

Tadeusz Pieronek

Sesja naukowa kanonistów, Kraków,
17-18 lutego 1969 r.

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 13/3-4, 385-418

1970

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SESJA NAUKOWA KANONISTÓW¹

Kraków, 17—18 lutego 1969 r.

W dniach 17 i 18 lutego 1969 r. w rezydencji ks. kard. Karola Wojtyły, metropolity krakowskiego, odbyła się sesja naukowa kanonistów, zorganizowana przez Wydział Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a poświęcona zagadnieniom laikatu w prawie kanonicznym po Soborze Watykańskim II. Była to pierwsza w Polsce próba ujęcia spraw laikatu i jego roli w Kościele, od strony prawnej.

Otwierając sesję ks. prof. Marian Myrcha, dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego A.T.K. powitał uczestników, w szczególności zaś wyraził podziękowanie ks. kard. Wojtyły za zaproszenie do odbycia obrad w Krakowie.

W sesji wzięło udział 40 kanonistów z całej Polski, oraz przedstawiciele Komisji Apostolstwa Świeckich Episkopatu Polski, wśród nich ks. bp Jan Pietraszko z Krakowa.

Zabierając głos na początku sesji ks. kard. Wojtyła powiedział m. i.: „Zaraz na wstępie chciałbym zwrócić uwagę na to, że istnieje obecnie w Kościele zamówienie społeczne na sesje naukowe kanonistów o tej tematyce, jaką obraliście. Wiem o tym z uwagi na moje uczestnictwo i moje prace w Consilium de Laicis, które wraz z Papieską Komisją Studiów „Iustitia et Pax” zostało powołane do życia przez pap. Pawła VI przed dwoma laty.

Consilium de Laicis, wśród swoich różnych zadań, zajmuje się również problemem świeckich w przyszłym kodeksie prawa kanonicznego. Zagadnienie to jest przede wszystkim przedmiotem zainteresowania Papieskiej Komisji Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, na czele której stoi kard. Perykles Felici, niemniej jednak w tym punkcie dotyczącym laikatu jest wyraźne spotkanie i koordynacja wysiłków, bowiem Consilium de Laicis jest zainteresowane właściwym ustawieniem problemu laikatu w przyszłym prawie.

Jak więc widać, jest to zamówienie społeczne właściwie na najwyższym szczeblu, w wymiarze Kościoła powszechnego.

Realizują je różni prawnicy, skupieni przede wszystkim przy wspomnianej Papieskiej Komisji i są wśród nich reprezentowani także i polscy kanoniści. Wiadomo zresztą, że przy Episkopacie Polski istnieje krajowa Komisja Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, na czele której stoi ks. bp Piotr Kałwa z Lublina. Komisja ta odbyła już szereg zebrań, podzieliła się na sekcje, wśród których była także sekcja zajmująca się sprawami laikatu. Prace tej Komisji dość szybko się zakończyły, chodziło bowiem o dostarczenie wniosków *de iure condendo* jeszcze w okresie przed I Synodem Biskupim, stąd największe nasilenie jej prac przypadło na lato 1967 roku.

W Kościele polskim sprawa, której poświęcone jest wasze zebra-
nie, interesuje również krajową Komisję Apostolstwa Świeckich. Ponieważ jestem tej Komisji przewodniczącym, dlatego też inicjatywę tego rodzaju sesji naukowej przyjąłem z całym entuzjazmem i zaprosiłem na nią wszystkich członków naszej Komisji w charakterze słuchaczy i obserwatorów.

Mówię to wszystko, ażeby wyjaśnić właśnie to zamówienie społeczne, o którym wspominałem. Widać, że jest ono duże. Przede wszystkim to zamówienie społeczne jest usytuowane na bardzo wysokim szczeblu: Rzym, Episkopat. Nie chodzi tu jednak o szczebel, chodzi o samą rzecz. Rzecz sama natomiast usytuowana jest bardzo podstawowo, bardzo fundamentalnie. Wiadomo przecież, że świeccy stanowią w olbrzymiej mierze Kościół i po Soborze Watykańskim II zdaliśmy sobie o wiele lepiej sprawę z tego jak ten Kościół stanowią, na jakiej zasadzie teologicznej, jak trzeba o nich prawidłowo myśleć i jak trzeba także ich sytuację w Kościele w sensie duszpasterskim prawidłowo określać.

Teraz, kiedy już to wszystko wiemy dzięki Soborowi i dzięki doświadczeniu duszpasterskiemu, musimy się przyznać, że brakuje nam w tym wszystkim jednego członu, mianowicie członu kanonicznego. Wszyscy wiemy, że świeccy w dotychczasowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, przynajmniej formalnie byli bardzo słabo reprezentowani, bardzo mało jest tam o nich mowy, nieproporcjonalnie mało. Zdajemy sobie z tego sprawę, nieraz mówiło się o tym i w *Consilium de Laicis*, nawet na sesjach plenarnych.

Równocześnie istnieje obecnie jakaś wielka potrzeba pracy kanonistów, która wynika ze Soboru. Mianowicie Sobór określił w sposób bardzo bogaty status teologiczny świeckich w Kościele. Ten status teologiczny jest niejako zawarty w dwóch warstwach: w Konstytucji *Lumen gentium*, przede wszystkim tam gdzie jest mowa o Lu-

dzie Bożym (rozdz. II), a potem w tej warstwie, gdzie Sobór *expressis verbis* mówi o świeckich (rozdz. IV).

Otóż ten tak bardzo bogaty określony przez Sobót status teologiczny świeckich w Kościele domaga się, by go, jakoś przełożyć na język prawa kanonicznego, na porządek prawny w Kościele.

Wydaje mi się, że cała trudność jest w tym, jak to zrobić, bo jednak kanonistyka ma swoją własną terminologię, własny język, swoje własne pojęcia, swoje kategorie, w których musi zmieścić to, co jest teologicznie wyrażone innym językiem i w innych kategoriach.

