

# Władysław Piwowski

---

## Zasada pomocniczości w życiu Kościoła

---

Collectanea Theologica 41/4, 5-23

---

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI, LUBLIN

## ZASADA POMOCNICZOŚCI W ŻYCIU KOŚCIOŁA

W ostatnim czterdziestoleciu jednym z centralnych problemów społecznej nauki Kościoła jest tzw. zasada pomocniczości. Badając dokumenty nauczycielskiego urzędu Kościoła dotyczące kwestii społecznej, poczynając od encykliki *Quadragesimo anno* (1931), a skończywszy na encyklice *Populorum progressio* (1967) zauważa się, że zasada ta traktowana jest w nich jako podstawowa norma naturalno-prawna, mająca znaczenie dla wszelkich form życia społecznego. Papież Pius XI określa ją jako „najważniejszą zasadę filozofii społecznej”<sup>1</sup> i postuluje, aby oprzeć na niej odnowę ustroju społecznego. Bezpośrednio po II wojnie światowej odwołuje się do tej zasady Pius XII w związku ze zbrodniami przeciwko ludzkości popełnionymi przez hitleryzm<sup>2</sup>. Niemiecki totalizm odrzucił zasadę pomocniczości, gwałcąc tym samym prawa człowieka oraz uprawnienia narodów i państw. Poszanowania zasady pomocniczości domagają się także następni papieże — Jan XXIII i Paweł VI. Pierwszy z nich w encyklikach społecznych — *Mater et magistra* i *Pacem in terris*, nie tylko wprost powołuje się na tę zasadę przy rozważaniu kwestii społecznej w różnych wymiarach, ale także wzywa do poszanowania jej w życiu gospodarczym, kulturalnym, państwowym i międzynarodowym. Drugi zaś, w encyklice *Populorum progressio* z punktu widzenia tej zasady rozważa integralny rozwój człowieka i solidarny rozwój ludzkości. Poszanowanie godności i praw człowieka oraz autonomii różnych społeczności, będących implikacją tej zasady, znajduje głęboki wyraz również w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*. Bez przesady można powiedzieć, że zasada pomocniczości stanowi „trzon” wszystkich nowszych dokumentów społecznych Kościoła.

<sup>1</sup> „...in philosophia sociali gravissimum illud principium”. Na określenie nazwy omawianej zasady, encyklika używa wyrażenia: „subsidiarii officii principium”. Pius XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23(1931)203 n.

<sup>2</sup> Pius XII, Przemówienie z dn. 20. II. 1946 r., w: Utz-Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Summe soziale Pius XII*, Freiburg/Schw. 1954, nr 4094.

Mając na uwadze znaczenie, jakie przywiązuje do zasady pomocniczości urząd nauczycielski Kościoła, przyjrzyjmy się najpierw, jak społeczne dokumenty Kościoła oraz współczesna literatura z zakresu etyki społecznej określają jej istotę i funkcje, a następnie, jakie zastosowanie ma ta zasada w życiu samego Kościoła?

### I. Istota i funkcje zasady pomocniczości

Zasadę pomocniczości w ogólnych zarysach sformułował już Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*. „Obowiązuje jednak — czytamy w tej encyklice — niewzruszona ta podstawowa zasada filozofii społecznej, której nie można naruszyć ani zmienić, że, jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy, winna też pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”<sup>3</sup>.

Przytoczona wypowiedź Piusa XI nie zawiera precyzyjnej definicji zasady pomocniczości. Nie jest to zresztą zadaniem dokumentów papieskich. Encyklika stwierdza tylko, że zasada ta jest podstawową i niezmienną normą życia społecznego oraz określa jej pozytywne i negatywne funkcje. Od strony pozytywnej, encyklika podkreśla, że wszelka działalność społeczna ze swej istoty ma charakter pomocniczy; od strony negatywnej zaś wskazuje, że społeczności większe nie mogą naruszać inicjatywy społeczności mniejszych, a jedne i drugie — osobowej inicjatywy jednostek ludzkich.

Dokładniejsze określenie zasady pomocniczości wymaga wniknięcia w ontologiczne podstawy życia społecznego. Socjologia współczesna potwierdziła w pełni arystotelesowsko-tomistyczną tezę, głoszącą, że człowiek z natury jest istotą społeczną<sup>4</sup>. Podstawa do sformułowania takiego twierdzenia znajduje się w samej naturze ludzkiej. Jak bowiem stwierdza chrześcijańska antropologia, człowiek — istota materialno-duchowa, w zakresie swego substancjalnego istnienia jest bytem doskonałym, zupełnym i „wykończonym”; jest osobą, której z racji duchowości przysługuje szczególna godność i wartość. W rozumności i wolności osoby ludzkiej Bóg wycisnął swój obraz

<sup>3</sup> „...Sicut quae a singularibus hominibus proprio Marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiore societatem advocare iniuria est simulque quae damnum ac recti ordinis perturbatio; cum socialis quaevis opera vi naturae sua subsidium afferre membrum corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere”. Pius XI, *Quadragesimo anno*, 203.

i podobieństwo. „Uczynimy człowieka — czytamy w Księdze Rodzaju — na obraz nasz, jako nasze podobieństwo... I stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Na obraz Boga stworzył go”<sup>5</sup>. Człowiek jest więc prawdziwym obrazem nieskończonego i absolutnego bytu Boga; jest tym, co „jest najdoskonalsze w całej naturze”<sup>6</sup>; jest koroną w dziele Bożego stworzenia<sup>7</sup>. Godność osoby ludzkiej jeszcze bardziej ukazuje się w porządku nadprzyrodzonym. Jak uczy wiara, człowiek przez łaskę uświęcającą został podniesiony do godności synostwa Bożego i przeznaczony do uczestnictwa w życiu samego Boga. On stał się celem objawienia Bożego, Odkupienia i działalności zbawczej Kościoła.

Chociaż człowiek jest bytem doskonałym w zakresie substancjalnego istnienia, to jednak w zakresie działania, związanego nierozdzielnie z jego naturą, kryje w sobie potencjalność, zdolność do rozwoju i wznoszenia się na coraz wyższy stopień doskonałości, oczywiście nie w znaczeniu osiągnięcia jakiegoś stanu doskonałości absolutnej, lecz doskonałości leżącej na linii rozwojowej samej istoty ludzkiej. Realizacja tej doskonałości jest jego immanentnym i bezpośrednim celem życiowym. Chcąc osiągnąć ten cel, musi on zaktualizować wszystkie swoje siły i możliwości, całą potencjalność własnej natury — w zgodzie jednak z wymaganiami stosunków obiektywnych, w jakie spleciony jest byt ludzki i z jakimi musi się człowiek liczyć w swoim działaniu. Rozwój ten nie może być jednostronny, ale wszechstronny, ogarniający całego człowieka, jego zmysłową i duchową naturę. W przeciwnym razie nie mógłby on odpowiedzieć własnemu powołaniu życiowemu i stać się pełnowartościową realizacją własnej osobowości<sup>8</sup>. Człowiek ponadto ma cel zewnętrzny i ostateczny, jakim jest uczestnictwo w życiu Bożym przez łaskę uświęcającą. Celowi temu przyporządkowany jest cel bezpośredni. Oznacza to, że człowiek ubogacony łaską uświęcającą, doskonaląc własną osobowość, dąży do Boga, pełni Prawdy i Dobra, które dopiero są w stanie zaspokoić wszystkie dążenia rozumnej natury ludzkiej.

