

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WOLNOŚĆ, WŁADZA I WSPÓLNOTA W ŚWIETLE NAUCZANIA II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Abstract **Freedom, power and the community in the light of the Second Vatican Council's teaching.** The author assumes that the power and freedom aren't often well understood, and thus they cannot perform the appropriate functions and suitably shape human life in the community. The author proposes therefore reflection on issues referring to freedom and power in the teaching of the Second Vatican Council. The teaching is the basis of a proper understanding of *sacra potestas* that is an indispensable part of the saving mission of the Church, which is addressed to the human. The author believes however, that the indications formulated in the teaching of the Council could greatly enrich today's view on the power and the ways of governing in the politics.

Autor wychodzi z założenia, iż władza i wolność bardzo często nie są właściwie rozumiane, a tym samym nie mogą spełniać właściwych funkcji i odpowiednio kształtować wspólnotowego wymiaru życia ludzkiego. Dlatego proponuje refleksję nad kwestiami wolności i władzy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Nauczanie to stanowi podstawę właściwego rozumienia *sacra potestas*, która jest niezastąpionym elementem misji zbawczej Kościoła wobec człowieka. Autor jest jednak przekonany, że formułowane w nauczaniu soborowym wskazania mogłyby w znacznym stopniu ubogacić dzisiejsze spojrzenie na władzę i sposoby jej sprawowania w dziedzinie polityki.

Keywords Catholic Church, Second Vatican Council, power, freedom, community
Kościół katolicki, Sobór Watykański II, władza, wolność, wspólnota

Z pewnym upodobaniem mówi się dzisiaj o kryzysie władzy w społeczeństwie, a w związku z tym także w Kościele; inni mówią o kryzysie wolności. Analizując te stwierdzenia, a przede wszystkim patrząc na dzisiejsze życie społeczne, wydaje się bardziej

odpowiednie mówienie o **kryzysie wspólnoty**, w której władza i wolność ogrywiają bardzo ważną rolę, mającą wpływ na jej „jakość” duchową i na jej urzeczywistnianie się dla dobra każdego człowieka. Niestety, władza i wolność bardzo często nie są właściwie rozumiane, a tym samym nie mogą spełniać właściwych funkcji i odpowiednio kształtować wspólnotowego wymiaru życia ludzkiego. Na tę kwestię zamierzam zwrócić tutaj uwagę, aby podkreślić wagę pewnych aktualnych zagadnień. Chodzi przede wszystkim o kwestię władzy i jej sprawowania w Kościele. Oczywiście, kwestia ma odniesienie do funkcji społecznej i publicznej władzy w społeczności politycznej, zwłaszcza tam, gdzie chce się ją pojmować w duchu chrześcijańskim. W ostatnich dziesięcioleciach uległa wyraźnej modyfikacji wizja Kościoła, zarówno w jego wewnętrznym urzeczywistnianiu się, jak i w jego relacji do świata, ale nie podjęto studiów nad tym, w jaki sposób w ramach tego odnowionego spojrzenia na Kościół pojmować władzę, a zwłaszcza jak ją sprawować. Właściwie nie ukazało się w Polsce żadne studium teologiczne poświęcone temu zagadnieniu; w opracowaniach poświęconych eklezjologii w ogóle nie porusza się tego ważnego problemu, a studia prawne niewiele wnoszą do tego zagadnienia, gdyż ograniczają się zasadniczo do komentowania odpowiednich kanonów Kodeksu Prawa kanonicznego.

Sacra potestas pozostaje przede wszystkim kluczowym elementem eklezjologii katolickiej i niezastąpionym elementem misji zbawczej Kościoła wobec człowieka. Przesunięcie akcentu z wymiaru instytucjonalnego Kościoła na wymiar misteryjny zachowuje w sposób nienaruszony pojęcie władzy, nadając mu odnowione znaczenie i wyznaczając w pewnym sensie nową funkcję do spełnienia.¹ Z tego powodu na pewno nie wystarczy już Kościołowi rozumienie władzy interpretowane w duchu reform gregoriańskich sprzed tysiąca lat, czy nawet w duchu Soboru Trydenckiego. Sprawowanie władzy to nie tylko kwestia znajomości norm prawnych i troska o ich przestrzeganie, jak jeszcze w wielu praktycznych ujęciach widzi się władzę i jak się ją faktycznie sprawuje. Władza to coś więcej, to przede wszystkim relacja eklezjalna, która powinna zostać odpowiednio ukształtowana na poziomie rozumienia i odpowiednio wyrażana na poziomie praktyki. Troska o przestrzeganie norm to tylko jeden z elementów sprawowania władzy, bynajmniej nie pierwszorzędny.

Mając na uwadze zapoczątkowanie poważniejszych studiów nad kwestią władzy w Kościele, a także w społeczeństwie, proponuję w tym miejscu wprowadzającą refleksję nad kwestiami wolności i władzy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Jak więc widzi ostatni sobór władzę w ramach zaproponowanej w nowym duchu wizji Kościoła i jakie funkcje jej przypisuje? W czym ta wizja może okazać się inspirująca dla sprawowania władzy w społeczności politycznej?

1. KWESTIA WOLNOŚCI KOŚCIOŁA I W KOŚCIELE

II Sobór Watykański nie wywołał żadnego kryzysu w Kościele, jak pochopnie twierdzą jego krytycy; korzenie niewątpliwie istniejącego kryzysu sięgają daleko w przeszłość

¹ Na temat zachodzących przemian w wizji Kościoła por. J. Królikowski, *Personalistyczno-duchowy obraz Kościoła. Elementy wizji eklezjologicznej papieża Jana Pawła II*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 21 (2002) nr 1–2, s. 199–216.

i mają złożone przyczyny². Sobór ma tę epokową zasługę, że ten kryzys odważnie ukazał, wskazując na jego liczne przyczyny i niektóre przejawy. Za jedną z podstawowych przyczyn tego kryzysu zostało uznane nieadekwatne ujmowanie w Kościele kwestii wolności – należy to uznać za jedno z najbardziej charyzmatycznych działań ojców soborowych, które odzwierciedliło się w sformułowanym potem nauczaniu.