Jeśli w tej dziedzinie potraficie na waszej sesji wysunąć pewne sugestie, znaleźć pewne rozwiązania, to na pewno będą one chętnie przyjęte przez wszystkich, zarówno w Polsce, jak i w Rzymie. Nie kryję się z tym i zaraz na początku jasno to mówię, że jeśli wyniki sesji będą takie, iż będzie z nich mogło skorzystać *Consilium de Laicis* i Papieska Komisja Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, to chciałbym te wyniki zawieźć do Rzymu. Chciałbym zawieźć przede wszystkim na dowód, że my myślimy o tych samych zagadnieniach, że współpracujemy. To bardzo dobrze jeśli Kościół zajmuje się tymi samymi zagadnieniami niejako na różnych płaszczyznach: i na tej płaszczyźnie najwyższej, jaką jest Stolica Apostolska i na płaszczyźnie Kościoła krajowego czy lokalnego. Z tego punktu widzenia, nawet bez względu na to, jakie będą wyniki merytoryczne, naukowe waszego studium, sesja, którą przygotowaliście, ma sens i jest pożyteczna. Ale jeśli znajdują się jakieś rozwiązania merytorycznie trafne i słuszne, to na pewno można by je podpowiedzieć i mogłyby one stanowić wkład w prace Kościoła powszechnego, który dzisiaj szuka dla problemu ludzi świeckich w Kościele odpowiedniego przekładu kanonicznego.

Nie możemy rezygnować, my Kościół w Polsce, z takiej powiedziałbym ambicji możliwości kształtowania myśli i działania Kościoła powszechnego. Wiem to z własnych doświadczeń soborowych, że to jest możliwe, że tam się można dostać i skutecznie pewne myśli wprowadzić. Także i ta sprawa odnosi się do zamówienia społecznego.

Myślę, że wystarczająco określiłem jaka jest ranga, jaka jest dynamika waszego zebrania, na co można liczyć, czego się można spodziewać”.

Nawiązując do słów ks. kard. Wojtyły, ks. prof. M. Myrcha wygłosił dłuższe przemówienie wstępne, którego tekst przytaczam w całości.

„Kanonicy polscy chcieliby przynajmniej częściowo zrealizować to zamówienie społeczne, o którym przed chwilą słyszeliśmy z ust J. Eminencji Księdza Kardynała. Sesja ma się zająć zagadnieniem laikatu w przyszłym prawie. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, jak to zagadnienie wygląda na tle Kodeksu Prawa Kanonicznego?”

Ujmę to zagadnienie pod kątem widzenia zasady równości, bo ta zasada, moim zdaniem, najlepiej odzwierciedla rolę laikatu w dotychczasowym ustawodawstwie kanonicznym. Wychodząc z tej właśnie zasady trzeba spojrzeć na sprawę laikatu, bo tak to czyni Kodeks i tak to czyni Kościół. Warto się zatem zastanowić nad tym, skąd ta zasada wypływa.

Ludzie pod wieloma względami są do siebie podobni i w wielu sprawach są od siebie różni.

Mają tę samą naturę ludzką, podlegają tym samym prawom naturalnym i moralnym, oraz dążą do tych samych celów naturalnych i nadnaturalnych.

Ale istnieją także między ludźmi nierówności. Jedne z nich tkwią w samej naturze, odnosi się to do wieku, płci, sił fizycznych, zdolności umysłowych, temperamentów, charakterów, inne wywodzą się ze zbiorowego współżycia ludzkiego w społeczeństwie, w którym są i rządzący i rządzeni, a inne jeszcze mają swe źródło w życiu indywidualnym, w sposobie życia, obyczajów, wychowania, wykształcenia, posiadania i używania dóbr materialnych.

Powstaje pytanie, jak się ustosunkowało ustawodawstwo kanoniczne do tych wszystkich równości i nierówności. Czy jego naczelną zasadą jest: wszyscy równi wobec prawa, czy też ustawodawstwo to zakłada jakieś wyłomy w tej zasadzie?

By dać odpowiedź na to pytanie, musimy jeszcze zwrócić uwagę na sam faktor instytucji kościelnych, a mianowicie, że Chrystus Pan założył Kościół w formie społecznej i religijnej, widzialnej, prawnej i nadał mu także w głównych zarysach organizację wewnętrzną i ustrój.

W Kościele z woli Chrystusa jedni są przełożonymi, drudzy podwładnymi, jedni nauczycielami, inni uczniami, jedni szafarzami łaski Bożej, a inni przyjmującymi tę łaskę. Z ustanowienia Chrystusa są w Kościele dwa stany: stan duchowny wyposażony we władzę kościelną, oraz stan świecki podległy tej władzy. Kościół więc zgodnie z ustrojem nadanym mu przez Chrystusa Pana jest społecznością nierówną, społecznością, której członkowie nie posiadają równych praw i są obciążeni różnymi obowiązkami. Chrystus Pan powołując człowieka do celu nadprzyrodzonego nie zniszczył jego natury, nie przekreślił także wrodzonych nierówności natury ludzkiej. Wszystkie te nierówności zostały uwzględnione w ustawodawstwie kanonicznym.

Z tego, że Kościół w swym ustawodawstwie uwzględnia nierówności wynikające czy to z jego ustroju, czy też z natury ludzkiej, nie można wyciągnąć wniosku, że Kościół propaguje jedynie zasadę nierówności, że jest mu obca zasada równości.

Przeciwnie, Kościół licząc się z nierównościami naturalnymi istniejącymi między ludźmi, mocno podkreśla i realizuje właśnie zasadę równości. Przyjmuje on zasadę równości w stosunku wszystkich ludzi do środków zbawienia, a więc w dziedzinie z punktu widzenia kościelnego najwyższej, w stosunku do władzy nauczycielskiej, kapłańskiej, prawodawczej, administracyjnej i do sprawiedliwości.

Jeśli chodzi o władzę nauczycielską, to wszyscy są równi wobec tej władzy i Kodeks wyraża ją w kan. 1349—1350, polecając, by przynajmniej co 10 lat były przeprowadzane misje, w których mają prawo brać udział nie tylko wierni, ale i niewierzący, błędnowiercy i wyklęci (kan. 2259, § 1). Zasadę tę głosił już św. Paweł mówiąc, że nawet ci, którzy nie są u nas, mają równe prawa do pobierania odpowiedniego pouczenia o prawdach wiary. Zasadę tę Kościół wcielił w życie w kan. 1322 i nast. i podaje w szczegółach.

Druga zasada równości jaka obowiązuje w Kościele, odnosi się do dziedziny działania sakramentów. I tutaj świeccy i duchowni są sobie równi. W celu pomnożenia łaski uświęcającej, czy jej uzyskania, wszyscy muszą wypełnić warunki wymagane przez prawo Boże czy też kościelne. Niema tutaj żadnego względu na osobę. Ilość i jakość łaski uzależniona jest od wewnętrznego przygotowania, a nie od godności, czy też urzędu piastowanego przez osobę. Tu nie gra roli ani płeć, ani wiek, ani wykształcenie, ani też różnice narodowościowe, społeczne, majątkowe, hierarchiczne itp. Co więcej, niema tu żadnej różnicy między grzesznikiem a sprawiedliwym, obowiązuje tu wszystkich równość.