Mając na uwadze potencjalność natury ludzkiej, J. Maritain pisze: „Człowiek nie tylko w swoim bycie społecznym, ale i w bycie wewnętrznym i duchowym jest zaledwie niejasnym zarysem sa-

---

<sup>4</sup> Por. m. i. M. E. Healy, *Society and Social Change in the Writings of St. Thomas*, Washington 1948. W pracy tej autorka dokonuje zestawienia poglądów św. Tomasza na życie społeczne z osiągnięciami współczesnej socjologii.

<sup>5</sup> Rdz 1,26—27.

<sup>6</sup> „...est perfectissimum in tota natura”, Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Taurini, 1955 (I, q. 29, a. 3).

<sup>7</sup> Pius XII, *Summi pontificatus*, Utz-Groner, dz. cyt., nr 45 n.

<sup>8</sup> Por. S. Olejnik, *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki*, Lublin 1958, 168.

mego siebie i że nim osiągnie swój ostateczny kształt kiedyś — będzie musiał przejść przez wiele przemian i odnowień. Natura ludzka jako taka jest bowiem niezmienna, ale jest właśnie naturą w ruchu, naturą stworzenia cielesnego, uczynionego na obraz Boży, to znaczy zdolnego w sposób zadziwiający postępować w dobrym i złym”<sup>9</sup>.

Potencjalność natury ludzkiej sprawia, że ludzie potrzebują wzajemnej pomocy, wzajemnego uzupełniania się w realizacji własnych celów i zadań życiowych; słowem sprawia, że ludzie żyją społecznie. Dzięki niej bowiem człowiek z jednej strony uświadamia sobie szerokie możliwości rozwoju i doskonalenia się, z drugiej zaś stwierdza, że realizacja tej doskonałości może w nim urzeczywistnić się, ze względu na niewystarczalność jego wewnętrznych sił, tylko w sposób ograniczony. I tu właśnie rodzi się konieczność „wyjścia poza siebie” i nawiązania łączności z innymi ludźmi w celu zrealizowania tych wszystkich wartości, które są konieczne do wszechstronnego rozwoju, a przy tym niedostępnych jednostce ludzkiej, pozostającej poza ramami życia społecznego. W ten sposób zawiązuje się ludzkie życie społeczne, będące rezultatem potencjalnej natury ludzkiej.

W tej właśnie społecznej naturze ludzkiej, w jej zdolności i potrzebie uzupełniania się należy szukać fundamentu dla sformułowania zasady pomocniczości. Jeśli jednostki ludzkie przez naturę skierowane są do wzajemnego uzupełniania się, to w konsekwencji pomocniczość ugrutowana jest w najgłębszych warstwach ludzkiego bytu społecznego. Jednostki te nie tylko są zdolne do świadczenia czy przyjmowania pomocy, ale jej istotnie potrzebują. Bez niej nie mogłyby zrealizować swoich celów i zadań życiowych. Pomocniczość zatem jest nie tylko faktem społecznym, ale czymś więcej, mianowicie istotną skłonnością i potrzebą ludzkiego bytu społecznego.

Pomocniczość wyraża istotny sens nie tylko społecznej natury ludzkiej, ale także wszystkich przejawów życia społecznego. Niewystarczalność i konieczność wzajemnego uzupełniania się w ramach życia społecznego prowadzi jednostki ludzkie do współdziałania w celu wytwarzania wartości niezbędnych do życia i wszechstronnego rozwoju. Toteż życie społeczne w swej istocie polega na wzajemnym braniu i dawaniu, na tworzeniu i komunikowaniu sobie wartości, na udzielaniu wzajemnej pomocy przez wszystkich uczestników społecznego współżycia. Moment ten podkreślił Pius XII w swojej wypowiedzi z dnia 11 września 1956 r.: „On (tj. człowiek — WP) rozwija swoją aktywność przez branie i dawanie i przez swoją współpracę z innymi ludźmi; on tworzy wartości i osiąga rezultaty, których w odosobnieniu nie byłoby w sta-

---

<sup>9</sup> J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1946<sup>2</sup>, s. 64.

nie uzyskać...”<sup>10</sup>. Przez „branie i dawanie” jednostki ludzkie tworzą międzyosobowe dobra wspólne. Dobra te nie mają celu same w sobie, lecz ostatecznie służą uczestnikom życia społecznego w ich rozwoju i doskonaleniu się. Osoba ludzka jest ich źródłem, podmiotem i celem.

Słusznie najnowsze dokumenty społeczne Kościoła podkreślają, że „dobro wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”<sup>11</sup>. W definicji tej można wyróżnić dwa elementy: „sumę warunków” i „osobową doskonałość”. W pierwszym przypadku można mówić o tzw. instytucjonalnym dobru wspólnym, które stanowi środek do realizacji duchowego dobra wspólnego członków różnych zbiorowości społecznych; w drugim zaś o tzw. dobru wspólnym immanentnym, które stanowi duchową wartość urzeczywistnianą w osobach ludzkich jako podmiotach życia społecznego. Nie są to dwa odrębne dobra wspólne, lecz dwa aspekty tego samego dobra wspólnego, czyli tych wartości wspólnych, które osoby ludzkie urzeczywistniają w ramach społecznej kooperacji i przez które realizują pełnię własnego człowieczeństwa.

To pomocnicze dobro wspólne, które wyraża istotę życia społecznego, a ściślej mówiąc, istotę każdej społeczności ludzkiej, o tyle jest wspólne, o ile służy wszystkim członkom i zrzeczeniom społecznym. W tym sensie J. Messner podkreśla, że dobro wspólne w swej treści sprowadza się do realizacji praw każdej społeczności ludzkiej w ramach wspólnoty całej ludzkości, a ostatecznie do realizacji praw człowieka, ugruntowanych w jego szczególnej godności i powołaniu<sup>12</sup>. Takie rozumienie wspólnego dobra domaga się stworzenia właściwego porządku społecznego, gwarantującego poszanowanie praw różnych mniejszych i większych społeczności, a ściślej biorąc, praw człowieka uczestniczącego w życiu różnych społeczności świeckich i religijnych, od rodziny począwszy, a na wspólnocie ogólnoludzkiej skończywszy. Człowiek w tym celu dokonuje wkładu w życie społeczne i podporządkowuje się dobru wspólnemu, aby to z kolei świadczyło mu konieczną pomoc i „tylko” pomoc.

Z powyższego wynika, że pomocniczość, która znajduje wyraz zarówno w społecznych właściwościach natury ludzkiej, jak i w istocie życia społecznego, wskazuje na jakąś podstawową tendencję, wyrażającą nakaz tworzenia personalistycznego porządku społecznego, czyli porządku ukierunkowanego na osobę ludzką. „Naturalny

<sup>10</sup> Pius XII, Przemówienie z dn. 11. IX. 1956, AAS 48(1956)679.

<sup>11</sup> Joannes XXIII, *Mater et Magistra*, AAS 53(1961)417; por. także: *Gaudium et spes*, nr 74.

