

PROBLEM SAMOOKREŚLENIA SIĘ OSOBY W RAMACH STRUKTUR KOŚCIOŁA

Osoba w Kościele

Jako punkt wyjściowy naszych rozważań przyjmujemy kan. 87 KPK. Znajdujemy w nim bowiem pojęcie osoby: przez chrzest człowiek staje się osobą w Kościele. Zdajemy sobie sprawę, że terminologia KPK wcale nie jest jednoznaczna i dotyczy to także terminu *osoba*. Nie chodzi nam tutaj jednak o studium na temat kodeksowego pojęcia *osoba*, lecz o wyjaśnienie, o kim chcemy mówić. Z tego punktu widzenia informacja zawarta w kan. 87 jest zupełnie wystarczająca: przedmiotem naszych rozważań jest człowiek ochrzczony. Taki jest w Kościele osobą. Pojęcie *osoby* zaczerpnęliśmy z KPK – i musimy je więc używać w sensie przyznanym mu w Kodeksie, czyli jako podmiot praw i obowiązków.

Oczywiście, kan. 87 mówi o osobie w Kościele, a nie w prawie kanonicznym. Zwrócenie uwagi na ten moment wydaje się dlatego nie bez znaczenia, że przecie temat nasz dotyczy osoby w strukturach kościelnych. Mamy więc trzy określenia: Kościół, prawo kościelne, struktury kościelne. Znowu wystarczy dla naszego tematu przyjąć ustalenie, że człowiek stając się w Kościele podmiotem i praw, i obowiązków tym samym wchodzi w pewien układ społeczny – znajduje się w strukturach społecznych Kościoła. Bez nich prawne pojęcie osoby jest nie do pomyślenia¹. To jest równoznaczne z tym, że znajduje się w układzie prawnym i prawnie ujmowanym. Ustaleniom tym nie przeszkadza fakt, że Kodeks przyznaje określone prawa także jednostkom nieochrzczonym, które więc mogą być podmiotem działania w Kościele, nie będąc w nim osobą.

Sięgnięcie do kan. 87 było mi jednak potrzebne nie tylko dla numerycznego określenia przedmiotu naszych rozważań. Z kanonu tego dowiadujemy się także, w jaki sposób człowiek staje się osobą w Kościele – czyli w strukturach kościelnych. Wskazując na źródło osobowości kościelnej Kodeks wy-

¹ „Nemo est persona relate ad aliquid, relate ad determinatam societatem” – L. Bender, *Persona in Ecclesia – Membrum Ecclesiae*, Apoll 32 (1959) 109.

chodzi poza ramy technicznych pojęć prawnych i wskazuje na chrzest – czyli na pewne wydarzenie nadprzyrodzone, jakie miało miejsce w życiu człowieka i dzięki któremu on właśnie stał się osobą. Aby więc uzyskać obraz osoby w Kościele, trzeba przypatrzeć się, coż to właściwie stało się „z człowiekiem”, że stał się osobą w Kościele.

Nauka Kościoła głosi, że „ludzie przez chrzest odradzają się wewnętrznie otrzymując synostwo Boże, łaskę uświęcającą, cnoty i dary Ducha Świętego”². Przez chrzest powstaje nowy człowiek, dziedzic Boży i współdziedzic Chrystusa³. Człowiek ochrzczony nosi na sobie w specjalny sposób rysy Chrystusa – zostaje włączony w Jego śmierć i zmartwychwstanie. Włączenie to dokonuje się w Jego ciele, z Nim jako z głową. *Esse in Christo* – to egzystencja w Jego ciele mistycznym. Nowa egzystencja ma charakter wspólnotowy. Wyrazem odrodzenia jest inkorporacja w Kościół; odrodzenie i włączenie w Kościół są nieodłączne i stanowią w istocie rzeczy jedno zjawisko. Bez odrodzenia nie ma osoby w Kościele. Wierny – to człowiek wewnętrznie przeobrażony, o nowej strukturze antropologicznej. Zachowuje on swe naturalne predyspozycje, ale upodobniony do Chrystusa zyskuje całe bogactwo Jego darów. Teologia mówi o udzieleniu cnót teologicznych i moralnych oraz darów Ducha Świętego. Cnoty rozumie się w tym kontekście jako upodobnienie ludzkich sił do Boga oraz – konsekwentnie – pomoc i usprawnienie do odpowiednio ukierunkowanego działania. Oprócz nich dostrzega się w otrzymanych darach cnoty moralne, zwłaszcza tzw. kardynalne, tzn. pomoc, by człowiek w codziennym działaniu nie utracił, lecz pogłębił związek z Bogiem i podobieństwo do Niego. Mówimy o tym wszystkim, gdyż przemiana dokonana w człowieku przez chrzest interesuje nie tylko dogmatyka, lecz musi być uwzględniona przez każdego, kto pyta o osobę w Kościele. KPK, sięgając do pojęcia *osoby*, posługuje się terminem technicznym na oznaczenie podmiotu praw i obowiązków, czyli podmiotu działania. Wspomniano już, że kanoniczne zastosowanie terminu *osoba* wcale nie jest jednoznaczne. Oczywiście, posługujemy się tym terminem w znaczeniu, jakie on ma w kan. 87 – jako podmiot praw i obowiązków. Pamięamy przy tym, że w kan. 87 schodzą się dwa nurty rozumienia pojęcia *osoba*. Pierwszy – ustawiający systematykę Kodeksu: „*omne ius quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res, vel ad actiones*”. Stąd termin *persona* w pierwszym kanonie księgi o osobach, wskazujący o kim będzie mowa: o tych, którzy przyjęli chrzest. Stali się w ten sposób osobami. Na ten nurt nakłada się drugi, przyjęty przez prawników nowożytnych i powszechnie aplikowany do kan. 87. Według niego *osoba* to nie tylko ktoś, na kogo się wskazuje, ale podmiot praw

² W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 7: *Sakramenty święte cz. 2: Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin 1966, s. 94.

³ Granat, tamże.

i obowiązków. Podstawę do interpretacji kan. 87 także po linii tego drugiego nurtu daje samo sformułowanie kanonu, przypisującego sobie wszelkie prawa i obowiązki. Jest prawie powszechną opinią kanonistów, że w kan. 87 mówi się o osobie właśnie w tym sensie technicznym i termin ten zastąpił jako prawnie bardziej skrytalizowany dawne *membrum*, które znajdujemy w źródłach do kanonu⁴. Taka interpretacja – jak wiadomo kwestionowana przez Rahnera⁵ i w ślad za nim przez Gommengingera⁶ – znalazła potwierdzenie w kan. 16 JOPers⁷, w którym w dwóch kolejnych paragrafach mówi się: „Baptimate homo constituitur in Ecclesia Christi persona” (1) oraz „Persona in Ecclesia Christi omnibus christianorum iuribus fruitur et officiis adstringitur..” (2). Mniej zdecydowana i mniej precyzyjna jest redakcja odnośnego kanonu w schemacie *De Populo Dei*: „Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur, cum officiis et iuribus quae christianis, attenta quidem eorum condicione sunt propria...”. Z jednej strony jest wymieniona inkorporacja w Kościół i ukonstytuowanie osoby, co wskazuje jednoznacznie na prawne zastosowanie tego terminu, z drugiej zaś zwrot o prawach właściwych chrześcijanom byłby bardziej na miejscu, gdyby chodziło o samo wskazanie osób. Z uwag wstępnych dowiadujemy się jednak, że użyto terminu *osoba* dla określenia podmiotu i praw i obowiązków kanonicznych⁸.

Ważne wydaje się podkreślenie, że wierny to nie ktoś, kto należy do Kościoła i jest w nim – niejako dodatkowo – uprawniony do działania, lecz jest to byt z istoty swej aktywny. Aktywność ta wynika z dynamiki Bożej udzielanej i udzielającej się człowiekowi. Z istoty tego, czym człowiek stał się w Kościele, jest on podmiotem działającym. Jeżeli sięgnąć do prawnego rozumienia osoby, trzeba powiedzieć, że człowiek w Kościele staje się osobą *par excellence*. Terminem prawnym zagraża niebezpieczeństwo wyłącznie formalnego ich traktowania. Tymczasem osobowość w Kościele opiera się o wewnętrzne uzdolnienie. Działania bowiem, do jakich osoba w Kościele jest uzdolniona i uprawniona, nie są działaniami indywidualnymi, osobistymi, lecz eklezjalnymi, z istoty swej wspólnotowymi. Osoba w Kościele jest podmiotem działania w ramach organizmu społecznego, w jedności z Duchem. Próbując wpiknąć w wymienione w kan. 87 wydarzenie, dzięki któremu człowiek stał się osobą w Kościele, dostrzegamy, że nie stał się nią aktem wyłącznie formalnym, ani też w wyniku jakiegoś działania automatycznego

⁴ K. Mörsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*, AKKR 131 (1962) 345-393, w szczególności 361-373; C. M. Corral, *Incorporacion a la Iglesia por el bautismo y sus consecuencias*, *juridicos*, REDC can. 19 (1964) 822.