Istnieje równość w Kościele wobec nabożeństw publicznych, ofiary mszy św. Wszyscy mają w tej dziedzinie równe prawa i mogą brać w tych nabożeństwach udział. Kan. 824 zastrzega dla każdego prawo do tego, by w jego intencji odprawiała się msza św. Wszyscy mają prawo wstępu do kościoła na nabożeństwa, a jak Kodeks przestrzega tej równości, świadczy fakt, że nikt bez zgody ordynariusza nie może sobie rezerwować miejsca w kościele podczas nabożeństwa (kan. 1263, § 2 i 3).

Zasada równości obowiązuje w Kościele przy przyjmowaniu sakramentaliów. Wszyscy katolicy mogą przyjmować sakramentalia, chyba żeby klątwa lub interdykt stały w tym na przeszkodzie. Błogosławieństwa mogą otrzymać wszyscy katolicy, katechumeni, a nawet akatolicy, ale pod dwoma warunkami: 1) gdy nie ma wyraźnego kościelnego zakazu, 2) i gdy chodzi o uzyskanie egzorcyzmów.

Zasadę równości stosuje Kościół przy zyskiwaniu odpustów. Wszyscy wierni na równi z duchownymi mogą korzystać z odpustów, o ile zadość czynią wymogom stawianym przez Kościół.

Równość istnieje także w Kościele co do możliwości uzyskania ostatej posługi. Każdy wierny ma prawo do chrześcijańskiego pogrzebu (kan. 1203, § 1), wyboru kościoła i cmentarza, gdzie ma się odbyć pogrzeb.

Podobnie jak w dziedzinie nauczania i uświęcania, także i w dziedzinie jurysdykcji przestrzega Kościół zasady równości. Zwierzchnicy sprawują w Kościele nad wiernymi władzę jurysdykcyjną poprzez prawodawstwo, administrację i wymiar sprawiedliwości.

Ze względu na monarchiczno-hierarchiczny ustrój Kościoła władza prawodawcza spoczywa w ręku hierarchii. Podwładni jednak także i tu nie są bez praw. Mogą oni radzić, mogą i mają wpływ na powstanie prawa zwyczajowego. Kościół uwzględniając tę nierówność jaka wynika z ustroju nadanego mu przez Chrystusa Pana, wprowadza jednak zasadę równości jeśli chodzi o moc wiążącą prawa. Jest ona zawsze i wszędzie wobec wszystkich wierzących jednakowa. Ustawodawstwo kościelne nigdzie nie uważa człowieka za przedmiot, ale zawsze i wszędzie za podmiot prawa.

Aczkolwiek osobnym prawem rządzą się w Kościele świeccy, a osobnym duchowni, to jednak dla wszystkich grup jakie można by tu wymienić jest ta sama moc obowiązująca prawa. Jak w państwie najbardziej demokratycznym, dla różnych klas i zawodów są ustanawiane różne ustawy, ale formalnie jednakowo wiążące, tak samo jest i w Kościele. Prawo ogólne Kodeksu Prawa Kanonicznego obowiązuje wszystkich katolików Kościoła łacińskiego na całym świecie. Katolicy obrządków wschodnich są do jego zachowania obowiązani o ile Kodeks zawiera przepisy prawa naturalnego, lub też przepisy dogmatyczne. Do zachowania prawa są zobowiązani wszyscy, którzy na danym terytorium mają stałe lub tymczasowe zamieszkanie i faktycznie tam przebywają (kan. 13).

Zasada równości obowiązuje przy wypełnianiu obowiązków nałożonych przez prawo, jak: powstrzymanie się w święta nakazane od prac służebnych, od czynności sądowych, jako też, o ile prawne zwyczaje lub specjalne indulty inaczej nie pozwalają, od publicznego handlu, targów itp. Na równi to wiąże duchownych i świeckich. To samo dotyczy słuchania mszy św. w święta nakazane, zachowania postów i abstenencji.

Jeśli chodzi o władzę administracyjną, to zasada równości jest przestrzegana w stosunku do duchownych przy dopuszczaniu do urzędów i godności kościelnych. Z urzędem kościelnym ściśle jest też związana jurysdykcja kościelna, do posiadania której świeccy nie są zdolni. Natomiast równość obowiązuje wszystkich wiernych wobec ponoszenia ciężarów.

Istnieje równość w Kościele wobec sprawiedliwości: każdy wierny

i nawet obłożony cenzurą, ma równe prawo zwracania się do Stolicy Apostolskiej, albo do ordynariusza z prośbą o łaski i dyspensy. Pozbawieni są tego prawa tylko obłożeni klątwą lub interdyktem osobistym, lecz dopiero po wyroku orzekającym lub potępiającym. Co więcej, każdemu wiernemu przysługuje prawo starania się o łaski i przywileje dla drugiego i to bez jego wiedzy i zgody. Reskrypty nadające tego rodzaju łaski są ważne przed ich przyjęciem, chociaż można z nich nie korzystać.

Zasady równości przestrzega Kościół w szczególny sposób przy wykonywaniu sprawiedliwości sądowej. Już w prawie Dekretalów za naczelną i świętą zasadę ustalono: *in iudiciis non est acceptatio personarum habenda* (Reg. XII in VI^o). Zasadę powyższą z całą sumiennością stosuje Kodeks Prawa Kanonicznego ustalając, że każdy wierny podlega trybunałom kościelnym, które są kontrolowane przez instancje wyższe. Ze względu na prymat papieża, każdy wierny, na całym świecie, w każdej sprawie spornej czy kryminalnej, w każdej instancji i w każdym stadium sprawy, może się zwrócić do Stolicy Apostolskiej, a rozstrzygnięcie niższej instancji zawiesza się w wypadku apelacji do papieża. Sprawiedliwość w Kościele jest równa dla wszystkich, tak duchownych jak i świeckich. Zgodnie z kan. 1666, każdy świecki na równi z duchownym, ma prawo występować jako strona w procesie i żądać opieki prawnej, tak w sprawach spornych jak i karnych. Wszystkim przysługuje prawo wyznaczania zastępcy procesowego (kan. 1662), adwokata, obowiązek wyznaczenia prokuratora mają strony prawne itp.

