

KS. MARIAN STASIAK

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT INSPIRACJE DLA PRAWA KANONICZNEGO

Perspektywa dwóch dziesięcioleci, jakie upłynęły od czasu *Vaticanium II*, pozwala na bardzo czytelne dostrzeżenie inspirującej i nowatorskiej roli tegoż soboru w pobudzeniu i orientacji naukowej wielu dyscyplin teologicznych. Jakkolwiek refleksja soborowa dotyczyła wielkiego misterium chrześcijaństwa, to jednak pośród bogactwa jego dorobku myślowego i ustaleń doktrynalnych szczególne miejsce zostało przyznane eklezjologii¹. Z racji oczywistych refleksja teologiczna nad tym tematem nie została ukończona; sobór nie mógł całkowicie zaspokoić potrzeby odkrywania pełnej prawdy o tej rzeczywistości zbawczej. Proces ten jest bowiem immanentny naturze samego Kościoła, podejmującego wysiłek ustawicznego odczytywania swojej istoty i sposobów jej adekwatnej artykulacji. Nadal zatem ożywcze fermenty myśli soborowej rodzą wiele napięć, budzą szereg wątpliwości. Wciąż trwa wysiłek wypełniania nową treścią szeregu pojęć, a nawet przebudowy całych orientacji teologicznych, które przez wieki dominowały w naszej świadomości eklezjologicznej.

1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

W procesie rozwoju eklezjologii posoborowej uczestniczy również na swój sposób teologiczna refleksja nad prawem Kościoła. Poszukuje ona źródeł eklezjalnej tożsamości dla tegoż prawa². Dotychczasowe osiągnię-

¹ Por. Karol Kardynał Wojtyła. Wstęp ogólny do dokumentów soborowych w wyd. *Sobór Watykański II — Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968 s. 14: „Wszystkie dokumenty, które składają się na całokształt programu odnowy (*renovatio*) układają się wokół Konstytucji o Kościele, wokół zawartej w *Lumen gentium* treści doktrynalnej”.

² Znaczący wpływ w metodologicznym ustawieniu tej problematyki należy przy-

cia w zakresie tej problematyki — zarówno natury metodologicznej, jak też merytorycznej — wydają się nawet pod pewnymi względami przerażać rezultaty innych dyscyplin zajmujących się rzeczywistością Kościoła. Konstatacja tego rodzaju jest o tyle godna podkreślenia, gdyż — jak wiadomo — kwestie natury jurydycznej w sposób zamierzony znajdowały się poza zasięgiem bezpośrednich zainteresowań soboru.

W centrum uwagi Vaticanum II znalazła się refleksja nad Kościołem i o Kościele. Jej rezultatem była prezentacja bogatej syntezy eklezjologicznej. Rozmiar tej syntezy nie znajduje precedensu w dotychczasowych wypowiedzianych Magisterium Kościoła³. To soborowe novum miało tak doniosłe konsekwencje, że w rezultacie spowodowało rozdźwięk pomiędzy wizją Kościoła zaprezentowaną na soborze a dotychczasowym pojmowaniem prawa kościelnego i jego zasadniczych funkcji.⁴ Z tego powodu w literaturze posoborowej kontestowano w ogóle sens obecności prawa w Kościele. W radykalnych poglądach podkreślono, iż jurydyczna wizja Kościoła winna przejść bezpowrotnie do reliktyw przeszłości. Podważanie wszakże sensu prawa w Kościele okazało się nie tylko zabiegiem chybnym, lecz przyczyniło się w efekcie do ukazania nowych horyzontów w refleksji teologicznej nad naturą prawa kościelnego i jego specyficznymi zadaniami⁵. Dokonanie tak znaczącego przełomu w zaistniałej sytuacji kryzysowej stało się możliwe poprzez zwrócenie się myśli kanonicznej do swego źródła, do najgłębszych racji porządku prawnego Kościoła⁶. Warto zatem w rozważaniach nad legitymacją obecności prawa w Kościele dostrzec specyfikę tego podejścia i wynikającego stąd porządku metodologicznego.

Zorientowany teologicznie kanonista nie traktuje fenomenu prawa w Kościele na podstawie przesłanek i koncepcji przejętych z nauk prawnych bądź socjologicznych, lecz zwraca się w swoich poszukiwaniach do

pisać A. Rouco Varela e Eugenio Corecco. Zob. *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Wyd. Jaca Book. Milano 1971.

³ G. De Jaifve. *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*. W: *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*. Editrice, La scuola. Brescia 1973: „Nella storia della Chiesa il giorno che ha segnato la promulgazione della costituzione *Lumen Gentium* apparirà in avvenire certamente come inizio d'una nuova era”.

⁴ Komentarze soborowe ujmowane były zazwyczaj w charakterze przejścia (a nawet przeciwstawienia) od eklezjologii jurydycznej do eklezjologii wspólnoty. Zob. A. Acerbi. *Due ecclesiologie. Ecclesiologia Giuridica ed Ecclesiologia di Comunione nella „Lumen Gentium”*. Edizioni Dehoniane. Bologna 1975.

⁵ Problem ten w aspekcie historycznym przedstawia E. Corecco (*Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*. Paulinus-Verlag. Trier 1980).