Najpierw więc w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* zostało podkreślone, że to w ramach społeczności politycznej osoba ludzka ma przeżywać swoją relację z Bogiem – lub też ze swoim bożkiem – w sposób wolny, w ramach sfery wolności gwarantowanej prawnie, a żadna władza nie ma prawa na to przeżywanie wpływać, ponieważ nie leży to w jej kompetencjach. To stwierdzenie – o czym mówi dalej nauczanie soborowe – wyrasta z biblijnej koncepcji wolności i religijności, chociaż trzeba było całych wieków doświadczenia religijnego, aby je sformułować teoretycznie³.

Następnie w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* zostało wprost powiedziane, że relacja Kościoła ze światem i świata z Kościołem musi być przeżywana na gruncie wolności. Wolność – powiedział 8 grudnia 1965 roku papież Paweł VI w swoim ważnym przesłaniu do przedstawicieli państw – jest tym, czego Kościół oczekuje od świata politycznego: chodzi o wolność pełnienia posługi apostołskiej, wolność życia chrześcijańskiego, wolność duchowego i pokojowego wejścia w świat polityczny, by wyrażać swoje oceny moralne, gdy polityka stawia problemy o charakterze etycznym. Z drugiej strony konstytucja *Gaudium et spes* uznaje otwarcie i życzliwie, że także świat ma prawo do przeżywania w sposób wolny, w perspektywie uprawnionej autonomii, swojego własnego życia, czy też – mówiąc ściślej – różnych dziedzin swojego życia, a więc dziedziny politycznej, ekonomicznej, społecznej, kulturowej, naukowej, odpowiednio do wymagań swojego autonomicznego dynamizmu i swoich autonomicznych struktur. Te odpowiednie prawa do wolności – chciał podkreślić sobór – są również zakorzenione w tradycji biblijnej, według której Kościół należy do Boga, jak do Boga należy świat, chociaż należy w zupełnie inny sposób.

Tymi dwiema deklaracjami na temat wolności sobór w nowy sposób postawił kwestię wolności w Kościele. Także życie chrześcijańskie we wspólnocie kościelnej powinno być przeżywane w wolności. Istotne doświadczenie chrześcijańskie posłuszeństwa wobec władzy w Kościele powinno w jakiś sposób być doświadczeniem wolności chrześcijańskiej rozumianej ewangelicznie. Te kwestie, chociaż niepodjęte wprost przez sobór, domagają się poważnego potraktowania teologicznego w świetle nauczania soborowego i w jego duchu. Sobór był przecież wspaniałym doświadczeniem wolności w ramach życia Kościoła.

2. TRADYCYJNE UJĘCIE RELACJI MIĘDZY WŁADZĄ I WOLNOŚCIĄ W KOŚCIELE

Z historycznego punktu widzenia konieczność nowej refleksji nad relacją między władzą i wolnością w Kościele wynika przede wszystkim z faktu, że obecnie ta relacja

² Szerzej na ten temat zob. *Kryzys i prawda. Imperatywy przywracanego porządku*, red. G. Noszczyk, C. Smuniewski, Katowice 2013.

³ Por. B. de Margerie, *Liberté religieuse et Règne du Christ*, Paris 1988.

wykazuje pewien brak równowagi. By sobie to uświadomić, wystarczy odwołać się do papieża Leona XIII i wziąć pod uwagę trzy aspekty jego nauczania.

W nauczaniu Leona XIII ma przede wszystkim miejsce retrospektywna lektura historii, widocznej na przykład w słynnym paragrafie: „Były kiedyś czasy” (*fuit aliquando tempus*) w encyklice *Immortale Dei*⁴. Była pewnego razu „złota epoka” – średniowiecze. Była epoka jedności chrześcijańskiej, przymierza dwóch władz, posłuszeństwa zarówno władców, jak i ludu władzy Kościoła. Potem przyszła reformacja. Była on zasadniczo buntem w stosunku do władzy Kościoła, a Kościół, reagując na to zjawisko, dał pierwszeństwo niemal wyłącznie swojej władzy. Później, w następstwie zarówno historycznym, jak i logicznym, przyszła rewolucja francuska. Była ona właściwie buntem przeciw władzy samego Boga, wyrażonym przez rewolucyjny krzyk „nikt ponad człowiekiem” (*homi-ni antistare neminem*). Znowu w reakcji polemicznej Kościół podjął obronę panowania Boga i „praw Bożych”, czyli doktryny, według której nie ma prawdziwej wolności, jak tylko wolność pod panowaniem prawa Bożego.

Zarówno pierwsza, jak i druga reakcja kościelna na pojawiające się wyzwania społeczne i polityczne były nieuniknione z historycznego punktu widzenia oraz uzasadnione z punktu widzenia doktrynalnego. Kościół formułuje swoją doktrynę odpowiednio do znaków czasu, a reformacja i rewolucja francuska były faktycznie znakami czasu. Doktryna sformułowana jednak w relacji do tych znaków czasu nie mogła uczynić niczego innego, jak tylko w jakiś sposób podkreślić pryncypium władzy oraz pomniejszyć pryncypium wolności.

Na drugim miejscu w nauczaniu Leona XIII jest zawarta koncepcja relacji politycznej między panującymi i poddanymi w społeczności cywilnej. Chodzi o prostą relację wertykalną, w której poddani nie są niczym innym niż podmiotami, których obowiązkiem jest okazywanie posłuszeństwa władzy. Pojęcie **obywatela**, przewidziane przez prawa polityczne i cywilne oraz bronione w swojej istocie, może być dostrzeżone u Leona XIII tylko w formie zaczątkowej. Papież przywiązuje natomiast szczególną wagę do władzy politycznej, której nadaje pewien majestat, o ile pochodzi ona od Boga i o ile ma być spełniana w sposób ojcowski na wzór panowania Bożego. Ze swej strony podległość poddanego ma reprezentować pewną jakość synowską. Ponadto samo społeczeństwo powinno być budowane niejako z góry na dół. Władca jest najważniejszym czynnikiem w urzeczywistnianiu procesu społecznego, na co wskazuje zresztą klasyczne pryncypium: *Qualis rex, talis grex*. Władca powinien być obrońcą, opiekunem i wzorem w ciele politycznym; całe dobro wspólne jest powierzone jego trosce. Lud jest po prostu przedmiotem rządów. Doktryna polityczna Leona XIII miała charakter wyraźnie autorytarny. Była wzorowana na politycznych znakach czasu, takich jak świecka koncepcja państwa i jakobińska koncepcja panowania ludu. W tamtym momencie dziejów europejskich Leon XIII nie mógł przyjąć patronatu nad wolnością polityczną ujmowaną w świetle takich propozycji, dlatego swoją odpowiedź sformułował na zasadzie pewnego przeciwieństwa.

