

Z ZAGADNIENÍ PRAWA KANONICZNEGO

ANALECTA CRACOVIENSIA VIII 1976

Ks. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

KOŚCIÓŁ — JEGO KONSTYTUCJA I PRAWO W TAJEMNICY ZBAWIENIA *

WPROWADZENIE

1. Temat nasz wymaga wstępnego wyjaśnienia, co mamy na myśli używając pojęcia Kościół i co rozumiemy przez konstytucję. Rzecz jasna, że rozważania nasze mogą dojść do owocnego rezultatu tylko wtedy, gdy będziemy mówili o Kościele naszej wiary, a więc w świetle współczesnej jego świadomości. Spróbujmy przeto na wstępie w sposób encyklopedyczny opisać Kościół według współczesnej jego świadomości, prowadzeni przez naukę Soboru Watykańskiego II.

Sobór ten przede wszystkim przypomniiał nam prawdę znaną już starożytnym, że Kościół jest tajemnicą, a dla jej zbliżenia sięgnął do szeregu obrazów biblijnych, które wyrażają pewną społeczną rzeczywistość, wspólnie w historii realizowaną, z tym jednak, że niektórym przypada w tym dziele specjalne miejsce i odpowiedzialność.

Kościół, zgodnie z nauką Listu do Efezjan, widziany jest jako tajemnica Chrystusa. W Nim objawił Bóg swoją wieczną miłość, przez Niego udzielił się ludziom, aby stali się uczestnikami Jego chwały. „(Kościół) swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego”¹.

* Polski przekład wykładu wygłoszonego na Kongresie kanonistyczno-pastoralnym Roku Świętego w Rzymie dnia 28. 9. 1975. Tekst oryginalny w „Monitor eccl.”, 100 (1975) 269—294. P. dr Irenie Mierzwa dziękuje za cenną dyskusję problemową oraz za pomoc przy przygotowaniu wersji polskiej.

¹ „Plan ten zaś wypływa „ze źródła miłości”, czyli z miłości Boga Ojca. On to, będąc Początkiem bez początku, z którego rodzi się Syn, a przez Syna pochodzi Duch Święty, stwarzając nas dobrowolnie w swej niezmiernej i pełnej miłosierdzia łaskawości i powołując do uczestnictwa z sobą w życiu i chwale, rozlewa hojnie swą boską dobroć i rozlewać jej nie przestaje” (*Ad gentes* 2).

Kościół widzimy więc z perspektywy trynitarnej, w której jest on „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium* 1).

Kościół jest powołany, by zwiastować i uobecniać światu tajemnicę zbawienia w Chrystusie. Jego widzialna, społeczna struktura jest znakiem i narzędziem działania Chrystusa w Duchu Świętym.

Mówiąc o Kościele jako o znaku zbawienia, pamiętać musimy, że on sam już stanowi rzeczywistość, której zarazem jest znakiem. „Kościół już jest obecny w tajemnicy” (*Lumen gentium* 3). W nim odsłania się i urzeczywistnia misterium życia Bożego, „aby zdążyć do pełni Bożej” (*Lumen gentium* 7), a rzeczywistość eschatologiczna, do której jako do pełni zmierzamy, pojawia się jako widzialne, w Duchu Świętym z ludzi utworzone ciało. Chrystus „udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich powołanych ze wszystkich narodów ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje” (*Lumen gentium* 7). Wychodząc z tej chrystologicznej perspektywy, Kościół uważa siebie za Lud Boży. Lud ten wie, że żyje w ramach historii zbawienia i widzi swoją w niej rolę jako tych, którzy zostali wybrani, którzy szczególnie doznali miłości i miłosierdzia Boga. Tworząc wspólnotę, jest znakiem i zapoczątkowaniem zamierzonej jedności całej ludzkości, jedności przerastającej ludzkie możliwości, bo istniejącej w Chrystusie i przez Niego.

To skrótowe przypomnienie encyklopedycznych prawd o Kościele winno potwierdzić, że kanoniści nie posługują się innym pojęciem Kościoła niż teologowie. Natomiast posługują się oni własnymi narzędziami, a jednym z nich jest pojęcie konstytucji. Mówiąc o konstytucji, ma się na myśli podstawową i fundamentalną strukturę jakiegoś bytu. Chodzi o jego budowę, podstawowe ułożenie i kompozycję poszczególnych jego elementów, ich wzajemne powiązanie, zasadę scalenia w nierozzerwalną całość².

Prawnicy pojęcie to odnoszą do bytów społecznych, dla ujęcia i wyrażenia podstawowych stosunków między osobami. W sensie tak pojętego porządku podstawowego każdy byt społeczny ma swoją konstytucję, która — gdy chodzi o państwa — w czasach nowożytnych prawie we wszystkich została ujęta w postaci ustawy konstytucyjnej.

CZĘŚĆ METODOLOGICZNA

2. Odnosząc pojęcie konstytucji do Kościoła, z góry świadomi jesteśmy istnienia problemu metodologicznego wynikającego z faktu, że do Kościoła-tajemnicy stosujemy pojęcie prawne. Oczywiście, zdajemy sobie sprawę z faktu, że rzeczywistość nadprzyrodzona — a taką jest Kościół —

² J. Krucina, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, „Znak”, 20 (1968) 1110.

przekracza jakiegokolwiek ludzkie pojęcia oraz metody badawcze i dlatego pamiętać trzeba o analogicznym charakterze naszego poznania (uwaga ta stosuje się zresztą nie tylko do prawa, lecz także do teologii). Zastrzeżenie to trzeba szczególnie zaakcentować w odniesieniu do samego pojęcia konstytucji i związanych z nią teorii, a to dlatego, że w konstytucjonalizmie występują różne prądy i tendencje³. Stąd za mało owocne trzeba uznać przenoszenie na grunt kościelny razem z pojęciem konstytucji całej jego historycznej i geograficznej otoczki politycznej. Konstytucjonalizm służył i służy różnym doraźnym celom i wprowadzenie tego kontekstu na grunt kościelny uwikłałoby Kościół w problemy, które nie na jego gruncie mają swój początek i nie odpowiadają jego specyfice. Przykładów może dostarczyć przesłedzenie literatury dotyczącej kościelnego prawa fundamentalnego, w której znajdujemy bardzo rozbieżne wyobrażenia o tym prawie i dość różnorakie nadzieje oraz oczekiwania z nim związane. Wynika to właśnie z pojmowania konstytucji jako środka doraźnego w konkretnej sytuacji politycznej, w której czasem chodzi o umocnienie władzy, kiedy indziej znów o jej osłabienie na rzecz uprawnień jednostek. Koncepcja taka obca jest ustrojowi Kościoła. Ponadto trzeba sobie zdawać sprawę, że gdyby ją przyjąć i w konsekwencji widzieć zagadnienie konstytucji Kościoła tylko w kontekście, np. ochrony praw jednostek czy też — z drugiej strony — jako remedium na kontestację, całe zagadnienie kodyfikacji zostałoby sprowadzone do problemu technicznego.

3. Tymczasem chodzi o wykorzystanie pojęcia konstytucji dla lepszego poznania Kościoła, konkretnie: dla lepszego poznania jego struktur prawnych, dla lepszego poznania funkcji i roli prawa w Kościele. Historia eklezjologii dowodzi, że wykorzystanie nauk społecznych przyczyniało się do pogłębienia znajomości Kościoła, a także współczesny rozwój eklezjologii, skierowujący naszą orientację eklezjalną ku samej istocie Kościoła, stał się możliwy dzięki temu, że rozwojowi nauk teologicznych towarzyszyła także pogłębiona refleksja socjologiczna. Stąd założenie, że wykorzystanie pojęcia konstytucji dla nauki o Kościele może być tylko z pożytkiem dla lepszego zrozumienia jego struktury. Równocześnie jednak należy przypomnieć, że problem konstytucji pojawił się w pewnym momencie rozwoju społecznego. Także w Kościele nie pojawiłaby się kwestia jego konstytucji, gdyby on w ostatnich latach nie osiągnął wyższego stopnia samoświadomości. Zbieżność odrodzenia się nauki o ludzie Bożym z pojawieniem się problemu konstytucji Kościoła nie wydaje się przypadkowa. Dowodzi ona, że problem ten ma sens teologiczny i nie może być pojmowany jako przeszczepienie i wykorzystanie jakichś idei z ze-

³ Por. V. Onida, *Lo „Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis” e l’esperienza del costituzionalismo moderno*. W: *Legge e Vangelo*, Brescia 1972, 169—178.

wnątrz. Aktualny stan eklezjologii pozwala nam mieć nadzieję, że uniknie się traktowania problemu konstytucji Kościoła w analogii do społeczności politycznych. Należy się wręcz spodziewać, że pojęcie to — podobnie jak to w historii prawa kościelnego częściej miało miejsce w odniesieniu do innych pojęć — zostanie wypełnione nową treścią. W ten sposób pojęcie aplikowane do Kościoła dzięki rozwojowi eklezjologii, przyczyni się ze swej strony do pogłębienia poznania Kościoła.

Chodzi zresztą nie tylko o poznanie Kościoła i jego prawa. Wolno spodziewać się korzyści praktycznych wynikających z dyskusji nad konstytucją Kościoła. Wszak kodyfikacji konstytucji Kościoła dokonuje się nie tylko na użytek szkół, lecz dla lepszego wypełnienia przez Kościół jego misji. Podobnie doskonalsze poznanie prawa w Kościele ma na celu, by ono lepiej służyło zbawczej misji Kościoła.

4. Po tych uwagach możemy przejść do propozycji metodologicznych dotyczących problemu konstytucji Kościoła. Pojęcie to w sensie podstawowego porządku jakiegoś bytu społecznego odnosimy do Kościoła, ponieważ jest on rzeczywistością sprawdzalną, społeczną. Tekst o ogromnej ważkości dla naszego zagadnienia znajdujemy w *Lumen gentium* 8: „Wyposażona w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie — nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne i przeciwne, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego”. Tu właśnie przedstawiono Kościół w całej jego misteryjnej rzeczywistości. Wspólnota wiary, nadziei i miłości jest ustanowiona i nieprzerwanie podtrzymywana jako organizm widzialny. Ale widzialność ta nie jest widzialnością jakiej bądź społeczności, lecz stanowi jeden tylko element złożonej rzeczywistości, dzięki któremu Ciało Mistyczne jest rzeczywistością sprawdzalną, empiryczną. Rzeczywistość społeczna jest empirycznie uchwytnym kształtem misterium Kościoła. Ona to właśnie pozwala mówić o konstytucji Kościoła.