⁶ Do najwybitniejszych osiągnięć w rozwoju refleksji teologicznej nad prawem kościelnym należy zaliczyć liczne opracowania R. Sobańskiego. Wśród nich jego teoria zawarta w książce: *Kościół — prawo — zbawienie*. Katowice 1979.

najpełniej rozumianej istoty samej rzeczywistości Kościoła. Z natury jego bytu usiłuje się wydobyć istotną treść prawa kościelnego i jego eklezjologiczną fizjonomię⁷ Oczywiście jest bowiem, iż natura prawa i jego zadania pozostają przyporządkowane naturze Kościoła. Z niej prawo czerpie swoją genezę, ona kształtuje jego wyraz normatywny i określa jego zadania. Mówiąc prościej — prawo w Kościele powinno być prawem kościelnym; zatem powinno partycypować w realizacji celów, dla których została powołana ta nadprzyrodzona rzeczywistość.

Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że wskazany tok rozumowania znajduje w pełni odbicie w porządku wniosku Vaticanum II. W konstytucji *Lumen gentium* sobór rozwinął najpierw doktrynę o ludzie Bożym, a następnie na podstawie jej przesłanek ukazał hierarchiczną konstytucję Kościoła.⁸ Analogiczny porządek dostrzegamy także wewnątrz tejże konstytucji, gdzie najpierw mówi się o kolegium apostołskim, następnie o kolegium biskupim, a wreszcie o papieżu.⁹ Jak widać zatem, w kontekście doktryny soborowej najpierw wyklada się przesłanki doktrynalne o charakterze ogólnym, a następnie podaje się ich konkretną indywidualizację.

W tak ustawionej optyce pragniemy podjąć zagadnienie stosunku Kościoła do świata. Kwestia ta odgrywa bowiem doniosłą rolę w ukazaniu specyfiki porządku prawnego w Kościele. Zagadnienie to zostanie przedstawione najpierw na kanwie historycznej. Chodzi o wskazanie na te uwarunkowania egzystencji doczesnej Kościoła, które determinują jego rozumienie stosunku do świata. To odniesienie do doświadczenia historycznego pozwala zarazem na podkreślenie oryginalności myśli soborowej. Ustalenia zaś doktrynalne soboru nie mogą pozostać bez wpływu na inspirowanie również prawnej artikulacji tych powiązań, które określają charakter relacji Kościoła do świata.

2. KOSCIÓŁ I ŚWIAT — PROBLEM WZAJEMNYCH RELACJI

Kościół i świat należą do tych rzeczywistości, z których każda nosi w sobie coś z pierwiastka misteryjnego. Stąd też myśli ludzkiej towa-

⁷ Konieczność ustawienia takiej optyki soborowej w rozważaniach nad prawem kanonicznym została podkreślona w zdecydowanych słowach przez papieża Pawła VI: „Una Chiesa in cui un diritto canonico, esteriore e formalistico, prescindesse dallo spirito del Vangelo o prevalessse sulla speculazione teologica o soffocasse la formazione della coscienza illuminata dall'autodeterminazione e ritardasse lo sviluppo della vita escetica e propriamente religiosa, non risponderebbe agli orientamenti rinnovatori del Concilio, e perciò ai Nostri”. Cyt. za P. Fedele. *Discorsi sul diritto canonico*. Roma 1973 s. 200.

⁸ KK 1—44.

⁹ Tamże 18—30.

rzyszył zawsze niepokój i potrzeba bliższego ich rozumienia. Przykłady tych poszukiwań znajdujemy wyraźnie w Biblii i w dorobku kulturowym ludzkości. Odniesienie do siebie tych dwóch rzeczywistości — uważanych za pierwotne — rodzi bardzo złożony problem łączących je relacji. Można powiedzieć, że Kościół i świat różnią się między sobą zdecydowanie; są jednak zarazem od siebie zależne i wzajemnie sobie przyporządkowane. Zachodzi między nimi rodzaj sprzężenia zwrotnego. Kościół ukazuje swoją najgłębszą ontologię dopiero poprzez odniesienie do świata. Istnieje on w świecie i pośród świata, stanowi jakby część świata, jest dla świata powołany i dopiero w kontekście odniesienia do świata można zrozumieć sens jego istnienia.¹⁰ Kościół bowiem nie istnieje dla siebie. Istnieje dla świata, korzysta z daru świata, chociaż — jak mówimy — sam stanowi zarazem pewien świat. Kościół w istocie jest rzeczywistością złożoną, należy on do porządku bytu, jak również stanowi przedmiot naszego poznania. Jawi się nam w kategoriach świata idei, jak również determinuje konkretne życie i jego praxis. Angażuje całe sfery przeżyć ludzkich. Mówiąc prościej — Kościół realizuje się na terenie osobowym i obejmuje całą treść egzystencji człowieka¹¹.

Podobnie ma się rzecz z pojmowaniem świata. Nie jest on rozumiany jednoznacznie. Jego treść wypełnia świat osób, rzeczy, ziemia, kosmos¹². Nas interesuje tutaj przede wszystkim teologiczne rozumienie świata, według którego nie może on być pojmowany w opozycji do sacrum. Świat ma bowiem także swoją głębię. W nim rozgrywa się odwieczny dramat dobra i zła, poszukiwania prawdy o sobie.

Wymiar boski nie może być zatem zacieśniony do samego Kościoła; trzeba go dostrzegać także w świecie. Stwierdzenie to wyraża teologiczną

¹⁰ L. Boff. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Paderborn 1972 s. 536—537: „Eine Kirche, die sich von der Welterfahrung her versteht, bringt das Reich Gottes in seinem weltlichen Bezug ans Licht und dadurch die Umwälzung, die mit dem Verhalten Jesu gegenüber dem Bestehenden zur Sprache gekommen ist. Eine solche Kirche ernährt sich von seiner Utopie, nämlich des Reiches Gottes, einer Utopie für das menschliche Vermögen, aber einer Realität in der Kraft Gottes, die sich schon in unserer Welt mit ihrer Verwirklichung in der Person Jesu kundgetan hat und sich dadurch als die wahre und reale Zukunft aller Menschen gezeigt hat. Von dieser Zukunft ist sie ein Zeichen, für ihre allmähliche Verwirklichung in der Geschichte ein Instrument”.