Na trzecim miejscu znajduje się eklezjologia Leona XIII, którą streszcza dość reprezentatywnie encyklika *Satis cognitum*, kończąca się następującym stwierdzeniem: „Wiernie wymalowaliśmy obraz i formę (*imaginem atque formam*) Kościoła, jaki został po bosku ustanowiony”⁵. Encyklika jest długim, głębokim i magisterialnym komentarzem do

⁴ Por. Leon XIII, enc. *Immortale Dei* (1.11.1885), [w:] *Enchiridion delle encicliche*, t. 3, Bologna 1997, s. 330–375.

⁵ Leon XIII, enc. *Satis cognitum* (29.06.1896), [w:] *Enchiridion delle encicliche*, dz. cyt., s. 994.

konstytucji o Kościele *Pastor aeternus* I Soboru Watykańskiego, który był wyjątkowym znakiem czasu w Kościele. Obraz Kościoła, jaki został w niej odmalowany, jest w gruncie rzeczy obrazem ukazującym rolę urzędu apostołskiego, a w szczególności urzędu Piotrowego w Kościele. W konsekwencji relacja eklezjalna między pasterzami sprawującymi władzę i wiernymi – by nazwać ją w analogii do relacji politycznej – jest prostą relacją wertykalną między panującym i poddanymi. Funkcja wiernego ogranicza się zasadniczo do okazywania posłuszeństwa doktrynalnego i prawnego w stosunku do władzy Kościoła. W takim ujęciu wierny w Kościele jest ujmowany w sposób bierny, nawet jeśli posłuszeństwo nie jest cnotą bierną, ale w najwyższym stopniu dynamiczną.

Klasyczna doktryna opisująca relację zachodzącą między wolnością i władzą w Kościele była więc budowana w takiej właśnie perspektywie, jak została wyżej przedstawiona. Kto pełni urząd, ten podejmuje decyzje doktrynalne i pastoralne, a zwykły wierny podporządkowuje się decyzjom i wypełnia polecenia. Pojęcie posłuszeństwa jest właściwie dość proste: być posłusznym oznacza pełnić wolę przełożonego. Taka jest istota posłuszeństwa eklezjalnego. Doskonałe posłuszeństwo polega na uczynieniu swoją woli przełożonego, któremu podlega się w Kościele. W obydwu przypadkach motywem poddania się władzy jest widzenie Boga w przełożonym, który jest pośrednikiem woli Bożej i narzędziem opatrności Bożej w stosunku do swoich poddanych, tak że zjednoczenie z jego wolą oznacza zjednoczenie z wolą Bożą. Kolejnym motywem poddania się władzy, gdy posłuszeństwo oznacza ofiarę z siebie, jest wizja Chrystusa, który stał się posłuszny aż do śmierci. Motyw ten nadaje pewną rangę teologiczną proponowanej wizji, ale jest on dalece niewystarczający, ponieważ odnosi się tylko do relacji poddanego w stosunku do władzy. Nie uwzględnia on bogatszej teologicznej i personalistycznej relacji władzy do poddanego.

3. NOWE ZNAKI CZASU

Dzisiaj zdajemy sobie już sprawę, że to klasyczne rozumienie relacji kościelnej było, owszem, prawdziwe – tego się nie kwestionuje – ale nie wyrażało całej prawdy. Było i pozostaje ono pozytywne w swoim zasadniczym zarysie, ale nie pozwala na adekwatne wyjście naprzeciw potrzebom chwili obecnej. Epoka polemiki antyreformacyjnej powoli zmieniła się w epokę dialogu i ekumenizmu. Zerwanie ze światem w kontekście rewolucji francuskiej, którego chciał Kościół, zostało przekroczone, dzięki czemu została otwarta droga do urzeczywistniania pewnego „przenikania się” Kościoła i dzisiejszego świata, o którym jasno mówi konstytucja *Gaudium et spes*. Dzieje ludzkie są obecnie widziane w perspektywie, która zaczyna się nie od jakiejś założonej „złotej epoki” istniejącej w przeszłości (co do której wiadomo, że były na niej także liczne cienie i rysy spowodowane brakiem dojrzałości), ale od chwili obecnej, takiej jaką jest ona w rzeczywistości. Jest to perspektywa określana nie przez nostalgię za przeszłością, widoczną jeszcze w encyklice *Satis cognitum* Leona XIII, ale przez solidną doktrynę charakteru eschatologicznego życia chrześcijańskiego, której się ono domaga, aby ufnie patrzeć w przyszłość, oczekując ostatecznego nadejścia królestwa Bożego.

Nowe znaki czasu stały się widoczne i zostały w pełni uznane przez II Sobór Watykański. Pierwszym z nich jest rozwijająca się świadomość człowieka odnośnie do jego godności jako osoby, która domaga się, aby działał w oparciu o swoją odpowiedzialność,

a więc i o swoją wolność. Drugim jest rosnąca świadomość wspólnoty, świadomość bycia i życia z innymi i dla innych, która ukazuje się na przykład w zjawisku socjalizacji, o której mówił papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* i o której wspomina także konstytucja soborowa *Gaudium et spes* (por. 6, 25, 54). Kościół zgromadzony na soborze przyjął dziedzictwo, chociaż nie w sensie protekcyjnistycznym, tych dwóch ruchów względnych w rozwoju ludzkiej świadomości; podjął ponadto odnowę życia i doktryny chrześcijańskiej w świetle tych dwóch nowych znaków czasu. Nowe czasy domagają się szczególnie nowego rozważenia klasycznego rozumienia relacji kościelnej między władzą i wolnością, a także odważnego sformułowania nowych propozycji, doktrynalnych i praktycznych, w odniesieniu do relacji między władzą i wolnością w Kościele.