5. Fakt, że jest to konstytucja Kościoła-tajemnicy, Kościoła rzeczywistości złożonej, ma istotne znaczenie metodologiczne. Składające się na tę rzeczywistość elementy są nierozdzielne i dlatego mówiąc o konstytucji mamy na myśli całą tę złożoną rzeczywistość, a nie tylko jeden z jej aspektów, mianowicie zewnętrzny. Podobnie, jak nie można w Kościele rozdzielić elementu widzialnego i niewidzialnego, tak też nie można jego porządku prawnego oddzielić od życia wewnętrznego. W konsekwencji prawo kościelne nie jest wyrazem zewnętrznego porządku, ale właśnie tajemnicy. Stąd postulat dekretu *Optatam totius*, by w wykładzie prawa kanonicznego mieć na oku tajemnicę Kościoła (16) — oczywiście nie jako

rzeczywistość równoległą, lecz jako tę właśnie rzeczywistość, o której mówimy wykładając prawo. Mając dzięki widzialności Kościoła jego aspekt prawnie uchwytne i pozwalający na zastosowanie do Kościoła metody prawnej, nie można tym aspektem Kościoła zajmować się abstrahując od ścisłego, nierozdzielonego związku z jego życiem wewnętrznym. Nie wystarcza przy tym jakaś ogólna świadomość tej łączności, wiara w nią, lecz łączność ta ma dla kanonisty znaczenie warsztatowe. Musi uwzględnić ją w swej pracy. Porządek społeczny Kościoła nie stanowi tworzywa wyłącznie społecznego, lecz tworzywo teologiczne. Przedmiotem pracy kanonisty jest misterium! ⁴

6. Zwróciwszy uwagę na nierozłączną jedność w tajemnicy Kościoła elementu widzialnego i niewidzialnego, należy obecnie zająć się funkcją porządku społecznego w Kościele. Analiza tego porządku nie może przyjmując jako punkt wyjściowy kategorii filozoficznych czy socjologicznych, ani też nie może się do nich ograniczyć, lecz musi wyjść z wizji całości, tj. tajemnicy, w której porządek ten spełnia swoją funkcję. Wyjaśnienie roli porządku społecznego Kościoła znajdujemy — jak wiadomo — w konstytucji *Lumen gentium*, która czyni to sięgając do analogii wcielenia: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała” (8). Refleksja nad prawem kościelnym nie może więc obejść się bez zwrócenia uwagi na tajemnicę wcielenia. Zarówno natura ludzka Jezusa Chrystusa, jak i społeczny organizm Kościoła ujęte są jako narzędzie zbawienia. Kanonisty nie interesuje jednak cała problematyka unii hipostatycznej, ale pewne wnioski ogólne z niej wypływające. Zwróci więc uwagę, że idea natury ludzkiej, służącej Słowu Bożemu jako narzędzie zbawienia, snuje się przez całą historię chrystologii i była ogromnie owocna dla zrozumienia zbawczego dzieła Chrystusa i w ogóle Jego bosko-ludzkiej osoby ⁵. W szczególności warto zauważyć, że w chrystologii osiąga się tym pełniejsze teologiczne wyświetlenie roli natury

⁴ Nie można przy tym zgodzić się z uwagą, jakoby realizacja takiego zadania przesuwała nas w dziedzinę teologii. Kanonista i jego koledzy teologowie zajmują się tym samym Kościołem i nie schodzą przez to z terenu własnej dyscypliny. Różnice między nimi nie w tym, że zajmują się różnymi elementami Kościoła, które przecież nie istnieją samodzielnie, lecz w tym, że tym samym Kościołem zajmują się właściwym sobie sposobem. Jest rzeczą jasną, że zajmują się Kościołem wg współczesnej jego świadomości, czyli — jak to nakazuje dekret *Optatam totius* — Kościołem w ujęciu *Lumen gentium*. Oczywiście kanonista musi szukać ujęcia przydatnego dla prawa, takiego, dzięki któremu może on zająć się Kościołem wg jego własnych metod, ale nie może to być takie ujęcie selektywne stanowiące wybór prawd o Kościele. Chodzi więc o prawnie uchwytnę prawdę o Kościele, zawierającą jednak całą rzeczywistość eklezjalną tak, jak ona przedstawia się w aktualnej świadomości Kościoła.

⁵ F. Malberg, *Über den Gottmenschen*, Freiburg 1960, 89—114 (Quaestiones disputatae 9).

ludzkiej Jezusa Chrystusa jako narzędzia zbawienia, im ściślej — z jednej strony — widzi się powiązanie tej natury z Bóstwem oraz — z drugiej — im pełniej przyjmuje się po prostu człowieczeństwo Chrystusa⁶. Stąd badania nad człowieczeństwem Chrystusa, oczywiście pamiętając o tym, że człowieczeństwo to nie jest ontologicznym, autonomicznym podmiotem⁷.

7. Wróćmy jednak do wyjaśnienia porządku społecznego Kościoła. Jak już wspomniano, zarówno natura ludzka Jezusa, jak i organizm społeczny Kościoła przedstawiane są w konstytucji *Lumen gentium* jako narzędzie zbawienia. Zawarta w tej idei prawda, że przez złączenie z naturą ludzką Syn Boży stanął osobiście i bezpośrednio wśród ludzi jako źródło ich zbawienia, wyjaśnia nam *ob non mediocrem analogiam* rolę społecznego organizmu Kościoła. Organizm ten służy duchowi Chrystusowemu. Jest on narzędziem ziszczonej w Jezusie Chrystusie obecności Boga wśród ludzi. Stąd też Kościół to nie tylko instytucja pouczająca o zbawieniu, czy przekazująca wskazania dotyczące zbawienia, lecz Kościół, to obecność Boga, który udziela się w słowie, jako absolutna prawda obiecanej nam absolutnej przyszłości i udziela się w miłości przez Ducha swego⁸. Jeśli chcemy naświetlić naturę widzialnego, trwającego w historii Kościoła, nie możemy uczynić tego inaczej, jak tylko przez wskazanie na tajemnicę Trójcy Świętej⁹. Najgłębsza tajemnica Kościoła polega na przedłużaniu na zewnątrz relacji łączących osoby Boskie¹⁰. Próby rozważania Kościoła bez odniesienia się do Trójcy Świętej rozmijałyby się z rzeczywistością, o którą chodzi, i w konsekwencji prowadziłyby do nikąd. Jeśli Kościół jest obecnością Boga, jest on obecnością Bożej prawdy i miłości. Kościół przyjmuje tę prawdę w wierze, wyznaje ją i daje jej świadectwo — nie ludzkim, choćby przez Boga autoryzowanym zdaniem, lecz Bogu samemu¹¹. Kościół przejmując miłość Bożą, przekazuje i wyraża Boga, który jest miłością. Przyjęcie i przekazywanie prawdy i miłości są aktami realizacji Kościoła, wtedy Kościół jest sobą, jest owocem i narzędziem zbawienia, jest wydarzeniem obecności Boga wśród ludzi i znakiem tej obec-

⁶ A. Grillmeier, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil...*, I, Freiburg 1966, 173.

⁷ „Quamvis nil prohibeat quominus humanitas Christi etiam psychologica via ac ratione altius investigetur, tamen in arduis huius generis studiis non desunt qui plus aequo vetera linquant, ut nova astruant et auctoritate ac definitione Chalce donensis Concilii perperam utantur, ut a se elucubrata suffulciant. Hi humanae Christi naturae statum et conditionem ita provehant ut eadem reputari videatur subiectum quodam sui iuris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat” — Pius XII, lit. enc. *Sempiternus Rex* (AAS 43 (1951) 638).

⁸ Por. *Lumen gentium* 4.

⁹ Por. *Lumen gentium* 4.

¹⁰ M. Philipon, *Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche*. W: (G. Barauna), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1966, I, 252.

¹¹ K. Rahner, w: *Handbuch der Pastoral-theologie*, I, Freiburg² 1970, 128.

ności. Dlatego *Lumen gentium* nazywa Kościół sakramentem zbawienia — znakiem rzeczywistości eschatologicznej, do której zmierzamy, która jednak już tu jest realizowana. Rzeczywistością jest „wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem” i „jedność całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium* 1). Idea Kościoła-sakramentu, odradzająca się we współczesnej eklezjologii i podjęta przez *Lumen gentium*, okazała się bardzo płodna — właśnie dzięki temu, że ułatwia traktowanie Kościoła w analogii ze Słowem Wcielonym i przyczynia się do wyjaśnienia roli organizmu społecznego Kościoła.

8. Biorąc pod uwagę tę analogię, trzeba powiedzieć, że organizm społeczny Kościoła nie jest ontycznym, autonomicznym podmiotem i dlatego można go rozpatrywać tylko w ścisłej łączności z ożywiającym go Duchem Chrystusa. Jest to jednak prawdziwie społeczny organizm i jako taki staje się przedmiotem refleksji naukowej. W tym kontekście cenne są te spostrzeżenia teologów, którzy w fakcie, że Kościół-sakrament to organizm społeczny — acz nieautonomiczny — widzą ontologiczną podstawę prawa kościelnego¹². Oczywiście, nie w sensie prawa jako postulatu życia społecznego, ale jako strukturalny element społeczności, bez którego społeczność nie byłaby społecznością. Nie możemy — rzecz jasna — zadowolić się wskazaniem na zasadę *ubi societas ibi ius*, i to nawet jeśli — by ją podbudować filozoficzną analizą stosunków społecznych, wykazującą ich tożsamość ze stosunkiem prawnym. Przyjęcie tej tożsamości byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem prawnego charakteru każdej społeczności i nadałoby wspomnianej zasadzie nowy sens, głębszy od powszechnie wyrażanego przez nią pojmowania prawa jako postulatu życia społecznego. Nawet taka analiza byłaby jednak niewystarczająca, właśnie ze względu na ścisłą łączność organizmu społecznego ze Słowem Bożym, ze względu na to, że organizm społeczny Kościoła nie jest autonomicznym podmiotem. Tą drogą można jedynie wykazać, że prawo istnieje w Kościele jako konsekwencja jego widzialności, ale dla poznania jego natury oraz dla wydobycia jego cech specyficznych i określenia jego roli jest ona zbyt uboga i mało owocna. Stąd jedynie płodnym dla naszego zagadnienia punktem wyjścia jest społeczność, i to — stosując tu w myśl wskazanej przez *Lumen gentium* analogii definicję Soboru Chalcedońskiego¹³ — społeczność z zachowaniem jej natury, ale — znów według wspomnianej analogii — bez podziału i bez rozłączenia z ożywiającym ją Duchem Chrystusowym, a więc społeczność pojętą jako narzędzie zbawienia.

9. Wydaje się, że taki punkt wyjściowy pozwoli przedmiotem naszych rozważań uczynić operatywne, w konkretnej egzystencji Kościoła reali-

¹² Np. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1963⁸, 115 n.

¹³ DS 302; BF VI, 8.

zowane pojęcie prawa, a równocześnie mówić o nim w świetle misterium Chrystusa. Sądzymy też, że przyjęcie takiego punktu wyjściowego uchroni nas przed podejściem do prawa kościelnego w oparciu o cząstkową tylko wizję czy to socjologiczną, czy filozoficzną, lub wprawdzie teologiczną ale jednostronną. Wyznajemy też wiążącą się z tym, przyświecającą nam nadzieję, że unikając wizji jednostronnych wywody nasze będą przystępne dla wszystkich dzielących z nami wiarę katolicką. W czasie, gdy pluralizm teologiczny stał się faktem i gdy problemem jest jego stosunek do dziedzictwa jednej wiary¹⁴, nie można naświetlać prawa kościelnego w oparciu o założenia jednej tylko szkoły, o przesłanki, które nie przemawiają do wszystkich wyznających jedną wiarę. W tej sytuacji trzeba sięgnąć do samej tajemnicy Boga, który chce naszego zbawienia. Do realizacji tak pojętego zamiaru chcemy podejść nie przez przedstawienie jakiejś syntezy, lecz raczej przez próbę pracy na modelu¹⁵.

CZEŚĆ MERYTORYCZNA

A. O konstytucji prawnej Kościoła

10. Kościół jest narzędziem i znakiem zbawienia świata, gdy działając realizuje sam siebie, tzn. obecność Ducha Świętego, a przez Niego Trójcy Świętej. Właśnie dzięki obecnemu w Nim Duchowi Chrystusa Kościół jest narzędziem zbawienia. Dzięki nierozłącznej jedności z Duchem Chrystusa społeczność kościelna staje się podmiotem zbawczego działania. Podmiotem tym jest cały Kościół, całe ciało i wszyscy jego członkowie, jak to mocno wyraża Pawłowa idea mistycznego ciała.

Tak więc wypada nam rozważyć aktywność społeczną Kościoła.