⁵ M.in. *Die Glüdschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi”*, w: *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1953, s. 7-94.

⁶ *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?* ZKTh 73 (1951) 1-71.

⁷ *Motu proprio „Cleri sanctitati”* z 2 VII 1957 – AAS 49 (1957) 440.

⁸ *Schema Canonum Libri II De Populo Dei*, „Pol. Vaticanus” 1977, s. 3.

czy wręcz magicznego. Przyczyną tego faktu stało się współdziałanie człowieka z Bogiem. Chrzest to sakrament wiary – znak wiary. Wydarzenie chrztu to nie tylko hojne obdarowanie człowieka przez Boga, ale to także odpowiednia, aktywna, otwarta postawa ze strony człowieka, który uwierzył. Chrztu i wszystkich jego następstw, w tym także zyskania osobowości kościelnej, nie można rozpatrywać w oderwaniu od wiary. Człowiek stał się osobą w Kościele dlatego i przez to, że przyjął dar wiary i całe towarzyszące mu wyposażenie. Zbawcze działanie Boże stało się w nim skuteczne dzięki decyzji człowieka włączenia się w nie. Uwierzył, zajął postawę – określił się.

Samookreślenie – aktem wiary

Myślę, że to stwierdzenie ujawnia już drogę, po jakiej będziemy stąpać rozważając problem samookreślenia się osoby w strukturach kościelnych. Określenie się osoby w strukturach kościelnych wiążemy z wiarą. Bez niej nie zaistnieje w Kościele osoba. I to zarówno – dla lepszego wyrażenia rzeczy użyję tego podziału – w sensie teologicznym jak i prawno-teologicznym. W pierwszym dlatego, że bez wiary – dla precyzji powiedzmy: bez odpowiedniej intencji – nie dojdzie do skutku owo przeobrażające człowieka działanie czyniące go osobą. W drugim zaś dlatego, że racja i treść osobowości kościelnej wiąże się ściśle z wiarą. Wszak chodzi o uzdolnienie do działań eklezjalnych, a więc dokonywanych w bosko-ludzkiej jedności i działania świadczące o obecności łaski zbawienia, będące świadectwem wiary. Bez wiary byłyby czcze, wydrążone od środka.

Prowadząc naszą myśl po torach wyznaczonych tematem, nie możemy pozwolić sobie na podejmowanie zagadnień, jakie nasuwają się po drodze. Pewne ustalenia trzeba po prostu założyć. Tak np. zakładamy, że zewnętrznemu wyrazowi wiary odpowiada wewnętrzna, osobista wiara. Kwestię charakteru i skuteczności działań opartych o zewnętrzny akt wiary pozbawiony wewnętrznego odpowiednika, a więc sytuacji patologicznej, pozostawiamy na uboczu, odsyłając do wyjaśnień propagowanych przez uznanych autorów.

Mocno więc podkreślamy powiązanie zagadnienia osoby w Kościele z wiarą – samookreślenie się osoby jest zawsze jakąś decyzją wiary. Jeśli mówimy o osobie w Kościele, o podmiocie praw i obowiązków, to nie chodzi nam o zdolność do zarządzania dobrami kościelnymi czy do objęcia funkcji woźnego (kan. 2256 n. 2), lecz o udział w działaniach, przez które Kościół „jest znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Ze względu na te właśnie działania Bóg

wyposażył człowieka w dary konstytuujące go jako osobę i one też były racją, dla której człowiek zdecydował się powiedzieć „wierzę i chcę być ochrzczony”. Nie chodziło mu wszak o to, by przynależać do jeszcze jednej, tym razem religijnej i to jednej z wielu, organizacji. Motywem była wiara, że we wspólnocie obecny jest, działa przez swojego Ducha Pan, z którym tu już można wejść w jedność będącą zapoczątkowaniem obiecanej nam pełni. Powiązanie osobowości kościelnej z wiarą każe również widzieć struktury kościelne w ścisłym związku z wiarą. Prawda to niby oczywista, wszak są to struktury Kościoła – tajemnicy wiary. Nie można uznać Kościoła za tajemnicę wiary, a następnie, gdy zajmujemy się jego strukturami, odłożyć wiarę niejako na bok i patrzeć na nie w sposób abstrakcyjny, odizolowany od wiary. To przypomnienie wydaje się konieczne dlatego, że wprawdzie eklezjologia przewyciężyła już właściwe tradycyjnemu kościelnemu prawu publicznemu ujmowanie Kościoła *ratione status*, to jednak na instytucje prawne Kościoła patrzy się wciąż jeszcze przez analogię do instytucji państwowych. Chodzi więc o to, by sam termin *struktury* nie rodził u nas skojarzeń z egzogennymi modelami społecznymi. Interesują nas tylko i wyłącznie struktury Kościoła, konkretnie: struktury organizmu społecznego, który nie istnieje jak tylko w konstytutywnej dla niego łączności z ożywiającym go Duchem Chrystusa, któremu służy jako narzędzie, i z którym tworzy jedność działania⁹. Są to struktury organizmu, przez działanie którego „życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących” (KK 8). Działania tego organizmu to działania ludzi zjednoczonych w nim. Aczkolwiek głównym działającym – *agens principalis* – jest Duch, to jednak rola organizmu społecznego, a w konsekwencji zjednoczonych weń osób, pozostaje istotna. Ich rola narzędzia wymaga przede wszystkim gotowości do współdziałania. Wymaga określenia tej gotowości – samookreślenia się w ramach jedności działania z Duchem. To stwierdzenie pozwala nam już skoncentrować się na samym zagadnieniu samookreślenia się osoby.

Samookreślenie – aktem wolnym

Po tym, co dotychczas powiedzieliśmy, musimy postawić tezę, że samookreślenie się osoby w ramach struktur kościelnych jest aktem wolnym. Nie nastęrcza to najmniejszych problemów w odniesieniu do owego pierwszego aktu określenia się.

⁹ KK 8, por. R. Sobański, *Model Kościoła-tajemnicy jako podstawa teorii prawa kościelnego*, PK 21 (1978) 1-2, 49.

Pierwsze samookreślenie się chrześcijanina

Pierwsze określenie się człowieka w ramach struktur kościelnych jest aktem wolnym. Nauka katolicka jest w tej materii niedwuznaczna, była wielokrotnie przypomniana, m.in. przez obydwie sobory watykańskie¹⁰. „Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartych w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą” (DWR 10). Bóg wzywa człowieka, ale wezwanie to staje się skuteczne, gdy ze strony człowieka odpowiada mu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary oraz czynów z niej wyrastających. Oczywiście, akt wiary powinien być wolny nie dlatego, że Kościół tak naucza, lecz Kościół poucza nas o tym, gdyż taki powinien on być. Wolność ta wynika z istoty rzeczy. Daru, który wewnątrznie przeobraża człowieka, nie można przyjąć tylko zewnętrznie, z wewnętrznym oporem. Narzędziem zbawienia – a do tego sprowadza się osobowość kościelna – można być tylko jako owoc zbawienia, a więc przyjmując dar wiary w sposób wolny i świadomy.

Chrzest niemowląt

W świetle aktualnej dyscypliny kościelnej nasuwa się od razu problem: chrzest niemowląt. Całe to zagadnienie sprowadza się przecież do faktu, że nie są one zdolne do powzięcia wolnej decyzji ani do aktu wiary. Problem ten bardziej sygnalizuję, niż omawiam czy usiłuję rozwiązać. Odsyłając więc do obszernej literatury zagadnienia ograniczę się do kilku uwag, dla naszego tematu wystarczających.

1. Normą dla zrozumienia i interpretacji wydarzenia chrztu nie jest chrzest dzieci, lecz chrzest dorosłych¹¹. Uwagi tej nie należy w żadnym wypadku rozumieć jako zakwestionowania teologicznej zasadności chrztu niemowląt.

2. Bóg chce obdarzać swoimi darami wszystkich ludzi, bez ograniczeń co do wieku, stopnia rozwoju, poziomu świadomości. Oczywiście zakłada to zdolność do ich podjęcia. Ten oczywisty wymóg nie upoważnia nas jednak do stawiania i określania granic – czy to przez ustalenie wieku czy poziomu świadomości (ewentualnie stwierdzonej testem?) Wszelkie spotykane w prawie kościelnym ustalenia granic wiekowych opierają się na doświadczeniach zaczerpniętych z naturalnego życia społecznego. Doświadczenia takie

¹⁰ DS 3010, 3015.