Sprawiedliwość domaga się równego wymiaru kar. Tu obowiązuje w Kościele zasada zawarta w kan. 2226, § 1. Kara więc wiąże winnego na całym świecie, nawet po wygaśnięciu prawa zwierzchnika, chyba że inaczej było postanowione w dekrecie. Różność kar w stosunku do duchownych i świeckich znajduje tylko swe uzasadnienie w różności praw i obowiązków ciężących na jednych i drugich, nie stwarza jednak przywileju wyjęcia spod kar w ogóle, ani nie niweczy zasady równości. Taka sama kara dosięga duchownego i świeckiego, a więc w karaniu panuje równość.

Ten krótki rys zasady równości obowiązującej w Kodeksie Prawa Kanonicznego może nie jest kompletny, ale ma wykazać, że świeccy nie są w Kościele traktowani jako obywatele drugiej kategorii. Ustawodawstwo kodeksowe stawia ich w zasadzie na równi z duchownymi”.

Po tych przemówieniach wstępnych, pierwszy referat przewidziany programem wygłosił ks. doc. dr Marian Zurowski (A.T.K.), na temat: *Uprawnienia członków Ludu Bożego a uprawnienia laikatu.*

Pełny tekst referatu został wydrukowany w poprzednim numerze *Prawa Kanonicznego*.

Zabierając głos w dyskusji nad referatem ks. doc. Żurowskiego, ks. dr E. Sztafrowski zapytał, czy wszystkie wymienione przez Prelegenta uprawnienia i obowiązki laikatu winny się znaleźć w nowym kodeksie, a jeśli tak, to w jakim jego dziale? Wyłania się bowiem ta trudność, że prawo wejdzie w tej dziedzinie w sprawy, którymi zajmują się inne nauki teologiczne.

O. dr W. Rymarz zwrócił uwagę na inną jeszcze trudność, a mianowicie na to, że uprawnienia wynikające z przynależności do Ludu Bożego mają charakter zbyt ogólny, natury bardziej moralnej i trudno je ująć w ścisłe terminy prawne.

Z kolei prof. dr Andrzej Świącicki zajął się problemem wpływu nowego kodeksu prawa kanonicznego na kształtowanie stosunku duchowieństwa do świeckich. „Nowy kodeks — powiedział — który ma kształtować postawę duchownych wobec laikatu, powinien zawierać wystarczająco mocne sformułowania kształtujące te elementy postawy księży, które prowadzą do umiejętności wysłuchiwanie swoich owieczek i zaznajamiania się z ich spojrzeniem na sprawy rodziny, zawodu, przemian społecznych, postępu gospodarczego itp.”. Stał on również na stanowisku, że odczytywanie znaków czasu jest funkcją właściwą laikatowi, dlatego też hierarchia wiele może skorzystać wsłuchując się w głosy ludzi świeckich. Nie przekreśla to oczywiście ani władzy, ani funkcji właściwych samej tylko hierarchii. Przekazywanie znaków czasu winno się odbywać różnymi drogami, za pośrednictwem organizacji i indywidualnie. Szczególne uzdolnienia posiadają w tej dziedzinie świeccy mający dojrzałą formację katolicką i równocześnie specjalistyczne kwalifikacje w różnych dziedzinach życia posiadających swą autonomię.

Ks. dr. Stanisław Bista zauważył, że przy precyzowaniu konkretnych przepisów prawnych trzeba zwrócić uwagę na jedną fundamentalną zasadę, a mianowicie na bardzo mocno akcentowaną dziś zasadę współdecydowania (Mitbestimmungsrecht) świeckich w Kościele. Zasadę tę wyrażamy często przez określenie „uprawnienie do”. Jest to niewątpliwie zasada bardzo atrakcyjna dla świeckich i ich roli w Kościele, ale też wymaga zasadniczego uzupełnienia stwierdzeniem, że obok współdecydowania należy równie mocno akcentować w przepisach prawnych obowiązek współodpowiedzialności, stanowiący niejako drugą stronę współdecydowania. Przy odpowiedzialności zaangażowanie człowieka świeckiego wydaje się mniejsze. Często odnosi się takie wrażenie, że współdecydować chce wielu, ale gdy chodzi potem o ponoszenie współodpowiedzialności, to chcieliby niejako pozostawić całą tę sprawę nadal samej hierarchii.

Zagadnienie laikatu, zdaniem ks. dra Bisty, należy do tych, w którym występuje zjawisko niewystarczalności prawa kanonicznego do samodzielnego rozwiązywania problemów. Stąd też na tym odcinku, chociaż nie jest to jedyna dziedzina tego rodzaju, istnieje konieczność coraz większej podbudowy teologicznej dla konkretnych norm prawnych. To co w formie bardzo szczątkowej było już projektowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jako tzw. *canones praevis*, kanony o treści dogmatycznej i co nie zostało urzeczywistnione, wydaje się do zrealizowania dzisiaj. Orientacyjnym wskaźnikiem mogłaby być pod tym względem Konstytucja pap. Pawła VI *Poenitemini*, zawierająca najpierw wykład zasad teologicznych postu, a dopiero później konkretne normy prawne. Nie chodzi oczywiście o to, by Kodeks był podręcznikiem teologii, ale podbudowa doktrynalna wydaje się w wielu zagadnieniach prawa bardzo potrzebna. Odczuwa się więc potrzebę nawrotu do pierwotnego związku prawa z teologią, przynajmniej w jakiejś mierze. Istnieje także konieczność wykładu teologii prawa kanonicznego, to co realizuje już od dwóch lat Wydział Prawa Kanonicznego A.T.K., a co również byłoby bardzo wskazane, w mniejszym może zakresie w wykładach seminaryjnych prawa kanonicznego.

Kolejny mówca, ks. dr T. Pieronek wskazał na istniejącą rozbieżność między nieliczną grupą laikatu, którą można określić jako elitę, a przeciętną resztą, która nie posiada wystarczającej świadomości swej roli w Kościele. Rozbieżność ta stwarza pewną trudność w ukierunkowaniu nowego ustawodawstwa dotyczącego świeckich w Kościele. Zachodzi bowiem pytanie, czy Ustawodawca ma brać pod uwagę tę właśnie przeciętną większość i do niej dostosować swe prawo, czy też raczej ma wytyczać pewien ideał, jak dotąd zrozumiały tylko dla niewielu?

