsamia się ją z zasadą organizacyjną życia społecznego, a zwłaszcza z zasadą demokratyczną, zrozumiały staje się opór wobec jej uniwersalnej stosowalności.[7] Kościół stanowi przecież *wspólnotę ludu, w której decyzja większości nie zastępuje Ewangelii, opinia – wiary, statystyka przeważających zachowań etycznych – Kazania na Górze. Na tym właśnie polega oryginalność Kościoła w stosunku do świeckich modeli ustrojowych, a w szczególności do demokracji.*[8] Kwestia ustroju Kościoła, możliwości ubogacenia jego struktur niektórymi instytucjami demokratycznymi, przywrócenia znaczenia zasadzie kolegialności i „zasadzie synodalnej", ożywienia idei Kościoła jako wspólnoty, pobudzenia współodpowiedzialności i współuczestnictwa wszystkich wiernych w misji Kościoła jest problemem samym dla siebie – złożonym i ogromnie ważnym[9] ale jednak niezupełnie tożsamym z problematyką „subsydiarnego Kościoła".

[6] *Tamże.*
[7] Por. W. K a s p e r, *art. cyt.*, s. 234.
[8] H. S e w e r y n i a k, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 64.
[9] Omawia go chociażby H. S e w e r y n i a k. Por. *tamże*, s. 60–73.

Tymczasem bardzo często zastrzeżenia wobec stosowania ZP w Kościele w istocie swej dotyczą jego demokratyzacji. Postulaty rzeczników unowocześnienia „anachronicznego" i „zbiurokratyzowanego" Kościoła rzymskokatolickiego, preferowania Kościoła oddolnego zamiast odgórnego, wspólnotowego zamiast paternalistycznego, demokratycznego zamiast hierarchicznego rzeczywiście nie są wolne od przesady, a niekiedy wręcz naruszają jego tożsamość. Niektórzy posoborowi orędownicy odnowy Kościoła ulegają, jak się wydaje, ideologii *demokratyzacji wszystkich obszarów życia*, charakterystycznej dlas pokolenia rewolty studenckiej z 1968 roku. Przejęci apostolską wizją Kościoła – małej gminy, wspólnoty pierwszych chrześcijan ulegają przy tym swoistemu angelizmowi w kwestii władzy. Przeceniają też znaczenie ustroju Kościoła dla skutecznego pełnienia jego misji. Sądzą, że właśnie Kościół demokratyczny jest w stanie stawić czoła postępującym procesom sekularyzacji. Zapomina się jednak, że współczesne źródła kryzysu religii są znacznie głębsze. Zdemokratyzowane struktury Kościołów reformowanych bynajmniej nie uchroniły je przed utratą wiernych. Być może Kościół chrześcijański winien być właśnie „zupełnie inny" niż świat. Wiary na pewno nie da się „zdemokratyzować", co oczywiście nie wyklucza pewnej demokratyzacji wewnętrznych struktur kościelnych, choć dla oznaczenia tych procesów używa się raczej słowa „dialog".

Różne formy Kościoła demokratycznego czy „dialogowego" można akceptować względnie odrzucać, jako sytuacyjnie bardziej lub mniej adekwatne formy organizacyjne. Ewentualne ich odrzucenie nie musi jednak oznaczać negacji „Kościoła subsydiarnego" Takiego Kościoła po prostu nie można kwestionować – pod groźbą zafałszowania jego istoty. ZP oparta jest bowiem na chrześcijańskim obrazie człowieka, który jest przecież *drogą Kościoła* (por. RH 14). Chodzi w niej o najgłębszą relację między jednostką a społecznością. Osoba ludzka, zgodnie z soborowym określeniem *jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych* (KDK 25). Już Oswald von N e l l – B r e u n i n g zwrócił uwagę, że ZP nie jest tylko dorobkiem mądrości potocznej czy rezultatem wiedzy empirycznej. Owszem, ciągle od nowa sprawdza się również jej pragmatyczna przydatność, ale jest ona najpierw zasadą metafizyczną. Przysługuje jej więc powszechna ważność. Obowiązuje we wszystkich formach życia społecznego, Kościoła nie wyłączając. W tym kontekście zrozumiałe jest, że N e l l – B r e u n i n g nie traktuje oświadczenia P i u s a XII o obowiązywalności ZP w życiu Kościoła jako wypowiedzi hipotetycznej. Uważa, że przysługuje jej walor kategoryczności. Antropologiczne ugruntowanie ZP pokazuje, że opatrywanie zwolenników „subsydiarnego Kościoła" etykietką

ideologów demokratyzacji jest po prostu wielkim nieporozumieniem.[10]