Trudność z koncepcją klasyczną, jaka pojawia się obecnie, jest ewidentna. Niekiedy formułuje się ją, mówiąc, że posłuszeństwo jest przeszkodą w realizowaniu siebie ze strony jednostki. Indywidualistycznie rozumiana realizacja siebie ma charakter zwodniczy, ponieważ nie jest ona po prostu kwestią wolności osobistej, ale także kwestią konkretnej wspólnoty, do której należy wierzący. Krótko mówiąc, realizacja siebie jest osiągnięciem wolności ze względu na komunie z innymi. W ten sposób ta realizacja jest zarazem w jakiś sposób kwestią posłuszeństwa okazywanego władzy – w każdym rodzaju społeczności jest zawsze jakiś rodzaj władzy. *Ubi societas ibi ius* – jak stwierdza klasyczna zasada prawna.

Trzeba otwarcie powiedzieć, że współczesna trudność z koncepcją klasyczną jest zakorzeniona w sytuacji kulturowej, którą ukazują znaki czasu. Ta trudność jest związana z kilkoma zasadniczymi kwestiami, które nie znajdują jeszcze adekwatnej odpowiedzi teologicznej, tym bardziej że nie poświęca się im takiej uwagi, na jaką zasługują. Mówi się więc dzisiaj bardzo realnie, że proste poddanie woli przełożonego i czyste wypełnienie jego poleceń nie należy do wymogów godności ludzkiej, ale sytuuje się raczej na poziomie zewnętrznym w stosunku do tej godności. Nie ujmuje się wystarczająco spójnie kwestii wolności w jej relacji z miłością, by pokazać ich wzajemną zależność i dopełnianie się w osobie. W jeszcze mniejszym stopniu zwraca się uwagę na odpowiedzialność osoby, by pokazać, że urzeczywistnia się ona w pełnym i aktywnym uczestniczeniu we wspólnocie i we wnoszeniu czynnego wkładu w urzeczywistnianie się misji właściwej dla wspólnoty ludzkiej. Sformułowane w ten sposób trudności współczesne wydają się w pełni uzasadnione i jest pewne, że nie mogą być rozwiązane metodą ograniczania wolności z zewnątrz ani arbitralnego narzucania gotowych rozwiązań. Nie rozwiąże się tej trudności w oparciu o proste przepracowanie funkcjonującego pryncypium władzy – to znaczy, że władzy będzie się posłusznym tylko z tego powodu, że jest władzą. Nie wystarczy już, aby władza ograniczała się do wydawania poleceń i do sprawowania kontroli w zakresie ich wykonywania.

4. WŁADZA I WOLNOŚĆ W SŁUŻBIE WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ

Trzeba więc usytuować problem wolności i władzy w nowej perspektywie, na której ukształtowanie wpłynęły znaki czasu, a mianowicie podjąć zagadnienie w kontekście wspólnoty, która jest właściwym środowiskiem, w którym urzeczywistnia się godność człowieka. Wspólnota jest środowiskiem zarówno wydawanych poleceń, jak i okazywanego im posłuszeństwa. Również wspólnota jest celem wydawanego polecenia

i okazywanego posłuszeństwa. Władza rzeczywiście pochodzi od Boga, ale jest sprawowana we wspólnocie nad osobami ludzkimi, które ze swej strony we wspólnocie okazują posłuszeństwo. Także wolność osoby ludzkiej pochodzi od Boga i musi być używana we wspólnocie dla dobra innych. Co więcej zarówno władza, jak i wolność powinny być powiązane ze sobą nie tylko wertykalnie, lecz także horyzontalnie.

Należy tu odnotować, że nie istnieje jednoznaczna definicja relacji zachodzącej między panującym i poddanym, ponieważ nie ma jednoznacznej definicji wspólnoty. To ostatnie pojęcie ma charakter analogiczny. Rzeczywistości, które ono oznacza – rodzina, społeczność polityczna, dobrowolne stowarzyszenia, Kościół – są w jakiś sposób takie same, a jednak dogłębnie różnią się między sobą. W przypadku Kościoła, który jest równocześnie rodziną, społecznością i formą dobrowolnego stowarzyszenia, rzeczą istotną jest zwrócenie uwagi na jego jeszcze większe niepodobieństwo w stosunku do innych wspólnot. Z jedyności Kościoła jako wspólnoty wynika także jedyność relacji między wolnością chrześcijańską i władzą kościelną. II Sobór Watykański, podnosząc problem wolności i władzy w Kościele, otworzył także szczęśliwie perspektywy, w których jego rozwiązanie staje się na nowo możliwe, uwzględniając także pojawiające się sugestie i interpretacje kulturowe. W związku z tym trzeba tutaj zwrócić uwagę na cztery aspekty eklezjologii soborowej.

Konstytucja *Lumen gentium* przedstawia przede wszystkim Kościół jako nowy Lud Boży, którego pierwszą cechą charakterystyczną jest „godność i wolność dzieci Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni” (9)⁶. Podstawową kondycją Ludu Bożego jest równość w godności i wolności, ustanowiona przez wspólne posiadanie Ducha Świętego. Inną cechą charakterystyczną Ludu Bożego jest jego wymiar charyzmatyczny jako ludu prorockiego, kapłańskiego i królewskiego. Duch Święty „rozdziela między wiernych w każdym stanie także specjalne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł i lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą skuteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: «Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra» (1 Kor 12, 7)” (12). W szczególności, jak stwierdza konstytucja *Dei Verbum*, Bóg za pośrednictwem swego Ducha „bezustannie rozmawia z Oblubienicą swego umiłowanego Syna”, a Duch Święty „doprowadza wierzących do całej prawdy i sprawia, że słowo Chrystusa przebywa w nich obficie” (8). Godność nowego Ludu Bożego i jego wspólne posiadanie wolności chrześcijańskiej polega przede wszystkim na „jakości” charyzmatycznej jego członków.