<sup>12</sup> J. Messner, *Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft*, Köln 1969, 96—99, 109.

byt — podkreśla E. Welty — uzasadnia taką samą naturalną, z natury płynącą powinność”<sup>13</sup>. Powinność ta, to siła normatywna nakazująca świadczenie uzupełniającej pomocy w ramach społecznego współżycia ludzi. Należy podkreślić, że sama tendencja naturalna, wskazująca na kierunek wartościowania nie tworzy jeszcze zasady. Jak wszystkie podstawowe skłonności natury ludzkiej, tak samo naturalna skłonność do wzajemnego uzupełniania się w życiu społecznym, stanowi tylko podstawę do sformułowania zasady pomocniczości. Decydująca rola w sformułowaniu jej przysługuje rozumowi ludzkiemu, który odkrywa siłę normatywną tendencji do wzajemnego uzupełniania się, jak również treść nakazu, zawierającego zarys prawidłowego porządku społecznego. Obydwa te elementy można wyrazić w formie następującej definicji: zasada pomocniczości jest to jedna z pierwszych zasad prawa naturalnego, normująca stosunki społeczne pomiędzy większymi i mniejszymi społecznościami oraz pomiędzy społecznością a jednostką ludzką w ten sposób, aby społeczności większe świadczyły uzupełniającą pomoc społecznościom mniejszym, a wszystkie większe i mniejsze społeczności — osobie ludzkiej<sup>14</sup>.

Pozytywnie zasada pomocniczości głosi, że działalność społeczności wyższych i wyżej zorganizowanych ma być pomocnicza względem społeczności niższych i niżej zorganizowanych, a wszystkie społeczności — większe i mniejsze — mają być pomocnicze w odniesieniu do osoby ludzkiej. Człowiek jest autonomicznym i odpowiedzialnym podmiotem własnego działania przez które doskonalą swoją osobowość. Działanie to jest tak nierozdzielnie związane z jego naturą, że ani drugi człowiek, ani żadna społeczność nie są w stanie wypełnić jego zadań. Jeśli zaś człowiek tworzy życie społeczne, to nie w tym celu, by społeczności odbierały mu autonomię i inicjatywę, lecz by świadczyły mu uzupełniającą pomoc w zakresie realizowanych przezeń celów życiowych. Podobnie jest z róż-

<sup>13</sup> E. Welty, *Herders Sozialkatechismus*, t. I: *Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens*, Freiburg<sup>s</sup> 1957, 54.

<sup>14</sup> Podkreślając znaczenie zasady pomocniczości dla życia społecznego, autor nie chce być niewłaściwie zrozumiany, a zwłaszcza nie chciałby, żeby jego poglądy zostały interpretowane w duchu indywidualistycznym. Drugą stronę życia społecznego normuje zasada dobra wspólnego, którą można by określić jako jedną z pierwszych zasad prawa naturalnego normującą stosunki pomiędzy jednostką ludzką a społecznością oraz pomiędzy mniejszymi i większymi społecznościami w ten sposób, aby jednostka ludzka świadczyła własny wkład w dobro wspólne społeczności, społeczność mniejsza — w dobro wspólne społeczności większej, a wszystkie razem — w dobro wspólne społeczności ludzkości. Obydwie te zasady wzajemnie się uzupełniają, tworząc właściwy porządek społeczny ukierunkowany ostatecznie dla człowieka. Należy dodać, że punktem wyjścia dla sformułowania powyższych zasad jest społeczna natura ludzka i prawa człowieka, nie zaś mglista koncepcja dobra wspólnego rozpowszechniona w katolickiej nauce społecznej za pomocą wielotomowego dzieła A. F. Uta z pt. *Sozialethik*, t. I, Heidelberg 1958.

nymi społecznościami. Wszystkie społeczności realizują własny, odrębny zakres wartości wspólnych we własnym, autonomicznym zakresie działania. Swoich celów i zadań nie zapożyczają z zewnątrz, lecz mają je wyznaczone przez społeczną naturę ludzką. Każdej z nich przysługuje zatem samodzielność i inicjatywa oraz określone kompetencje. Pomocniczość społeczności większej wobec społeczności mniejszej najlepiej może być świadczona wówczas, gdy pozostawi się im swobodę działania. Ogólnie mówiąc, od strony pozytywnej zasada pomocniczości postuluje, aby wszystkie społeczności wykonywały własne zadania zgodne z ich dobrem wspólnym. Im lepiej będą je one wykonywały, tym bardziej będzie wzrastać dobro wspólne tych społeczności, które z kolei będzie się przyczyniać do większego doskonalenia osób ludzkich jako ich członków. Tym lepiej będzie także rozwijało się dobro wspólne społeczeństwa, a wraz z nim prawdziwy porządek i ład społeczny.

Negatywna strona zasady pomocniczości zawiera postulat, żeby żadna ze społeczności nie odbierała inicjatywy jednostce ludzkiej, gdyż przez to raniłaby ją w jej osobowej godności i wartości. W odpowiedzialności człowieka za własne działanie kryje się jego wielkość. Człowiek sam jest kowalem własnego losu. Społeczność nie może zatem ani go wchłaniać, ani tym bardziej czynić go narzędziem, przedmiotem, czy „towarem” eksploatowanym przez społeczeństwo. Z kolei społeczności większa nie może odbierać inicjatywy społeczności mniejszej. Oznaczałoby to naruszenie uprawnień do istnienia i rozwoju ich w ramach społeczeństwa. Życie społeczne, jak pisze A. F. U t z, kształtuje się „z dołu do góry”, a więc od mniejszych do większych społeczności<sup>15</sup>. Mniejsze społeczności zatem, podobnie jak większe, mają jednakowe prawa do istnienia i rozwoju. Ogólnie mówiąc, postulatem zasady pomocniczości w aspekcie negatywnym jest, aby wszystkie społeczności utrzymywały się w granicach własnej działalności i nie naruszały zakresów działania innych społeczności.

## II. Zasada pomocniczości a Kościół

Należy podkreślić, że zasada pomocniczości zasięgiem swego działania obejmuje wszelkie przejawy życia społecznego ludzi — zarówno mniejsze, jak i większe społeczności, społeczności naturalne, terenowe, zawodowe i tzw. wolne, naród, państwo, aż do społeczności ogólnoludzkiej i kościelnej. Wszystkie bowiem społeczności znajdują ostateczne uzasadnienie w społecznych właściwościach natury ludzkiej, to znaczy, że człowiek w takim zakresie je tworzy, w jakim oczekuje od nich pomocy w realizacji własnych zadań i celów życiowych.

<sup>15</sup> Dz. cyt., 279.