Zdaniem ks. prof. M. Myrchy opinia wyrażana często podczas Soboru, że Kościół cierpiał z powodu prawa, wynikała zazwyczaj ze słabej znajomości ustawodawstwa kościelnego. Także i wołanie o wskazanie szerszych podstaw teologicznych dla przepisów prawnych, opiera się na przekonaniu, jakoby u podstaw dotychczasowych kanonów nie tkwiły zasady teologiczne. Trudność polega na tym, że kanony zakładają znajomość teologii, ale jej zasad same nie wyrażają. Nie wydaje się właściwe, by przepis prawa był poprzedzony traktatem teologicznym, gdyż ustawodawstwo zatraci wówczas swój prawny charakter. Wiele spraw, które dziś stają się atrakcyjne, rozstrzygało i to po dobrej linii już stare prawo, nawet przedkodeksowe. Jeśli chodzi o laikat, istotnie Kodeks mówi o nim za mało; nie jest wykluczone, że inna systematyka nowego kodeksu pozwoli na lepsze uwypuklenie roli laikatu w Kościele.

Zajmując stanowisko wobec poruszonych w dyskusji problemów, ks. doc. dr M. Żurowski zwrócił najpierw uwagę na konieczność wyraźnego rozróżnienia uprawnień i obowiązków, które przysługują wszystkim członkom Ludu Bożego, następnie uprawnień i obowiązków związanych z laikatem jako takim i wreszcie tych uprawnień czy zadań, które mogą być przekazane, delegowane niejako laikatowi ze strony hierarchii. Każdy z kanonistów wie, że przez chrzest wchodzi się do Kościoła i uzyskuje się w nim podstawowe uprawnienia i obowiązki. Jest rzeczą oczywistą, że każdy z podmiotów prawa ma swoje uprawnienia naturalne, a niezależnie od nich, jako członek Ludu Bożego, przez chrzest zyskuje nowe, jako osoba w Kościele. Ponadto ze względu na zróżnicowanie istniejące w Kościele, każdy stan uzyskuje sobie właściwe uprawnienia i zadania do wypełnienia i te podkreślił Prelegent w stosunku do laikatu. Wobec tego zasadnicze uprawnienia członków Ludu Bożego i laikatu jako takiego, trzeba traktować zupełnie oddzielnie, nie mieszając ich z tymi, które mogą być przekazane laikatowi i które określa się jako pomoc hierarchii. Dla wypełniania tych pomocniczych zadań laikat musi posiadać misję kanoniczną czy delegację.

Co do rozpoznawania znaków czasu i przekazywania ich hierarchii, Prelegent uznał uwagę prof. dra A. Świąteczkiego za słuszną, ale powiedział, że ta sprawa będzie prawdopodobnie przedmiotem komunikatu o dialogu i tam znajdzie chyba szersze omówienie.

Odpowiadając o. drowi W. Rymarzowi, Prelegent zaznaczył, że może sformułowanie niektórych uprawnień Ludu Bożego jest słabo doprecyzowane i ogólne, ale trzeba zwrócić uwagę na to, że forma w której uprawnienia te zostały przedstawione w referacie, nie jest ostateczną. „Gdy zabierałem się do opracowania tego tematu — powiedział ks. doc. Żurowski — miałem nadzieję, że będę mógł, wyciągnąć ostateczne konkluzje z zebranego materiału. Jednakże w trakcie mojej pracy okazało się, że byłoby to zbyt pochopne i że zbyt wiele chciałbym od razu osiągnąć. Dlatego zdecydowałem się na metodę dwuetapową, mianowicie wpierv zebrać całość materiału i uporządkować go, a dopiero później przeprowadzić ścisłą analizę prawną”.

W związku z kwestią poruszoną przez ks. dra E. Sztafrowskiego, wydaje się, że po ustaleniu pojęcia Ludu Bożego jakie znajdujemy w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, skodyfikowanie praw tego Ludu, niezależnie od kodyfikacji uprawnień laikatu, jest konieczne. Mówi się o tym dość powszechnie, lokując tego rodzaju uprawnienia w prawie osobowym. W prawie osobowym winny się znaleźć najpierw zagadnienia które dotyczą wszystkich członków Ludu Bożego, następnie te które dotyczą hierarchii, te które mają związek z człon-

kami społeczności zobowiązującymi się do realizacji rad ewangelicznych i wreszcie specyficzne uprawnienia laikatu. To właśnie mając na uwadze Prelegent starał się wyodrębnić poszczególne uprawnienia, idąc zresztą za sugestiami, jakie dla nowego kodeksu poczynił sam Sobór.

Sprawa ewentualnych wstępów, czy wyjaśnień teologicznych do przepisów prawnych, wspomniana przez ks. dra S. Bistę, nie jest zdaniem Prelegenta kwestią błahą, jest obecnie bardzo dyskutowana i musi być wzięta pod uwagę. Między innymi na I Synodzie Biskupów rozważano, czy nowy kodeks ma być ściśle prawny w swej formie, czy też może zawierać także i zachęty. Oczywiście zdecydowano, że ma mieć formę ściśle prawną, z zachowaniem właściwego mu ducha, ale poszczególne rozdziały czy akapity, powinny mieć wprowadzenie, przede wszystkim skrypturystyczno-teologiczne. Do redagowania tego dzieła już są zapraszani specjaliści z różnych dziedzin, szczególnie znawcy Pisma św., teologii, historii, socjologii i innych nauk. Same sformułowania prawne będą już dokonywane przez kanonistów, ale też będą niejako praktycznym wnioskiem teologicznej motywacji zawartej we wstępach.

Jeśli chodzi o sprawę współdecydowania i współodpowiedzialności, uwaga jest całkowicie słuszna, są to bowiem dwie rzeczywistości korelatywne, wymagające jednocześnie mocnego podkreślenia.

Rozbieżność wskazana przez ks. dra T. Pieronka stwarza niewątpliwie pewną trudność w ukierunkowaniu nowego prawa, ale wydaje się rzeczą nieodzowną, by Ustawodawca nie tylko zajmował się niejako sankcjonowaniem stanu obecnego, ale by próbował kształtować przyszłość przez swe decyzje prawne. W związku z tym przyszłe prawo mimo wszystko winno zakładać pewien ideał, do którego stopniowo, przez pracę całego Kościoła będą dorastać ci spośród laikatu, którzy jeszcze dziś nie posiadają wystarczającej świadomości tego czym są w Kościele i jakie stoją przed nimi zadania.

W odpowiedzi ks. prof. M. Myrse, Prelegent podkreślił, że trudno byłoby mu się zgodzić z twierdzeniem, że wszystkie wyliczone w referacie uprawnienia laikatu były zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Niewątpliwie że wnikliwa analiza tekstów Kodeksu pozwala wyczytać w nim znacznie więcej o laikacie niż się to powszechnie, na podstawie pobieżnej znajomości prawa kanonicznego sądzi. Niemniej jednak nauka Soboru Watykańskiego II o Ludzie Bożym i o katolikach świeckich domaga się w nowym prawie szerszego ujęcia.