B. SUBSYDIARNA FUNKCJA KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO WOBEC LOKALNEGO?

Kolejne zastrzeżenie wobec ZP w Kościele dotyczy pomocniczych funkcji Kościoła powszechnego wobec Kościoła lokalnego (J. H a m e r). Jeśli ZP rzeczywiście ograniczałaby w ten sposób rolę Kościoła powszechnego, jej obowiązywalność w Kościele pozostawałaby pod znakiem zapytania. Dlatego też, zdaniem Jean B e y e r a, Kościoły lokalne, a także parafie, zgromadzenia zakonne, ruchy religijne, organizacje katolików świeckich czy uniwersytety kościelne i wydziały teologiczne nie są społecznościami subsydiarnymi. Tak zwana decentralizacja Kościoła, uzasadniana właśnie w oparciu o ZP, pociąga bowiem za sobą poważne niebezpieczeństwo wyodrębnienia się Kościołów narodowych. Wymienionym społecznościom przysługuje natomiast „słuszna autonomia".[11] Jeszcze dalej w swych zastrzeżeniach wobec „subsydiarnego Kościoła" idzie Chantal M i l l o n – D e l s o l. Jej zdaniem *autonomia, nawet względna, wspólnot podstawowych może zagrozić istnieniu tej szczególnej społeczności, jaką jest Kościół. Powstała dla określonych celów* [...] *nie może ona pozostawić swym członkom żadnej realnej autonomii pod groźbą samozniszczenia.*[12]

Oczywiście, sygnalizowane tendencje odśrodkowe w Kościele nie są tylko wymysłem przewrażliwionych rzeczników jedności. Trudno je jednak składać na karb właściwie rozumianej ZP. Niewątpliwie, każda wspaniała idea może zostać nadużyta, ale grozi to również idei jedności Kościoła, jeśli np. będzie się ją pojmowało jako jednolitość i jednakowość, nie uwzględniającą wielorakich potrzeb pastoralnych. Trzeba jednak przyznać rację cytowanemu już N e l l - - B r e u n i n g o w i, że źródłem wielu nieporozumień w debacie wokół zasięgu i treści omawianej zasady jest niezbyt szczęśliwa jej nazwa. Sugeruje ona, że odpowiedzialność wyższej instancji za jedność i dobro całości jest jedynie drugorzędna, „pomocnicza". Tak, jakby przysługiwała jej funkcja swego rodzaju „zatykacza dziur".[13]

Tymczasem subsydiarność wcale nie polega na czysto zewnętrznej, wyręczającej ingerencji wyższej instancji. Polega natomiast na pod-

[10] Por. O. von N e l l – B r e u n i n g, *Subsidiarität in der Kirche*, Stimmen der Zeit 111 (1986), s. 147–157; W. K a s p e r, *art. cyt.*, s. 234–235.
[11] Por. J. B e y e r, *art. cyt.*
[12] Ch. M i l l o n – D e l s o l, *dz. cyt.*, s. 51.
[13] Por O. von N e l l – B r e u n i n g, *art. cyt.*

jęciu takiej odpowiedzialności za jedność, która nie jest także obca istotowym dążeniom jednostki – z natury skierowanej przecież ku wspólnocie. Nie jest czysto zewnętrzna wobec niej. Przeciwnie, właśnie odpowiada jej istocie. Odpowiedzialność ta jest przy tym tak realizowana, że chroni wolność i prawa jednostki. W ten sposób kształtuje się prawdziwa jedność, nie naruszająca wolności i w pełni odpowiadająca godności osobowej. Takie rozumienie ZP dalekie jest oczywiście od jednostronnej decentralizacji. Wymaga natomiast ciągłego oscylowania między jednością i wielością.

W odniesieniu do relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi należy ponadto mieć na uwadze, że cały Kościół powszechny jest prawdziwie obecny w Kościele lokalnym, jest immanentny względem niego (KK 26). Przypisywanie mu zatem „tylko" funkcji pomocniczych nie przystaje do soborowej eklezjologii.[14]

Skoro zastrzeżenia wobec „subsydiarnego Kościoła" właściwie opierają się na nieporozumieniach, to przedmiotem dalszego namysłu nie musi już być pytanie „czy", ale „jak" realizować w Kościele ZP.