¹¹ Cz. S. Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 157: „W tym też sensie osoba staje się Kościołem, jeśli z bytowania stworzeniowego przekształca się i transcenduje w bytowanie zbawcze, w „nowe stworzenie”, łącząc się tym samym z Bogiem bardziej bezpośrednio niż tylko przez stworzenie”.

¹² Sobór nie podaje definicji w tym względzie, ogranicza się do opisu, do porównań. Zob. KDK 2: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką, wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw [...]”.

prawdę o stworzeniu.¹³ Stąd też Kościół i świat są w stosunku do siebie w pewnym sensie komplementarne, choć nie utożsamiają się ze sobą, nie mieszają się; zachowują swoją autonomię. Kościół nie może zatem izolować się od świata, unikać jego wpływów, bronić się przed nim. Nie istnieje on bowiem na świecie dla realizacji własnego dobra, doskonałości wewnętrznej ładu, ochrony własnych interesów. Nie może zatem pretendować do żadnej z form panowania nad światem. Stanowiłoby to dla Kościoła nie tylko groźbę skostnienia jego struktur i zamknięcia się w sobie. Byłoby to przede wszystkim wypaczenie jego ontologicznej natury. Kościół odzyskuje bowiem swój najgłębszy sens w kontekście doczesności, dla której stanowi sakrament zbawienia i dla której jego obecność jest „zaczynem i duszą”¹⁴.

Wciągnięcie tej problematyki w zasięg myśli i refleksji teologicznej stanowi jedno ze znaczących osiągnięć ostatniego soboru. Świadczy nie tylko o autentyczności zainteresowania się Kościoła sprawami świata. Otwiera bowiem zarazem szereg nowych tematów teologicznych, o trudnych dziś do przewidzenia kierunkach rozwoju. Do kwestii łączących się bezpośrednio z naszym tematem należy zjawisko przenikania świata do Kościoła. Świadomość tego zjawiska na gruncie eklezjalnym zaczyna się dopiero krystalizować.

3. DIALEKTYKA RELACJI KOŚCIÓŁ — ŚWIAT W ROZWOJU HISTORYCZNYM

Stanowisko soboru w relacji Kościoła do świata jest wynikiem dostrzeżenia perspektywy historycznej przy interpretowaniu aktualnej sytuacji Kościoła. Perspektywa ta pozwala odczytać chwilę obecną Kościoła w świetle jego przeszłości oraz przyszłości¹⁵. Zasada ta pozostaje jednakowo wiążąca przy przedstawieniu jej członów. Oznacza to również, że doświadczenia przeszłości winny być odczytywane w świetle sytuacji obecnej. Czas Kościoła, rozwój historii zbawienia zostaje zatem ukazany na płaszczyźnie odniesienia Starego Testamentu do Nowego Testamentu, proroctwa do jego realizacji. Takie podejście w rozważaniach teologicznych okazało się niezwykle twórcze. Na tej podstawie sobór, opierając się

¹³ DA n. 7: „[...] posiadają też własną wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same w sobie czy jako części całego porządku doczesnego: »Bóg widział, że, wszystko, co uczynił, było bardzo dobre« (Rdz 1, 31)”.

¹⁴ GS n. 40: „Tak to Kościół, stanowiąc zarazem zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą”.

¹⁵ Zob. H. Fries. *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*. W: *Misterium Salutis* 7 Brescia, Queriniana 1972 s. 267 n.

na całości doświadczeń historycznych Kościoła, mógł wypracować tak znaczącą syntezę eklezjologiczną.

Doświadczenia Kościoła w jego relacji do świata pozwalają dostrzec swoisty rytm w jego dziejach, który przybiera charakter dialektyczny. Dialektykę tę w odczytywaniu przez Kościół jego natury wyznacza z jednej strony dominacja elementu boskiego, z drugiej zaś to, co jest wspólne z rzeczywistością doczesną. Inaczej mówiąc — na przestrzeni dziejów w tym samorozumieniu Kościoła raz podkreślano jego transcendencję wobec świata, innym razem jego wcielenie się w formy doczesne. Dla historycznej egzemplifikacji tej dialektyki można wskazać postawę transcendencji Kościoła pierwotnego. Rodzi się on wśród kultury żydowskiej, szybko odkrywa swoje uniwersalne przeznaczenie, w otwarciu na świat rzymskopogański doznaje bolesnych prześladowań.¹⁶ Doświadczenia te sprawiają, iż Kościół zwrócił uwagę na wyodrębnienie tego, co decyduje o jego specyficznym chrześcijańskim obliczu. Następną fazą tej dialektyki dziejów to era konstantyńska. W jej szczytowym rozwoju otwarcie się Kościoła na otaczającą go rzeczywistość poszło tak daleko, iż nastąpiła niemalże całkowita identyfikacja struktur Kościoła i jego granic z cesarstwem. Zdecydowanie odwrotna tendencja następuje w drugim tysiącleciu. Ówczesny świat — wchłonięty w struktury i system wartości Kościoła — dążył do wyzwolenia się z tej uzurpacji i zapewnienia sobie własnej niezależności i autonomii. Kościół z kolei dostrzegł, iż w jego wnętrzu znalazł się świat, który poprzednio uważany był za uosobienie zła, świat stanowiący dla niego zagrożenie. Następuje zatem kolejna faza koncentrowania się Kościoła na własnych sprawach, na precyzowaniu tego, co decyduje o jego istocie, na wyodrębnieniu jego specyficznych zadań. Okresem kulminacyjnym tej fazy była kontrreformacja. Jej skutki trwają po dzień dzisiejszy w naszej świadomości eklezjologicznej.