Katolicy świeccy mają prawdziwy obowiązek apostołstwa, oparty na sakramentach chrztu i bierzmowania. Sobór określa ten obowiązek laikatu słowem *deputantur*. Trzeba także wskazać na to, że Sobór dał również pełniejsze naświetlenie skutków sakry biskupiej i święceń

kapłańskich. Otrzymujący je członkowie Ludu Bożego posiadają udział w oontycznych zadaniach nauczania, rządzenia i uświęcania, są więc habitualnymi podmiotami władzy w tych trzech zakresach. Na tym tle jasno rysuje się rola laikatu w takich sytuacjach, w których hierarchia zleca im chwilowo zadania sobie tylko właściwe, a więc nie wypływające wprost z zasadniczej roli człowieka świeckiego w Kościele. Zlecenie takie nie posiada charakteru wyznaczenia pewnych zadań laikom, jako habitualnym podmiotom tych zadań, a jedynie ma charakter wyjątkowy, zastępczy, uzasadniony samym faktem zlecenia.

Następnym punktem programu sesji był komunikat naukowy, na temat: *Stanowisko prawne kobiety w Kościele*. Wygłosił go ks. dr Kazimierz Waliczek (Kraków). Tekst komunikatu zamieszczono wyżej.

W dyskusji nad tym komunikatem, jako pierwszy zabrał głos ks. dr E. Sztafrowski. Prelegent — jego zdaniem — wyliczył tylko przykładowo te ograniczenia jakie w stosunku do kobiet istnieją w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Za indeksem rzeczowym Kodeksu można ich wyliczyć więcej, a mianowicie, że kobieta nie może się zapisać do bractwa, czy do stowarzyszenia, może tylko uczestniczyć w łaskach z tym związanych; w procesie beatyfikacyjnym może występować jedynie przez pełnomocnika. Znane są zastrzeżenia dotyczące usługiwania przy mszy św., że najwyżej z pewnej odległości, z braku kogoś z mężczyzn, mogłaby odpowiadać kapłanowi kobieta. Interesująca byłaby, zdaniem ks. dra Sztafrowskiego, odpowiedź na pytanie, jaki udział kobiety jest możliwy w obecnej liturgii po Soborze. Prawo posoborowe uczyniło w tej dziedzinie pewne wyłomy, np. kobieta może być dopuszczona do scholi, z tym, że schola w której skład wchodzi i kobiety nie powinna się znajdować w prezbiterium kościoła, lecz poza nim. Nie wiadomo również, jak należy rozumieć ustawodawstwo posoborowe w tych miejscach, gdzie dopuszcza ono udział ludzi świeckich w pewnych określonych czynnościach związanych z liturgią. Tak, więc w I Instrukcji wykonawczej do Konstytucji *O liturgii*, zaczynającej się od słów *Inter oecumenici*, jest powiedziane, że w tych regionach gdzie nie ma kapłana, powinny być organizowane nabożeństwa słowa Bożego, prowadzone przez diakona, ewentualnie przez człowieka świeckiego. Zachodzi pytanie, czy tego rodzaju nabożeństwa mogłyby być prowadzone także przez kobiety? Drugie takie postanowienie znajduje się w II Instrukcji wykonawczej do Konstytucji *O liturgii*, a mianowicie w Instrukcji *Tres abhinc annos*. Dotyczy ono trochę szerszego zakresu, ale też pewnej wyjątkowej sytuacji. Chodzi o odprawianie mszy św. przez kapłana chorego, lub przez kapłana który ma bardzo słaby wzrok. Instrukcja zezwala w takich wypadkach, by Ewangelię odczytała osoba świecka. I znów zach-

dzi pytanie, czy mogłaby to uczynić kobieta, chociażby zakonnica, która jak wiadomo też należy do laikatu?

Z kolei ks. dr E. Weron, członek Komisji Apostolstwa Świeckich Episkopatu Polski, zabrał głos w kwestiach związanych zarówno z referatem ks. doc. M. Żurowskiego, jak i z komunikatem ks. dra Waliczka. Najpierw w kwestii zasady równości wśród członków Ludu Bożego ks. dr Weron powiedział, że jest to wprawdzie rzecz zasadnicza, ważniejszą jednak sprawą i trudniejszą do określenia jest po Soborze kwestia nierówności w tymże Ludzie Bożym. Wydaje się, że jeśli się jasno nie uchwyci tych nierówności, to sprecyzowanie praw i obowiązków będzie kulało. Istnieje tendencja w literaturze katolickiej zajmującej się sprawami laikatu, ażeby nierówność sprowadzać tylko do funkcji sprawowanych w Ludzie Bożym, względnie w Ciele Mistycznym Chrystusa. Otóż, jeśliby podtrzymała taką interpretację nierówności, to dochodzi się do bardzo niebezpiecznych wniosków. Takie wnioski są wysuwane przez świeckich, ale częściowo także przez duchownych, właśnie na skutek braku sprecyzowania różnic w Ludzie Bożym w tytułu przynależności, lub nie do hierarchii. W tym pozbawionym precyzji ustawieniu, funkcje jednej grupy mogą być wykonywane przez drugą, jeden organ zastępuje funkcje drugiego organu, tak jak w organizmie. I tego rodzaju wnioski wysunął m. in. O. Ter Reegen w 38 numerze *Concilium*. A więc jeśli w parafii brak proboszcza przez kilka tygodni lub miesięcy, to gmina miałaby możliwość, ewentualnie uprawnienie do powierzenia funkcji przewodniczenia liturgii, sprawowania eucharystii i liturgii słowa, jakiemuś członkowi swej gminy, a więc laikowi. To są wnioski bardzo skrajne i niebezpieczne i wynikają z braku właściwego ujęcia różnic istniejących w Ludzie Bożym. Ten brak precyzji — powiedział ks. dr Weron — miałyby bardzo niebezpieczne konsekwencje i dla prawa i życia chrześcijańskiego. Stąd też wydaje się, że jeśli prawnicy jaśniej widzą te różnice niż teologowie, powinni to bardzo mocno podkreślić.