¹¹ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch Katholischer Dogmatik*, II, München 1970, s. 422.

mogą być wykorzystane na forum kościelnym, jeśli z punktu widzenia życia i działalności pojętej jako dawanie świadectwa są przydatne¹².

3. Wyżej poczyniona uwaga nie czyni jednak bezzasadnym pytania o zdolność niemowlaka do podjęcia daru wiary. Ale z jednej strony – dar ten zawsze jest tajemnicą i nie rozplywa się w kategoriach psychologicznych, z drugiej zaś postawić trzeba pytanie, czy tylko niemowlę cierpi tu na niedostatki? Każdy – również dorosły – otrzymuje wiarę we wspólnocie Kościoła, przez nią i przy jej pomocy. Na wsparcie tej wspólnoty jest człowiek skazany niezależnie od wieku i nie tylko przy pierwszym przyjęciu wiary, lecz przez cały czas trwania życia chrześcijańskiego. Chrzest niemowląt nie przekreśla wolności aktu samookreślenia się człowieka, ale – sędzę – ją podkreśla.

Osoba w Kościele działa według własnych możliwości. Nie realizuje zadań formalnych, przez kogoś określonych, zaplanowanych i narzuconych, lecz te, do których przez Stwórcę natury i Dawcę łaski została powołana i uzdolniona. Są to zadania nie statyczne, lecz dynamiczne. Wprawdzie chodzi zawsze o dawanie świadectwa, ale wynikające z niego zadania nie są raz określone i zafiksowane na wszystkie sytuacje, lecz zależne od nich. Stąd ochrzczony – a więc osoba w Kościele – wchodzi w coraz nowe sytuacje wiary, odpowiednio do jego rosnących – także ludzkich – możliwości. I staje wobec konieczności samookreślenia się.

Nieodwracalność pierwszego samookreślenia się

Dochodzimy do najtrudniejszego w naszych rozważaniach zagadnienia. Właśnie w nawiązaniu do chrztu niemowląt Sobór Trydencki nie tylko nie pozwala na ponowny ich chrzest, gdy dojdą do wieku rozeznania, lecz odrzuca też – głoszony przez Erazma z Rotterdamu – pogląd, jakoby po osiągnięciu wieku bardziej dojrzałego należało ich zapytać, czy uznają to, co w ich imieniu obiecali rodzice chrzestni i jakoby – jeśliby odpowiedzieli negatywnie – można ich było zostawić własnemu rozeznaniu i nie zmuszać do prowadzenia życia chrześcijańskiego żadną inną karą, jak tylko odsunięciem od Eucharystii i innych sakramentów¹³. Chrzest bowiem wywiera skutki nieodwracalne. Według nauki teologicznej wynikają one z charakteru niezatartego – *signum quoddam spirituale et indelebile*¹⁴. Upodabnia on do Chrystusa, wyróżnia spośród innych, zobowiązuje do udziału w życiu wspólnoty i dysponuje do łaski – a to wszystko w sposób nieodwołalny i niezbywalny.

¹² Można by np. postawić pytanie o przydatność w Kościele pojęcia pełnoletności, wzorowanego na prawie świeckim, czy też wręcz przyjmowanego w Kościele przez kanonizację dyspozycji państwowych.

¹³ DS 1627.

¹⁴ *Conc. Trid.*, s. 7, c. 9 – DS 1609.

Ten nieodwołalny skutek charakteru chrztu nie pozwalał chrześcijaninowi zrzec się osobowości kościelnej, pozbawiał go prawa do samookreślenia się. Jeśli nie wykonywał zobowiązań chrztu czy nawet wykraczał przeciw wierze, narażał się na sankcje kanoniczne, ściągając na siebie ograniczenie praw, ale nie przekreślał osobowości kościelnej. To przekraczało jego możliwości. „Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis”¹⁵

Prawo wiernych do samookreślenia się

A więc powstaje pytanie: czy człowiek stawszy się osobą w Kościele traci już prawo do samookreślenia się? Jak się ma nieodwołalność osobowości kościelnej do wolności aktu wiary? Wiadomo, że nie chodzi tutaj o arbitralne postanowienie prawa kościelnego. Wspomniana nieodwracalność ma swoje źródło w tym, że człowiek stał się osobą nie przez własny tylko akces, lecz na skutek działania Bożego w sakramencie chrztu i tego działania człowiek nie może przekreślić. Niemniej jednak, działanie Boże w sakramencie chrztu było skuteczne tylko dzięki współdziałaniu ludzkiemu. A to zawsze pozostaje w gestii człowieka – on o nim decyduje w sposób wolny i odpowiada za nie. Wolność cechuje nie tylko ów pierwszy akt wiary, lecz towarzyszy ona całemu życiu chrześcijańskiemu: posłuszeństwo wierze ma być rozumne i wolne, podobnie jak wyrastające z niej czyny.

Dawanie świadectwa racją osobowości kościelnej

Najpierw ujmijmy sprawę od strony pozytywnej. Osoba to podmiot działania. Ma prawo i obowiązek podejmować działania w ramach wspólnoty kościelnej. Taki jest zresztą sens osobowości kościelnej i ze względu na te działania człowiek stał się osobą. Konsekwencją tego faktu jest włączenie się ochrzczonego w te działania. Wtedy sytuacja jest normalna. Podkreślenie to wydaje się konieczne dla właściwego ustawienia zagadnienia. Problemu wolności do samookreślenia się nie można koncentrować na aspektach negatywnych (nie należy ich nie dostrzegać i będziemy o nich mówili), lecz na pozytywnych: stałem się osobą w Kościele, by włączyć się w działanie wspólnoty dawać świadectwo łasce zbawienia, a nie po to, by w dowolnym momencie wycofać się.

Przede wszystkim chodzi o działania sakramentalne. To są typowe działania kościelne i w nich – podobnie jak w związanym z nimi głoszeniu słowa

¹⁵ Thomas Aq., STh II – II, q. 10, a. 8 ad 3.

– Kościół najmocniej się angażuje, najbardziej staje się sobą i – konsekwentnie – wierny najmocniej aktualizuje się jako osoba. Dokonuje się w tych działaniach uświęcenie osób w nich uczestniczących, ale nie są to działania społeczności zamkniętej, gdyż ich źródło tkwi w tajemnicy Trójcy Świętej, która w Chrystusie otworzyła się światu. Działania te wiążą się ściśle z otwarciem się Boga dla świata – Kościół daje przez nie światu to, co sam otrzymał.

Działania Kościoła nie ograniczają się jednak do słowa i sakramentu. Są one wprawdzie najbardziej dlań typowe, ale skierowane ku światu znajdują sobie formy możliwie czytelne oraz kształty, dzięki którym tkwiąc mocno w świecie stają się „gestem otwarcia”¹⁶ i służą przekazywaniu darów zbawienia. Są to organizacyjne kształty działania Kościoła i historycznie uwarunkowane formy jego życia, i obecności w świecie.

Określenie się człowieka jako chrześcijanina – przez wyznanie wiary i chrzest – daje mu prawo i obowiązek udziału w tych działaniach. Prowadzi to do pytania, w jaki sposób wierny realizuje to prawo i wykonuje ów obowiązek. Odpowiedź na to pytanie można uzyskać przez wskazanie na konkretnie przysługujące prawa i zadane obowiązki. Ich wyodrębnienie i ustalenie ma w znacznej mierze charakter historyczny i zależy od aktualnej świadomości Kościoła. Współcześnie, w dobie ożywionej refleksji Kościoła nad sobą samym i pogłębienia rozumienia jego obecności i misji w świecie, wydłuża się katalog owych praw i obowiązków. Jedni autorzy po prostu je wyliczają¹⁷, inni grupują według jakiegoś przyjętego klucza¹⁸. Celowość ich ustalenia i pozytywnego ujęcia uzasadnia się tym, że służą one rozbudzeniu świadomości chrześcijańskiej i w ten sposób stają się czynnikiem protegującym aktywność wiernych.

Podstawowe prawa i obowiązki

Problem podstawowych praw chrześcijanina stał się szczególnie aktualny w związku z kodyfikacją prawa fundamentalnego. Postulowano, by

¹⁶ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 2(1970) 284.

¹⁷ P. J. Viladrich, *Teoria de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos criticos*, Pamplona 1969, s. 396 n.