Na marginesie tych spostrzeżeń jedna uwaga wydaje się konieczna. Chodzi mianowicie o to, aby w ocenie poszczególnych etapów rozwoju relacji Kościoła do świata wystrzegać się interpretacji jednostronnych, zorientowanych na akcentowanie momentów pozytywnych bądź negatywnych w danym okresie dziejów. W ocenach tego rodzaju łatwo można ulegać schematom myślowym: i tak, w fazie eksponowania przez Kościół elementu transcendencji upatrywać ryzyka zamknięcia się Kościoła w sobie, separacji od świata, w drugiej zaś fazie — inkarnacji Kościoła w rzeczywistość doczesną — obawiać się dewaloryzacji specyfiki Kościoła, rozmycia tego, co decyduje o jego istocie, niebezpieczeństwa zagubienia sensu jego obecności wśród świata. Dla zilustrowania powyższej

¹⁶ J. Lortz. *Storia della Chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee* Edizioni Paoline. Alba 1969 s. 115 n.

uwagi można wskazać na fakt, iż wielki okres ery konstantyńskiej oceniany jest zazwyczaj w kategoriach negatywnych. Na takiej ocenie ciążył przerost elementu władzy Kościoła i władzy w Kościele, który w idei Kościoła-imperium osiągnął swoją szczytową realizację. Dla pełnego obrazu trzeba wszakże dostrzec również i to, iż w okresie, o którym mowa, Kościół jawił się jako religia zdolna objąć szerokie kręgi społeczne. Ukazał ponadto swoje optymalne zdolności do wcielania się w wiele struktur i przejęcia szeregu wartości uznanych za typowo świeckie.¹⁷ W następnej zaś fazie Kościół, skierowany ku swemu wnętrzu, okazał się zarazem nie dość wrażliwy na sprawy świata. Można powiedzieć, iż niejako poza jego zasięgiem dokonał się rozwój szeregu przemian społecznych o doniosłych skutkach także dla samego Kościoła. Stąd też rewolucje społeczne ostatniego stulecia przyczyniły się między innymi do zmiany nastawienia Kościoła w jego odniesieniu do świata, do inauguracji szerokich perspektyw otwarcia się Kościoła na świat. Zadania tego podjął się ostatni sobór.

4. SOBOROWA WIZJA RELACJI KOŚCIOŁA DO ŚWIATA

Wydaje się, iż zbyt wąski zakres czasowy nie daje podstaw do podejmowania prób ogólniejszych syntez czy też oceny wpływu nauki soboru na stanowisko Kościoła wobec świata. Należy wszakże zauważyć, iż w świetle doświadczeń historycznych Kościoła stanowisko soboru w tym względzie unika podejść ekstremalnych. Eklezjologia soborowa uwydatnia bowiem poszukiwanie tego, co specyficznie chrześcijańskie, co decyduje o tożsamości Kościoła, a zarazem pragnie wydobyć cały potencjał zdolności asymilacyjnych Kościoła dla teologicznej rewaloryzacji tego wszystkiego, co łączy Kościół ze światem.¹⁸ Dzięki temu otwarciu się Kościoła na sprawy świata Vaticanum II bywa porównywane do pierwszego soboru — Soboru Jerozolimskiego, na którym podjęto decyzję o przekroczeniu warunków środowiska żydowskiego i misyjnym wyjściu Kościoła na cały świat. Być może to zestawienie dobrze obrazuje zmianę jakościową, którą do świadomości eklezjologicznej wniósł sobór. Soborowe otwarcie się Kościoła wobec świata — we wszystkich jego wymiarach kulturowych i cywilizacyjnych — wyrasta z pragnienia poszukiwania tego, co wspól-

¹⁷ Lortz, jw. s. 164: „I grandi concili ecumenici entrano nella storia della Chiesa. Parallelamente a questo sviluppo della dottrina procedette il perfezionamento della costituzione ecclesiastica della liturgia, e dell'arte (particolarmente importante l'Oriente)”.

¹⁸ J. Ratzinger. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1970 (szczególnie s. 282—301).

ne ze wszystkimi ludźmi, dla realizacji chrześcijańskiej wizji jedności i wspólnoty ogólnoludzkiej, złączonej eschatologicznym przeznaczeniem.¹⁹

Realizacja tej jedności dokonuje się w imię służby człowiekowi, który zarówno w Kościele, jak i poza nim oczekuje swego zbawienia. Taka wizja realizacji wcielenia chrześcijaństwa w świat domaga się przemyślenia nowych form prowadzenia dialogu i współpracy ze światem. Poza Kościołem bowiem nie ma pustki. Nie można też twierdzić, iż znajduje się tam jedynie zło. Brakuje natomiast tej jedności i pełni, dla osiągnięcia której rodzi się potrzeba wzajemnego zbliżenia Kościoła i świata. Zadanie to wiąże się z odwagą porzucenia wielu dotychczasowych stanowisk doktrynalnych, z potrzebą przebudowy i dostosowania szeregu pryncypiów teologicznych, stosownie do aktualnego pojmowania przez Kościół jego relacji do świata. W procesie tych przeobrażeń nie może zabraknąć także prawa kanonicznego jako jednego ze środków pozostających w służbie Kościoła dla realizacji oczekiwanej jedności.²⁰ Praktycznym wyrazem tych dążeń jest wielki temat misyjny podjęty przez sobór. Jego realizacja nie ogranicza się do hierarchii i kleru, lecz obejmuje cały lud Boży. Z inspiracji soboru zostały powołane trzy sekretariaty, których misja zmierza do nawiązania dialogu i współpracy Kościoła z niekatolikami, niechrześcijanami i niewierzącymi.