II. ZNACZENIE SUBSYDIARNOŚCI W KOŚCIELE

Literatura dotycząca subsydiarnego społeczeństwa, państwa czy gospodarki jest już dziś nie do ogarnięcia. Ustaleń socjologów, politologów, prawników, ekonomistów nie da się jednak po prostu przenieść do obszaru kościelnego. Specyfika Kościoła w stosunku do innych „całości społecznych" uzasadnia odrębne potraktowanie problematyki „subsydiarnego Kościoła". Kościół jest przecież i ziemską społecznością, i nadprzyrodzoną wspólnotą. Przenikają się w nim sprawy ludzkie z boskimi. Dlatego też zarówno jednostronna socjologizacja, jak i spirytualizacja fałszują jego istotę. Nie odpowiadają zresztą tradycji katolickiej eklezjologii.

Ponieważ jednak do struktury Kościoła naprawdę należy wymiar społeczny, ZP oznacza, że w jego obrębie pełnego znaczenia nabierają podstawowe prawa człowieka. Porządek nadnaturalny nie uchyla przecież porządku naturalnego, tym bardziej zaś naturalnego porządku moralnego, ale go zakłada, a jednocześnie – przekracza. W związku z wykraczaniem Kościoła ponad obszar społeczny podstawowe zasady społeczne uzyskują w Kościele specyficzne znaczenie – obowiązują w sposób analogiczny. Bynajmniej nie pomniejsza to ich znaczenia. Przeciwnie, obowiązują w Kościele w większej mierze niż gdzie indziej. Ich realizacja winna tam mieć szczególnie dobitny, wzorcowy charakter.

[14] Por. W. Kasper, *art. cyt.*, s. 235.

Specyficzna rzeczywistość Kościoła wymaga wielkiej czujności w kwestii zachowania chwiejnej równowagi między jednością a wielością. Soborowa eklezjologia zwraca uwagę na wzajemną immanencję Kościoła powszechnego i partykularnego. Nie tylko Kościół Chrystusowy jest obecny w Kościele lokalnym (por. KK 26), ale też Kościół powszechny istnieje jedynie w Kościołach partykularnych. Z nich się *składa jeden i jedyny Kościół katolicki* (KK 23). Ta tajemnicza wzajemna relacja uzyskuje konkretną treść dopiero wówczas, gdy jest rozumiana jako doskonałe wypełnienie ZP. Chodzi o takie jej urzeczywistnienie, które wykracza poza obszar społecznych zastosowań. Tak ujęta ZP pełni w Kościele funkcję drogowskazu działania i funkcję krytyczną.[15]

Słowa P i u s a XII o zastosowaniu ZP w życiu Kościoła *bez uszczerbku dla jego hierarchicznej organizacji* nie wskazują na ograniczenie jej obowiązywalności, jak je często interpretowano. Papież stwierdza raczej, że subsydiarność i struktura hierarchiczna bynajmniej się nie wykluczają. W dalszej części cytowanego już przemówienia wskazuje też na głęboką podstawę tej zgodności. Przemówienie nosi tytuł *Przemieniająca narody jedność Kościoła i jej wpływ na fundamenty społeczeństwa*. Właśnie jedność Kościoła jest istotnym wkładem do trwałego pokoju społecznego: wewnętrznego i zewnętrznego. Kościół jest rzeczywistością międzynarodową, oczywiście – nie w sensie imperialistycznym. Nie jest on przecież ziemskim imperium. Ze swoją nauką i posłaniem wkracza najpierw w głąb, a dopiero potem w inne wymiary. Szuka przede wszystkim samego człowieka i to w sferze najbardziej wewnętrznej jego istoty. Przypomina mu o osobowej godności i o wolności dziecka Bożego. Ponieważ zaś chrześcijanie nie są niedojrzałymi dziećmi (por. Ef 4, 14), muszą być traktowani zgodnie z ZP. Jest to właściwie zasada wolności chrześcijańskiej, sprzecza z jakimkolwiek centralizmem i zglajchszaltowaniem, z wymuszoną jednością i zewnętrznym przymusem. Uznaje tylko wewnętrzne posłuszeństwo człowieka, wolne przylgnięcie do prawdy Chrystusowej. Najgłębszą i najbardziej skuteczną jednością jest zatem *żywy Kościół w sercu człowieka i wolny człowiek na łonie Kościoła*. Tylko w ten sposób Kościół trwale umacnia swoją jedność. Wymowny jest obraz przytoczony przez P i u s a XII dla ilustracji tej prawdy. Chwiejącemu się drzewu wszelkie zewnętrzne podpórki służą tylko na krótko. Długofalowo nie są jednak w stanie zapobiec jego zwaleniu.