Pewną wątpliwość na tym tle może budzić zastosowanie zasady pomocniczości w Kościele, społeczności religijnej, nie powołanej przez człowieka, lecz wprost założonej przez Chrystusa. Otóż trzeba stwierdzić, że Kościół jako społeczność religijna odpowiada dążeniom człowieka do oddawania czci Bogu we wspólnocie z innymi ludźmi. Ten religijno-społeczny aspekt natury ludzkiej akcentuje mocno Joachim Wach, który podkreśla: „w człowieku istnieje głęboko zakorzeniona tendencja do łączenia się z innymi ludźmi w czci numenu oraz czerpania otuchy, siły i zadowolenia stąd, że dzieli się z innymi tym, co posiada”<sup>16</sup>. Wiara w wartość takiej wspólnoty była w ciągu dziejów ludzkości tak głęboka, że wytworzyła najpotężniejsze związki religijne. Ci zaś, którzy uchylali się od takiej wspólnoty religijnej, dawali często wprost lub mimo woli i nieświadomie świadectwo jej potęgi. O ludziach religijnych, ale nie związanych ze wspólnotą wierzących powiada Wach w cytowanym fragmencie książki, że zachowują się jak soliści w koncercie chwały Bożej. Biorąc pod uwagę naturalne tendencje do organizowania się we wspólnotę na zasadzie potrzeb religijnych i traktując Kościół katolicki jako społeczność odpowiadającą tym właśnie dążeniom, można by szukać uzasadnienia dla realizacji naturalno-prawnej normy pomocniczości w społecznej naturze człowieka. Wówczas należałoby mówić o zastosowaniu zasady pomocniczości w życiu Kościoła w takim samym znaczeniu, jak w innych społecznościach. Byłoby to o tyle uzasadnione, że zasada ta jest normą prawa naturalnego, a istnieje tylko jedna moralność naturalna (w Kościele uzupełniona moralnością religijną) i nie ma sprzeczności między moralnością naturalną i religijną.

Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że Kościół, chociaż jest prawdziwą społecznością, to jednak jest to społeczność *sui generis* w swej istocie, strukturze i funkcjach określonej przez Boskiego Założyciela. Dlatego słusznie zaznacza K. Rahner, że o zastosowaniu zasady pomocniczości w Kościele można mówić tylko w sensie analogicznym<sup>17</sup>, tzn. w sensie podobnym do społeczeństw świeckich, choć nieco odmiennym ze względu na religijny i nadprzyrodzony charakter Kościoła. Chodzi o to, żeby w toku realizacji tej zasady w Kościele, nie naruszyć jego struktury.

### 1. Głosy o zastosowaniu w Kościele zasady pomocniczości

Tendencje do wprowadzenia zasady pomocniczości w Kościele wzmogły się zwłaszcza w okresie Soboru Watykańskiego II i po soborze. Tym niemniej godny uwagi jest fakt, że jeszcze Pius XII

<sup>16</sup> J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, 311 n.

<sup>17</sup> *Handbuch der Pastoraltheologie*, wyd. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, t. II/1, Freiburg/Br. 1966, 175.

w przemówieniu do kolegium kardynałów w dniu 20 lutego 1946 r. postulował uwzględnienie jej w życiu Kościoła. Cytując brzmienie tej zasady w sformułowaniu *Quadragesimo anno*, Pius XII dodaje: „Prawdziwie wzniosłe słowa, które mają wartość dla wszystkich form życia społecznego, odnoszą się także do życia Kościoła bez naruszenia jego hierarchicznej struktury”<sup>18</sup>. Papież wyraźnie mówi więc o zastosowaniu zasady pomocniczości w Kościele. Postulat wysunięty przez Piusa XII został w pełni doceniony dopiero w dokumentach soborowych i w podjętej reformie odnowy życia kościelnego.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Papieska Komisja do Reformy Prawa Kanonicznego uznała zasadę pomocniczości za normę dyrektywną (*principium directivum*), która z jednej strony może nadać jedność prawu kościelnemu, z drugiej zaś — zagwarantować decentralizację i autonomię wspólnotom religijnym w ramach globalnej społeczności religijnej, jaką jest Kościół<sup>19</sup>. Kanoniści w pełni doceniają jej znaczenie, skoro w 1968 r. na międzynarodowym zjeździe poświęcili jej osobny referat i trzy komunikaty<sup>20</sup>.

O znaczeniu, jakie kanoniści przywiązują do zasady pomocniczości w posoborowej reformie Kościoła świadczy jeszcze inny fakt. Papieska Komisja do Reformy Prawa Kanonicznego w 1967 r. przedłożyła I Synodowi Biskupów *Principia, quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant* wśród których zasada ta zajmuje centralne miejsce. Ojcowie synodu w wyniku przeprowadzonej dyskusji i głosowania (*placet* 128, *non placet* 1, *placet iuxta modum* 58) przyjęły ją, wskazując — zgodnie z opiniami kanonistów — na jej zastosowanie *in omni gradu regiminis Populi Dei*<sup>21</sup>.

Podkreślić należy również, że wydawany w ostatnich latach kilkotomowy *Handbuch der Pastoraltheologie*, nie tylko wprost wskazuje na konieczność zastosowania zasady pomocniczości w pastoralnej działalności Kościoła, ale także zasadę tę czyni „osią” faktycznie przeprowadzonych analiz urzeczywistniającego się Kościoła oraz wyciąga z niej wiele praktycznych zastosowań. W podręczniku tym zasada pomocniczości traktowana jest jako podstawowa norma duszpasterstwa.

Dodajmy wreszcie, że zasada pomocniczości znalazła szczególnie wyraz w programie i obradach II Nadzwyczajnego Synodu Bisku-

---

<sup>18</sup> Utz-Groner, dz. cyt., nr 4094.

<sup>19</sup> *Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant a Pontificia Commissione proposita et primi generalis coetus Synodi Episcoporum examini subiecta*, Roma 1967, 5—12.

<sup>20</sup> Por. *Conventus Internationalis Canonistarum 20—25 mai 1968. Relationes et communicationes*, Roma 1968; oraz omówienie tego zjazdu: *Kwartalnik Prawno-Historyczny* 12(1969)379—380.

<sup>21</sup> Por. *Principia*, dz. cyt., 48.

pów, odbytego w 1969 r. Na niej oparty został schemat synodu, koncentrującego się na kolegialności biskupów ujętej w płaszczyźnie wertykalnej i horyzontalnej. Ponadto, wśród trzynastu końcowych wniosków znalazły się propozycje dotyczące zastosowania zasady pomocniczości w Kościele. W oparciu o nią synod planuje dokładniejsze określenie zadań zarówno pojedynczych biskupów, jak i kolegium biskupiego w zakresie organizowania życia religijnego w Kościołach lokalnych i regionalnych<sup>22</sup>.

## 2. Nowe pojęcie Kościoła w teologii praktycznej

Biorąc pod uwagę z jednej strony koncepcję zasady pomocniczości zarysowaną w oparciu o społeczne dokumenty Kościoła i wyniki badań w zakresie katolickiej nauki społecznej, z drugiej zaś fakt mnożących się postulatów dotyczących zastosowania jej w życiu Kościoła warto rozważyć, jakie wnioski należałoby wysnuć z tej zasady dla duszpasterstwa szeroko pojętego, czyli duszpasterstwa bezpośredniego, będącego domeną duchownych, oraz duszpasterstwa pośredniego, będącego domeną świeckich katolików<sup>23</sup>.