Stwierdzamy najpierw, że rozwija się ona na ogromnie szerokim polu. Historyk wskaże — i to nie tylko historyk z zewnątrz, lecz także kościelne opracowanie historii Kościoła — na dokonania Kościoła w dziedzinie kultury, sztuki, życia politycznego, czyli w tych dziedzinach, które na ogół obdarza się przymiotnikiem „społeczny”. Również i dzisiaj zagadnieniem ogromnej wagi jest zaangażowanie się Kościoła w sprawy kultury, rozwoju, pokoju. Nie o taką jednak działalność chodzi nam w tej chwili, lecz o działalność najbardziej podstawową i właściwą Kościołowi, typową dla Kościoła, której tamta jest po prostu następstwem i wynikiem, jako że Kościół — sze obecny jest w świecie mu współczesnym i zawsze czuje się złączony z rodzajem ludzkim i jego historią (*Gaudium*

¹⁴ Paulus VI, lit. ap. de die 8. 12. 1974.

¹⁵ Gdy dla celów badawczych konstruujemy model, zdajemy sobie sprawę z nieuwzględnienia niektórych elementów, w przekonaniu, że są one mniej ważne i ich opuszczenie nie spowoduje żadnych komplikacji. Zarazem zakładamy, że znajomość rzeczy nie pozwala nam opuścić żadnego elementu istotnego — R. Hocke, D. Shaffer, *Modele matematyczne a rzeczywistość*, Warszawa 1969.

et spes 1). Właśnie z jego religijnego posłannictwa wynikają zadania, światła i siły, które służyć mają wspólnocie ludzkiej (*Gaudium et spes* 42).

Aktywność specyficznie kościelna, zwłaszcza jej formy podstawowe, istotne dla realizacji Kościoła, stanowią szczególnie przedmiot teologii pastoralnej. Nie chodzi nam tutaj o ich wyliczenie czy uszeregowanie. Zwróćmy tylko uwagę, że *Lumen gentium* daje tej aktywności uzasadnienie chrystologiczne traktując ją jako uczestniczenie w — potrójnej według ujęcia konstytucji — misji Chrystusa.

W aktywności tej trzeba wyróżnić te działania, o których Kościół wierzy i wie, że przez nie „życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących” (*Lumen gentium* 7). Są to więc przede wszystkim działania sakramentalne, bo wierni „przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem” (*Lumen gentium* 7). Nie wykluczając zbawczej roli innych czynności Kościoła trzeba powiedzieć, że Kościół — znak zbawienia — w nich i przez nie realizuje się jako Kościół¹⁶. Ścisłe związane z działalnością sakramentalną jest głoszenie słowa. Nie wchodząc w teologiczny problem wzajemnego stosunku tych dwu funkcji i pomijając rozkład akcentów na każdej z nich w dziejach Kościoła, można powiedzieć, że Kościół zawsze pojmował siebie jako Kościół słowa i sakramentu¹⁷. Źródłem tej świadomości jest wiara, iż w słowie głoszonym w Kościele obecny jest Pan i że „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych”¹⁸. Uświadamiamy sobie dziś, że słowo głoszone w Kościele, to nie tylko religijne pouczenie, a sakrament sprawowany, to nie tylko gest religijny, ale spotkanie z Bogiem: dają nam udział w człowieczeństwie Chrystusa, a przez Niego zjednoczenie z Trójcą Świętą.

11. Zjednoczenie to osiągamy w aktywności społecznej, widzialnej. Głoszenie słowa i spełnianie sakramentów są zbawczym działaniem Chrystusa w widzialnej formie działania Kościoła¹⁹. Są to podstawowe, oficjalne akty Kościoła, są podstawową formą spełniania przez Kościół jego misji.

Sprawując tę misję, Kościół staje się widzialny jako społeczność realizująca jakąś wspólną wartość, w której wszyscy uczestniczą. Staje się widzialny przez widzialne, uchwytnie relacje między poszczególnymi członkami tej społeczności. Jedni głoszą słowo, inni słuchają, jedni sprawują sakramenty, inni je przyjmują. Widoczne stają się relacje między wiernymi Kościoła, relacje, o które opiera się wykonywanie przez Kościół

¹⁶ O. Semmelroth, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV, 1, Einsiedeln 1972, 347—355.

¹⁷ K. Rahner, art. cyt., 235.

¹⁸ Const. *Sacrosanctum Concilium* 7; Paulus VI, *Mysterium fidei* — AAS 59 (1967) 488.

¹⁹ E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, 79.

jego funkcji. Mówiąc inaczej, widoczna staje się budowa Kościoła, kompozycja jego elementów, ich wzajemne powiązanie, „widoczna staje się konstytucja Kościoła”. Konstytucja Kościoła ujawnia się więc wtedy, gdy Kościół dokonuje działania nadprzyrodzonego, gdy w widzialnej formie działa Chrystus w Kościele. Ujęcie więc tej konstytucji będzie nie tylko ujęciem międzyludzkich układów Kościoła, lecz będzie ujęciem struktur życia Chrystusowego rozlewającego się na wierzących, ujęciem widzialnej i dotykanej konkretyzacji zbawczego działania Chrystusa. To, co dla niewierzącego obserwatora jest tylko społeczną aktywnością religijną, dla wierzącego jest działalnością społeczną, będącą znakiem i przyczyną życia nadprzyrodzonego. To, co dla niewierzącego jest tylko strukturą społeczności religijnej, dla wierzącego jest strukturą łaski rozlewającej się przez społeczne działanie wspólnoty na ludzkość całą.

Tutaj, jak się wydaje, znajdujemy klucz do rozwiązania trudności podnoszonych, gdy rzeczywistość teologiczną, misteryjną trzeba wyrazić językiem prawa. Trudności te wydają się mieć swoje źródło w nieuzasadnionym dualizmie łaski i uspołecznienia. Widząc — w świetle wiary — łaskę żyjącą, uchwytną i dostępną w życiu i działaniu Kościoła, możemy ująć całą rzeczywistość Kościoła, także rzeczywistość łaski, bez uciekania się do uproszczonego przytaczania tekstów teologicznych w zewnętrznej szacie prawnej i bez mieszania teologii z prawem.

12. Przypomnienie o obecności Chrystusa w Kościele i o czynnikach sprawczych naszego udziału w człowieczeństwie Chrystusa ma dla problemu konstytucji Kościoła znaczenie podstawowe. Sens bowiem naszej przynależności do Kościoła i naszej w nim aktywności polega na dokonywującym się w ramach wspólnoty spotkaniu człowieka ze swym Zbawcą, co stanowi zarazem antycypację i sakramentalny znak naszego ukazania się z Nim w chwale wiecznej²⁰. Zbawienie, które przyszło do nas w Chrystusie, obecne jest w sakramentalnym działaniu Kościoła²¹. Przez to działanie dajemy świadectwo zwycięskiej łasce odkupienia.

Łaska ta dociera do człowieka w słowie²². Wzywa ono do wejścia w tajemnicę zbawienia, do pójścia za Chrystusem. Głoszenie słowa ujawnia jego moc tworzenia wspólnoty i podtrzymywania jej. Staje ono u początków Kościoła. Jest jego misją i warunkiem istnienia. Przyjmując wezwanie Chrystusa odzywającego się w słowie, ludzie gromadzą się wokół Niego tworząc Kościół-wspólnotę.

Wyrazem przyjęcia słowa w wierze są sakramenty. Są one znakami skuteczności słowa. Słowo, czynnik integrujący wspólnotę, znajduje

²⁰ Por. *Lumen gentium* 19.

²¹ „Quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta” — Leonis Papae Sermo 74, 2 — PL 54, 398.

²² L. Scheffczyk, *Die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche*, w: *Ius sacrum...*, Paderborn 1969, 327—347.

w nich swój oddźwięk. Odpowiedzią na pierwsze przyjęcie słowa jest chrzest. Historia Kościoła świadczy, że odkąd istnieje Kościół, chrzci. Powtarza się kolejność wydarzeń: głoszenie zbawczej nowiny, przyjęcie jej i następnie chrzest. Dla autora Dziejów Apostolskich jest oczywiste, że kto przyjął zbawczą nowinę, musi dać się ochrzcić i wejść do nowej wspólnoty. Chrzest daje przyrost Kościołowi. Jest on obrzędem urzędowym wspólnoty kooptującej nowych członków. Wyraźnie eklezjalna rola tego sakramentu uświadamiana już przez Kościół pierwotny, była podkreślana i przypominana w nauce Kościoła. Stąd w określeniu widzialnego organizmu służącego Duchowi Chrystusowemu, trzeba wyjść od sakramentu chrztu. Stanowi on czynnik wyrażający formowanie Kościoła przez działanie Boże i zarazem pozwalający określić podmioty aktywności społecznej Kościoła, a tym samym zasięg organizmu społecznego Kościoła. Stąd jest on dla prawnika punktem wyjściowym w określaniu konstytucji Kościoła, podobnie jak dla poszczególnych wiernych chrzest jest początkiem życia duchowego.

13. Głębszy obraz konstytucji Kościoła rysuje się w oparciu o wynikającą z chrztu aktywność ochrzczonego w Kościele. Słowo bowiem wzywa już ochrzczonego i prowadzi coraz głębiej w tajemnicę. Jest podstawowym obowiązkiem chrześcijańskim brać udział w widzialności Kościoła. W tym celu wierni zostali obdarzeni darami — charyzmatami uzdalniającymi ich do działania i wykonywania obowiązków zaciągniętych z chrztu. Obowiązek działania, wynikający z chrztu, dotyczy działania społecznego. Fakt jednak, że społeczne działanie Kościoła jest znakiem Ducha, pociąga za sobą, że i uzdolnienie do tego działania z Ducha jest. Różnorakie dary powodujące bogactwo życia kościelnego zmiernają do jedności, do dobra całości. Społeczny wymiar tych darów, ich orientacja ku dobru wspólnemu Kościoła została przez *Lumen gentium* mocno podkreślona (nr 12). Świadomość tego społecznego wymiaru ma dla zagadnienia konstytucji Kościoła duże znaczenie, gdyż pozwala podkreślić aktywny charakter wszystkich wiernych i zakotwiczyć ich podmiotowość w Kościele znacznie głębiej, niż tylko w ramach zewnętrznego porządku.

14. Aktywność skierowana ku dobru Kościoła, to po prostu dążenie, aby Kościół prawdziwie był znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, by jaśniał światu blaskiem Chrystusa (*Lumen gentium* 1). Tym samym stwierdzamy, że aktywność ta znajduje swoje uwieńczenie w działalności sakramentalnej, szczególnie zaś w Eucharystii, która jest najwyższym natężeniem całej aktywności Kościoła i centrum działalności pielgrzymującego ludu Bożego. Wszystkie uprawnienia, uzdolnienia, dary w Kościele otrzymane do niej zmiernają. Sprawcą charyzmatów jest jeden i ten sam Duch i wszyst-

kie zmierzają do jedności, której Eucharystia jest najpełniejszym na ziemi wyrazem. Eucharystia jest znakiem pełnej wspólnoty kościelnej. Jest wręcz znakiem, po którym rozpoznaje się Kościół (*Apostolicam actuositatem* 8).

W Eucharystii znajdujemy węzłowy punkt ustroju Kościoła i jego prawa. Ona stanowi źródło i szczyt całej ewangelizacji i zawiera całe dobro duchowe Kościoła. Sprawując Eucharystię, Kościół jest najbardziej sobą, a tym samym można by mówić o jakimś wypełnieniu prawa, oczywiście w ramach wspólnoty i pamiętając o jego transcendencji, co zresztą z natury rzeczy wiąże się z samym pojęciem sakramentu i z faktem, że Kościół — a więc i jego prawo — dopiero „w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (*Lumen gentium* 2). Skoro bowiem Eucharystia jest znakiem realizowanej wspólnoty, jest tym samym również znakiem jej kształtu prawnego. Od strony wiernych wyraża się to w pełni praw kościelnych wiążących się z dopuszczeniem do Eucharystii.