Kościół ze swoim posłaniem dociera nie do abstrakcyjnego człowieka, ale do tego, który żyje w konkretnej rzeczywistości

[15] Por. *tamże*, s. 235–236.

historycznej. Bez tego, co rodzime, bez tradycji nigdy nie będzie się czuł zakorzeniony. Ta swojskość i zakorzenienie w odziedziczonej tradycji bezwzględnie należą do całości człowieczego bytu. „Subsydiarny Kościół" pełniąc swą misję, musi zatem brać na serio nie tylko poszczególnych wiernych, ale też ich wspólnoty, ich tradycje i zwyczaje. ZP wyraża się m.in. w tzw. inkulturacji orędzia chrześcijańskiego.[16]

Wszystkie szczegółowe zastosowania ZP w Kościele muszą mieć na uwadze tę sygnalizowaną przez P i u s a XII oraz obecną w teologii *communio* zasadniczą „inność" jego istoty i posłannictwa w porównaniu z ziemskimi społecznościami. Nawet pobieżna charakterystyka możliwych postaci „subsydiarnego Kościoła" nie jest w tym miejscu możliwa. Zwykle wołanie o subsydiarność jest sygnałem notorycznego zapoznawania tej zasady, albo pojawienia się jakiejś palącej potrzeby, której dotychczasowy styl działania nie jest już w stanie zaspokoić.

Na przykład duszpasterstwo w Polsce przypomina niekiedy sytuację Mojżesza *zamęczającego siebie i lud*. Nasi duchowni, tak jak Mojżesz, *podejmują pracę za ciężką i sami nie mogą jej podołać*. Być może nie wierzą, że znajdą wśród ludu *dzielnych, bojących się Boga i nieprzekupnych mężów, którym mogliby powierzyć sprawy mniejszej wagi*. Może i sam lud nie kwapi się do takiego ponoszenia ciężarów, a może po prostu brakuje ludzi formatu Mojżeszowego teścia – Jetry, którzy byliby w stanie porzucić stare koleiny i odkrywczo wskazać nowy styl działania. Prawdopodobnie największym deficytem jest jednak u nas gotowość wysłuchania jego mądrych rad (por. Wj 18, 17–26).

Takich wskazań wiążących ideę pomocniczości z dowartościowaniem roli laikatu w Kościele rzeczywiście dziś nie brakuje. Znajdujemy je m.in. w wypowiedziach papieskich i dokumentach soborowych. Podobne do rady Jetry są chociażby słowa P i u s a XII z przemówienia do II światowego kongresu na rzecz apostolatu świeckich: *Niech władza kościelna stosuje tu także ogólną zasadę pomocniczości i komplementarności; niech powierza świeckim zadania, które mogą wypełnić równie dobrze, a nawet lepiej niż księża; niech człowiek świecki może w granicach swych funkcji bądź w granicach wyznaczonych przez dobro wspólne Kościoła działać swobodnie i brać na siebie odpowiedzialność.*[17]

Teksty *Vaticanum II* zalecają nawet tworzenie na wszystkich szczeblach organizacji kościelnej, przede wszystkim w diecezjach

[16] Analizy przemówienia Piusa XII z 20. 02. 1946 r. dokonał Walter K a s p e r. Por. *tamże*, s. 236.

[17] Cyt. za: Ch. M i l l o n – D e l s o l, *dz. cyt.*, s. 51.

i parafiach, odpowiednich subsydiarnych struktur pośrednich, aby ułatwić świeckim realizację ich chrześcijańskiej odpowiedzialności przez udział w przeróżnych *ciałach doradczych* (por. DA 26). Niezależnie od powolnego, a niekiedy ułomnego, fasadowego wcielania w życie tej soborowej idei, stworzenie owych struktur, zwłaszcza rad parafialnych, duszpasterskich czy ekonomicznych przyniosło wspaniałe rezultaty. W niektórych Kościołach lokalnych nastąpił znaczący przełom: uruchomiona została lawina współodpowiedzialności.[18]

„Subsydiarny Kościół" ma różne oblicza. Jednym z nich są synody: biskupów, ogólnokrajowe, diecezjalne. Jest nim też parafia jako „wspólnota wspólnot" czy rozwinięty katolicyzm społeczny: charyzmatyczne ruchy religijne i stowarzyszenia katolików świeckich o wielorakich celach.