Teologia praktyczna względnie pastoralna, której przedmiotem jest urzeczywistnianie się Kościoła w teraźniejszości, Kościół ujmuje szeroko, „w całości postaci”<sup>24</sup>, nie tylko w aspekcie teologicznym, lecz także w innych aspektach — historycznym, prawnym i socjologicznym. Inaczej mówiąc, u podstaw jej leży totalna i dynamiczna istota Kościoła, pojętego jako żywa, sakramentalna, historyczna, prawna i społeczna rzeczywistość. W tym szerokim rozumieniu Kościół — *totum quid organicum et vivens* — ukazuje się przede wszystkim jako *sui generis* wspólnota (*communio*). „Kościół — pisze Y. Congar — w swej rzeczywistości finalnej jest wspólnotą ludzi z Bogiem i wspólnotą wszystkich ludzi między sobą w Chrystusie, jak również zespołem środków tej wspólnoty”<sup>25</sup>. Ta swoista wspólnota zbawienia, zamierzona od wieków przez Boga, zrealizowana przez Chrystusa w określonym momencie dziejów i wyposażona w odpowiednie środki zbawienia, ciągle się urzeczywistnia, aktualizując zbawcze dzieło Chrystusa w jednostkach i zbiorowościach ludzkich. Można powiedzieć, że Kościół jest rzeczywistością wrośniętą w historię, działającą *hic et nunc* w konkretnym czasowo-przestrzennym porządku i budującą się w przyszłość.

Podmiotami działalności Kościoła, obejmującej jego pośrednictwo zbawcze w ustawicznym dialogu między Bogiem i ludźmi, są wszyscy członkowie Ludu Bożego, którzy przez chrzest zostali włączeni do wspólnoty Chrystusowej, a więc nie tylko przynależni do

<sup>22</sup> Por. S. Nagy, *Problematyka II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów*, Zeszyty Naukowe KUL, 13(1970) nr 2, 2—14.

<sup>23</sup> Por. *Handbuch der Pastoraltheologie*, dz. cyt., 171.

<sup>24</sup> F. X. Arnold, *Was ist Pastoraltheologie?* Anima 14(1959)194 n.

<sup>25</sup> *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris<sup>8</sup> 1964, 51.

różnych stopni hierarchii, ale także przynależni do laikatu. Takimi samymi podmiotami są również różne wspólnoty lokalne (poziome) i funkcjonalne (pionowe) oraz różne organy Kościoła, w przeszłości uważane tylko za urzędy. K. Rahn er wśród podmiotów pośrednictwa zbawczego wymienia: całą wspólnotę wiernych Kościoła powszechnego i poszczególnych jego członków; parafię i inne małe wspólnoty religijno-kościelne; organizacje i związki religijno-kościelne; zakony i instytuty katolików świeckich; kapłanów, diakonów i apostołów świeckich; biskupa i organy kurii diecezjalnej; papieża i jego pomocnicze instytucje. Niezależnie od tego, czy członkowie Ludu Bożego przynależą do różnych stopni hierarchii czy do laikatu, na podstawie chrztu, bierzmowania, kapłaństwa czy małżeństwa, otrzymują własny status teologiczny w strukturze Kościoła. Status ten wyznacza im pewne role do spełnienia w ramach działalności zbawczej bezpośredniej lub pośredniej<sup>26</sup>.

Przedmiotem działalności Ludu Bożego jest sam Kościół czyli cała wspólnota zbawienia (Lud Boży w całej rozciągłości). Chrystus ustanawiając Kościół, przekazał mu zespół środków w celu wypełnienia misji pośrednictwa zbawczego. Dzięki temu posiada on własne, immanentne siły, aby się budować. W Kościele nie ma jakiegoś oddziaływania elementu czynnego na bierny, lecz jest działanie zróżnicowanej całości, która kształtuje się przez wzajemną *actio immanens* poszczególnych części. Cały Kościół jest pasterzem i trzodą, szafującym i przyjmującym, kierującym i wykonującym, jednym i całym<sup>27</sup>. Kościół zatem nie jest budowany, lecz sam się buduje, nie jest aktualizowany, lecz sam się aktualizuje, nie jest urzeczywistniany, lecz się urzeczywistnia.

Przedstawiona powyżej koncepcja Kościoła w jego „całościowej postaci” jest zgodna z konstytucją *Lumen Gentium*, która Lud Boży jako całość wysuwa na naczelne miejsce przed innymi wspólnotowymi strukturami Kościoła. Fakt ten pozwala uniknąć lansowanego dawniej przeciwstawienia hierarchii laikatowi, pasterzom — trzody, elementom czynnym — elementy bierne. Oczywiście, nie oznacza to zatarcia różnicy między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wiernych czy też kapłańskich i apostołskich funkcji obydwu w strukturze Ludu Bożego. Kościół jest jednością w wielości. Wszyscy członkowie mają w nim określone miejsce i własne zadania do spełnienia. Chodzi tylko o aktywizację całości, jednakże w ramach własnych kompetencji i uprawnień płynących z zajmowanego statusu w Kościele.

---

<sup>26</sup> Por. *Handbuch der Pastoraltheologie*, dz. cyt., 149 nn.

<sup>27</sup> Por. M. Schuster, *Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche*, Innsbruck 1962 (rozprawa doktorska w maszynopisie), s. 235.

### III. Postulaty zasady pomocniczości w dziedzinie życia kościelnego

Zasada pomocniczości postuluje pewien pluralizm, który — jak się okazuje — jest właściwością także tej globalnej społeczności religijnej, jaką stanowi Kościół; postuluje podmiotowość i pewną, choćby relatywną autonomię, która również jest właściwością Kościoła; postuluje określone uprawnienia i obowiązki podmiotów działania społecznego oraz odpowiadające im kompetencje w ramach własnych zakresów działania, za które ponoszą odpowiedzialność, co również jest właściwością Kościoła; postuluje wreszcie współpracę wszystkich dla dobra powszechnego, a ostatecznie dla dobra osoby ludzkiej, stanowiącej najwyższą wartość w społecznościach świeckich, a tym bardziej w tej społeczności, jaką jest Kościół. Jeśli konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych...”<sup>28</sup>, to niewątpliwie należy to odnieść także do Kościoła w jego całościowej postaci.

Zasygnalizowane postulaty płynące z przyjęcia i wprowadzenia zasady pomocniczości w życie Kościoła, można skoncentrować, ogólnie biorąc, wokół trzech grup problemów: 1) decentralizacja na różnych szczeblach życia kościelnego; 2) odbiurokratyzowanie instytucji kościelnych; 3) budzenie inicjatywy i odpowiedzialności za dzieło zbawienia.

#### 1. Decentralizacja życia kościelnego

Decentralizacja nie oznacza demokratyzacji w znaczeniu świeckim. Władza w Kościele nie pochodzi od ludu, lecz jest — jak powiada B. Häring — „darem łaski od Boga”.<sup>29</sup> Z punktu widzenia zasady pomocniczości istotne jest jednak nie tyle samo pochodzenie władzy, ile raczej funkcje, jakie ona pełni we wspólnocie Ludu Bożego, a jeszcze bardziej, sposób ich wykonywania. Funkcje władzy kościelnej pozostają zawsze w związku z dobrem wspólnym społeczności religijnej. Encyklika *Pacem in terris* podkreśla, że celem władzy jest troska o dobro wspólne. Nie zawsze jednak wiadomo, na czym ono konkretnie polega, dlatego encyklika dodaje, że „prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”<sup>30</sup>. Żadna władza kościelna nie może przeto działać arbitralnie i subiektywnie. Wolno jej podejmować tylko takie działania, które znajdują uzasadnienie w dobru wspól-

<sup>28</sup> Nr 25; por. także numery: 41, 55, 73.