¹⁸ J. Hervada dzieli je według czterech podstaw, z których je wyprowadza: *conditio communionis*, *conditio libertatis*, *conditio activa* i *conditio subiectionis* (w: J. Hervada, P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios*, w: *Introduccion. La constitucion de la Iglesia*, Pamplona, s. 294-308); M. Żurowski mówi o uprawnieniach i obowiązkach o charakterze „bardziej indywidualnym” oraz „bardziej społecznym” (*Uprawnienia członków Ludu Bożego a uprawnienia laikatu*, PK 13 (1970) 1-2, 107-123), H. Heimerl grupuje je wokół prawa do wyznawania wiary, do wykonywania wspólnego kapłaństwa, do uczestnictwa w budowaniu życia wspólnotowego i do posługi ze strony hierarchii (*Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche*, ThPQ 121 (1973) 31).

w ustawie ująć podstawowe prawa wiernych. Niewątpliwie nie pozostały tu bez znaczenia inspiracje płynące z państwowych ustaw konstytucyjnych czy podstawowych, ustalających m.in. podstawowe prawa i obowiązki. Motywem takiego ich zafiksowania jest dążenie do ich zabezpieczenia, prawa obywateli stanowią zawsze pewną zdobycz osiągniętą na danym etapie rozwoju społecznego. Nie da się zaprzeczyć, że również w katolickiej publicystyce zaznaczało się takie widzenie praw wiernych – jako kościelne echo powszechnie dominujących idei demokratycznych. Takie rozumienie problemu w Kościele nie byłoby całkowicie bezzasadne – wszak Kościół uczestniczy w rozwoju społecznym i korzysta z niego (KDK) – pod warunkiem atoli, że nie prowadziłoby do polaryzowania duchownych i świeckich i nie umacniałoby barier społecznych w ramach hierarchii kościelnej. Kodyfikacja podstawowych praw wiernych w Kościele musi wyzwolić się z otoczki antagonisticznej i wtedy może prawdziwie przyczynić się do spotęgowania aktywności wiernych.

Ale właśnie próba kodyfikacji podstawowych praw wiernych ujawniła też niebezpieczeństwa, jakie z nią się wiążą. Stanowi ona bowiem środek do ich zabezpieczenia, równocześnie jednak zacieśnia je do granic zakreślonych ustawą. Stwarza pokusę taksatywnego ich traktowania. W doktrynie zostają one przedstawione jako wyłącznie przysługujące – „te i tylko te” – co zamyka drogę ich rozwojowi. Jeszcze większe niebezpieczeństwo wynika z faktu, że forma nie pozostaje bez wpływu na treść. Wiadomo, z jaką krytyką spotkało się ujęcie podstawowych praw wiernych dokonane w schemacie prawa fundamentalnego¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że mimo obfitego dokumentowania kanonów schematu tekstami Soboru Watykańskiego II, obraz wiernych – szczególnie świeckich – wyłaniający się z tych kanonów daleko odbiega od wizji soborowej²⁰.

Wynikło to z antagonistycznego, stanowego traktowania zagadnienia. Na demokratyzujące trendy oddolne odpowiadają – wyrastające w istocie rzeczy z tych samych kategorii myślowych – pacyfikujące tendencje odgórne. Odnosi się wrażenie, jakoby chodziło o obronę zakwestionowanego stanu posiadania. Tymczasem w zagadnieniu podstawowych praw wiernych nie chodzi o sferę wpływów w jakiejś zamkniętej społeczności, lecz o udział w misji Kościoła dla świata. Udział, który jest obowiązkiem ochrzczonych, i który należy maksymalnie protegować.

¹⁹ Por. np. W. Steinmüller, *Der Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis – Ein Klerikerrecht der Laien?*, ThQ 152 (1972) 327 n.; P. J. Viladrich, *La declaración de derechos y deberes de los fieles*, w: *Redaccion Ius Canonicum. El proyecto de ley fundamental de la Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico*, Pamplona 1971, s. 123-159.

²⁰ F. Giusberti, *La lex ecclesiae fundamentalis: un'analisi del suo linguaggio teologico in rapporto a quello della Lumen Gentium*, w: *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, s. 340-397.

Rozpracowanie zagadnienia praw wiernych, ich opracowanie w doktrynie i ujęcie w prawie, ma sens nie inny niż stosowanie metod prawnych w Kościele. Chodzi o kształtowanie świadomości i protegowanie aktywności. Określenie poszczególnych uprawnień przysługujących wiernym i ich wyliczanie ma uświadomić im ich możliwości i sprowokować korzystanie z nich. Ma rozbudzić aktywność wiernych. W Kościele – który przecie „cały jest misyjny” – nigdy dość aktywności i nie ma potrzeby jej dławienia. Doświadczenia związane z okresem przejściowym, z nowym niejako odkryciem obecności Kościoła w świecie, nie powinny być uogólniane i nie one mają decydować o kształcie struktur prawnych Kościoła. We współczesnej dyskusji nad zagadnieniem podstawowych praw i obowiązków wiernych – a zagadnienie wciąż jest na etapie dyskusji²¹ – trzeba zastanowić się nad jej adresatem. Są nim niewątpliwie wierni, którym w ten sposób przypomina się o ich miejscu w Kościele. Ale podejmując się wyliczania według różnych kryteriów praw i obowiązków wiernych ani nie chcemy wtłoczyć całego życia chrześcijańskiego wyłącznie w kanały prawem określone, ani też – co byłoby i absurdalne i niemożliwe – ująć pozytywnym prawem wszelkich przejawów życia. Stąd adresatem tej dyskusji są struktury kościelne, a konkretnie ci, którzy pracują nad ich ukształtowaniem. Nie można nie doceniać znaczenia struktur społecznych ani tracić z oczu ich znaczenia dla rozwoju jednostek. Zastanawiająca jest jednostronność kościelnego myślenia o prawie. Odnosi się wrażenie, że według dominujących w tej myśli wyobrażeń, wartości społeczne – dobro wspólne – można osiągnąć jedynie przez „obciny” i ograniczanie jednostki. Nakaz, zakaz, zezwolenie, regulacja – tylko to kojarzy się z prawem, a konflikt między dobrem jednostkowym i wspólnym jest jakby z góry milcząco założony.

Wiąże się z tym zagadnienie koncepcji prawa kościelnego. Zwrócono uwagę, że organizacja prawna współczesnych społeczeństw opiera się na jednym z dwóch systemów: zezwalającym (*systema permissivum*) albo zakazującym (*systema prohibitivum*)²². Pierwszy wychodzi z założenia, że dozwolone jest wszystko, co nie jest wyraźnie zakazane. Drugi na odwrót: zakazane jest wszystko, co nie jest wyraźnie dozwolone. W pierwszym istnieje wolność działania, o ile nie została ona w jakimś zakresie ograniczona dla uzasadnionych przyczyn. W drugim istnieje wolność działania jedynie, gdy jej wyraźnie udzielono. System drugi ma jako przesłankę ideową przewrotność, a przynajmniej słabość ludzką, i cechuje się nieufnością do człowieka. Trudno wchodzić w tym miejscu w zagadnienia antropologii chrześcijańskiej²³, nie

²¹ Zagadnienie pozostanie na etapie dyskusji nawet po ewentualnej kodyfikacji podstawowych praw i obowiązków wiernych. Chodzi w nim bowiem o realizację życia chrześcijańskiego, która wymaga ciągłej refleksji i wnikania w tajemnice chrześcijaństwa.

²² W. Steinmüller, art. cyt., s. 328 n.

²³ Por. R. Sobański, *Człowiek – podmiot praw i obowiązków we wspólnocie Kościoła, w: Człowiek we wspólnocie Kościoła.*