W kontekście nowych wyzwań duszpasterskich trzeba nieustannie poszukiwać adekwatnych do nich wcieleń ZP. Jan Paweł II trafnie zauważył na przykład, że musi ona być ideą przewodnią działalności Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Warunkiem rzeczywistego wkładu do nowej ewangelizacji Europy jest *coraz pełniejsza komunia między diecezjami i krajowymi Konferencjami Episkopatu (...). CCEE, która jest organizacją obejmującą cały kontynent, zajmuje się problemami dotyczącymi sytuacji i zadań Kościoła w Europie. Prawdą jest, że zgodnie z zasadą pomocniczości każda Konferencja krajowa zajmuje się sprawami wchodzącymi w zakres jej kompetencji, podobnie jak pasterze poszczególnych diecezji poświęcają się służbie części Ludu Bożego, powierzonego ich opiece. Oczywiste jest jednak, że nie mogą ograniczać się do własnego kraju, ponieważ otaczająca nas rzeczywistość przybiera coraz bardziej «wymiar» europejski. Zadaniem CCEE jest więc analizowanie problemów z punktu widzenia europejskiego i ocenianie ich międzynarodowych implikacji, po to, by móc służyć pomocą Episkopatom każdego regionu oraz pasterzom Kościołów lokalnych.*[19]

Ten przykład trafnego „wprzęgnięcia" ZP do programowania aktualnych zadań Kościoła zachęca do naśladownictwa. Wskazuje też, że mieści się w niej niewyczerpany jeszcze potencjał treści. Ciągle czeka na odkrycie jej pełnego znaczenia, także dla życia Kościoła.

Aniela Dylus – dr hab.m prof. ATK, kierownik Katedry Etyki Gospodarczej na Wydziale KNHiS ATK w Warszawie, wiceprezydent Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej.

[18] Por. L. Schneider, *Soziale Dynamik. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre*, Regensburg 1986, s. 92–93.

[19] Przemówienie Jana Pawła II do członków Rady Konferencji Episkopatów Europy z 16. 04. 1993, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 1993 nr 7(154), s. 31.

Die subsidiäre Kirche

Zusammenfassung

In diesem Text wurde die Frage gestellt, ob das Subsidiaritätsprinzip, das heute im Kontext der Transformations- und Integrationsprozesse Europas ein großes Interesse bewirkt, auch auf die Kirche anwendbar ist. Die positive Antwort dieser Frage knüpft an die Tatsache, daß die Kirche, ihrer Natur nach, nicht nur ein Geheimnis ist, sondern auch ein wahres gesellschaftliches Gebilde. Der übernatürliche Charakter der Kirche hebt ihren natürlichen nicht auf. Somit hat die Subsidiarität auch in der Kirche ihre volle Bedeutung, allerdings nicht als ein demokratisches Organisationsprinzip, sondern als eine metaphysiche Leitidee. Sie gilt auch nicht im Sinne einer bloß subsidiären Funktion der Universalkirche in Bezug zur Partikularkirche. Eben auf Grund der Gefahr der Herausbildung von Nationalkirchen, wie auch wegen des schwankenden Gleichgewichts zwischen Vielfalt und Einheit verbietet man oft der Subsidiarität den Eintritt in die Kirche. Solchen Mißverständnissen gegenüber ist eigentlich das Subsidiaritätsprinzip ein Prinzip der christlichen Freiheit. Deshalb kann nicht das „Ob", sondern das „Wie" seiner Geltung in Frage stehen. Die Subsidiarität hat in der Kirche unter anderem eine handlungsleitende und kritische Funktion; sie fördert die Einheit in Freiheit. Angesichts neuer Herausforderungen und seelsorglicher Aufgaben, wie z.B. die Neuevangelisierung Europas, sollte die Kirche sorgfältig neue Formen einer „subsidiären Kirche" suchen.

Aniela Dylus