<sup>29</sup> B. Häring, *Nauka Chrystusowa. Socjologia religii*, Poznań 1966, 126.

<sup>30</sup> Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Paris 1963, 52.

nym. Dobro to stanowi pozytywne i obiektywne kryterium działalności władzy kościelnej. Natomiast negatywnym i obiektywnym kryterium jej działań są prawa człowieka jako osoby i członka wspólnoty religijnej.

Określenie granic działania wskazuje jednocześnie na konieczność utrzymywania się władzy kościelnej w granicach własnej kompetencji. Funkcje, czyli zespoły zadań poszczególnych władz, związane są z zajmowaną w Kościele pozycją. W ramach kapłaństwa hierarchicznego inne zadania ma do spełnienia papież, inne biskup, inne wreszcie kapłan czy diakon. Z pewnością w niczym nie ujmuje się znaczenia prymatu papieża w Kościele, jeśli wysuwa się postulat, by papież nie brał na siebie całego ciężaru odpowiedzialności za Kościół powszechny, lecz przynajmniej w trudniejszych przypadkach dzielił się nią z biskupami, czy to w czasie soboru powszechnego, czy to — jak obecnie — z trwałą instytucją Kościoła, jaką jest synod biskupów. Tak samo papież i organy kurii rzymskiej nie muszą przejmować na siebie tych zadań, jakie mogą wypełnić we własnym zakresie działania episkopaty krajowe w odniesieniu do Kościołów partykularnych. Podobnie episkopaty krajowe nie powinny przejmować zadań biskupów ordynariuszy i ich diecezji. Postulat ten ma — jak się zdaje — szczególne zastosowanie w Polsce, gdzie istnieje wyraźna tendencja centralizacji życia kościelnego. Być może, zrodziła się ona ze względu na specyficzną sytuację naszego kraju. Dlatego np. autorzy podręcznika *Handbuch der Pastoraltheologie* podkreślają, że w pewnych sytuacjach centralizacja jakiegoś odcinka działania duszpasterskiego może być konieczna<sup>31</sup>. Są to jednak raczej wyjątki niż reguła. Dalej trzeba zaznaczyć, że także biskup i jego pomocnicze instytucje nie muszą przejmować na siebie tych zadań, jakie mogą wypełnić mniejsze jednostki terytorialne, jak dekanat, parafia, czy postulowana przez soborowy *Dekret o postudze i życiu kapłanów*, rada lub senat kapłanów. Wreszcie proboszcz nie musi wykonywać tych funkcji, które może wypełnić kapłan pomocniczy lub diakon, a przynajmniej nie powinien tłumić ich inicjatywy.

Każda z wymienionych instancji ma do spełnienia własne i częściowe zadania w ramach dobra wspólnego całego Kościoła. Oczywiście, nie wszystkie istnieją z ustanowienia bożego, niektóre z nich zostały powołane przez wyższe instancje. Niemniej, jeśli istnieją, przysługuje im określony zakres kompetencji, relatywna autonomia i inicjatywa w wypełnianiu związanych z nimi zadań. Z punktu widzenia zasady pomocniczości postuluje się, aby instancje wyższe utrzymywały swoją działalność w granicach własnych kompetencji i bez uzasadnienia nie ingerowały w zakres działania niższych instancji, ani tym bardziej nie przejmowały ich zadań. Władza nad-

<sup>31</sup> Por. t. I, 212—213.

rzędna, która podcina inicjatywę, niszczy autonomię i traktuje niższe instancje jako narzędzia niezdolne do samodzielnego działania, centralizuje się i utrwała totalizm. Instancje niższe stają się wówczas przedłużeniem jej ramienia w terenie. Działalność ich sprowadza się do nieufnego wykonywania dyrektyw odgórnych, nierzadko niedostosowanych do potrzeb terenu. W ten sposób władza centralna odbiera prawa niższym instancjom i zwalnia je od odpowiedzialności za wykonywanie podjętych zadań. Sama natomiast nadmiernie obciąża się funkcjami i odpowiedzialnością za niższe instancje<sup>32</sup>. Trudno w takim przypadku o właściwy porządek, o pokojowe współzycie i współpracę, o należyte wypełnienie zadań Kościoła. Centralizm ostatecznie okazuje się szkodliwy dla życia kościelnego.

Osobny problem stanowi sposób wykonywania władzy w Kościele. Ze względu na jego delikatność, zwrócę uwagę tylko na niektóre dysfunkcje hierarchizacji, które zresztą mogą zaistnieć niezależnie od intencji rządzących<sup>33</sup>. Władza działająca centralnie zwykle nie ma rozeznania rzeczywistości społecznej. Znajduje to odbicie nie tylko w programach i działalności pastoralnej Kościoła, ale także w odniesieniu się władzy do podwładnych i to na różnych szczeblach hierarchii. Nasuwa się tutaj pewna prawidłowość głosząca, że im mniej władza ma wiadomości o podwładnych, tym więcej niepokoi się o ich „morale”, nawet gdy ci ostatni są zewnętrznie ulegli i posłuszni. Chcąc zapobiec tej nieznajomości, organizuje ona różnymi sposobami gromadzenie mniej lub bardziej poufnych informacji i podejmuje decyzje często nie sprawdzwszy posiadanych wiadomości. Z kolei podwładni, jeśli nabiorą przekonania, że władza nie zna ich należycie, mogą stać się nieposłuszni. Jeśli zaś mają świadomość, że mogą być doniesieni, często udają posłusznych, postępując w sposób dwulicowy. Niezależnie od wymienionych kategorii podwładnych, wielu członków społeczności, nie znając zamierzeń władzy, pozostaje w niepewności co do zajmowanego stanowiska. Prowadzi to do pewnych napięć psychicznych, które znajdują odbicie w efektywności ich pracy. Dla uniknięcia nieporozumień, należy dodać, że nie chodzi tutaj o faktyczne, lecz o możliwe dys-

<sup>32</sup> Warto tutaj przytoczyć fragment kazania jednego z księży biskupów wygłoszonego z okazji 30-lecia parafii w X.: „W Chrystusie głową parafii jest papież. Można powiedzieć o nim, że jest proboszczem wszystkich parafii świata, bo w papieżu żyje Chrystus. Jest więc też i głową waszej parafii... Głową wszystkich parafii w diecezji jest biskup. Ja jestem proboszczem w przeszło 350 parafiach diecezji..., a więc i w waszej parafii. Stąd też moja odpowiedzialność przed Bogiem będzie kiedyś co najmniej 350 razy większa, niż któregoś z proboszczów mojej diecezji...” Fragment ten został opublikowany w jednym z periodyków diecezjalnych w r. 1968.