można jednak nie zauważyć, że prawo kościelne to prawo ludzi odrodzonych, którzy nabyli egzystencję in Christo. Już w odniesieniu do tzw. społeczności naturalnych wiązanie prawa z ludzką słabością powoduje jednostronność systemów prawnych i niewykorzystywanie możliwości tkwiących w prawie. Tym bardziej więc razi takie marnowanie szans, jakie daje prawo, w społeczności, do której powołanie utożsamia się z wezwaniem i uzdolnieniem do działania. Porządek, ład – te pojęcia, jakie nam kojarzą się z prawem, wcale nie muszą iść w parze z dławieniem inicjatywy, ograniczeniem wolności czy wtłaczaniem w sztywne, mocno pilnowane ramy. Porządek kościelny to nie porządek ciszy i biernoty – odwrotnie: ma on zabezpieczać możliwości rozkwitu, stwarzać ramy tak bogate, by rozkwit ten prowokowały. Zaufanie do Dawcy darów, danych przecie dla rozkwitu we wspólnocie i rozkwitu wspólnoty²⁴ uzasadnia odwagę ukształtowania prawa kościelnego jako systemu zezwalającego. Skoro podmiotem prawa kościelnego jest osoba obdarzona „rozmaitością łask” (KK 31), to powinno ono sprzyjać wyzwolaniu naturalnych i nadprzyrodzonych darów wiernych przez stwarzanie kanałów, pól aktywności, możliwości, by każdy z wiernych mógł rozwijać się jako nowy człowiek odrodzony we chrzcie św.²⁵ Każdy ochrzczony przeżywa swoje doświadczenie chrześcijańskie, które stawia go wobec wspólnoty jako osobę mogącą i chcącą wnieść własny wkład w życie wspólnoty i wzbogacać ją. Ustrój Kościoła określa się przecież jako synodalny – właśnie ta jego cecha służy uogólnieniu doświadczeń jednostkowych. Ważna jest nie tyle kwestia kompetencji, lecz to, by wiara i wiedza wszystkich doszła do głosu i mogła być spożytkowana dla dobra całości. Współcześnie wprowadza się w Kościele różne gremia doradcze. Ich rola eklezjalna polega na tym, by dzięki nim wszyscy wierni mogli służyć wspólnocie tym, co sami otrzymali. W tej właśnie służbie dokonuje się rozwój człowieka. Różnorodne dary, które „każdy otrzymuje od Boga, jeden tak, a drugi tak” (1 Kor 7, 7), dają uzdolnienie do działania i zobowiązują do niego. Swoją aktualizację znajdują w życiu społecznym Kościoła: one właśnie budują porządek społeczny Kościoła i w nim dochodzą do głosu. Poza nim w ogóle nie mogą istnieć. Budując porządek społeczny zarazem zakładają jego istnienie.

I tu jawi się ogromnie wdzięczne pole działania prawa, a konkretnie tych, którzy mają wpływ na jego kształt. Zresztą uprawnienia prawotwórcze – a więc władzę w Kościele – również rozumiemy jako dar, charyzmat kierownictwa. Prawo winno wyzwalać aktywność, prowokować ją, a tym samym wpływać na jej ukierunkowanie. W Kościele jest to zagadnienie nie socjologiczne, lecz z dziedziny charyzmatów, wzajemnej relacji darów, których źródłem jest jeden Duch. Skuteczność prawa idzie wtedy w dwu kierunkach:

²⁴ Por. KK 12.

²⁵ R. Sobański, *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, PK 20 (1977) nr 3-4, s. 57 n.

zabezpiecza wolność działania i wręcz je prowokuje, a zarazem zaś daje mu oparcie w strukturach wspólnoty²⁶. Możliwości tkwiące w prawie zostają wtedy wykorzystane bardziej wszechstronnie. Staje się ono czynnikiem wyzwalającym aktywność i kształtującym świadomość. Wydaje się to tym bardziej konieczne, jeśli uwzględnimy doświadczenie pastoralne Kościoła, sygnalizujące właśnie brak inicjatywy, apatię, słabe zaangażowanie chrześcijan w świadectwo wiary. Nie nadmiar, lecz niedowład i niedomiar działania – taka jest sytuacja. Słabe korzystanie z praw i niewykonywanie obowiązków – to realne zagrożenie życia kościelnego. Osoby, które określiły się jako chrześcijanie, zapominają, że z istoty swej kościelnej osobowości stanowią podmiot działania w Kościele. Wciąż pamiętamy: działania Kościoła – a znaczy to: działania wiernych podjęte z wiary – to dawanie świadectwa łasce zbawienia i tym samym jej urzeczywistnianie. Wydaje się konieczne poczynić tu jedną uwagę: Kościół jest wspólnotą otwartą. Walka o niezależność Kościoła, nakazująca podkreślić jego własny, odrębny cel i posiadanie wszelkich koniecznych do jego osiągnięcia – społeczność doskonała! – utrwaliła wizję Kościoła jako społeczności zamkniętej, samowystarczalnej, kierującej się własnymi prawami, uporządkowanej, w której każdy ma swoje miejsce i zadania, i w której wszyscy przyczyniają się do budowania wspólnego dobra. Perspektywa praw i obowiązków nie wychodzi wtedy poza ramy wspólnoty kościelnej.

Takiej zamkniętej wizji Kościoła nie da się pogodzić z pojmowaniem Kościoła jako znaku dla świata, Kościoła obecnego w świecie – nie biernie, lecz „jako zacyzn i niejako dusza społeczności ludzkiej” (KDK 40). Mówiąc więc o możliwościach działania związanych z osobowością kościelną, rozpatrujemy je nie w ramach zamkniętej, celebrycznej społeczności, lecz w perspektywie misji spełnianej przez Kościół wobec świata. Stąd też prawa i obowiązki wiernych trzeba widzieć w perspektywie misji Kościoła wobec świata. Nie zacieśniając uprawnień (a więc możliwości działania) do proponowanych w doktrynie kanonistycznej ani nawet do ewentualnie skodyfikowanych (prawo pozytywne jest zawsze ujęciem istniejącej – i wyprzedzających je – rzeczywistości społecznej), trzeba oczywiście zdawać sobie sprawę z tego, że w Kościele może być mowa o uprawnieniach kościelnych. Oczywiście, osoba w Kościele nie przestaje być człowiekiem i nie traci praw osoby ludzkiej, podobnie jak w życiu społecznym Kościoła nie giną mechanizmy właściwe każdemu życiu społecznemu. Co więcej, Kościół wyraźnie proklamuje prawa ludzi, podpisuje się pod nimi i chce służyć ich rozwojowi²⁷. Spodzie-

²⁶ R. Egenter, *Zum Ethos der Ortskirche*, w: H. Fleckenstein (i inni), *Ortskirche Weltkirche*, Würzburg 1973, s. 410.

²⁷ KDK 40. Por. c. 3 schematu prawa fundamentalnego (textus emendatus): „Ecclesia omnibus et singulis hominibus utpote ad imaginem Dei creatis dignitatem humanae personae propriam recognoscit et proficitur, itemque officia et iura quae ex eadem profluunt agnoscit, atque, omnium hominum vocationis ad salutem ratione, etiam tuetur”.

wać się należy, że właśnie życie Kościoła może służyć jako przykład rzeczywistego poszanowania praw człowieka²⁸ i że zwłaszcza na tym odcinku prawo kościelne będzie prawem wzorcowym i inspirującym²⁹. Podkreślając, że człowiek nie traci w Kościele praw osoby ludzkiej musimy zastrzec się przed przenoszeniem na grunt kościelny całej otoczki zagadnienia, jaka mu towarzyszy w społecznościach świeckich. Ponadto trzeba pamiętać, że prawa osoby mają charakter historyczny i dlatego nie może być mowy o włączeniu po prostu takiego czy innego katalogu praw osoby w prawo kościelne. Ich przyjęcie zależy od stojącego u ich podstaw obrazu człowieka. Na terenie kościelnym sens mają te prawa osoby uznane lub postulowane w innych społecznościach, które służą rozwojowi osobowości kanonicznej, tzn. warunkują, protegują lub czynią bardziej skuteczne jej działanie kościelne, sprowadzające się – jak wiemy – zawsze do dawania świadectwa łasce zbawienia. W tej perspektywie mogą istnieć prawa osoby zupełnie w Kościele nieprzydatne – jak np. prawo do życia czy nietykalności ciała (co wcale nie znaczy, by Kościół nie chciał służyć ich rozwojowi w życiu innych społeczności), inne z kolei mogą okazać się ogromnie ważne dla wykonywania przez wiernych ich misji (np. prawo do informacji czy do stowarzyszania się), względnie też nabierać w Kościele nowy wymiar (np. prawo dobrej opinii chroni w Kościele przed pochopnym posądzaniem o braku prawowierności).

Prawa osoby ludzkiej mieszczą się więc w prawach chrześcijanina, zostają przez osobowość kościelną wchłonięte. Aczkolwiek w treści swojej wyprzedzają one osobowość zyskaną w Kościele przez chrzest, to jednak racją ich aktualizacji w Kościele jest chrzest jako ten czynnik, który legitymuje osobowość kościelną. Wszelkie bowiem działania w Kościele i uprawnienia do nich nawiązują do tego faktu. Myśl tę można zilustrować na przykładzie prawa do stowarzyszenia się. Prawo to wiąże się z osobą ludzką i jako takie przysługuje człowiekowi jeszcze przed zyskaniem osobowości kościelnej. W Kościele jednak to prawo ma sens jedynie w odniesieniu do zrzeszania się wiążącego się z realizacją misji Kościoła. Podobnie np. prawo do informacji, w Kościele tłumaczy się umożliwieniem aktywnego udziału w jego życiu społecznym. Dlatego trudno zgodzić się z defensywnym i restryktywnym ujęciem praw człowieka w odniesieniu do wiernych, jakie spotykamy w schematach prawa fundamentalnego³⁰. Wręcz odwrotnie, prawa te doznają we wspólnocie kościelnej pogłębienia. Np. prawo do wolności religijnej, które jeszcze na

²⁸ P. Lombardia, *Los derechos fundamentales del fiel*, w: *Escritos de Derecho Canonico*, Pamplona 1974, III, 50.