Przede wszystkim zaś Eucharystia ujawnia nam najwyraźniej łączność relacji człowieka do Boga z relacją międzyludzką²³. Wszyscy stajemy się członkami Chrystusowego ciała, a brani z osobna jesteśmy członkami jedni drugich²⁴. Wspólnota stołu eucharystycznego wyraźnie przedstawia łączność relacji człowieka do człowieka z relacją człowieka do Boga. Nawiązanie kontaktu z Bogiem jest niemożliwe bez nawiązania relacji z bliźnim. Dopóki nie pojedналиśmy się z bratem, należy odłożyć dar ofiarny (Mt 5, 23). Widoczna zwłaszcza w Eucharystii łączność relacji do Boga z relacją międzyludzką nasuwa poważne wnioski dla prawa kościelnego i mechanizmów jego zbawczego działania.

15. Jako sakrament pełni osiągalnej tu na ziemi wspólnoty jest Eucharystia na płaszczyźnie konstytucyjnej podstawą pełni praw. Od wczesnego chrześcijaństwa dopuszczenie do wspólnoty było jednoznaczne z dopuszczeniem do Eucharystii i z przyznaniem pełni praw chrześcijańskich²⁵.

Zwróćmy uwagę, że kanonistyka bardziej niż pozytywnymi skutkami prawnymi, wynikającymi z uczestnictwa w Eucharystii, zajęła się odwrotną stroną zagadnienia — skutkami odłączenia od wspólnoty. Nie dostrzegano potrzeby syntetycznego ujęcia skutków prawnych wynikających z uczestnictwa w Eucharystii. Dojście do pełni praw było jakby stanem normalnym: kto przyjął chrzest i osiągnął odpowiedni wiek, przystępował do dalszych sakramentów i zyskiwał pełnię praw. Dowo-

²³ „Panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus” — 1 Cor. 10, 17, Cfr. R. Sobański, *La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiastique*, „Nouv. Revue Théol.”, 95 (1973) 518.

²⁴ Por. Rz 12, 5.

²⁵ Cfr. J. Wodka, *Kirchliche Verfassungsgeschichte. Gegenwärtige Problematik und neueste Erforschung*, „Österr. Archiv. f. Kirchenrecht”, 1 (1950) 30—71.

dzi to, jak oczywiste było, że Kościół wyraża się po prostu i przede wszystkim jako wspólnota eucharystyczna²⁶. Chrześcijanin uczestniczący w Eucharystii daje publiczny wyraz, że przyjęte przez niego Słowo znalazło oparcie w realizowanej wierze. Że wszedłszy przez chrzest jak przez bramę do Kościoła, nie pozostał przy niej, lecz wszedł głębiej w tajemnicę, bierze udział w aktywności Kościoła, cementuje więź z wiernymi, co oznacza także więź z Bogiem. Te uwidaczniające się w Eucharystii horyzontalne więzi międzyludzkie należą do istoty Kościoła. Wyrażają upowszechnienie zbawienia, są znakiem zamierzonej jedności ludzkości, realizowanej właśnie przez jedność w Chrystusie.

16. W Eucharystii wyraźniej niż w całej pozostałej działalności Kościoła widzimy także zróżnicowanie relacji międzyludzkich. Działalność na zgromadzeniu, na którym czyta się Pismo i sprawuje Eucharystię, nie jest dowolna lecz uporządkowana. Przy czym wcale nie chodzi o porządek w sensie dyscypliny zewnętrznej, sprawnego przebiegu zgromadzenia eucharystycznego. Rzecz jest znacznie głębsza i o innym charakterze. Eucharystia bowiem szczególnie mocno wyraża zwłaszcza prawdę mieszczącą się w społecznym wymiarze naszego zbawienia: że dokonuje się ono we wspólnocie, że — inaczej mówiąc — Bóg nie działa bez współpracy ludzi. Stąd posługi w Kościele. Posługi są różne. Wszystkie jednak wykonywane są we wspólnocie, są przyczyną jej ożywienia. Wszystkie one stwarzają relacje społeczne, wyrażające różnorodność życia wspólnoty wyrosłą z bogactw darów Ducha.

Wśród tych posług wyróżniają się posługa apostołska i prorocka²⁷, których istotna funkcja dla życia Kościoła jest szczególnie widoczna przy sprawowaniu Eucharystii. Aczkolwiek Eucharystia jest ofiarą całego Ciała Pańskiego, to jednak w jej sprawowaniu zaznacza się istotna rola fundamentu apostołskiego oparta nie tylko o wszczępienie w Chrystusa, ale o specjalne posłannictwo. Jedność wewnętrzna i organiczne zróżnicowanie Kościoła zaznacza się najmocniej właśnie w Eucharystii, jako działalności Kościoła²⁸.

Nie należy do naszego tematu wchodzić w zagadnienie znaczenia urzędu dla sprawowania Eucharystii ani przytaczać świadectw na uzasadnienie istotnego powiązania Eucharystii ze specjalnym posłannictwem, sięgających aż do Wieczery Pańskiej. Dla naszego zagadnienia wystar-

²⁶ Dodajmy jednak, że tak oczywiste wiązanie pełni praw w Kościele z Eucharystią, że aż zbędne wydawało się ich wyliczenie, wiązało się także z faktem, że wierny — jeśli nie wstąpił do stanu duchownego czy zakonnego — pozostawał bierny, był jakoby przedmiotem działalności Kościoła. Dopiero odłączenie od Eucharystii, ekskomunika, zwracało uwagę na prawo związane właśnie z uczestniczeniem w Eucharystii.

²⁷ Por. Ef 2, 20.

²⁸ J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, Regensburg 1971, 281 (J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik* 6).

czy stwierdzenie faktu powszechnie uznanego od czasów Nowego Testamentu, że w sprawowaniu Eucharystii istotną rolę spełniały osoby o specjalnej misji — apostołowie i ich następcy. Ta uwidaczniająca się w zgromadzeniu eucharystycznym różnica między obdarzonymi specjalną misją i innymi uczestnikami — w przyjętej potem terminologii: hierarchią i laikami — nie była aż do czasów waldensów i reformacji poważniej w Kościele kwestionowana²⁹. Zgodnie z przyjętym założeniem metodologicznym, że konstytucję Kościoła ujmujemy w oparciu o stanowiącą jego autorealizację aktywność, stwierdzamy, że w ramach działającej wspólnoty — pamiętajmy o wewnętrznym i zewnętrznym wymiarze tego działania — istnieją różne funkcje, posługi. W posługach tych osoba Chrystusa, Jego autorytet, Jego działanie dochodzi do głosu w sposób specjalny. Stąd ich sens: *agere in persona Christi*. Jest to służba w Kościele i dla Kościoła wykonywana przez sługi Chrystusa — jako takich pojmowali samych siebie apostołowie.

Dla zrozumienia tej służby wydaje się rzeczą celową — bardziej niż o wyłącznych uprawnieniach — mówić o specjalnym posłannictwie. Najbardziej dla niego charakterystyczne jest budowanie. Dlatego apostołowie zakładali nowe gminy, troszczyli się o istniejące i kierowali nimi pouczającym i upominającym słowem³⁰. To budowanie Kościoła jest zadaniem ciągłym. Ma się dokonywać wśród narodów. Stąd przekazywanie posłannictwa, dzięki któremu lud Boży ustawicznie ma się pomnażać. „Boskie posłannictwo powierzone przez Chrystusa apostołom trwać będzie aż do końca wieków, ponieważ Ewangelia, którą mają przekazywać, jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem Jego życia” (*Lumen gentium* 20). Dlatego Dekret o posłudze i życiu kapłanów w rozdziale o posłudze omawia ich obowiązki zaczynając od obowiązku głoszenia wszystkim Ewangelii, „boć lud Boży jednoczy się przez słowo Boga żywego” (4). Istotna treść tego głoszenia, to proklamacja śmierci i zmartwychwstania, co sakramentalnie dokonuje się w Eucharystii, która jest „źródłem i szczytem całej ewangelizacji” (tamże, 5). Ponieważ zaś — jak to już wyżej wspomniano — Kościół sprawuje Eucharystię, a Eucharystia buduje Kościół-wspólnotę, zadanie szczególnie powołanych do budowania Kościoła znajduje najmocniejsze natężenie w sprawowaniu Eucharystii.

Wiązanie misji hierarchii ze słowem i sakramentem nie zmierza bynajmniej do ograniczenia jej do samego kultu. Posługi pasterzowania ludowi Bożemu są różne (*Lumen gentium* 18). Stwierdzamy natomiast, że w Eucharystii, w której „zawiera się całe dobro duchowe Kościoła” (*Presbyterorum ordinis* 5), znajdują one swój szczyt. Szczególnie staje

²⁹ P. Bläser, *Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie*, „Catholica”, 26 (1972) 99.

³⁰ W. Beinert, *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, „Catholica”, 26 (1972) 161.

się to zrozumiałe, jeśli zwrócimy uwagę, że Eucharystia jest sakramentem jedności, co pozwala z kolei zrozumieć różne funkcje hierarchii służące jedności, oczywiście nie socjologicznie tylko, lecz teologicznie pojętej³¹. W konsekwencji struktura sprawowania Eucharystii rzutuje także na inną działalność w Kościele.

17. Różnica między hierarchią i innymi wiernymi uwidacznia się — jak to przedstawiliśmy — w działalności, w której obydwie strony mają udział. Działanie *in persona Christi* nie ogranicza jednakże innych wiernych do roli biernych odbiorców, ponieważ prawa i obowiązki wpływające czy to z chrztu, czy ze specjalnego posłannictwa mają charakter dynamiczny, a zadaniem właściwym hierarchii jest inspirowanie i popieranie działalności całej wspólnoty. Działalność ta powinna być znakiem życia wewnętrznego i dlatego obowiązkiem hierarchii jest troska, by była ona kształtowana w stałym odniesieniu do Chrystusa. Służba działających *in persona Christi*, to oddanie się do dyspozycji, by innym umożliwić i ułatwić spotkanie z Bogiem. W aktywności kościelnej ich funkcja jest istotna, choć nie wyłączna i uwidacznia się w głoszeniu słowa i sprawowaniu sakramentów.

18. Rozważanie Kościoła, jako podmiotu trwającego w historii zbawczego działania Chrystusa, pozwala nam wypunktować istotne elementy jego konstytucji.

U podstaw konstytucji Kościoła widzimy relacje między ludźmi, którzy uwierzyli i przyjęli chrzest. Są to wierni, których łączy „jeden Pan, jedna wiara i jeden chrzest” (Ef 4, 5). Odnośnie do dobra wspólnego panuje wśród nich prawdziwa równość³². Podstawa więc konstytucji prawnej Kościoła to wierni, których złączyła chęć nawiązania łączności z Chrystusem we wspólnocie i którzy posiadają „wspólną łaskę Synów” (*Lumen gentium* 32). Tego celu nie mogliby osiągnąć, tzn. nie scaliliby się we wspólnotę z Chrystusem i między sobą, gdyby nie Jego działanie w Kościele. Stąd do konstytucji Kościoła należą też relacje między tymi, którzy sprawują posługi, i innymi wiernymi, przy czym szczególne miejsce zajmuje posługa *agere in persona Christi*. Te relacje różnicują konstytucję Kościoła wprowadzając do niej — obok podstawowej równości — element różności wyrastającej ze spełnionej posługi. Konstytucja ta jest pochodzenia Chrystusowego, gdyż Chrystus obrał taki właśnie sposób swojej obecności i swego zbawczego działania w świecie. On ustalił posługi, przez których spełnianie zapewnia swoją obecność i działanie³³.