Potrzeba takiego dialogu została bogato udokumentowana w licznych tekstach misyjnych soboru, jak również w doktrynie regulującej sprawę dialogu ekumenicznego. Sobór przyjmując wielowyznaniowość chrześcijaństwa ukazał zarazem cały kompleks problemów natury socjologiczno-kulturowej, rodzących się na styku Kościołów. Ich specyfika została ukazana na kanwie właściwych im uwarunkowań kulturowych i tradycyjnych, widzianych globalnie.²¹ Dostrzeżenie tego aspektu ma również doniosłe znaczenie dla ustawienia problematyki relacji Kościoła do świata. Chodzi tu o stwierdzenie, iż prawdziwy dialog ekumeniczny nie może ograniczać się jedynie do konfrontacji samych prawd wiary, lecz powinien uwzględniać wyposażenie kulturowo-duchowe danego wyznania. Jak widać, z przyjętych ustaleń soborowych rodzi się wiele praktycznych konsekwencji. Otwierają się tematy, o których przed soborem zaledwie się wzmiankowało. Trudno je zresztą wyliczać, ciągle bowiem jeszcze rodzą

¹⁹ KK 13: „Do tej zatem katolickiej jedności ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia”.

²⁰ Zob. S o b a ń s k i. *Kościół — prawo — zbawienie* s. 372.

²¹ DE 9: „Katolicy należycie przygotowani muszą zdobyć lepszą znajomość doktryny i historii, życia duchowego i kulturowego, psychologii religijnej oraz kultury właściwej braciom”.

się nowe na bazie faktu, iż Kościół dostrzega rozmiary przemian czasów współczesnych.

Relacje łączące Kościół ze światem ukazują ciągle nowe treści; stają się zatem coraz bardziej skomplikowane. Poszerza się bowiem zakres naszej wiedzy odnoszącej się do obu partnerów interesującego nas dialogu.²² Jest to o tyle znaczące, gdyż temat świata pozostawał długo poza zasięgiem refleksji teologicznej. Tradycyjnie problematyka ta przedstawiała się znacznie prościej. Ujmowano ją według schematu relacji władzy kościelnej do władzy państwowej, Kościoła do państwa.²³ Dziś natomiast Kościół nie jawi się jako monolit doktrynalny bądź dyscyplinarny; nie przedstawia się również w kategoriach społeczności doskonałej. Drugi partner tego dialogu — świat — ukazuje się również jako teren skomplikowanych problemów politycznych, społecznych, rasowych, ekonomicznych i wielu innych. Problemy te przerastają wymiar państwowy i Kościół podejmuje je nie z racji politycznych, lecz ze względu na swoją misję wobec świata. Ujmowanie tego tematu w kategoriach pozateologicznych, oderwanych od wiary, byłoby wypaczeniem myśli i intencji soboru. Chrześcijaństwo jest bowiem rzecznikiem wartości transcendentnych, a nie doczesnych. Przebywa na świecie, korzysta ze świata, lecz jego zadania przerastają rzeczywistość doczesną. Nie znaczy to jednak, że świat istnieje dla Kościoła, że ma służyć realizacji jego zadań i stąd może być traktowany przez Kościół instrumentalnie, jak poucza doświadczenie historii. Prawda jest bowiem taka, że to Kościół istnieje dla świata i przez swoją aktywną obecność pragnie ukazać i ożywić jego odniesienie do Stwórcy, przepoić treści doczesne duchem Ewangelii.²⁴

W realizacji tych zamierzeń Kościół przestrzega jednakże autonomii właściwej dla porządku doczesnego²⁵. Zabezpieczenie tej autonomii stano-

²² A. Bühler. *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*. Zürich 1965 s. 235: „Sohm sieht das Wesen des Katholizismus in der Sichtbarkeitsidee und im Formalismus. Ebenso, ja mehr noch gipfelt es in der «Gesetzlichkeit». Katholizismus heisst für Sohm nicht nur Organisation, Hierarchie, Autorität, Sichtbarkeit, Weltlichkeit, Form, u.s.w., sondern in alldem zuerst und zuletzt: Vergesetzlichung und Zwang in höchstem Grade. Der Rechtszwang ist innerer, ist Glaubenszwang. So zwingt der Katholizismus durch und durch. Er bedeutet die «Verwandlung der Glaubenslehre und der kirchlichen Organisation in ein geistlich-weltliches Gesetz»”.

²³ Zob. R. Sobański. „Jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej” (*Obecność jako zasada stosunku Kościoła do państwa*). „Prawo Kanoniczne” 25 1982 nr 1—2 s. 31—42.

²⁴ KK 48: „Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych”.

²⁵ KDK 36: „Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć, i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy metody poszczególnych nauk czy sztuk”.

wi jedno z tych ustaleń ostatniego soboru, które należy uznać za rozstrzygające dla ustawienia problematyki naszych rozważań stosunku Kościoła do świata. Kościół winien dostrzegać porządek właściwy temu światu, uznać go i zaakceptować, czyli mówiąc prościej — respektować jego autonomię. Dopiero świadomość tej autonomii sprawia, iż staje się zrozumiałym fakt, że ani świat nie może podlegać sakralizacji, ani też Kościół nie może ulec zeświecczeniu. Świat nie stanowi bowiem alternatywy ani tym bardziej konkurencji dla porządku nadprzyrodzonego. Jego autonomia nie oznacza jednak prostej niezależności od tego ładu nadrzędnego, jakim jest porządek stworzenia.²⁶ Porządkowi temu podlega zatem zarówno człowiek będący w Kościele, jak też i poza nim.