²⁹ H. Heinemann, *Menschenrechte? Eine Anfrage an des Kirchenrecht*, ÖAKR 25 (1974) 238.

³⁰ Por. na ten temat R. Metz, *Droits de l'homme ou droits du chrétien dans le projet de la Lex Fundamentalis? Quelques réflexions*, w: *Ius et salus animarum, Festschrift B. Panzram*, Freiburg 1972, s. 89 nn.

sesjach Soboru Watykańskiego II nastęrczało tak dużo trudności, zostało pogłębione przez naukę o wolnym charakterze aktu wiary.

Omawiane w doktrynie czy też proponowane w schematach prawa fundamentalnego prawa i obowiązki wiernych uświadamiają nam, jak wiele możliwości działania pociąga za sobą osobowość kościelna. Niektóre z nich są alternatywne – np. życie małżeńskie nie da się pogodzić z życiem zakonnym. Wynika z tego, że nie ze wszystkich uprawnień, jakie w Kościele zasadniczo przysługują wiernym, można zawsze korzystać. Pomijając już alternatywny charakter niektórych, trzeba zwrócić uwagę, że nierzadko zakładają spełnienie jeszcze innych, niż tylko chrzest, warunków, jak np. ukończenie siódmego roku życia i używanie rozumu czy osiągnięcie określonego wieku (np. do profesji zakonnej czy do zawarcia małżeństwa), inne mają typowy charakter tzw. praw słuszenie nabytych, a więc wyrastają z dokonanego w ramach wspólnoty działania o skutkach przewidzianych prawem (nie są to już wtedy tzw. prawa podstawowe). Nie ma też obowiązku korzystania ze wszystkich uprawnień, co zresztą wynika z istoty tzw. ustaw zezwalających (obligant semper sed non pro semper) – zezwalają one na działanie wtedy, gdy ku temu jest okazja. Jeśli więc np. ktoś nie interesuje studium nauk kościelnych, to z takiego uprawnienia nie musi korzystać. Podobnie rzecz ma się z obowiązkami: zależą one od konkretnej sytuacji wiernego – nie każdemu można np. przypisać obowiązek czynnego oddziaływania na polu kultury.

Wyłączenie się ze wspólnoty

Podjęcie takich czy innych uprawnień zależy od decyzji wiernego, jest aktem jego samookreślenia się. Powiązanie aktu samookreślenia się z wiarą powoduje, że aktualizacja praw i obowiązków pozostaje w zależności od wiary. Zakładamy, że tylko realnie istniejąca wiara prowadzi do jej ujmowania, czyli do włączenia się w działalność wspólnoty kościelnej, a z kolei prawa i obowiązki nie są czynami abstrakcyjnymi ani wartością dla siebie, lecz ich racja spoczywa w udziale w misji Kościoła.

Skoro jednak akt wiary pozostaje wolny w ciągu całego życia chrześcijańskiego, to może go też zabraknąć i konsekwentnie – co właśnie nas interesuje – osoba w Kościele może nie skorzystać z żadnych przysługujących jej praw ani też nie podjąć żadnego z obowiązków charakterystycznych dla chrześcijanina. Zagadnienie chcemy rozpatrzyć oczywiście na płaszczyźnie struktur kościelnych: czy można mówić o prawie do niewłączenia się w działania kościelne, o prawie do wyłączenia się z nich? Czy prawo do samookreślenia się może iść tak daleko?

Problem rezygnacji z praw

Z punktu widzenia treści i sensu podstawowych praw i obowiązków, pytanie takie jest bezsensowne. Tu nie ma miejsca na argument, że z uprawnień można korzystać lub nie. Byłoby to statyczne pojmowanie praw, które w Kościele, będącym z istoty swej wspólnotą świadectwa, są nie do przyjęcia. Prawa w Kościele mają charakter dynamiczny, z natury swej odnoszą się do działania. Wyraża się to w korelacji praw i obowiązków – jednych nie można oddzielić od drugich. *Usus iuris* wchodzi w strukturę samego *ius*³¹.

Pytanie można jednak sformułować inaczej: czy prawa podstawowe i obowiązki nie mogą wygasnąć? Czy nie można zrzec się osobowości kościelnej względnie jej utracić? Przy tak postawionym zagadnieniu nie grozi nam wplątanie się w koncepcję biernej osobowości, a poruszamy zagadnienie, którego zasadność jest oczywista dla każdego prawnika.

Ale proste jest ono jedynie w odniesieniu do tych systemów społecznych, w których osobowość prawna wynika jedynie z prawa pozytywnego. Tymczasem w Kościele dyspozycje prawne dotyczące osobowości kościelnej są jedynie pozytywnym ujęciem wydarzenia, które wprawdzie nie dokonało się i nie mogło się dokonać bez udziału człowieka, który uwierzył i wierze dał wyraz, jednakże istotna rola przypadła nie człowiekowi. Osobowość kościelna jest bowiem nie formalna tylko, lecz zasadza się na wewnętrznym przeobrażeniu, na przejściu przez proces nowego narodzenia. Zagadnienia przeto nie da się rozwiązać na płaszczyźnie pozytywnoprawnej i wymaga ono odesłania do całej problematyki, którą można ująć pod hasłem: charakter niezatarty chrztu. Z tą zaś nauką nie do pogodzenia wydaje się twierdzenie, jakoby wierny mógł zrzec się osobowości kościelnej. Uznanie prawa do zerwania jedności zaprzeczałoby wierze Kościoła o Konstytucji Ludu Bożego.

³¹ K. Mörsdorf rozpatrując złożony problem przynależności do Kościoła wprowadził rozróżnienie między porządkiem konstytucyjnym (nazywanym w ostatnich jego pracach porządkiem konsekratoryjnym) i czynnym. Np. *Die Kirchengesellschaft nach dem Recht der katholischen Kirche*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1974, I, 621-633. W tym ujęciu prawa podstawowe pojmowane są jako uzdólnienia, wymagające osobistego podjęcia. Nie kwestionując przydatności tego rozróżnienia dla naświetlenia przynależności do Kościoła, trzeba jednak zwrócić uwagę na statyczne pojmowanie przez Mörsdorfa samej osobowości kościelnej, która zyskuje dynamikę dopiero przez jej uaktywnienie. Tymczasem pomiędzy pierwszym działaniem człowieka, którym przyjął chrzest, i następnymi jego działaniami nie ma jakościowej różnicy. Agens principalis to zawsze Duch Święty, działania człowieka pozostają tylko ludzkim, nadrzędnym wkładem. Cecha aktywności charakteryzuje chrześcijanina od jego pierwszej akceptacji wiary. Stąd porządek kościelny właśnie w swej sferze konstytucyjnej jest „czynny”. H. Dombois zwraca uwagę, że wywód ustroju Kościoła wymaga uprzedniej analizy jego działania. Scholastyczna zasada *operari sequitur esse* doznaje tu odwrócenia: właśnie *operari* Kościoła uzasadnia jego *esse*. *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht II. Grundlagen und Grundfragen der Kirchenverfassung in ihrer Geschichte*, Bielefeld 1974, s. 15.

Jego formalne ujęcie klóciłoby z rzeczywistością teologalną, którą prawo kościelne ma przecie wyrażać. Uznanie subiektywnego prawa do apostazji równałoby się uznaniu prawa do przekreślenia praw. A to nie znajduje nie tylko żadnego teologicznego uzasadnienia, lecz także nie mieści się w żadnym myśleniu prawnym³².

Wcale to jednak nie oznacza, by prawnik mógł wobec tego problemu pozostać obojętny. Nie może on nie dostrzegać faktów. A fakty to z jednej strony zasada „semel christianus semper christianus”, a więc „semper testis Christi”, a z drugiej wycofanie się z dawania świadectwa chrześcijańskiego czy wręcz zaprzeczenie mu. Fakty zaś nie pozostają bez znaczenia społecznego i – konsekwentnie – prawnego, przy czym nas interesują właśnie konsekwencje prawne owego drugiego faktu.