<sup>33</sup> Por. T. F. O’Dea, *Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion*, *Social Compass* 7(1960)61—67.

funkcje różnych szczebli władzy kościelnej. Niedociągnięcia związane ze sposobem wykonywania władzy w Kościele godzą w sposób szczególny w prawa i godność osoby ludzkiej. W dzisiejszych czasach przy wzroście poczucia godności i praw człowieka<sup>34</sup>, nasuwa się to jako jeden z podstawowych postulatów płynących z zasady pomocniczości.

## 2. Odbiurokratyzowanie instytucji kościelnych

Zarówno Kościół powszechny, jak i Kościoły regionalne i lokalne, ulegają obecnie tendencji występującej we współczesnych urbanizujących się społeczeństwach do instytucjonalizacji, wzrostu organizacji i specjalizacji funkcji. Z procesem tym nieodzownie związana jest biurokratyzacja<sup>35</sup>. Pomijając szczegółową analizę pojęcia biurokracji, warto jednak zwrócić uwagę na niektóre jej cechy wymieniane przez współczesnych socjologów za Maksem Weberem. Według Webera biurokracja odznacza się przede wszystkim dużą kadrą urzędników tworzących pewną hierarchię oraz systemy nadrzędności i podrzędności, kontroli i superkontroli. Następnie cechuje ją precyzyjne określenie kompetencji urzędników, ich specyficznych obowiązków oraz uprawnień do wydawania zarządzeń i stosowania sankcji właściwej dla każdego urzędu. Wreszcie charakteryzuje się ona dużą liczbą czynności biurowych, spełnianych bezduszenie według pewnych reguł i szczegółowych przepisów wykonawczych<sup>36</sup>. Nie są to wszystkie cechy biurokracji, niemniej już te, które wymieniono wskazują na ich pożyteczność dla społeczeństwa, ale i na pewne dysfunkcje.

W Kościele, jak się wydaje, biurokracja przejawia się w postaci mnożenia instytucji centralnych, przejmujących na siebie wiele czynności właściwych dla instytucji niższych szczebli, a przede wszystkim w opracowywaniu programów duszpasterskich na różnych odcinkach życia kościelnego bez rozeznania potrzeb terenu. Powstają różne komisje, podkomisje, związki i towarzyszące im zbiurokratyzowane aparaty urzędników, które zamiast służyć duszpasterstwu, formalizują działalność i często czynią ją bezduszną. Aparaty te rozsyłają pisma, przygotowują zjazdy, przeprowadzają kontrolę i superkontrolę. Biurokrata charakteryzuje się tym, że wykonuje polecenia swoich władz bez osobowego zaangażowania. Dla

<sup>34</sup> Konstytucja *Gaudium et spes*: „Równocześnie rośnie świadomość niezwykłej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny” (nr 26).

<sup>35</sup> Por. *Handbuch der Pastoraltheologie*, dz. cyt., t. II/1, 177.

<sup>36</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen<sup>3</sup> 1947, 124—130; 650—678; por. także, R. Mayntz, *Soziologie der Organisation*, München 1963, 85 nn.



niego ważniejsza jest radość z „dobrze” wypełnionego obowiązku niż osobowa inicjatywa i odpowiedzialność. Do wzrastającego aparatu administracyjnego niejednokrotnie można stosować znane prawa Parkinsona, socjologa angielskiego. Jedno z nich, parafrazując je tylko, warto tutaj przytoczyć: „Im więcej urzędników obsługuje jakąś instytucję, tym więcej potrzebuje ona pomocników czyli nowych urzędników. Gdy instytucja osiągnie maksymalną liczbę urzędników, wtedy staje się już zbyt liczna, ponieważ zdolna jest obsłużyć zaledwie samą siebie czyli aparat urzędniczy”.

Sądzić można, że w Kościele jest niekiedy też coś z parkinsonizmu, szczególnie w tych instytucjach, które pełnią funkcje urzędnicze, jak sekretariaty, biura, a nawet po części kurie. Tymczasem biurokratyzacja nie może mieć miejsca w życiu Kościoła. Wszystkie instytucje kościelne, niezależnie od tego, jakie pełnią funkcje, są podmiotami duszpasterstwa. W konsekwencji działalność ich winna być powiązana z celem całego Kościoła oraz z potrzebami terenu, któremu służą dla usprawnienia działalności pastoralnej. Konieczna jest przy tym decentralizacja; instancje wyższe nie mogą przejmować zadań instancji niższych. Konieczne jest także zaangażowanie personelu urzędników w duszpasterstwo i powiązanie ich funkcji z osobową odpowiedzialnością za dzieło zbawienia. Zacieśnienie się instytucji kościelnych do biurokratycznego formalizmu sprawia, że tracą one efektywność i gubią cele do realizacji których zostały powołane.

### 3. Budzenie inicjatywy i odpowiedzialności za dzieło zbawienia

Tradycyjnie utarło się już wśród wiernych, że Kościół to biskupi i księża, oni natomiast są w Kościele, ale go nie stanowią. Winę za ten stan w dużej mierze ponosi tradycyjna koncepcja duszpasterstwa zawarta w modelu „pasterz — trzoda” do dzisiaj jeszcze ugruntowanym w mentalności nie tylko katolików świeckich, ale także niektórych sfer duchowieństwa. W myśl tej koncepcji hierarchia-pasterze byli traktowani jako element czynny, a wierni-trzoda — jako element bierny.

Faktem jest, że w przeszłości niejednokrotnie sami duchowni nadmiernie obciążali się funkcjami religijnymi i świeckimi. Często brali na swoje barki nie tylko to, co wiązało się bezpośrednio z pełnieniem misji pośrednictwa zbawczego (głoszenie Słowa, sprawowanie Eucharystii, szafowanie Sakramentów św.), ale także to, co tylko pośrednio służyło misji Kościoła, mianowicie przygotowanie środowiska, w którym miała ona dopiero działać, np. akcja kulturalno-oświatowa, polityczna, a nawet pod pewnym względem *caritas*. Dopiero w ostatnich latach postawiono jasno sprawę, że duszpaster-

stwo bezpośrednio stanowi domenę duchownych, a duszpasterstwo pośrednie — domenę świeckich.

Dzisiaj zaistniały nie tylko przesłanki do pobudzenia aktywności świeckich i ich odpowiedzialności za Kościół, ale także takie sytuacje, w których działalność katolików świeckich jest konieczna z punktu widzenia pełnienia misji religijnej Kościoła. Duchowni, których działalność ogranicza się do instytucji kościelnych, muszą współdziałać z apostołami świeckimi, pozostającymi we własnych środowiskach. Słusznie zauważył V. Schurr, że laikat i środowisko, to dwa pojęcia korelatywne<sup>37</sup>. Nie zchrystianizuje się dzisiaj środowisk, które wbrew optymistycznym opiniom wydawanym przez osoby nie znające należycie warunków społecznych, stają się coraz bardziej indyferentne, bez apostołskiego zaangażowania laikatu. Nic dziwnego, że w wielu krajach mnożą się ekipy apostołów świeckich, podejmujących różne inicjatywy religijne w kierunku rechrystianizacji spoganiałych środowisk. Na tym tle w niektórych krajach zachodnich, np. we Francji, mówi się już o nowym typie duszpasterstwa prowadzonego przez kapłanów i apostołów świeckich pod nazwą „duszpasterstwo totalnej strategii”<sup>38</sup>.