³¹ W. Kasper, *Neue Aspekte im Verständnis der Priesteramtes*, „Th. prakt. Quartalschr.”, 122 (1974) 3—13.

³² Por. *Lumen gentium* 32.

³³ Por. *Dei Verbum* 7; *Lumen gentium* 10.

Do istotnych dla obecności Chrystusa posług należy także Piotrowa posługa „jedności wiary i wspólnoty” (*Lumen gentium* 18), stwarzająca konstytutywną relację Piotra i jego następców do wszystkich innych wiernych.

Pojmowanie aktywności społecznej Kościoła, jako znaku działania obecnego w nim Chrystusa prowadzi do zrozumienia, że hierarchia jest strukturalnym elementem Kościoła. Rozpatrywanie konstytucji Kościoła na płaszczyźnie socjologicznej mogłoby uzasadnić tylko zadania hierarchii w zakresie porządku społecznego. Są one niewątpliwie ważne i jak doświadczenie historyczne uczy, wręcz niezbędne, jednakże z tej perspektywy hierarchia jawi nam się nie jako element istotny konstytucji ludu Bożego, a tylko podyktowany zewnętrznym, historycznym uwarunkowaniem. Pojmując natomiast strukturę Kościoła chrystologicznie, widzimy hierarchię kościelną, a więc tych, którzy w Kościele spełniają posługi duchowne, jako czynnik istotny dla wewnętrznej nadprzyrodzonej treści życia społecznego Kościoła. Bez niej lud Boży nie byłby tym czym jest, tzn. narzędziem zbawienia. Dlatego czynnik hierarchiczny staje obok słowa i sakramentu.

19. Wiara w Chrystusa obecnego w Kościele prowadzi do właściwego zrozumienia twierdzenia, że podstawowa struktura Kościoła jest pochodzenia Bożego i stanowi niezmiennicze prawo. Strukturę Bożą Kościoła tłumaczy się nieraz w sposób uproszczony, przedstawiając Chrystusa jako twórcę ludu Bożego na wzór różnych świeckich organów konstytucyjnych zajmujących się określaniem i nadawaniem konstytucji społecznościom. Patrzenie na konstytucję Kościoła wg tego rodzaju kategorii odpowiednich dla społeczności doczesnych, powoduje trudności praktyczne, ilekroć stajemy wobec pytania, czy poszczególne instytucje kościelne są pochodzenia Bożego czy kościelnego. Pytania takie, dotyczące konkretnych instytucji, usiłowano rozwiązać szukając odpowiedzi w źródłach Objawienia. Wiadomo jednak, że wszelkie instytucje istnieją w postaci rozwiniętej, nieodzownej w danych warunkach dla spełniania przez nie swojego zadania. Stąd zarzuty podważające ciągłość tych instytucji, co z kolei powodowało konieczność apologetycznego ich traktowania. Uproszczenie to rzucało się w oczy, gdy przy pomocy przesłanek teologicznych — cytatów z Nowego Testamentu — uzasadniano pochodzenie od Chrystusa instytucji prawnych, których formy ukształtowały się w Kościele wraz z rozwojem życia społecznego i równoległe do rozwoju społeczności świeckich i nauk o społeczności.

Przykładem może tu być metoda uzasadniania istnienia w Kościele władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowej, którą spotykamy w klasycznych podręcznikach kościelnego prawa publicznego. Filozoficzno-prawną teorię, wyrosłą w walce o ograniczenie absolutyzmu monarszego

i stosowaną w Kościele dla wyjaśnienia treści władzy, wiąże ona bezpośrednio z wolą Chrystusa. Tymczasem woli Chrystusa, na którą powołujemy się mówiąc o niezmiennych instytucjach kościelnych, nie możemy odrywać od Jego woli trwania w Kościele i obranego sposobu uświęcania ludzi. Jeśli więc z woli Chrystusa istnieje w Kościele podział na duchownych i laików, to nie po to, by dzielić Kościół na dwie klasy względnie dwa rodzaje chrześcijan, lecz dlatego, że poprzez swoje służby Chrystus postanowił działać w Kościele i umożliwić spotkanie z Nim. Prawo Boże, jako fundament i istotny zrab ustroju Kościoła, wiąże się więc z faktem, że dążący do zbawienia człowiek spotyka się ze swoim Zbawcą, który udziela mu się w Kościele. Ten fakt wpływa decydująco na ustrój Kościoła i wytycza nienaruszalne granice prawa Bożego. Tak pojęte prawo Boże może być poznane tylko dzięki Objawieniu Bożemu mówiącemu nam o Bożej woli zbawczej. Odnośnie do jego poznania stosują się więc zasady aplikowane do poznania prawd objawionych. W szczególności zaś poznanie prawa Bożego idzie w parze ze wzrostem świadomości Kościoła.

20. Chrystologiczne ujęcie społeczności Kościoła ujawnia nam jej podstawowe zróżnicowanie, jej konstytucję z prawa Bożego. Oczywiście dla prac kodyfikacyjnych nad formalną konstytucją Kościoła ustalenia takie byłyby niewystarczające. Te podstawowe bowiem struktury nieodzowne, aby Kościół był znakiem zbawczego spotkania człowieka ze swym Zbawcą, istnieją w konkretnych warunkach historycznych. „Mając rozprzestrzenić się na wszystkie kraje, Kościół wchodzi w dzieje ludzkie, wykraczając równocześnie poza czasy i granice ludów” (*Lumen gentium* 9). Kościół wchodzi w historię, a jego struktury nabierają historycznego kształtu. Podlegają więc prawom rozwoju społecznego, czego przykładem jest rozwój Kościoła pierwotnego. Niektóre elementy rozwiniętej struktury podstawowej zostały uznane już przez listy pastoralne i pisma Łukasza za nieodwracalne i wiążące³⁴.

Podstawowe struktury wymagają aktualizacji i konkretyzacji w stale zmieniających się warunkach historycznych, co każe nam mówić o dynamicznym charakterze prawa Bożego³⁵.

Operatywnie ujęta konstytucja nie mogłaby zresztą ograniczać się do zasad prawa Bożego, lecz musiałaby ująć aktualną konstytucję Kościoła uwzględniając tradycję i ewolucję historyczną — jak to zresztą

³⁴ H. Schürmann, *Kirche als offenes System*, „Intern. kath. Zeitschrift”, 1 (1972) 308.

³⁵ Por. K. Rahner, *Über den Begriff des „Ius divinum“ im katholischen Verständnis*. W: *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 249—277. Por. także H. Riedlinger, *Anmerkungen zum Problem des „Ius divinum“*. w: *Ius et salus animarum...*, Freiburg 1972, 31—41.

przyjęto jako założenie w pracach nad kościelnym prawem fundamentalnym³⁶.

Wśród elementów kształtujących konstytucję Kościoła widzieć trzeba wszystkie sakramenty. Skoro bowiem *sacramenta faciunt ecclesiam*, należy zastanowić się nad ich znaczeniem na płaszczyźnie konstytucyjnej³⁷.

Ponadto współczesna świadomość kościelna, przekonanie, że wszyscy wierni obdarzani są przez Ducha charyzmatami, kazałaby w pracach nad kodyfikacją konstytucji zastanowić się nad sposobem ujęcia innych charyzmatów, niż tylko charyzmaty kierownictwa³⁸.

W naszym jednak wykładzie nie omawiamy szczegółowo poszczególnych elementów konstytucji Kościoła i nie zamierzamy dać jeszcze jednej propozycji, co taka konstytucja winna zawierać. Chodziło nam natomiast o pokazanie drogi do prawnego ujęcia Kościoła w całym jego wymiarze i o stworzeniu tym samym podstaw do rozważań o prawie kościelnym. Próbowaliśmy dojść do samych podstaw porządku prawnego Kościoła, do najbardziej istotnych elementów jego konstytucji. Usiłowaliśmy zobaczyć prawo kościelne w jego jądrze teologicznym, jako element samego misterium. Źródło prawa ostatecznie widzimy u Tego, który przez Syna swego w Duchu Świętym chciał być wśród ludzi, których umiłował. W tej wizji trynitarnej prawo kościelne jest prawem miłości i znakiem miłości. Miłość jest normą konstytutywną, z której wyrastają wszystkie inne normy prawa kościelnego³⁹.

Spróbujemy z kolei postawić pytanie o aktualizację tej normy w prawie, którym żyjemy (lub żyć będziemy).

B. Uwagi o prawie kościelnym

21. Wydaje się, że najpierw należy poświęcić uwagę działalności ustawodawczej w Kościele.

Wśród różnych relacji międzyosobowych, z których składa się organizm Kościoła, ujawniają się też relacje między prawodawcami i osobami podległymi ustawom. Nasuwa się więc pytanie, czy relacje te należą do istotnych struktur Kościoła?

Istotne struktury bazują na słowie, sakramencie i posłudze działania *in persona Christi*. Stąd pytanie należy sformułować: czy uprawnienia prawodawcze wiążą się z natury rzeczy z działaniem *in persona Christi*?

³⁶ Por. *Relatio super priore Schemate L. E. F.*, „Communicaciones”, 2 (1970) 83.

³⁷ R. Sobański, *Sakramentalne podstawy pozycji prawnej wiernych w Kościele*, „Prawo kan.”, 13 (1970) n. 1—2, 143—158; G. Lajolo, *Indole liturgica del diritto canonico*, w: *La Chiesa dopo il Concilio...*, Milano 1972, II, 848—850.

³⁸ Jako minimum trzeba by uznać ich prawo do rozkwitu w działalności Kościoła — por. P. Lombardia, *Revelancia de los carismas personales en el ordenamiento canonico*, „Ius can.”, 9 (1969) 101—119.

³⁹ G. Leclerc, *La „caritas christiana” sorgente della Costituzione divino-ecclesiastica del Popolo di Dio*. W: *La „caritas christiana” sorgente dell’ordinamento giuridico della Chiesa dopo Vaticano II...*, Napoli 1972, 98.

Otóż Chrystus jest obecny w towarzyszącej głoszeniu słowa czy sprawowaniu sakramentów relacji prawnej, ale Chrystus nie staje się obecny przez ustawę i nie ustawa jest czynnikiem sprawczym naszego uczestniczenia w Jego człowieczeństwie. Stąd do istoty działania w Kościele *in persona Christi* nie należy działalność ustawodawcza. Głoszenie Ewangelii i działalność ustawodawcza to dwie różne sprawy.

Dokonawszy tego ustalenia, zwróćmy jednak uwagę, że ustawy zmierzają do dobra wspólnego, a dobro wspólne nie leży w sferze tylko społecznej, lecz jest nim udział w człowieczeństwie Chrystusa. Czynnikiem sprawczym tego udziału są słowo i sakrament. Jednakże słowo głoszone w Kościele, to wiążące słowo życia, podobnie jak sakramenty są znakami życia z wiary i to życia we wspólnocie. Granica między słowem głoszonym a ustawą może być bardzo płynna. Ponadto słowo głoszone w konkretnych warunkach, do konkretnych ludzi, wzywa ich do określonego postępowania — zawiera więc ocenę i wskazania, czego wymaga udział w człowieczeństwie Chrystusa.

Zrozumiałe jest więc, że chociaż misja słowa i władza ustawodawcza to dwie różne sprawy, to jednak faktycznie władza ustawodawcza już od czasów Nowego Testamentu była wykonywana przez osoby powołane do głoszenia słowa. Rozstrzygnięcie powzięte w Jerozolimie (Dz 15, 6—21) oraz działalność św. Pawła są tego przykładem.