5. INSPIRACJE DLA KANONISTYKI

Godny podkreślenia jest fakt, iż zobowiązania Kościoła wobec świata mają charakter obligatoryjny. Wynikają one z samej natury posłannictwa Kościoła.²⁷ Jego obecność w świecie i aktywny udział w życiu świata nie mogą być uzależnione od jakiegokolwiek uprzedniej umowy bądź też akceptacji ze strony władzy, która organizuje życie doczesne. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, iż Kościół powinien mieć wszędzie prawdziwą wolność w głoszeniu wiary oraz możliwość posługiwania się rzeczami doczesnymi w zakresie niezbędnym do realizacji właściwego mu posłannictwa.²⁸ Zobowiązania te mają charakter nadprzyrodzony i nie naruszają w niczym porządku doczesnego. Łączą się z wiarą Kościoła i z wiarą w Kościół. Ich poprawne rozpatrywanie wymaga odniesienia do osoby Chrystusa i Jego zbawczej misji. Chrystus zaś — jak świadczy o tym objawienie — wprowadził istotną zmianę w egzystencji człowieka. Polega ona na wyposażeniu tych, którzy Go przyjmują, w moc (*exousia*) stania się synami Bóżymi.²⁹ Dzięki niej chrześcijanin znajduje się w wa-

²⁶ KDK 41: „[...] choć jeden jest Pan dziejów ludzkich i dziejów zbawienia, to jednak sprawiedliwa autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana”.

²⁷ KK 8: „[...] tak samo i Kościół, choć dla pełnienia swego posłannictwa potrzebuje ludzkich zasobów, nie powstał dla szukania ziemskiej chwały, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem”.

²⁸ KDK 76: „Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary [...], w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw publicznych [...], stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które są zgodne z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków”.

²⁹ J 1, 12.

runkach Bożej wolności, która pozwala mu na zachowanie dystansu od jakiegokolwiek zależności, która jest „z tego świata” Tak więc jedynie w kontekście wspólnoty z Chrystusem i pomiędzy sobą możliwy jest do postawienia problem natury zobowiązań Kościoła wobec świata czy też w ogóle władzy i prawa w Kościele.³⁰ Kościół prowadząc dialog ze światem powołuje się na autorytet samego Chrystusa. Stanowi on przedłużenie Jego misji służebnej wobec ludzkości.³¹ Misja ta zamierza do realizacji eschatologicznej wspólnoty, stworzenia nowego ludu Bożego.

Władza w Kościele i pozostające w jej dyspozycji prawo znajduje swoje uzasadnienie nie ze względu na społeczną naturę człowieka bądź też z racji zabezpieczenia ładu i porządku kościelnego, jak się zwykło sądzić. Nie jest ona nawet racją stworzenia gwarancji prawnych dla suwerenności i autonomii Kościoła. Autonomia ta wyrasta bowiem z samej ontologii Kościoła, a nie z jego gwarancji jurydycznych. Prawo kościelne winno zatem partycypować w zadaniach samego Kościoła, zorientowanego w swym otwarciu na świat.³² Obecność zaś Kościoła w świecie i jego zaangażowanie w sprawy świata pełni funkcję znaku, zaczynu, zwiastuna, narzędzia w realizacji tej wspólnoty, która ma się urzeczywistnić przy nadejściu pełni czasów. Ta dyspozycyjność Kościoła wobec świata i służebny charakter jego misji rzutuje siłą rzeczy na naturę i zadania prawa kościelnego.³³ Powinno ono również w sposób właściwy prawu uczestniczyć w tych funkcjach znaku, zaczynu, duszy wobec świata. Mówiąc prościej — powinno ujawnić sakramentalny charakter Kościoła. Posłannic-

³⁰ J. L. Mc Kenzie. *Władza w Kościele*. Tłum. A. Korlińska. Warszawa 1972 s. 33: „Ten związek z Jezusem Chrystusem jest pierwszym i najbardziej podstawowym czynnikiem, który czyni władzę w Kościele odmienną od innych”.

³¹ H. Hermann. *Kirchenrecht. W: Praktische Theologie heute*. München 1974 s. 267. „[...] welche die Disziplin „Kirchenrecht“ im Umkreis der Praktischen Theologie, der sie sich nicht ohne Stolz einreihen möchte, unternimmt, um die äusserre Ordnung einer Glaubensgemeinschaft kritisch zu sichten um entwiege Fehlenentwicklungen oder Entleerungen kirchlicher Rechtsätze bewusst zu machen, wird sie Verständnis erbitten dürfen für ihre spezifische Schwierigkeit (und Chance), Synthesen von juristischer Fassung und innerer Wesenschau erbringen zu sollen, in denen zeitbedingte und überzeitliche Wesenselemente so verbunden sind, dass die Jurisprudenz selbst in der theologischen Höhenlage noch atmen kann, wie ihrerseits ihre Mithilfe anbieten, damit das Rechts als eine Wesenskategorie kirchengesellschaftlicher Menschensorge auf das Wanderung der Kirchen-ins 21. Jahrhundert nicht ganz vergessen werden möge”.

³² Varela, Corecco, jw. s. 67: „Nonostante i suoi fondamenti ecclesiologici e la sua peculiarità teologica, il Diritto Canonico non è una realtà divina, disincarnata, ma incide direttamente e pienamente nel campo della sociologia e della storia”.