Na drugim miejscu sobór przedstawia Kościół jako komunię (*communio*)⁷. Jego niestworzoną duszą jest sam Duch Święty, samoistna miłość Ojca i Syna, a więc dar Ojca i Syna, który uobecnia Boga pośród Jego ludu. W konsekwencji Kościół jest na pierwszym miejscu wspólnotą międzyosobową, której członkowie są zjednoczeni w miłości Ojca przez Syna i w Duchu Świętym oraz są zjednoczeni między sobą przez Ducha Chrystusa, za pośrednictwem którego nie tylko mają dostęp do Ojca, ale także nawzajem do siebie. Kościół stanowi *communio personarum* zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i w wymiarze horyzontalnym, i to stanowi ją równocześnie w obydwu tych wymiarach. Wynika z tego rzecz bardzo ważna, że Kościół jako wspólnota międzyosobowa jest pod pewnym względem celem samym w sobie, gdyż jest rzeczywistością ostateczną – rzeczywistością

⁶ Por. Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 9–38.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 53–79.

eschatologiczną w realizacji doczesnej. Kościół jest swoistą komunią, ale bycie komunią jest także jego celem. Jako taki będzie on trwał także poza czasem, na zawsze, w tym, co jest nazwane komunią świętych.

Na trzecim miejscu, nade wszystko jako międzyosobowa komunია miłości, Kościół jest służbą (*diakonia*), którą ma do spełnienia względem całej ludzkości⁸. Miłość Boża, która jest duszą Ludu Bożego, rozciąga się za pośrednictwem tego ludu w danym świadectwie (*martyrion*), by objąć wszystkich ludzi i włączyć ich do komunii miłości, by mogli uczestniczyć w odpowiedzi wiary i miłości na miłość, którą Ojciec kocha swój lud odkupiony przez krew Syna. Innymi słowy jako swoista komunია międzyosobowa Kościół jest także wspólnotą funkcjonalną, to znaczy wspólnotą mającą zadania do wykonania, wśród których pierwszym jest ukazanie działania Boga w dziejach, mającego na celu „zgrupowanie rozproszonych dzieci Bożych” (J 11, 52). Dzieło tworzenia wspólnoty, będące dziełem miłości, nie jest ponadto sprawą zewnętrzną w stosunku do tej wspólnoty; jest ona wspólnotą, która ma się nią nadal i w coraz głębszym sensie stawać. Oznacza to, że wspólnota międzyosobowa, zjednoczona wewnętrznie w miłości, spełnia się także w dziele misyjnym, które jest ostatecznie także dziełem miłości, do którego jest powołana ze swej natury.

Kościół, traktowany jako wspólnota funkcjonalna, nie jest celem samym w sobie, ale środkiem do celu wznioślejszego, do rosnącej realizacji i doskonałości siebie jako wspólnoty międzyosobowej, osiagającej wspólnotowo zbawienie. Nadejdzie kiedyś dzień, w którym zakończy się mesjańska funkcja Kościoła, dzień Pański, gdy zgromadzenie nowego Ludu Bożego wypełni się i zostanie ostatecznie zaprowadzone królestwo Chrystusa: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu” (1 Kor 15, 24).

Na czwartym miejscu Kościół nie tylko jest wspólnotą wiary i miłości, ale także społecznością widzialną, dlatego ma władzę i porządek prawny⁹. Co więcej, Kościół jest wspólnotą zorganizowaną właśnie z tego powodu, że jest wspólnotą wiary i miłości, mającą do spełnienia w dziejach określoną funkcję. Klasyczna eklezjologia ujmowała ten aspekt Kościoła w odniesieniu do koncepcji *societas perfecta*. Aspekt społeczny Kościoła nie jest obcy ani zewnętrzny w stosunku do jego aspektów wspólnotowego i funkcjonalnego, ale jest istotny w stosunku do obydwóch i należy wprost do każdego z nich. Oznacza to, że organizacja społeczności jest wymagana przez cele wspólnoty, zarówno jeśli chodzi o jego jedność jako wspólnoty międzyosobowej, jak również jeśli chodzi o jego działanie w dziejach. Społeczność uporządkowana hierarchicznie – jej władza i jej porządek prawny – służy wspólnotocie, aby pomóc w doskonaleniu jej jedności i w pełnieniu jej funkcji zbawczej.

Struktura władzy w Kościele jest jedyna w swoim rodzaju, jak jedyna jest jego uporządkowana wspólnotowość; ma ona charakter zarówno doktrynalny, jak i prawny. Kościół ma zarówno władzę autorytatywnego nauczania, jak i rządzenia nakazującego. Ponadto struktura władzy w Kościele nie ma charakteru czysto politycznego lub socjologicznego, jak w przypadku społeczności cywilnej. Ta ostatnia jest po prostu wspólnotą funkcjonalną, która z tego powodu jest zorganizowana tylko po to, aby wykonywać swoją pracę, która nazywa się **dobrem wspólnym**. Tutaj ukazuje się bardzo wyraźnie brak podobieństwa, istniejący między Kościołem i społecznością typu społeczno-politycznego. Kościół

⁸ Por. Y. Congar, *O Kościele służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2000.

⁹ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 75–108.

jest zorganizowany jako bardzo swoista społeczność (*sui generis*), jako międzyosobowa i eschatologiczna wspólnota wiary i miłości, jako wspólnota historyczna i misyjna, której działanie w dziejach, inspirowane nadzieją, wyraża jej wewnętrzną rzeczywistość.