Z punktu widzenia zasady pomocniczości istnieje jednak poważny problem: jak powinna przedstawiać się współpraca między duchownymi i katolikami świeckimi? Duchowni, jak wykazuje doświadczenie, chętnie ofiarują wiernym różne usługi religijne, a nie role, jakie mogliby pełnić we wspólnotach religijnych we własnym zakresie działania; ofiarowują im korzyści religijne, płynące z partycypacji w wartościach religijnych, a nie odpowiedzialność za własną postawę, zaangażowanie i inicjatywę religijną. Niewątpliwie nadeszły już czasy, kiedy świeccy nie chcą być tylko biernym elementem Kościoła i przedmiotem jego pasterskiego oddziaływania. Oni uważają się za osoby dojrzałe, samodzielnie myślące i zdolne do rozwiązania inicjatywy. Postawa ta przenika także do Kościoła. Zresztą znalazła ona w jakiejś mierze uznanie w tzw. dowartościowaniu laikatu na II Soborze Watykańskim. Sobór wyraźnie orzekł, że wierni świeccy są takimi samymi podmiotami duszpasterstwa, jak duchowni, choć różne są ich zadania ze względu na różny status teologiczny<sup>39</sup>. Sytuacja ta w sposób zasadniczy rzutuje na współpracę jednych i drugich w różnych działach duszpasterstwa. Kapłan dzisiaj nie może już traktować wiernego wyłącznie z punktu widzenia przedmiotu oddziaływania. Zadaniem jego jest budzenie inicjatywy apostołskiej, postawy zaangażowania i odpowiedzialności za

<sup>37</sup> V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Pastoral der Umwelt und des Laientums*, Salzburg<sup>2</sup> 1957, 11.

<sup>38</sup> Por. O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde*, w: *Gedanken zur Soziologie und Pädagogik*, wyd. K. Kippert, Weinheim und Berlin 1967, 142—146.

<sup>39</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* nr 33.

środowisko, w którym świeccy żyją i pracują. W szczególności zadaniem kapłana jest czynne włączenie ich w różne formy życia parafialnego. Zadanie to jest trudne do wykonania, zwłaszcza w naszym kraju ze względu na fakt, że katolicy polscy przez wiele lat byli wychowywani w bierności religijnej. Stało się to nie bez winy samego duchowieństwa. Przełamanie tej bierności i zaktywizowanie świeckich stanowi obecnie centralny problem duszpasterstwa parafialnego.

Zasygnalizowane powyżej problemy i postulaty związane z realizacją zasady pomocniczości w społeczeństwie kościelnym nie wyczerpują bogatego wachlarza płynących z niej zastosowań. Niemniej wskazują jasno kierunek podjętej reformy posoborowej. Kościół chce służyć, nieść posługę, przychodzić z pomocą. Słowa te jednak mogą być rozmaicie rozumiane. W myśl zasady pomocniczości służenie polega przede wszystkim na nieprzeszkadzaniu jednostkom i niższym instancjom w wypełnianiu własnych zadań przez władze i instancje wyższe oraz na uzupełnianiu przez te ostatnie tego, czego nie mogą wykonać o własnych siłach i we własnym zakresie działania jednostki i instancje niższe. Służenie to budzenie inicjatywy, odpowiedzialności, koordynowanie działań jednostek i wspólnot oraz utrzymywanie swej działalności w granicach kompetencji. Służenie, które narusza uprawnienia jednostek i mniejszych społeczności jest działalnością totalitarną, która prowadzi ostatecznie do podeptania godności i praw człowieka.

### LE PRINCIPE DE SUBSIDIARITÉ DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

Les documents sociaux de l'Église à partir du *Quadragesimo anno* jusqu'au *Populorum progressio* et la Constitution conciliaire *Gaudium et spes* expriment de nombreuses exigences concernant la vie sociale, en se basant sur le principe de subsidiarité. A partir de Pie XII, les représentants de l'Église catholique s'expriment aussi au sujet de l'application de ce principe dans la vie de l'Église elle-même.

L'auteur reprend ce dernier problème, en montrant ce qu'est le principe de subsidiarité et quelles sont les exigences qui en découlent relativement aux activités de l'Église. Il analyse d'abord la nature de ce principe. L'analyse de la nature sociale de l'homme et de l'essence de la vie sociale l'a conduit à la définition suivante du principe de subsidiarité: c'est un de premiers principes du droit naturel, déterminant les rapports sociaux entre des sociétés plus grandes et des sociétés moins grandes, de même que des rapports entre la société et l'individu, de manière que des sociétés plus grandes prêtent une aide supplémentaire à des sociétés moins grandes et que toutes les sociétés, grandes ou petites, prêtent une aide à chaque personne humaine. Ensuite il a examiné d'une façon générale les fonctions négatives et les fonctions positives de ce principe.

A son tour, l'auteur s'est centré sur des applications découlant de l'adoption de ce principe dans la vie de l'Église, concernant l'action du peuple de Dieu selon ses différents degrés. Ce principe ne peut avoir dans l'Église qu'une application analogique et cela non pas tant dans le domaine de l'être vu son caractère surnaturel — que dans le domaine de l'action. Comme le

point de départ de ces considérations fut l'adhésion à une conception de l'Église plus moderne, dans son „aspect integral” c'est à dire dans l'aspect théologique, historique, juridique et sociologique. Cette conception totale et dynamique de l'Église a permis à l'auteur de promouvoir certaines postulations découlant du principe de subsidiarité relativement à la vie de l'Église.

L'établissement du principe de subsidiarité dans l'Église exige la réalisation de trois séries de postulats:

1) Une décentralisation sur différents échellons de la vie de l'Église. L'auteur, soulignant l'origine divine du pouvoir dans l'Église, réfléchit sur les limites de ce pouvoir. Sur le plan positif, elles sont déterminées par le bien commun de l'Église, et sur le plan négatif, par les droits de l'homme en tant que personne et en tant que membre des communautés religieuses. Il note ensuite la nécessité d'une décentralisation dans le cadre du sacerdoce hiérarchique et des structures de l'Église. Enfin, il examine les postulats concernant la manière de l'exercice du pouvoir dans l'Église.

2) Une réduction de la bureaucratie dans les institutions ecclésiastiques. Après avoir expliqué le concept de bureaucratie et certaines lois de Parkinson, l'auteur fait voir les mauvais effets du formalisme dans le ministère. Il souligne à cette occasion que toutes les institutions de l'Église sont des sujets du ministère. Le formalisme bureaucratique est la cause que ces institutions perdent l'efficacité de leur activité.

3) L'éveil de l'initiative et de la responsabilité pour l'oeuvre de salut. L'auteur montre la passivité du laïcat résultant de l'ancienne conception du ministère: „pasteur-troupeau”. La nouvelle conception de l'Église et du ministère exige une activation apostolique du laïcat et demande qu'on attribue aux laïcs leurs devoirs propres dans l'Église, sur la base de leur statut théologique. On a souligné particulièrement le rôle apostolique du milieu.

Pour finir, on a éclairci le sens du terme „servir”, employé souvent dans le langage de l'Église. L'auteur en s'appuyant sur le principe de subsidiarité a démontré en quoi consiste le sens véritable de ce terme.