U podstaw obydwu referatów leży pojęcie laikatu. Z obydwu referatów, zdaniem ks. dra Weron, wynikałoby że istnieje tylko jeden laikat. Tymczasem już Sobór Watykański II widzi tę sprawę nieco inaczej. Według Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza według jego Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* istnieją przynajmniej dwa laikaty, a liczbę ich możnaby jeszcze mnożyć, co zresztą czynią skutecznie komentatorowie Soboru. Okazuje się więc, że pojęcie laikatu nie jest w Kościele pojęciem jednoznacznym, lecz jakimś pojęciem analogicznym. Pojęcie to trzeba dopiero precyzować, by móc podporządkować odpowiednim grupom laikatu, odpowiednie uprawnienia i obowiązki. Jeśli się zatem nie uwzględni tego zróżnicowania laikatu, o którym jest mowa w Konstytucji dogmatycznej w numerze

31 i który wyraźnie mówi, że tylko „tutaj”, tzn. w tym numerze rozumie się tak a nie inaczej określony rodzaj laikatu i wymienia się jego cechy charakterystyczne, to już np. w rozdziale V teże Konstytucji, cechy te nie będą się odnosić do innego rodzaju laikatu, jaki tworzą laicy-zakonnicy. Poza tymi grupami istnieją jeszcze inni laicy, których np. Francuzi określają mianem „laicy konsekrowani”, a chodzi w tym wypadku o członków instytutów świeckich, posiadających znowu swoje charakterystyczne cechy, a więc w konsekwencji swoiste prawa i obowiązki. Również jeśli chodzi o kobiety, tworzą one niewątpliwie w laikacie w ogóle, swoistą, odrębną grupę, jakiś laikat sui generis. Wśród nich zaś, siostry zakonne z kolei także tworzą odrębną grupę, odrębną od członkiń instytutów świeckich. Odrębne prawa i obowiązki posiadają małżonkowie chrześcijańscy, także tworzący w ramach laikatu swoistą odrębność.

Ks. dr Weron wyraził także osobiste przekonanie, że mimo zapewnień o równości wszystkich wobec prawa w Kościele, kobieta jest w nim mocno dyskryminowana. Wydaje się jednak, że obecnie istnieją widoki na polepszenie tej sytuacji. Może byłoby dobrze już dziś nie egzekwować i nie urgować pewnych ograniczeń istniejących w dotychczasowym ustawodawstwie, w oczekiwaniu na ich reformę w przyszłym prawie.

W sprawie tej ostatniej wypowiedzi zabrał głos ks. doc. Żurowski. Jeszcze raz podkreślił on, że mówiąc do kanonistów, zakładał znajomość konsekwencji włączenia niektórych członków Ludu Bożego do hierarchii. Akcentując, że zasadnicze różnice wynikają ze skutków święceń i sakry biskupiej, zwrócił uwagę, że wynikiem tego są ograniczenia nie pozwalające powierzyć laikatowi szeregu funkcji, zastrzeżonych bądź to z natury rzeczy, bądź też z prawa Bożego, samej tylko hierarchii. Ks. doc. Żurowski nie zgodził się z twierdzeniem ks. dra Waliczka, że zasadniczo w Kodeksie istnieje równouprawnienie kobiety i mężczyzny. Oprócz tego co wymienił ks. dr Sztafrowski, można jeszcze wskazać na cały szereg różnic, prawnie upośledzających kobietę. Np. w kwestiach zamieszkania, kobieta zamężna jest uzależniona od męża. Nie można tego nazwać czysto porządkowym przepisem, bo płyną z niego daleko idące konsekwencje prawne. Następnie miejsce pogrzebu, cały szereg przepisów odnoszących się do zmiany obrządku, np. przy małżeństwach międzyobrządkowych, zaznacza się supremacją mężczyzny. Wszystkie te wypadki trzeba by pełniej naświetlić i przy obecnych tendencjach soborowych postarać się o ich wyrównanie.

Zdaniem ks. prof. M. Myrchy, Prelegent naświetlając stanowisko prawne kobiety w Kościele, dużo czasu poświęcił dawnemu pozakościelnemu ustawodawstwu, babilońskiemu czy asyryjskiemu, po-

minął natomiast w ogóle ustawodawstwo przedkodeksowe kanoniczne, gdzie chociażby w Dekrecie Gracjana, cały szereg tekstów świadczy o tym, że kobieta była traktowana drugorzędnie. Tak np. jeśli chodzi o zeznania w sprawach małżeńskich, przy różnicy zeznań między mężem a żoną. Gracjan i inni twierdzili, że wiarę należy dać zeznaniom męża. To samo przy cudzołóstwie. Jeśli popełniła je żona, stanowiło to podstawę separacji, jeśli je popełnił mąż, o separacji nie mogło być mowy. „Uważam — powiedział ks. prof. M. Myrcha — że byłoby dobrze zebrać całość ustawodawstwa dawnego i kodeksowego, celem wykazania, że mimo iż Chrystus Pan w chrześcijaństwie przywrócił kobiecie jej godność, to niestety do dnia dzisiejszego prawo nie wyciągnęło z tego wszystkich konsekwencji. Stanowisko prawne kobiety w Kościele na każdym niemal kroku jest gorsze od pozycji prawnej mężczyzny, jeśli już nie używać terminu dyskryminacja”. W obecnych czasach należałoby te różnice zatrzeć, tam oczywiście, gdzie nie stoi na przeszkodzie sama natura rzeczy, lub też wyraźna nauka Chrystusa, który nadał Kościołowi ustrój hierarchiczny i kapłaństwo urzędowe powierzył tylko mężczyznom.

Według ks. dra J. Głempy sprawa równouprawnienia kobiet jest niesłychanie trudnym problemem i muszą się z nim borykać całe pokolenia. Teoretycznie rzecz biorąc, równouprawnienie kobiety jest konieczne, jednakże trzeba zachować podział funkcji. Zagadnienie polega na tym, żeby ten podział funkcji był adekwatny. W związku z wypowiedzią Prelegenta, że znane zdanie św. Pawła „kobieta winna milczeć w Kościele” nie może mieć obecnie zastosowania, ks. dr Głemp stwierdził, że taka wypowiedź jest niewystarczająca i wymaga szerszego uzasadnienia.