22. Fakt ten, tzn. sprawowanie władzy prawodawczej przez tych, którzy mają zadanie budowania Kościoła przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów, naświetla wewnętrzny związek prawa z misją Kościoła. Istnienie innego czynnika ustawodawczego, obok tego, który ściśle jest związany z misją słowa i sakramentu, mogłoby prowadzić do wniosku, że prawo spełnia swą rolę „obok”, na innej płaszczyźnie, że nie pozostaje w ścisłym związku z podstawową misją Kościoła. Istniałby wtedy w Kościele porządek prawny, który byłby czynnikiem zewnętrznego porządku, ale bez wewnętrznego i koniecznego związku z porządkiem zbawienia⁴⁰.

Tymczasem zakotwiczenie porządku prawnego Kościoła w słowie i sakramencie oraz w związanych z nimi posługach wyprowadza go nie z konieczności społecznych, lecz z trwałej, rozlewającej się wciąż na ludzi Bożej łaski i miłości. Podstawowe czynności społeczności kościelnej są nie tylko znakami miłości, lecz one ją zawierają, ona jest ich treścią. Stąd rozbudowa tej podstawowej konstytucji prawnej Kościoła jest ni-

⁴⁰ Co stwierdzając wcale nie chcemy przeczyć, że inicjatywa wiernych w procesach legislacyjnych może mieć duże znaczenie dla życia Kościoła. Należy w tym kontekście przypomnieć siłę inspirującą, jaką może być realizowane życie chrześcijańskie — np. praktyka miłości we wspólnotach. Przykładów takiej inspiracji dostarcza historia Kościoła.

czym innym, jak budowaniem porządku miłości, która jest ostatecznie treścią posłannictwa Kościoła.

23. Wydarzenie dokonujące się w relacji prawnej w Kościele jest podstawowym kryterium dla prawa⁴¹. Tylko to wydarzenie uzasadnia prawo kościelne i z punktu widzenia tegoż wydarzenia może i musi ono być zrozumiane. A więc żaden inny interes, jak tylko człowiek spotykający Boga w przewidzianym przezeń porządku zbawienia. Nie może być prawo kościelne wyrazem celebrującego się Kościoła, ale zapoczątkowanej już tutaj i realizowanej rzeczywistości, jaka została nam dana w Słowie.

Skoro słowo nie tylko mówi o miłości, życiu, pokoju, pojednaniu, ale życie, pokój, pojednanie zawiera i sprowadza⁴², to budujące na nim prawo musi również być czynnikiem życia, miłości, pojednania, pokoju. Skoro słowo uwalnia nas od grzechu i rozpaczy, to i budujące na nim prawo musi prowadzić do zaufania, nadziei i odwagi. Skoro słowo i sakrament są czynnikami naszego uczestniczenia w życiu Trójcy Świętej, to i bazujące na nim prawo musi być zorientowane ku takiemu uczestniczeniu człowieka w życiu Trójcy Świętej⁴³.

Z postulatu takiego wynikają wnioski naświetlające prawo kościelne oraz konsekwencje wymagające przemyślenia przez kanonistów⁴⁴. Nawiązując do tej konieczności, pozwalamy sobie przedłożyć szereg uwag.

24. Rozważając prawo kościelne nie możemy odejść od misterium, tj. od spotkania człowieka z Bogiem, które dokonuje się w aktywności społecznej. Gdy mowa o odnowie świadomości prawnej Kościoła i o zbawczej funkcji prawa, trzeba szukać inspiracji w medytacji samego misterium⁴⁵.

⁴¹ Co oznacza, że przy reformie prawa znacznie ważniejszy jest wzgląd na treść niż na formę.

⁴² W. Kasper, *Wort und Sakrament*. W: *Martyria Leiturgia Diakonia...*, Mainz 1968, 272.

⁴³ „Se la Chiesa è un disegno divino — Ecclesia de Trinitate — le sue istituzioni, pur perfettibili, devono essere stabilite al fine di comunicare la grazia divina e favorire, secondo i doni a la missione di ciascuno, il bene dei fedeli, scopo essenziale della Chiesa. Tale scopo sociale, la salvezza delle anime, le „salus animarum” resta lo scopo supremo delle istituzioni, del diritto, delle leggi” — Paulus VI, alloc. 16. 9. 1973 — „Osserv. Rom.”, 17—18. 9. 1973.

⁴⁴ „Questa sembra a noi la novità, che entra oggi nello studio e nella formulazione del Diritto Canonico; novità della quale germina la revisione del Codice vigente; e non già, come quasi sempre sono nate nella storia del Diritto le grandi compilazioni giuridiche, per uno scopo principalmente pratico, „ad communem et maxime studentium utilitatem”; o, come fa dire Dante a Giustiniano: „d'entro le leggi trassi il troppe a il vano”, ma per derivare la legge canonica dell'essenza stessa della Chiesa di Dio, per la quale la legge nuova e originale, quelle evangelica è l'amore, è la „gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi”, così che, se questo è il principio interiore che guida la Chiesa nel suo operare, esso dovrà manifestarsi sempre più nella sua disciplina visibile, esteriore e sociale, con quali conseguenze è più facile ora intravedere che dire” — Paulus VI, alloc. 20. 1. 1970 — AAS 62 (1970) 109.

⁴⁵ „... ella (Chiesa) cercherà in se stessa, nella sua intima e misteriosa consti-

Tylko uwzględniając łączność prawa z misterium i zwracając uwagę na miejsce prawa w planie zbawienia, można zabierać się do reformy prawa kościelnego. Wtedy ostateczną zasadą prawa okaże się miłość, którą to zasadą Kościół winien się kierować i która winna ujawniać się w jego dyscyplinie społecznej⁴⁶.

Aby nie mówić w sposób abstrakcyjny, należy wyjść od pojęcia prawa, wręcz od rzeczywistości prawa. Rzeczywistość, którą chcemy się zajmować, to prawo — prawdziwe prawo! — w tajemnicy. W życiu Kościoła ma ono swoje miejsce i swoją historię. Istnieje także świadomość prawa. Nie wdając się w analizę normy kanonicznej⁴⁷, nawiązać chcemy do świadomości prawa, którą zamierzamy pogłębić i rozwinąć.

Jeżeli nasze rozważania mają dotyczyć prawa i jeśli chcemy mówić o roli prawa w posłannictwie Kościoła, musimy zdawać sobie sprawę z tego, co jest osiągalne przy pomocy prawa. Prawo bowiem nie może zastąpić innych form budowania miłości.

25. Prawo zmierza do dobra osób zjednoczonych w społeczność. Jednostka osiąga je realizując wspólne dobro społeczności, które jest zarazem zasadą dobra osoby. Realizując dobro wspólne, zdąża ona ku doskonałości osobowej.

W Kościele prawo służy powstawaniu wartości społecznych, będących znakiem wartości nadprzyrodzonych, których uczestnikami są osoby budujące owe wartości społeczne.

Dobro bowiem wspólne Kościoła nie leży w sferze doczesnej. Jest nim wspólny udział w tajemnicy Chrystusowego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego człowieczeństwa⁴⁸. Współdziałanie w człowieczeństwie Chrystusa daje nam zjednoczenie z Trójcą Świętą i wiąże wiernych między sobą⁴⁹. Jest to najwyższa wartość realizowana w Kościele i przez Kościół — jest to jego wspólne dobro. Budowanie życia wiernych w tajemnicy Trójcy Świętej jest wartością społeczną przez prawo kościelne realizowaną.

26. To przypomnienie o dobru wspólnym Kościoła, polegającym na jedności wiernych z Trójcą Świętą i między sobą, prowadzi nas do poję-

tuzione, il perchè ed il come della sua antica e rinovata disciplina canonica" — Paulus VI, tamże.

⁴⁶ Cfr. Paulus VI, tamże.

⁴⁷ Co ostatnio uczynił G. Leclerc, *Configurazione della norma canonica nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, „Salesianum” 36 (1974) 615—639.

⁴⁸ J. Krucina, *Dobro wspólne, teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, 355.

⁴⁹ „Il bene comune della Chiesa reggiunge perciò un mistero divino, quello della vita della grazia, che tutti i cristiani, chiamati ad essere figli di Dio, vivono nella partecipazione alla vita Trinitaria: Ecclesia in Trinitate. In questo senso il Concilio Vaticano II ha parlato della Chiesa anche come „comunione”, ponendo così in luce il fondamento spirituale del Diritto nella Chiesa a la sua ordinazione alla salvezza dell'uomo: sicchè il Diritto diventa Diritto di carità in questa struttura di comunione et di grazia per tutto intero il Corpo ecclesiale” — Paulus VI, alloc. 19. 9. 1973 — „Osserv. Rom.”, 17—18. 9. 1973.

cia *communio*, które przez kanonistów zostaje coraz bardziej dostrzegane jako zasada formalna prawa kanonicznego⁵⁰. Pożytek pojęcia *communio*, przyjętego jako formalne kryterium prawodawstwa kościelnego płynie stąd, że wyraża rzeczywistość mającą swe źródło w Bogu, mianowicie łączność ludzi, która jest znakiem łączności z Bogiem. Budowanie wspólnoty społecznej, która zarazem i przede wszystkim jest wspólnotą duchową, jest równocześnie budowaniem wspólnoty z Bogiem. Rozwijając życie społeczne Kościoła, budujemy życie w Trójcy Świętej.

Pojęcie *communio* zawierające obydwie wymiary, wertykalny i horyzontalny, pozwala zestawić w perspektywie zbawczej osobę i społeczność oraz wyciągnąć konsekwencje praktyczne dotyczące prawa kanonicznego⁵¹. Ujawnia mianowicie prawdziwe i właściwe dobro realizowane w Kościele, wskazuje na bezpośredni cel prawa kościelnego, ujawnia perspektywy dla określenia, pojmowania i funkcjonowania praw i obowiązków, naświetla struktury podstawowe i uzasadnia wtórne.

27. Przyjęcie wspólnoty jako zasady formalnej prawa kanonicznego nasuwa na pierwszym miejscu jeden wniosek: zgodność między dobrem wspólnym Kościoła i dobrem indywidualnym osób w Kościele. W konsekwencji nie widać podstaw do rozróżnienia między forum prywatnym i forum publicznym. Dobro wspólne Kościoła nie jest abstrakcyjne, Kościół widziany jako całość jest jak najdalej od obrazu biurokratycznych państw, w których celem prawa jest sprawne funkcjonowanie aparatu państwowego, państw stawiającym obywatelom wymagania dyktowane ideą państwa. Dobro wspólne Kościoła polega na „dostrzegalnym” konkrety: zjednoczenie z Chrystusem dostępne dla wszystkich już tu, we wspólnocie. Stąd dla ustawodawcy kościelnego zasadą formalną nie jest abstrakcyjne dobro instytucji, także nie — często w sposób wyłącznie naturalistyczny pojmowany — ład społeczny, lecz dobro wiernych spotykających się z Panem we wspólnocie.

Stwierdziwszy, że nie mają racji bytu prawa, które nie uwzględniając sytuacji człowieka zmierzałyby do dobra abstrakcyjnego, trzeba zwrócić uwagę na drugą krańcowość i powiedzieć, że zupełnie obce wydają się wyłaniającej się z tajemnicy zbawienia naturze prawa również wszystkie te ustawy, które mają jedynie wzgląd osobisty, a nie społeczny na uwadze⁵².

⁵⁰ E. Corecco, *Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongress für kanonisches Recht in Mailand vom 10. bis 15. 9. 1973*, „Archiv. f. kath. Kirchenr.”, 142 (1973) 605.

⁵¹ O prawach osoby w Kościele rozważanych w świetle wspólnoty — por. Paweł VI, przemówienie 16. 9. 1973.