4.1. FUNKCJE WŁADZY W KOŚCIELE

Te cztery tematy obecne wyraźnie i szeroko w eklezjologii II Soboru Watykańskiego mają oczywiście charakter całkowicie tradycyjny. Porządek, w którym są usytuowane, jest jednak bardzo charakterystyczny. Należy to również powiedzieć o konkretnym znaczeniu, jakie tym tematom zostało nadane. Według Leona XIII na przykład Kościół był w takim samym stopniu wspólnotą jak społeczność cywilna, co można wyraźnie zobaczyć w przypomnianej encyklice *Satis cognitum*. Przypisuje on jednak dominującą rolę aspektowi społecznemu i strukturze władzy w Kościele. Można spokojnie powiedzieć, że Leon XIII dochodzi do pojęcia Kościoła jako wspólnoty duchowej za pośrednictwem pojęcia Kościoła jako społeczności. W jego konstrukcji eklezjologicznej funkcje wolności chrześcijańskiej nie tylko nie są określone, ale są zupełnie niejasne. Wydaje się, że władza jest poniekąd ponad wspólnotą kościelną jako władza decydowania i nakazywania. II Sobór Watykański przeciwnie – dochodzi do pojęcia Kościoła jako społeczności za pośrednictwem pojęcia Kościoła jako wspólnoty duchowej. W takim ujęciu władza zostaje więc usytuowana w centrum wspólnoty jako posługa, która ma być wypełniana w służbie wspólnoty. W ramach perspektywy wytworzonych przez to przesunięcie akcentów w tradycyjnej doktrynie, relacja kościelna może być rozumiana o wiele bardziej adekwatnie i w ten sposób może zostać wprowadzona większa równowaga w relacjach zachodzących między władzą i wspólnotą. Szczególnie funkcje wolności chrześcijańskiej nabierają nowego znaczenia, a tym samym sytuują się w bardziej poprawnym związku z odpowiednimi funkcjami władzy. Z pojęcia Kościoła jako wspólnoty promieniuje teraz na życie wiernych nowe światło, gdyż sama wspólnota, którą tworzą, staje się nowym światłem oświecającym ich życie.

II Sobór Watykański zdaje się przypisywać władzy w Kościele trzy funkcje, przy czym każda ma charakter dogłębnie służebny wobec wspólnoty.

Pierwsza funkcja władzy kościelnej ma charakter **jednoczący**. Władza powinna być i musi czynić to, co czym jest i co czyni sam Bóg przez Jezusa Chrystusa i w Duchu Świętym. On zwołuje, jednoczy, zespala, ustanawia komunię. Taka jest także pierwszorzędną funkcją władzy. Bóg ponadto gromadzi swój Kościół, zapoczątkowując i kontynuując z człowiekiem „dialog zbawienia”, jak pięknie napisał papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*. Bóg nawiązuje komunię ze swoim ludem, uzdalniając go do udzielenia odpowiedzi wiary, nadziei i miłości. Jego powołanie jest imperatywem skierowanym do ludzi, ale jest imperatywem, ponieważ jest „prośbą o miłość” – jak mówił Paweł VI, i dlatego udzielana odpowiedź musi być wolna. W ten sposób także władza spełnia swoją funkcję jednoczącą za pośrednictwem dialogu z charyzmatycznym ciałem wiernych. Celem dialogu kościelnego, tak jak dialogu Bożego, jest budowanie, formowanie i umacnianie wspólnoty, prowadzenie jej pod natchnieniem Ducha Świętego do pełnej prawdy. Prawdy o czym? Na pierwszym miejscu prawdy o sobie. Dialog ma pogłębić tę „samowiedzę” ze strony wspólnoty, która była jednym z istotnych tematów i ważnych osiągnięć II Soboru Watykańskiego. Powołaniem Kościoła jest dochodzenie do coraz głębszego i pełniejszego

samorozumienia. Władza przyczynia się zatem we wspólnocie charyzmatycznej do większego zrozumienia wiary ze strony jednostek w odniesieniu do wszystkich. Ponadto pobudza miłość charyzmatycznych członków wspólnoty do służby na jej rzecz. W końcu wzbudza natchnione zainteresowanie wspólnoty pracą na rzecz całej rodziny ludzkiej, na którą składają się pogłębione relacje ze światem oraz misja duchowa w porządku doczesnym, wpływając na wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Ten ostatni aspekt jest wyraźnie ukazany w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*.

Pierwszeństwo funkcji jednoczącej władzy, która urzeczywistnia się za pośrednictwem dialogu, wynika z prymatu rozumienia Kościoła jako komunii międzyosobowej, której świadoma jedność jest celem samym w sobie. Ta pierwsza funkcja dialogu w realizacji praktycznej zależy także od rozumienia nowego Ludu Bożego jako ciała charyzmatycznego, którego podstawową kondycją jest równość w chrześcijańskiej godności i wolności. Wynika z tego, że ta jednocząca funkcja władzy musi być sprawowana w taki sposób, by szanować tę podstawową kondycję każdego ochrzczonego. Konstytucja *Lumen gentium* zwraca uwagę na zostawienie miejsca w Kościele wszelkiej uprawnionej różnorodności – w obrzędach, w teologiach, w duchowościach, w formach apostołatu itd. – która, daleka od szkodenia wspólnocie, stanowi jej duchowe bogactwo i wyraża więź wspólnoty kościelnej z Duchem Świętym, który jako pierwszy wzbudza tę różnorodność i ją podtrzymuje¹⁰. Zasada deklaracji religijnej *Dignitatis humanae*, według której w społeczności powinna być zapewniona każdemu jak największa wolność osobista, starająca się eliminować wszelkie formy nacisku, odnosi się analogicznie do Kościoła. Jedność jest konieczna tylko „w rzeczach koniecznych”.

Można tu odnotować, że sposoby, w których władza powinna pełnić swoją funkcję jednoczącą za pośrednictwem dialogu, są jeszcze dość problematyczne. Stare instytucje potrzebują odnowy, na przykład instytucja synodu. Zachodzi potrzeba eksperymentowania, które podpowie, na jakie doświadczenia zwrócić uwagę i jak z nich korzystać. Trzeba przede wszystkim wypracować w Kościele nowe struktury i formy komunikacji¹¹. Minął już czas komunikowania się biskupów z wiernymi za pośrednictwem dekretów i rozporządzeń, choć wielu z nich jeszcze tego w ogóle nie zauważa. Nie chodzi tylko o wypracowanie nowego języka teologicznego w odniesieniu do relacji między władzą i wolnością we wspólnocie chrześcijańskiej, ale o nadanie tej relacji nowych motywacji i nowych form wyrazu. Ta relacja powinna być przeżywana w całej swojej konkretności i praktyczności. W ten sposób życiowe doświadczenie może także ożywić teologię.