³³ Sobański. *Kościół — prawo — zbawienie* s. 260: „Zbawcze działanie Boże postawiło człowieka w nowej sytuacji społecznej, charakteryzującej się wynikającymi wprost z owego działania uprawnieniami i obowiązkami”.

two Kościoła wobec świata ma cel religijny. Dotyczy ono przekazu prawdy objawionej, która ujawnia najgłębszy sens rzeczywistości doczesnej.³⁴ Przekaz ten wyznacza zarazem naturę i zadania prawa w Kościele. Przekazywana bowiem prawda Boża nie ma charakteru teoretycznego, lecz z natury swojej zmierza do kształtowania postawy życiowej konkretnego człowieka. Przyjęcie tego przepowiadania warunkuje wszakże podstawowy wymóg wolności w przyjęciu Bożego wezwania.³⁵ Bez tego zabezpieczenia wolności dla aktu wiary byłoby niemożliwe solidarne budowanie ze wszystkimi ludźmi tej wspólnoty, o którą Kościołowi chodzi. Stąd też Kościół powinien również poprzez swoje prawo zwracać się ku formowaniu przekonań, kształtowaniu postaw życiowych stosownie do przekazywanej prawdy Bożej. Kompetencje bowiem Kościoła wobec porządku doczesnego ograniczają się do jego roli inspirującej, pobudzającej, nie zaś dominacji nad nim. Podobnie jak przepowiadanie kościelne, również prawo powinno pobudzać i popierać wszelkie inicjatywy, które angażują wiernych do współpracy ze wszystkimi ludźmi. Ilustracją przedstawionej analizy może tu być nauczanie Kościoła zawarte w encyklice *Pacem in terris*, według której Kościół powinien nie tylko zwiastować pokój światu, lecz również inicjować konkretne działania, które na płaszczyźnie społeczno-kulturowej przyczyniałyby się do eliminacji przemocy, nienawiści, wszelkich form dyskryminacji. Inicjatywy tego rodzaju, także te o proveniencji pozakościelnej, podlegają interpretacji religijnej. W tym miejscu wypada podkreślić, iż współczesna teologia jest szczególnie wyczulona na przedsięwzięcia tego rodzaju, odczytując je jako znaki czasu. Dzięki temu Kościół pokazuje nie tylko swoją siłę czysto ideologiczną, lecz przede wszystkim autentyczność świadectwa swojej misji zbawczej.³⁶

³⁴ *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* s. 203. „La preminenza, dunque, del magistero consiste in una principalità tra altre cose principali e deriva da tre motivazioni di priorità. Prima di tutto una priorità temporale, l'annuncio del Vangelo, infatti, precede, ogni altra attività ecclesiastica, perche e all'origine della costituzione stessa della Chiesa e della sua ditatazione tanto estensiva che intensiva. In secondo luogo una priorità di destinazione, nel senso, che quest e universale come universale e la Rivelazione che il magistero fa conoscere ed applicare... Infine, una priorità derivante dalla sua unicità. A differenza di altre funzioni che possono essere assolte anche da altri, il magistero e esclusivo dei vescovi”.

³⁵ DWR 2: „Prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem”.

³⁶ K. R a h n e r. *Der Christ in seiner Umwelt*. W: *Rechenschaft des Glaubens*. Zürich 1979 s. 416—418. „Das erste, meine ich, ist dies: Der Christ teilt brüderlich mit allen anderen Menschen diese Welt von heute, so wie ist. Das zweite ist dies: Der Christ erkennt die Diaspora an, in der er heute, und zwar überall, leben muss, als die letztlich positiv zu deutende Situation eines Christseins. Wir Christen wollen

Świat jawi się zatem wobec Kościoła jako teren przepowiadania, głoszenia prawdy Bożej. Rodzą się pytania, jak wobec tego należy rozumieć zobowiązania Kościoła wobec świata, w jaki sposób w kategoriach prawnych można wyrazić jego postawę służebną?

Przy bliższej analizie okazuje się, iż pytania te nie zawierają antynomii, choć nauczanie kościelne nie ma klasycznych znamion władzy rozumianej w sensie obligatoryjnego narzucenia woli. Co więcej, nauczanie kościelne przekracza zakres możliwości władzy tak rozumianej. Dotyczy ono wewnętrznych aktów człowieka. Poprzez wymiar duchowy dokonuje się bowiem rozwój życia Bożego i uświęcenie człowieka. Stąd też nauczanie kościelne osiąga ten sam cel, jaki w rozumieniu potocznym przypisywany jest władzy i prawu będącemu w jej dyspozycji. Celem tym jest kształtowanie konkretnego zachowania ludzkiego. Przekaz prawdy Bożej, skierowany do człowieka żyjącego w konkretnych warunkach bytowania, kształtuje jego postawę życiową, nadaje sens jego egzystencji.³⁷

Takie ustawienie problematyki nie może oczywiście oznaczać zbędności porządku prawnego w Kościele. Przeciwnie, im lepszy jest ten porządek, tym doskonalszą wizję wspólnoty przedstawia Kościół wobec świata, tym skuteczniej pełni swoją funkcję znaku i zaczynu w relacji do wspólnoty ogólnoludzkiej. Wśród wielu form dialogu ze światem Kościół posługuje się również językiem prawnym. Aby dialog ten był komunikatywny, wymaga znajomości świata, jego problemów, zagrożeń, tych znaków, poprzez które wypowiada on siebie. Nawiasem mówiąc należy dodać, iż potrzeba rozumienia w tym dialogu jest wzajemna. Oznacza to również postulat właściwego odczytania przez świat sensu obecności Kościoła i religijnego charakteru jego misji.