⁵² Byłoby dobrze zrezygnować z tych praw w Kościele, których jedynym uzasadnieniem jest liczenie się z próżnością ludzką, cechą, której wprawdzie nie traci człowiek jako wierny Kościoła, ale która przecież w Kościele nie może być zasadą formalną prawa. Od strony technicznej nasuwa się tu sugestia, by ustawa kościelna

Uwagi o zgodności dobra publicznego i prywatnego w Kościele nie mogą nam przesłonić napięć, jakie w rzeczywistości niejednokrotnie między nimi występują.

Ale właśnie w ramach samego prawa kościelnego znajdujemy instytucje mające na celu mitygowanie tych napięć i rozwiązywanie ich ku dobru nie tyle obydwu stron, bo trudno tu mówić o stronach, ile ku owe-
mu jednemu dobru wspólnoty i zarazem osoby. O instytucjach tych będzie jeszcze mowa. Tu wystarczy zaznaczyć, że ich zadanie leży w osiągnięciu syntezy, która byłaby aplikacją i realizacją miłości kwitnącej we wspólnocie.

28. *Hominum causa omne ius constitutum est*. Do wspólnoty, w której istnieje tożsamość dobra wspólnego i dobra osoby, zasada ta stosuje się w sposób szczególny. Prawo kościelne nie zostawia człowieka samego w jego sytuacji, w trudnościach i biedzie, lecz chce być dla niego prawdziwym oparciem⁵³. Musi więc być adresowane do konkretnych ludzi i objąć ich w konkretnych sytuacjach. Prawo budujące na zawsze aktualnym i zawsze świeżym słowie nie może być zabytkiem, nie może być skierowane do człowieka przeszłości, ani też zajmować się sprawami, które nie istnieją w życiu. Tę cechę nazwalibyśmy personalizmem prawa.

Niesłusznie przyłgnęło do prawa, jakoby łączyło się ze słabością ludzką. Jest to jednostronne już w odniesieniu do prawa świeckiego, które dobrze pomyślane nie powinno budować na niższej warstwie ludzkiego społecznienia. Tym bardziej niesłuszne jest takie podejście na gruncie kościelnym. Prawo naszego porządku zbawienia powinno być czynnikiem wyzwalającym naturalne i nadprzyrodzone dary wiernych. W świetle misji słowa i sakramentu jawi się nam ono jako prawo pobudzające do działania, stwarzające kanały aktywności, tak, by każdy z wiernych mógł się w pełni rozwijać jako nowy człowiek odrodzony w chrzcie świętym. Wiara, że w Kościele tym, który działa, jest Duch Chrystusowy przenikający aktywność prawną Kościoła, nakłada prawu obowiązek przyczyniania się do optymalnego rozwoju chrześcijanina i do dobra całej wspólnoty.

Rozwój ten może dokonać się tylko we wspólnocie. Ten proces rozwojowy jest w gruncie rzeczy ciągłą diakonią. Pełny człowiek, do którego zmierzamy, jest przyszłością (Rz 6, 5), teraz zaś przyjęte przez nas no-

poprzedzona była podaniem *ratio legis* ujawniającej zamierzone przez nią dobro społeczne i osobowe zarazem, gdyż jest rzeczą zrozumiałą, że racje oczywiste dla prawodawcy nie zawsze mogą być dostrzegane przez poddanych.

⁵³ „Questo ministero del giudice ecclesiastico è pastorale perchè viene in aiuto ai membri del Popolo di Dio, che si trovano in difficoltà. Il è per essi il buon Pastore che consola chi è stato colpito, quida chi ha errato, riconosce i diritti di chi è stato leso, columniato o ingiustamente umiliato. L'autorità giudiziaria è così un'autorità di servizio, un servizio che consiste nell'esercizio del potere affidato da Cristo alla sua Chiesa per il bene delle anime” — Paulus VI, alloc. 8. 2. 1973 — AAS 65 (1973) 101.

we życie dopełnia się w posłuszeństwie, nadziei — służbie wspólnocie ludzi i ich jedności⁵⁴. Funkcjonalność urzędów i zasada pomocniczości to wymogi, jakie nasuwają się prawnikowi, gdy myśli o personalistycznym i zarazem diakonalnym kształcie prawa. W tym miejscu znajdują owe wymogi swoje teologiczne uzasadnienie.

29. Słowo stojące u początków Kościoła i u początków naszej w nim egzystencji, ma charakter wezwania, jest dynamiczne. Jak długo pozostajemy w drodze ziemskiej, zostajemy coraz głębiej wprowadzani w tajemnice chrześcijaństwa. Prawo budujące na tym założeniu nie może robić wrażenia, jakoby było prawem spokojnej, sytej społeczności, zadowolonej ze stanu posiadania. Prawo kościelne jest prawem społeczności misjonarskiej! Wiąże się to z cechą określoną przez nas jako personalizm prawa: skierowane do konkretnego człowieka i uwzględniające całą jego sytuację życiową, zmierza do wciągnięcia go do wspólnoty i do doprowadzenia do rozwiązywania sytuacji życiowych w jej ramach. Słowo jest słowem życia, sakrament jest znakiem życia z wiary i dlatego życie chrześcijańskie, egzystencja z wiary nie może dokonywać się poza Kościołem. Różne są powołania, opcje życiowe, nawet style chrześcijaństwa — wszystko to musi mieścić się w jedności wiary wspólnoty dającej świadectwo życia⁵⁵.

Prawo nie daje oczywiście recept na zachowanie się w różnych okolicznościach. Chrześcijanin bowiem czerpie inspiracje z wiary, a nie z kodeksu prawnego. Prawo natomiast powinno umożliwić mu rozwiązywanie sytuacji w ramach wspólnoty i przy pomocy wspólnoty. Byłoby to niemożliwe, gdyby w tej wspólnocie człowiek, jego sprawy, jego specyficzna sytuacja nie dochodziły do głosu. Wydaje się, że właśnie misjonarski charakter prawa może być źródłem teologicznej, a nie politycznymi czy innymi świeckimi kategoriami podyktowanej refleksji nad uogólnieniem doświadczeń jednostkowych, nad synodalnymi strukturami Kościoła, nad sposobem dochodzenia do decyzji w Kościele, nad procesami prawotwórczymi⁵⁶.

Byłoby pożądane, by refleksja ta wychodziła nie od chęci umniejszenia kompetencji hierarchii, czy chęci przesunięcia kompetencji, ale z faktu, że misyjnym zadaniem jest gromadzenie w jedność, której nie da się narzucić, lecz którą trzeba wypracować. I która nie jest powierzchowna czy zewnętrzna tylko, ale ujmuje ludzi w całej ich egzystencji. Prawo umożliwiający człowiekowi konfrontację własnej egzystencji z wiarą wspólnoty, staje się w ten sposób narzędziem kształtowania z wiernych „jednego serca i jednej duszy” (Dz 4, 32)⁵⁷.

⁵⁴ W. Kasper, *Wort und Sakrament*, 272.

⁵⁵ D. Wiederkehr. W: *Mysterium salutis...*, IV, 2, 338—390.

⁵⁶ E. Corecco, *Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?* „Intern. kath. Zeitschrift” 1 (1972) 44—54.

⁵⁷ E. Corecco, art. cyt., 45.

30. Podkreśla się w kanonistyce łączność prawa i miłości. Mówi się wręcz, że prawo kościelne jest prawem miłości. Jednakże wciąż jeszcze pojmuje się miłość raczej jako czynnik mitygujący prawo, jakoby nadbudowę prawa. Po prostu mówi się, że w chrześcijaństwie prawo jest inaczej stosowane niż w społeczności świeckiej: prawo stosowane w duchu chrześcijańskim.

W tym kontekście wskazuje się na słusność kanoniczną, którą w tradycji kanonistycznej definiuje się jako sprawiedliwość łagodzoną miłosierdziem⁵⁸. Należy jednak zauważyć, że w tej definicji słusności sprawiedliwość i miłosierdzie, prawo i miłość zlewają się w jedną rzeczywistość. Stąd można mówić o słusności, jako o fizjonomii prawa kościelnego⁵⁹. Miłość nie jest dodatkiem do prawa czy jego nadbudową, lecz zawiera się w samym prawie: miłość przenika prawo. Bez tego przenikania, o którym nie wolno zapominać ani przy stanowieniu prawa, ani przy jego aplikacji czy jego interpretacji, nie można w ogóle pojąć prawa kościelnego, skoro jest prawem wspólnoty, która gdy działa, jest znakiem miłości objawionej w Słowie i przez działanie Kościoła rozlewającej się na cały świat. Innymi słowy: słusność kanoniczna wyraża tendencję tkwiącą w prawie kościelnym a zmierzającą do tego, by każdy wierny znalazł się w optymalnej sytuacji odnośnie do celu nadprzyrodzonego realizowanego we wspólnocie kościelnej. W ten sposób słusność przyczynia się do pełniejszego rozkwitu miłości.

Rozważanie słusności kanonicznej — podobnie jak innych instytucji z nią związanych, specyficznych dla prawa kościelnego — odkrywa dobra osiągalne w Kościele przy pomocy prawa.

Wypada przy tym podkreślić, że są to instytucje prawa kościelnego, sprzyjają więc realizacji dobra osoby nie przeciw prawu czy obok, lecz zgodnie z prawem, przy pomocy prawa, acz nie zawsze według ustawy aktualnie obowiązującej. Ujmują one człowieka i jego sytuację indywidualną w ramach wspólnoty. Pozwalają budować dobro wspólne i indywidualne zarazem.

31. Prawo jest czynnikiem odnowy. Chrześcijanin, gdy mówi o odnowie, ma na myśli „odnowienie, które już rozpoczęło się w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele” (*Lumen gentium* 48).

Odnowę rozumie się więc w tradycji kościelnej zarówno antropologicznie, jak i eklezjologicznie. W czasach wielkiej odnowy obserwujemy zarazem odnowę prawa kościelnego⁶⁰. Ale mówiąc o naturze prawa kościelnego, nie chcemy nawoływać ogólnie do jego odnowy, której prze-

⁵⁸ Hostiensis, *Summa aurea*, V. De dispensationibus.

⁵⁹ Paulus VI, alloc. de die 8. 2. 1973 — AAS 65 (1973) 98.

⁶⁰ Y. Congar, w: *Mysterium salutis* IV, 1, 472.

cież świadkami jesteśmy, lecz wskazać na odnowę tkwiącą w samym po prostu prawie. Nie tylko chodzi o jego podatność na odnowę, o to, że nieodpowiednie dla wspólnoty — będącej znakiem życia Bożego — byłoby prawo skostniałe, przebrzmiałe, nie umiejące wskrzęsić życia. Odnowa po prostu winna zmieścić się w normatywnym porządku Kościoła.

Najważniejsza odnowa, to odnowa serc. Ale chrześcijanin w tym procesie odnowy nie jest sam, lecz we wspólnocie odnawiającej się i nie przestającej się odnawiać⁶¹. Kościół bowiem jest wspólnotą eschatologiczną, której życie jest ciągłym odnawianiem się. Jeśli odnowa jest procesem trwałym, trzeba ją zaliczyć do norm konstytutywnych wpływających na porządek prawny Kościoła.

32. Odnowa to pogłębienie miłości, pogłębienie i intensyfikacja relacji społecznych w Kościele. Intensyfikacja tych relacji nie zacieśnia się do sfery społecznej, lecz jest znakiem naszego wzrastania w Tym, który jest głową naszą. Stąd znaczenie procesu pojednania jako warunku aktualizacji Kościoła. Jego znaczenie jest tak duże, że dokonuje się w działaniu Bosko-ludzkim, w działaniu sakramentalnym restaurującym wspólnotę z Bogiem i z ludźmi. Fakt, że Kościół jest wspólnotą wciąż się odnawiającą przez pojednanie wzajemne, bardzo mocno zaznacza się w prawie kościelnym. Jeśli spośród sakramentów, które przecież budują Kościół, jeden jest sakramentem pojednania, to prawo wspólnoty budującej się przez pojednanie nie może być prawem, na którym ten proces jednania nie wywarłby silnego piętna. Nie mogło to pozostać bez wpływu na wykształtowanie się specyficznych instytucji kanonicznych, zwłaszcza w dziedzinie praktyki pokutnej i prawa karnego.