Druga funkcja władzy może być nazwana **decyzyjną** lub **kierowniczą**. Nie ma tu potrzeby jej długiego opisywania, biorąc pod uwagę, że jest to kwestia znana, tym bardziej że w koncepcji klasycznej nabrała decydującego znaczenia, a nawet była po prostu synonimem władzy. Funkcja decyzyjna władzy jest konieczna, ponieważ Kościół jest wspólnotą wiary i właśnie jego nauczaniu została powierzona troska o depozyt wiary. Należy jednak odnotować, że konieczność funkcji decyzyjnej nie jest po prostu kwestią skuteczności, to znaczy owocnej pracy Kościoła w wypełnianiu swojej misji. Zasadniczą sprawą jest pewność, że wykonywana praca jest rzeczywiście pracą Kościoła, a jest taką, gdy

¹⁰ Por. Papiéska Komisja Biblijna, *Unité et diversité dans l'Église*, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1993, s. 1050–1190.

¹¹ O znaczeniu komunikacji w Kościele por. M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.

jest wykonywana pod przewodnictwem. Jeszcze ważniejsze jest upewnienie się, że Ciało eklezjalne działa jako jedno w działaniu swoich członków, pojedynczo i wspólnotowo.

Funkcja decyzyjna (kierownicza) jest w ten sposób rzeczywiście także funkcją jednoczącą. Co więcej, wypełnienie tej drugiej funkcji zakłada, że funkcja pierwszorzędna już została wypełniona; że jednoczący dialog, tak doktrynalny, jak i duszpasterski, między wspólnotą oraz nauczycielami i pasterzami już funkcjonuje, a więc że decyzje i wskazania, nie przestając czerpać swojej siły z władzy apostołskiej, są także decyzjami i wskazaniami wspólnoty, której dobro wspólne one zakładają i do niego zmiierzają.

Trzecia funkcja władzy ma charakter **korygujący** lub **karzący**. Jest to funkcja przypadłościowa, to znaczy jest konieczna tylko o tyle, o ile Lud Boży w swoim pielgrzymowaniu przez dzieje jest ludem składającym się z grzeszników. Jest to także funkcja służebna we wspólnocie, która potrzebuje chronienia przed egoizmem, zarówno w myślach, jak i w czynach, który mógłby zniszczyć jej jedność lub spowodować szkody w jej pracy. Ta funkcja korygująca jawi się jako sposób wyrażania funkcji jednoczącej władzy.

Obecnie zachodzi potrzeba, aby funkcja korygująca władzy była faktycznie sprawowana, uwzględniając to, co w tradycji prawnej jest nazywane **odpowiednim procesem**. Wymóg odpowiedniego procesu, to znaczy zgodnego z prawem, jest wymogiem stawianym przez chrześcijańską godność i wolność. Należy na nią zwracać uwagę zarówno w Kościele, jak i w społeczności politycznej. Co więcej, w Kościele procesy powinny być prowadzone w sposób wzorcowy.

4.2. FUNKCJE WOLNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W KOŚCIELE

Trzy funkcje wolności chrześcijańskiej w Kościele odpowiadają trzem funkcjom władzy kościelnej, o których zostało wyżej powiedziane. Także one są funkcjami mającymi na celu służbę wspólnocie.

Funkcja pierwszorzędna może być nazwana funkcją **charyzmatyczną**. Stanowi ona dobrowolną odpowiedź wspólnoty i wszystkich jej członków na funkcję jednoczącą władzy, której pierwszym aktem jest zachęta do dialogu. Duch Święty jest dany chrześcijaninowi nie tylko dla własnego uświęcenia i dla jego korzyści (*frui*, jak mówi św. Tomasz z Akwinu), ale także dla wzrostu wspólnoty w świadomości siebie i dla pełniejszego rozwinięcia swojego działania w dziejach (*uti*, jak mówi św. Tomasz). Mówiąc konkretniej, wspólnota używa daru Ducha Świętego, utrzymując ze swej strony dialog z władzą, w tej wolności wyrazu, która objawia w naszych czasach – podobnie jak w Dziejach Apostołów – obecność Ducha Świętego.

Ta pierwszorzędna funkcja wolności chrześcijańskiej odpowiada więc naturze wolności w jej najgłębszym sensie: naturze wolności jako miłości, jako zdolności komunikowania siebie, jako spontanicznego impulsu do służenia, a nie do bycia obsługiwanym, jako woli nawiązania komunikacji z innymi. „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” – głosi św. Paweł (Ga 5, 13). Cokolwiek to powołanie może zakładać, pozostaje zawsze pewne, że jest to powołanie do miłości: „Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (tamże). Formy służby w ramach wspólnoty są różnorodne, ale służbą pierwszorzędną na rzecz wspólnoty jest uczestniczenie w dialogu zbawienia, który nieustannie ma miejsce we wspólnocie. To uczestniczenie jest pierwszym urzeczywistnieniem wolności chrześcijańskiej. Jest także urzeczywistnieniem w posłuszeństwie, w wymiarze

horyzontalnym, które przybiera posłuszeństwo, gdy jest usytuowane wraz z władzą we wspólnocie, a więc w relacji dialogicznej z władzą, połączone z władzą w posłudze miłości na rzecz wspólnoty.