Ograniczenie w prawach

Zgodnie z kan. 87 należy powiedzieć, że w takim wypadku następuje ograniczenie praw. Ograniczenie to jest skutkiem pewnej faktycznej okoliczności w postaci braku jedności z Kościołem lub też kary nałożonej przez Kościół. Nas tutaj interesuje właśnie owa faktyczna okoliczność. Powstaje ona na skutek postępowania osoby ochrzczonej, prowadzącego do pozbawienia się przez nią pewnych uprawnień. Do tego stanu rzeczy doprowadziła sama osoba. Pozbawienie uprawnień jest – tak przyjmuje się w interpretacji tego kanonu – następstwem niewykonywania obowiązków godzącego w jedność wspólnoty. Po Soborze Watykańskim II zwraca się uwagę, że jedność może być mniej lub bardziej pełna, stąd i uprawnienia przysługują w zależności od spełnianych obowiązków³³. Mamy tu więc do czynienia z wyraźną zależnością praw od obowiązków: prawa jakoby za wykonanie obowiązku. Tymczasem nie mając praw nie można wykonywać obowiązków, jeśli praw nie traktuje się wyłącznie formalnie, lecz widzi ich podstawę w wewnętrznym uzdolnieniu. Między jednymi i drugimi istnieje ściśle powiązanie – co zresztą dla nikogo dziś już nie ulega wątpliwości. Istnieje też zależność w tym sensie, że mają one charakter dynamiczny i aktualizują się wciąż na nowo w procesie ich realizacji. W istocie jednak rzeczy niewykonanie obowiązku oznacza właśnie niepodjęcie praw. *Ius non in usum deductum*. Można powiedzieć, że nastąpiło samoograniczenie się. Następowem może być stwierdzenie tej sytuacji przez wspólnotę kościelną.

³² Stwierdzeniem tym wcale nie negujemy subiektywnego prawa do odwołania się do własnego sumienia dla uzasadnienia działania niezgodnego z prawem kościelnym. Kanoniści wszak zgodnie dopuszczają możliwość stosowania epikii w odniesieniu do ustaw kościelnych.

³³ Tak np. W. Bertrams, *De gradibus „communiois” in doctrina Vaticani II*, Gr 47 (1966) 292. Tak samo M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, Warszawa 1979, I, 28.

To stwierdzenie – czy to ogólne w kan. 87 czy też w odniesieniu do konkretnej osoby – jest właśnie stwierdzeniem, że wszystkimi walorami, jakie w prawie taki akt formalny za sobą pociąga. Trzeba je widzieć tak samo, jak np. ewentualne pozytywne skodyfikowanie poszczególnych praw wierznych. Ontologia prawa wyprzedza jego pozytywizację. Racje takiego stwierdzenia tkwią – jak całej działalności prawnej w Kościele – ostatecznie w misji przekazywania wiary. Realizacja jedności wymaga też stwierdzenia braku tej jedności. Dotyczy to oczywiście spraw istotnych dla tej jedności, a więc odnoszących się do wiary i ściśle z nią związanych form życia chrześcijańskiego. Zaniedbanie praw i obowiązków najbardziej podstawowych podważa bazę pod dalsze, budujące na nich i służące realizacji oraz rozkwitowi tych pierwszych. Tak np. prawo do stowarzyszenia się, ma w Kościele sens tylko jako następstwo prawa do własnej duchowości czy do wykonywania apostołatu, prawo do wyrażania własnej opinii w sprawach Kościoła zakłada realizację prawa i obowiązku wyznawania wiary. W tym jedynie sensie można mówić, że niewykonywanie obowiązku godzi prawo.

Twierdzenie, że ktoś nie dotrzymuje obowiązku jedności wiary i wspólnoty, to po prostu stwierdzenie, że pozostaje poza wspólnotą – *extra communionem*. Pozbawił się wspólnoty – jest ekskomunikowany. Mamy tu do czynienia z najcięższą karą kościelną. Bez znaczenia dla naszych rozważań pozostaje, czy tylko stwierdzono owo zaciągnięcie ekskomuniki czy też ją nałożono. Ekskomunika jest karą nie dlatego, że prawo taką karę przewiduje, lecz z istoty samego wydarzenia: cóż więcej może utracić ochrzczony niż lecz z istoty samego wydarzenia: cóż więcej może utracić ochrzczony, niż wspólnotę, dla której zyskania przecież przyjął chrzest? Oczywiście, karą we właściwym znaczeniu tego słowa staje się ona tylko dla tych ochrzczonych, którzy dostrzegają znaczenie pozostawania we wspólnocie.

Wyłączenie się ze wspólnoty a obowiązki

Nie mieści się w optyce naszych rozważań analiza praw, jakich pozbawia się ochrzczony nie utrzymujący jedności z Kościołem. Niektóre z nich są wymienione w Kodeksie³⁴, inne wynikają z natury rzeczy i z wzajemnego ich powiązania. Zagadnienie, którego nie możemy tu pominąć, to kwestia obowiązków, a konkretnie podporządkowanie tych osób prawu kościelnemu. Uszczupla się w prawach, ale co z obowiązkami?

W świetle kan. 12 ich podleganie prawu kościelnemu nie ulegało wątpliwości. W projekcie nowego prawa czytamy, że ustawy kościelne wiążą ochrzczonych, dla których je wydano, przy czym ochrzczonych należących

³⁴ Np. kan. 167 § 1, n. 4, 731 § 2, 751, 765, n. 2, 795 n. 2, 958 n. 1, 1060, 1240 § 1, n. 1, gdy chodzi o chrześcijan niekatolików por. Dyrektorium Ekumeniczne z 14 V 1967.

do Kościołów lub wspólnot niechrześcijańskich zasadniczo nie wiążą – według projektu – postanowienia czysto kościelne.

Na płaszczyźnie formalno-prawnej sprawa jest oczywista: niewykonywanie obowiązków – czy jak to ujęliśmy: niepodjęcie praw – nie zwalnia od nich. Inne postawienie sprawy godziłoby w podstawy wszelkiego porządku prawnego czy moralnego.

A jednak te teoretyczne oczywistości nie dają się zaaplikować do życia kościelnego w sposób niezróżnicowany. Dlatego Kościół czyni dla chrześcijan niekatolików wyjątki – jak tego dowodzi kan. 1099 określający osoby zobowiązane do zawierania małżeństwa według formy kanonicznej, czy też – w zakresie szerszym i w sposób bardziej zasadniczy – proponowany nowy kan. 12 § 2 nowych norm ogólnych. Prawnikowi dyspozycje kan. 1099 § 2 czy nowego kan. 12 § 2 nie nastroczają najmniejszych trudności. Adresatów ustawy określa bowiem prawodawca. Nie zmienia tego faktu także proponowana zmiana w dyscyplinie kościelnej. Po prostu zamiast dotychczasowej dyspozycji, że ustawy kościelne wiążą wszystkich ochrzczonych (mających ukończony siódmy rok życia i używanie rozumu), chyba że w poszczególnym przypadku postanowiono inaczej, ustala on, że ustawy wiążą tych ochrzczonych, dla których je wydano, a – jeśli w poszczególnym wypadku nie określono inaczej – nie wydano ich dla ochrzczonych niekatolików.

A więc prawodawca kościelny nie chce wiązać ochrzczonych niekatolików. Mógłby ich wiązać – jak to zresztą ma miejsce według norm KPK – gdyż ze względu na chrzest pozostają związani z Kościołem, są w nim osobami. Dostrzegając jednak, że urgowanie w stosunku do ochrzczonych katolików mocy wiążącej prawa kościelnego nie przyczynia się ani do ich własnego dobra, ani do dobra Kościoła, prawodawca nie chce odtąd wiązać ich normami czysto kościelnymi.

Wydaje się jednak, że wszystkie te rozważania formalno-prawne, odwołujące się do kategorii woli ustawodawcy, nie chwytają istoty zagadnienia. Cóż to bowiem znaczy, że ustawodawca nie chce wiązać ustawą? Nie chce – to znaczy, że zasadniczo i obiektywnie może. Oczywista jest zresztą podstawa tego uprawnienia, mianowicie obiektywna więź zadzierżgnięta we chrzcie. Ale mamy do czynienia z adresatami ustawy, którzy tej obiektywnej więzi nie uznają. Niewątpliwie, tkwią oni w ignorancji lub w błędzie. Błąd wprowadzie nie ma prawa bytu, ale prawo do własnego przekonania ma człowiek, nawet jeśli jego przekonanie jest błędne czy razi ignorancją. Tę wolność sumienia Kościół szanuje. Szanuje nie arbitralnie, bo „chce”, lecz świadom swojej misji przekazywania wiary nie może nie szanować. A jeśli tak, to nie może wiązać tych, którzy więzi z nim nie uznają. Tę więź obiektywną, wspólne dziedzictwo synów, Kościół może i powinien głosić, wskazywać na nią, do jej uświadomienia i akceptacji doprowadzić³⁵.

³⁵ F. J. Urrutia, *Adnotationes quaedam ad propositam reformationem libri primi Codicis Iuris Canonici (Quod titulum De legibus)*, PRMCL 64 (1975) 650 n.