Biorąc jednak pod uwagę program Roku Świętego, a więc odnowę i pojednanie należące przecież do treści chrześcijańskiego przepowiadania, warto pomyśleć, czy w ramach odnowy prawa kościelnego nie nasuwają się jakieś sugestie odnośnie do nowych jeszcze form służenia przez prawo odnowie i pojednaniu. Przemyślenie struktur parafialnych jest tu jednym z zadań, bo jakie mogą być procesy pojednania w parafiach gigantach? Czy mogą być znakiem miłości i pojednania?

Ujmując to pytanie inaczej, trzeba by je sformułować: jakie wymogi stawia prawu fakt, że Kościół jako wspólnota jest znakiem dla świata? Tym samym dochodzimy do ostatniego już momentu, jaki chcielibyśmy zasygnalizować.

33. Poruszając zagadnienie *Ecclesia ad extra* mamy na myśli stosunek Kościoła do innych społeczności, problemów, doktryn, stanowisko Kościoła wobec różnych zagadnień czy zjawisk. Głębsze jednak przemyślenie sprawy przypomina nam, że Kościół w ogóle, z natury swojej jest *ad*

⁶¹ „Idąc zaś naprzód...” (*Lumen gentium* 69).

extra. Sam w sobie „jest powszechnym sakramentem zbawienia ukazującym i zarazem realizującym tajemnicę miłości Boga do człowieka” (*Gaudium et spes* 45).

Tą manifestacją i działaniem jest Kościół przez życie we wspólnocie i konsekwentnie przez organizację tego życia. Manifestacją miłości Bożej jest Kościół, gdy żyje jako wspólnota. Wynika stąd, że także organizacja życia wspólnoty jest taką manifestacją. *Ecclesia ad extra* objawia się więc również przez organizację swego życia i działalności. Dlatego prawo kościelne nie może być pojmowane jako prawo społeczności zamkniętej. Kościół jest znakiem w perspektywie całej ludzkości powołanej do zbawienia i w tej funkcji znaku uczestniczy także prawo kościelne. Cała struktura Kościoła winna uwzględniać służbę zbawienia, jaką Kościół ma spełniać wobec świata. Struktura Kościoła i jego prawo służy nie tylko dobru wspólnoty i jej członków, lecz podporządkowana jest celowi Kościoła *ad extra*, co sprawia, że struktura ta z natury rzeczy jest otwarta⁶².

Otwarty charakter struktur kościelnych pociąga za sobą dwie konsekwencje. Pierwsza polega na konieczności troski o zachowanie własnej tożsamości. Dla realizacji tego celu konieczne jest niejednokrotnie zastosowanie środków prawnych. Środkami tymi nie tylko zabezpiecza się tożsamość wspólnoty, lecz przede wszystkim ma się przy ich stosowaniu na oku to, by Kościół prawdziwie objawiał się światu jako wspólnota. Druga konsekwencja dotyczy podatności Kościoła na dostosowanie się, na znajdowanie dla siebie najdogodniejszego w aktualnej sytuacji miejsca ze względu na spełnianą rolę znaku dla świata.

Historia poucza nas, że na rozwój świadomości Kościoła wpływała nie tyle introspekcja, lecz raczej wciąż nowe i pogłębione poznanie jego misji wobec świata. Także rozważania kanonistów winny dotyczyć nie samego tylko prawa kościelnego, lecz prawa w jego roli sakramentalnej — znaku dla świata.

Ponieważ wspólnota, która buduje się przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów, jest wspólnotą miłości i miłość tę głosi, wymaga ona permanentnego poszukiwania form, które odpowiadałyby realizacji miłości w ciągle w upływie czasu zmieniających się sytuacjach ludzkich. Trzeba więc zastanowić się, czy prawna organizacja życia kościelnego jest czytelnym znakiem łaski żyjącej we wspólnocie i przez nią się rozlewającej. Nie ma powodu, by Kościół ukrywał Ewangelię, niechże więc

⁶² „Wewnętrzna struktura Kościoła i jego prawa nie służą tylko dobru jego członków, ale jest także podporządkowana temu zewnętrznemu celowi Kościoła, który równocześnie sprawia, że jest on z samej swojej istoty wspólnotą otwartą. Całość struktury Kościoła powinna uwzględniać jego zbawczą służbę światu” — I. Mierzwa, *Stosunek Kościół — świat jako element w dyskusji nad prawem fundamentalnym Kościoła*, „Prawo kan.”, 19 (1976) nr 1—2, 123.

będzie głoszona również przez jego struktury prawne. Wynika z tego m. in. postulat, by w trakcie procesów legislacyjnych pojmować prawo nie tylko jako narzędzie służące samemu Kościołowi, lecz przezeń całej ludzkości. Postulat kolejny to ten, by prawo kościelne było otwarte na doświadczenia ludzkości, prawne, społeczne, kulturowe, na wszystkie dobra i wartości, które — jak to wynika z doświadczeń wspólnot chrześcijańskich — mogą być czynnikami nośnymi Ewangelii i sprzyjać wzrostowi i zwiększeniu aktywności społecznej Kościoła. Co jest oczywiste dla wszystkich, którzy wierzą, że tajemnica zbawienia realizuje się w świecie i w kontakcie ze światem.

UWAGI KOŃCOWE

34. Powiedzieliśmy wyżej — i stanowi to główną tezę naszego wykładu — że prawo kościelne jest strukturą naszego porządku zbawienia. Na koniec zauważmy, że w źródłach objawienia prawo jest jednym z pojęć podstawowych, którymi Bóg wyraża swój zamiar zbawczy: Bóg, który zaprasza, przyciąga do siebie, daje łaskę, który otwiera przed człowiekiem ogromne perspektywy. Do porządku prawnego Kościoła należą nie tylko ścisłe normy zabraniające czy nakazujące, lecz także rady, zachęty, wskazania — co wszystko razem tworzy porządek prawny Kościoła, porządek kanoniczny. Już ojcowie Soboru Nicejskiego, nadając wydanym przez siebie przepisom dyscyplinarnym określenie kanon, wyrazili przez to myśl, że w Kościele chodzi o regułę życia, o pierwszeństwo nie ustawy, lecz prawa⁶³. W Kościele, któremu obce jest to, co nazywamy pozytywizmem prawnym, ustawy dla osiągnięcia prawdziwej skuteczności wymagają przyjęcia i akceptacji w wierze.

Tego rodzaju przepisy, najczęściej bez sankcji i pod tym względem nie zawsze odpowiadające wymogom współczesnej teorii prawa, nadają się do tworzenia porządku prawnego odpowiedniego dla wyrażenia miłości Bożej rozlewającej się wśród ludzi. Rodzą porządek prawny, możliwy i skuteczny we wspólnotcie, która osiągnęła odpowiedni stopień świadomości swojej misji zbawczej: świadomości, że jako organizm społeczny jest narzędziem zbawienia. Dopiero wtedy dojdziemy do nowego pojmowania prawa kościelnego i jego roli, gdy zrozumiemy, że chodzi w nim nie o legalizm, nie o formalne tylko posłuszeństwo, nie o porządek zewnętrzny, lecz o życie Chrystusowe we wspólnotcie. Trzeba, aby do wypracowania, rozpowszechnienia i utrwalenia w całej wspólnotcie takiego pojmowania prawa przyczynili się kanoniści, którzy przecież na pier-

⁶³ A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, München 1958, 26—28.

wszym planie dostrzegają nie paragraf, lecz człowieka żyjącego we wspólnocie.

35. W podręcznikach historii doktryn prawnych nie referuje się wpływów, jakie w ostatnich wiekach wywierałaby nauka prawa kościelnego⁶⁴. Wolno przecież spodziewać się, że z wszczętych nowych dociekań nad prawem kościelnym, rozważanym w świetle tajemnicy Bożej, wypłyną także owocne sugestie dotyczące całej, nie tylko kościelnej, rzeczywistości prawnej.

⁶⁴ Por. np. J. Baszkiewicz, Fr. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1969.

DIE KIRCHE — IHRE KONSTITUTION UND RECHT IM LICHTE DES MYSTERIUMS DES HEILS

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn ein Kanonist über die Kirche — und auch über ihre Konstitution — spricht, so denkt er an dieselbe Kirche wie sein Kollege Dogmatiker, also an die in der trinitarischen Perspektive gesehene Kirche. Er benutzt jedoch seine eigene Werkzeuge, unter diesen den Begriff der Konstitution. Die Anwendung zur Kirche des Begriffs der Konstitution — im Sinne der fundamentalen Struktur eines Seins — dient einer besseren Erkenntnis der Strukturen der Kirche, im Grunde aber genommen einer besseren Erkenntnis der Kirche und ihrer Sendung. Wir können diesen Begriff zur Kirche anwenden, weil sie eine komplexe Wirklichkeit darstellt, deren äusseres Element eine empirisch fassbare Gestalt des Mysteriums ist.

Wegen der Unzertrennbarkeit des sichtbaren und des unsichtbaren Elements ist das Kirchenrecht — also auch die Konstitution der Kirche — nicht nur ein Ausdruck der nur äusseren Ordnung, aber eben des Geheimnisses. Für den Kanonisten hat das eine grundsätzliche methodologische Bedeutung: der Gegenstand seiner Arbeit ist das Mysterium.

Die Erinnerung an die unzertrennbare Einheit im Geheimnis des Heils des sichtbaren und unsichtbaren Elementes erlaubt uns sich mit der Rolle der sozialen Ordnung in der Kirche zu befassen. Die Analyse dieser Ordnung muss als Ausgangspunkt die Sicht des Ganzen annehmen, in dem diese Ordnung ihre Rolle ausübt. Die Konstitution *Lumen gentium* erklärt diese Rolle anhand der Analogie der Inkarnation. Im Lichte dieser Analogie ist der soziale Organismus ein Instrument des durch die Kirche wirkenden Heiligen Geistes.

Die Rolle eines Instrumentes übt die Kirche aus, wenn sie wirkend sich selbst realisiert, d. h. die Präsenz des Heiligen Geistes und durch Ihn der Heiligen Trinität. Dank der Einheit mit dem Geiste ist die Kirche Subjekt der Heilstätigkeit. In dieser Tätigkeit — vor allem in der Wortverkündigung und in der Sakramentenspendung — tritt die fundamentale zwischenmenschliche Anlage der Kirche zum Vorschein, also ihre rechtliche Konstitution. Ihre Erfassung ist ein Erfassen der Strukturen des über die Gläubigen sich ergießenden Lebens Christi. Besonders

deutlich ist das in der Struktur der Eucharistie, zu der alle in der Kirche erhaltenen Gaben streben. Die Deutung der sozialen Aktivität der Kirche als Zeichen des Wirkens Christi führt uns u. a. zum Verständnis, dass die Hierarchie ein strukturelles Element der Kirche ist, erlaubt uns auch das göttliche Recht in der Kirche besser zu verstehen.

Es ist klar, dass eine formelle Konstitution sie in konkreten historischen Verhältnissen wiedergeben müsse, immer jedoch ist sie ein Ausdruck des Mysteriums.

Diese Voraussetzung, nämlich dass das Kirchenrecht eine Struktur unserer Heilsordnung bildet, stellt eine Grundlage für die Erwägungen über die Rolle des Rechts im Ausbau der Ordnung der Liebe bereit.