Kościół zatem w artykulacji prawnej swojej istoty korzysta z kategorii prawnych, wypracowanych bądź zasymilowanych przez dany krąg kulturowy, w którym działa.³⁸ Wypełnia je jednak eklezjalną treścią. Prawo świeckie ma zazwyczaj na celu zabezpieczenie interesów państwa, stworzenie bezkolizyjnego systemu życia społecznego, rozstrzyganie konfliktów. Prawo kościelne ma natomiast ambicje przerastające te i inne za-

die Situation unserer Diaspora in einer pluralistischen Gesellschaft unbefangen annehmen und uns dabei hütten, in das Getto einer reaktionären Defensive des bloss Ueberlieferten oder in der bequeme Feigheit des Verzichtes auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens zu flüchten”.

³⁷ R. Sobański. *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*. Warszawa 1983 s. 210.

³⁸ Sobański. *Kościół jako podmiot prawa* s. 215: „Szczególnie wyraźnie rysują się kategorie prawne relacji Kościoła do świata, gdy spotyka się on z rzeczywistością doczesną w formie prawnie zorganizowanej. Taką jest przede wszystkim państwo”.

dania zamykające się wewnątrz państwowego porządku prawnego.³⁹ Stąd cały ustrój Kościoła, jego struktury, władza, instytucje prawne winny być służebnie zorientowane na realizację zobowiązań Kościoła wobec świata.⁴⁰ Ma być dla niego czytelnym znakiem ofiarowywanego przez Kościół zbawienia. Dla tych racji koncepcja prawa kościelnego wymyka się spod jakichkolwiek spekulacji opartych na rodowodzie nauk prawno-socjologicznych. Niemniej jednak w praktyce kościelnej nie dość skutecznie uwzględniano tę jego specyfikę. Zapomniano o konsekwencjach płynących dla prawa kościelnego z daru *exousia* chrześcijańskiej. Aspekt służebny dla wspólnoty Kościoła i świata podlegał wyciszeniu; przestrzeń tę zdominowało świeckie rozumienie prawa kościelnego. Jest to postulat, który wynika z samej natury tegoż prawa. Ma on również wielkie znaczenie dla ducha czasów współczesnych. O ile bowiem w społeczności średniowiecznej całość rzeczywistości wydawała się być pierwotnie chrześcijańska, o tyle w czasach współczesnych zdaje się ona ukazywać przede wszystkim swoje świeckie oblicze. Przy takiej głębi ujęcia tego problemu wydaje się zbyt liczne podkreślenie, iż obliuguje to Kościół do wyrzeczenia się wszelkich postaw tryumfalistycznych, do rezygnacji z ambicji panowania w jakiegokolwiek postaci, do wyzbycia się sytuacji uprzywilejowanych i wszelkich form prestiżu wobec świata.

Godny uwagi jest również problem związku kanonistyki z wyposażeniem kulturowym basenu Morza Śródziemnego. Prawo to, podobnie jak Kościół, winno realizować gotowość otwarcia na nowe kręgi kulturowe i cywilizacyjne.

Postulaty te wymagają wielkich przeobrażeń, zmuszają niejako Kościół do przeżywania na wzór Chrystusa swoistej formy *kenosis*. Mają one służyć ukazaniu najcenniejszego daru Kościoła, którym jest Chrystus jednoczący całość stworzenia.

³⁹ Mc Kenzie, jw.: „Judaizm podawał bardzo szczegółowy kodeks dotyczący postępowania. Ewangelia uwalnia ludzi od prawa. Uwalnia ich zresztą od zasady, że postępowanie jest kwestią przepisów prawnych”.

⁴⁰ E. Schillebeeckx. *Il ministero nella Chiesa, servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*. Editrice Queriniana. Brescia 1981 s. 113: „Sotto una forma o l'altra, questa organizzazione ecclesiale appartiene alla manifestazione cristiana essenziale e concreta della comunità di Dio: la Chiesa. Ma questa organizzazione non esiste in funzione di se stessa. Come il ministero, anch'essa è al servizio delle comunità apostoliche, e non può, ergersi a scopo né essere assolutizzata tanto più, che appare chiaro come in tutte le epoche della Chiesa, essa si trova immersa nella storia concreta e condizionata”.

CHIESA E MONDO ISPIRAZIONI PER IL DIRITTO CANONICO

Sommario

L'ecclesiologia conciliare esercita un grande influsso nello sviluppo delle discipline teologiche. Nell'ambito del diritto canonico, la forza ispiratrice del Vaticano II, ha permesso di rilevare la dimensione nettamente teologica di tale diritto. Questa dimensione, viene fondata sulla natura ontologica della Chiesa, eliminando dal suo ordine metodologico, le categorie socio- naturali. Da questa constatazione, risultano le caratteristiche ecclesiali del ordinamento canonico. Tale caratteristica viene mostrata tra altro dalle relazioni che collegano la Chiesa con il mondo. Nei diversi periodi della storia queste relazioni venivano interpretate con le categorie „Chiesa — stato”. L'ultimo concilio ha superato questa dimensione nel manifestare l'autonomia dell'ordine temporale. La missione della Chiesa, verso il mondo, è di carattere soprannaturale, e la sua presenza nel mondo viene denominata dal Concilio come „fermentum et veluti anima”. La Chiesa svolge il suo compito, predicando al mondo il messaggio di salvezza. Questo magistero nel senso ecclesiale, viene inteso, come la vera potestà, che forma la vita del credente. La missione di servizio, da parte della Chiesa per il mondo, scopre anche le essenziali proprietà dell'ordinamento canonico, il quale partecipa nel dialogo, che la Chiesa continua a sviluppare con il mondo.