Także wyrastające ze chrztu podstawowe prawa i obowiązki winien Kościół głosić, uświadamiać, pracować nad tym, by zostały podjęte. Dopóki jednak ochrzczony nie podejmie praw i obowiązków najbardziej podstawowych – w szczególności jedności wiary – nie można zobowiązywać go do dalszych działań w Kościele. Wynika to z ich istoty. Odwoływanie się do obiektywnej podstawy oznaczałoby statyczną interpretację praw i obowiązków, co kłóci się z ich sensem. Dlatego słuszne wydaje się ustalenie nowego kan. 12 § 2, że Kościół nie kieruje swych dyspozycji prawnych do osób nie utrzymujących z nim jedności. Nie wynika to – jak chcą niektórzy – z życzliwości Kościoła, lecz z pogłębionego rozeznania co do własnej misji i uświadamienia sobie, że na tym poziomie konieczne są inne sposoby oddziaływania.

Na płaszczyźnie, na której prowadzimy nasze rozważania, możemy nie wchodzić w odrębności dotyczące chrześcijan ochrzczonych poza Kościołem katolickim i katolików, którzy odstąpili od jedności wiary. Jak długo to odstępstwo – mamy tu na myśli wszystkie jego formy określone w kan. 1325 § 2 – nie zostało przez Kościół stwierdzone lub w sposób jawny czy notoryczny zmanifestowane, trzeba domniemywać pełną wspólnotę i pełne uprawnienia katolika. Jeśli jednak przystąpili do wspólnoty niekatolickiej, Kościół – tak przewiduje nowy kan. 12 § 2 – nie kieruje już do nich swoich dyspozycji prawnych³⁶.

Prawo do pozostawania poza wspólnotą

Ustaliliśmy więc dotychczas, iż prawo kościelne musi liczyć się z faktem, że ochrzczony pozostaje poza jednością wiary lub wręcz ją zrywa. Wypada jednak dać jeszcze odpowiedź na pytanie, czy można mówić o prawie do pozostawania poza jednością. W aktualnym stanie świadomości kościelnej nie można odmówić akatolikom prawa do pozostawania w wyznaniu, w którym zostali ochrzczeni. I to nie na zasadzie mniejszego zła, które trzeba tolerować – a więc rozwiązania teologiczno-moralnego – lecz na zasadzie wolności osoby, mającej prawo i obowiązek postępować zgodnie z własnym sumieniem oraz na zasadzie eklezjalno-prawnej, nie pozwalającej traktować praw wspólnot odłączonych jako *corruptelae iuris*. Dlatego praw tych wspólnot nie traktuje się z punktu widzenia prawa Kościoła katolickiego *per non est*, lecz uznaje się ich walor wiążący członków odnośnych wyznań³⁷.

³⁶ Konsekwentnie też projekt nowego prawa nie wiąże tych osób przeszkodami małżeńskimi pochodzenia kościelnego (kan. 263 *de sacramentis*) ani formą kanoniczną (kan. 319 *de sacramentis*).

³⁷ Por. orzeczenie Sygnatury Apost. z 28 XI 1970 i wyjaśnienie z 20 I 1971 (tekst w AKKR 139 (1970) 523 n.). Nie można przeoczyć paradoksu tkwiącego w tej sytuacji. Wszak prawa, jakimi cieszy się akatolik w swoim wyznaniu chrześcijańskim, również zorientowane są ku dzia-

Uznanie waloru prawa wspólnot odłączonych potwierdza wysuniętą wyżej opinię, że prawodawca kościelny nie tylko nie „chce” wiązać członków tych wspólnot prawem Kościoła katolickiego, ale po prostu „nie może”. Uznaje bowiem kompetencję prawodawcy wspólnoty niekatolickiej.

Czy takie samo prawo można przyznać osobom ochrzczonym w Kościele katolickim, które później formalnie zerwały łączność z Kościołem i przyłączyły się do niekatolickiej wspólnoty chrześcijańskiej? Wszak osoby takie tkwią w karze kościelnej – wg kan. 2314 § 1 przez sam fakt odstępstwa, według kan. 48 § 1 schematu nowego prawa karnego po jej nałożeniu przez ordynariusza. Absurdem byłoby mówić o prawie do pozostawania w cenzurze, gdyż ta z natury swej zmierza właśnie do poprawy delikwenta, a więc do zmiany zaistniałego stanu. Z drugiej zaś strony ochrzczony, który odstąpił od wiary, znalazł się obiektywnie w takiej samej sytuacji jak ten, którego ochrzczono poza Kościołem katolickim, jego winę wprowadzić się domniemywa, ale domniemanie to nie zawsze musi się sprawdzać, przede wszystkim zaś przez chrzest w Kościele katolickim nie traci on prawa do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, nawet błędnym. Jest to prawdziwe, subiektywne prawo osoby, które domaga się respektowania. Mamy więc do czynienia z kwestią nie tylko teologiczno-moralną, do której sprowadzono problem dawniej, lecz z kwestią prawną.

Jeśli uznajemy prawo do obstawania przy własnym, nawet błędnie uformowanym sumieniu jako prawdziwe prawo osoby, to prawo kościelne musi się z nim liczyć i nie może zawierać postanowień godzących w takie prawo osoby. Wyrazem takiego stanowiska jest właśnie nowa dyspozycja kan. 12 § 2, wedle której prawo kościelne nie wiąże ochrzczonych, którzy przyłączyli się do innych wyznań. Projektowany kanon nie przewiduje tu żadnego rozróżnienia między akatolikami w Kościele katolickim i poza nim.

Trudno natomiast wyobrazić sobie pozytywne ujęcie takiego prawa na forum kościelnym. Prawo do pozostawania poza wspólnotą Kościoła jest wprowadzić prawem ludzkim, ale nie jest prawem we wspólnocie. Prawa zmierzają do działania. Ktoś, kto nie tylko nie zamierza włączyć się w działania Kościoła, lecz wręcz nie zamierza z nim utrzymywać łączności, po prostu w Kościele nie potrzebuje żadnego prawa. Pozostając poza Kościołem czyni użytek z wcześniejszego prawa osoby ludzkiej, z praw osoby w Kościele świadomie nie korzysta.

Temat nasz dotyczył osoby w strukturach kościelnych. Nie możemy go zamknąć bez kilku uwag na temat tychże struktur, konkretnie: na temat pra-

łaniu, którego ostateczny sens w dawaniu świadectwa jedności, a tej właśnie mogą działania owe zaprzeczać. Źródło tego paradoksu tkwi w patologicznej sytuacji rozbicia chrześcijaństwa, mającego z istoty swej być znakiem gromadzenia w jedność. Zmiany w zakresie prawa nastąpiły w wyniku pogłębienia myśli eklezjologicznej – eklezjologia nie może nie liczyć się z realiami eklezjalnymi.

wa kościelnego. Nie ulega wątpliwości, że problem samookreślenia się osoby widzimy dziś inaczej niż przed pół wiekiem. Ale przecie żadne z założeń stojących u podstaw kan. 12 czy 2314 nie było błędne. Również dziś wiemy o tym, że chrzest wyciska znamię niezatarte, że Kościół wszystkich ochrzczonych traktuje jako swoich, że człowiek ma obowiązek poznania Prawdy. Na zmianę dyscypliny – dyscypliny a nie tylko doktryny głoszonej przez autorów – wpłynęły widać inne czynniki. Wśród nich na pierwszym miejscu pogłębione rozumienie osoby. Wnosi ono dodatkowe przesłanki do zagadnienia. Pociąga to za sobą taki skutek, że podstawowe problemy prawne w Kościele nie dadzą się rozwiązać wyłącznie przy pomocy myślenia właściwego naukom prawnym, akcentującym formalne aspekty problemów. Myślenie takie – zależnie od przyjętego punktu wyjściowego, tzn. skutków chrztu czy wrodzonych praw osoby – prowadzi do zupełnie odmiennych wniosków.

Zwróćmy więc uwagę, że nieodwracalność skutków chrztu jest przedmiotem wiary, wraz ze wszystkimi swymi konsekwencjami, także z tym, co tworzy istotę osobowości kościelnej. Jeśli tak, to wiążące się z nią zagadnienia prawne trzeba rozpatrywać w kategoriach wiary. Logiki prawa w Kościele nie można odrywać od logiki wiary, ani mechanizmów prawa od mechanizmów wiary. Prawo nie wiedzie w Kościele życia autonomicznego, lecz znajduje ono swoje łożysko w wierze, z niej czerpie soki ożywcze i zasady działania. I tak np. formalny autorytet prawa kościelnego opiera się nie na pozytywistycznej zasadzie „prawo jest prawem”, lecz ostatecznie na tkwiącym za nim autorytecie wiary.