Druga funkcja wolności chrześcijańskiej może być nazwana **wykonawczą**. Odpowiada ona funkcji decyzyjnej i kierowniczej władzy, a także formalnemu pojęciu moralnemu wolności jako obowiązku: wolność, za pośrednictwem której czyni się to, co należałoby uczynić. Posłuszeństwo, co jest oczywiste, może jawić się okazyjnie także jako wyrzeczenie. Akt posłuszeństwa nie jest oczywiście sam przez się aktem ofiary – jest po prostu aktem wolności chrześcijańskiej. Posłuszeństwo nabiera charakteru ofiarnego tylko wtedy, gdy wolność chrześcijańska napotyka opór w tym, co św. Paweł nazywa „ciałem”. Założeniem posłuszeństwa jako ofiary jest zawsze głęboka natura wolności jako miłości – miłości, z jaką człowiek włącza się w misterium paschalne Chrystusa. Wolność zatem, nawet jeśli wyraża ofiarę, a nawet – mówiąc lepiej – jeśli jest ofiarą, o ile jest aktem wolności chrześcijańskiej, prowadzi zawsze do pełnej realizacji siebie. Jest ona wyrażeniem świadomości każdego, że jest powołany do bycia obrazem wcielonego Syna, który dobrowolnie oddał swoje życie za „wielu”, a w ten sposób „poszedł swoją drogą” do pełnej realizacji siebie w zmartwychwstaniu. W końcu – niezależnie od tego, czy wyraża ofiarę, czy też nie – funkcja wykonawcza wolności chrześcijańskiej polegająca na akceptacji decyzji i wskazań władzy jest zawsze urzeczywistniana we wspólnocie, w której i dla której chrześcijanin żyje, w której i dla której pracuje. W ten sposób funkcja drugorzędna wolności pozostaje w ścisłej relacji z jej funkcją pierwszorzędną: funkcją charyzmatyczną miłości, za pośrednictwem której przyczynia się w dialogu do jedności komunii, którą jest Kościół. Dialog nie jest celem samym w sobie, ale odnosi się do decyzji i wskazań. W ich promulgacji i akceptacji wspólnota jednoczy się w nowy sposób.

Trzecia funkcja wolności chrześcijańskiej może zostać nazwana **autokorekcyjną**, by usytuować ją w relacji do funkcji korekcyjnej władzy. Jest to wolny akt chrześcijańskiego odrzucenia „poddania się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1). W sensie szerszym jest to chrześcijańskie odrzucenie pokusy, należącej wewnątrz do psychologicznego pojęcia wolności jako wyboru: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału” (Ga 5, 13). Można by ją nazwać aktem „umartwiający” wolności chrześcijańskiej. Nie jest to pojęcie popularne w dzisiejszych czasach, ale należy ono do podstawowego języka chrześcijańskiego, mającego swoje źródła w nauczaniu św. Pawła, który stale podkreśla, że nie ma wolności bez ascezy (por. Rz 8, 13). W każdym razie jest to akt, dzięki któremu wolność chrześcijańska nabiera wymiaru ewangelicznego, a więc staje się tą wolnością, której człowiek oczekiwał i której oczekuje. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” – mówi św. Paweł (Ga 5, 1), ukazując w tym stwierdzeniu najwyższą nowość chrześcijańskiego orędzia wolności.

5. LEPIEJ ROZUMIEĆ KOŚCIÓŁ

Celem prowadzonych analiz było pokazanie, w jaki sposób klasyczne rozumienie relacji kościelnej zachodzącej między władzą i wolnością może zostać teologicznie, zwłaszcza w kontekście eklezjologicznym, pogłębione i ożywione, idąc po linii nauczania zawartego w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Szkielet koncepcji klasycznej – opartej

na relacji wertykalnej władzy i wolności – ma bardzo podstawowe znaczenie, ale domaga się nadania mu ducha bardziej ewangelicznego i chrześcijańskiego, a więc i bardziej ludzkiego, przyjmując na siebie znamiona komunii kościelnej. Mówiąc bardziej abstrakcyjnie, relacja wertykalna nakaz–posłuszeństwo musi zostać dopełniona przez relację horyzontalną dialogu między władzą i wolną wspólnotą chrześcijańską. Te dwie relacje nie eliminują się wzajemnie, ale dopełniają i wspierają. To bardziej adekwatne rozumienie relacji kościelnej nie eliminuje oczywiście nieuniknionego napięcia między władzą i wolnością. Sytuując tę biegunowość w żywym kontekście wspólnoty, można jednak uczynić z tego napięcia rzeczywistość żywą i twórczą, wyzwalając energie, które są zawarte na obu jej biegunach, wychodząc od wspólnego celu, którym jest budowanie umiłowanej wspólnoty.

Wydaje się uzasadnione, by z koncepcji kościelnej i teologicznej, która została tutaj przedstawiona, korzystano także w rozumieniu władzy i jej sprawowaniu także w społeczności cywilnej. Formułowane w nauczaniu soborowym wskazania mogłyby w znacznym stopniu ubogacić dzisiejsze spojrzenie na władzę i sposoby jej sprawowania w dziedzinie polityki. Samo odwoływanie się do demokracji bez konkretyzowania jej urzeczywistniania się w sprawowaniu władzy jest pustym sloganem. Zwłaszcza politycy odwołujący się do zasad chrześcijańskich powinni zwracać większą uwagę na katolickie rozumienie władzy i jej funkcje, a zwłaszcza na to, że powinna ona służyć odpowiednio rozumianej wolności człowieka i jej urzeczywistnianiu się we wspólnocie ludzkiej. Wielu pojawiających się napięć społecznych można by uniknąć, gdyby sprawujący władzę mieli większe pojęcie na jej temat i na temat sposobów jej realizacji odpowiadającej godności osoby ludzkiej i integralnym potrzebom wspólnoty ludzkiej.

LITERATURA

- Congar Y., *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997.
- Congar Y., *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2000.
- Jagodziński M., *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.
- Królikowski J., *Personalistyczno-duchowy obraz Kościoła. Elementy wizji eklezjologicznej papieża Jana Pawła II*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2002 nr 21 (1–2), s. 199–216.
- Kryzys i prawda. Imperatywy przywrócanego porządku*, red. G. Noszczyk, C. Smuniewski, Katowice 2013
- Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei* (1.11.1885), [w:] *Enchiridion delle encicliche*, t. 3, Bologna 1997, s. 330–375.
- Leon XIII, Encyklika *Satis cognitum* (29.06.1896), [w:] *Enchiridion delle encicliche*, t. 3, Bologna 1997, s. 994.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Margerie B. de, *Liberté religieuse et Règne du Christ*, Paris 1988.
- Papieska Komisja Biblijna, *Unité et diversité dans l'Église*, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1993, s. 1050–1190.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.