Według prof. St. Świeżawskiego, sprawa równouprawnienia kobiety i mężczyzny chyba tak wygląda, że prawo ewangeliczne, w którym to zrównanie sięga daleko, nie inaczej jak tylko z ogromnym trudem przebija się przez skorupę najrozmaitszych, ziemskich obyczajów. „Chciałbym zwrócić uwagę, zaznaczył prof. Świeżawski, na całe dziedzictwo myśli starożytnej, przejęte zresztą przez średniowiecze. Mam wrażenie, że pogląd arystotelesowski, który się umocnił, ostatecznie kobietę dyskredytuje w sposób bardzo niesłuszny, stawia bowiem całe to zagadnienie z punktu widzenia bardzo naiwnej fizjologii, negatywnie w stosunku do kobiety. Tak samo i cały neoplatonizm jest ostatecznie nacechowany też tego rodzaju postawą. Zdaje mi się, że jeśli ostatecznie prawo jest refleksem życia, bo nim być musi, to było ono kodyfikacją pewnych poglądów, które wymagały od początku ostrej rewizji ze stanowiska chrześcijańskiego, ale ta rewizja następowała i mogła następować etapami, tzn. bardzo wolno, a więc Ewangelia dochodziła do głosu powoli. Myślę, że

przy zachowaniu różnorodności, która istnieje między kobietą a mężczyzną, jakaś daleko posunięta rewizja tych spraw z punktu widzenia zdrowego rozsądku i osiągnięć nauki, a przede wszystkim ducha Ewangelii, jest bezwzględnie konieczna". Prof. Świeżawski zwrócił również uwagę na zjawisko, określone kiedyś przez Nietzschego, a mianowicie, że chrześcijaństwo stało się platonizmem dla mas. Tym bardzo mocnym powiedzeniem Nietzsche chciał zaznaczyć, że chrześcijaństwo w praktyce wchłonęło w siebie tyle elementów niechrześcijańskich, że to co jest istotnie chrześcijańskie, zostało niesłychanie zagłuszone przez elementy obce. Oczyszczenie zagadnienia równouprawnienia kobiety i mężczyzny w Kościele z tych właśnie elementów obcych, trzeba uznać za sprawę pilną i niezłatwioną.

Ks. dr K. Waliczek, odpowiadając na głosy w dyskusji zauważył, że najchętniej mówiliby jeszcze w dalszym ciągu o tym, czego nie powiedział w swoim komunikacie. Temat był bardzo obszerny i w 15 minutach nie można było wyczerpać związanych z nim kwestii. Prelegent zatem zdecydował się ująć temat kontrastowo: starożytność, Chrystus, Kodeks Prawa Kanonicznego i Sobór.

Jeśli chodzi o pytanie dotyczące udziału kobiety w liturgii, czy mianowicie kobiety mogą się znajdować w prezbiterium jako cantatrices, czy mogą służyć do mszy św., Prelegent uważa, że jest ono nieaktualne. Ołtarz dziś stoi na środku i trzeba pytać gdzie obecnie jest prezbiterium. Już w praktyce w wielu miejscach kobieta czyta teksty liturgiczne wraz z Ewangelią. Nie ulega wątpliwości, że liturgia zostawia dzisiaj pod tym względem więcej swobody, wszystkie nowe przepisy nie są jeszcze gotowe, a w wielu wypadkach przepisy kodeksowe straciły swą aktualność.

Przepisy Kodeksu o zamieszkaniu i obrządku niektórzy uznają za dyskryminujące kobietę, Prelegent jednak stoi na stanowisku, że są to przepisy przede wszystkim porządkowe. Zawsze w takich wypadkach jedna strona musi ustąpić na korzyść drugiej jeśli np. w małżeństwie ma panować jedność. To jest jakaś konieczność. Że wypada ona właśnie na korzyść mężczyzny to jeszcze niczego nie dowodzi, bo przecież inaczej wypadałaby na korzyść kobiety i równość i tak nie byłaby osiągnięta. W każdym razie prawo dąży do pewnej jednolitości, inaczej musiałoby całą tę sprawę zostawić nierozstrzygniętą. Jeśli ją zaś rozstrzyga, to nic dziwnego, że robi to jednolicie, sam jednak przepis nie posiada cech dyskryminujących kogokolwiek, ale ma charakter porządkowy.

Stanowisko św. Pawła do sprawy kobiety w Kościele, oraz nakaz milczenia w Kościele, Prelegent tłumaczył ówczesnymi warunkami społecznymi i obyczajowymi, z którymi Chrystus się nie liczył, ale św. Paweł się liczył. Stąd u św. Pawła, zwłaszcza w listach do Ko-

ryntian, spotykamy jakąś dużą nieufność do kobiety, położenie nacisku na to, by kobieta była poddaną mężowi i całkowicie mu posłuszną. Jednakże nie jest prawdą, że kobieta w Kościele nie posiada głosu. Kobieta, tak jak mężczyzna, ma w Kościele głos doradczy. Mężczyzna-laik też nie posiada innego głosu jak tylko doradczy. Prawdą jest jednak, że głos doradczy uzyskiwała kobieta w Kościele znacznie później niż mężczyzna.

Zamykając dyskusję nad sprawą pozycji prawnej kobiety w Kościele, ks. dr Waliczek wskazał na opinie, że istotnej różnicy między kobietą a mężczyzną, rzutującej na ich stanowisko prawne, należy szukać w psychice. Pod tym względem natura upośledziła niejako mężczyznę. Jeśli bowiem kobieta urodzi dziecko, wie że to jest jej dziecko. Mężczyzna wie, że to jest jego dziecko, jeśli ufa kobiecie i ściśle mówiąc, wie tylko przez to zaufanie. Kobieta natomiast wie w sposób naturalny, oczywisty, fizyczny. A zatem oboje w relacji do dziecka nie są równi. Ten właśnie moment psychiczny jest eksponowany w szkołach prawniczych i stanowi podstawę ograniczenia praw kobiety na rzecz mężczyzny. Podobne zresztą działanie ma na to zagadnienie czynnik ekonomiczny.

Trzecim prelegentem był ks. dr Edward Sztáfrowski (A.T.K.), który wygłosił referat pt. *Kapłaństwo wspólne*. Tekst referatu został zamieszczony w poprzednim numerze *Prawa Kanonicznego*.

Na wstępie dyskusji ks. dr Glemp zauważył, że zarówno temat jak i sam referat miał charakter teologiczny, w wąskiej tylko części przedstawił sprawy kanoniczne związane z kapłaństwem wspólnym. Taki referat ma za zadanie może nie tyle przedstawienie kwestii prawnych, ile raczej informację o ubogaceniu teologicznych podstaw prawa kanonicznego, informację o podłożu, na którym niewątpliwie w przyszłości rozwinię się ustawodawstwo kościelne. W tym też znaczeniu i temat i referat mają swe uzasadnienie. Oczywiście prawnicy nie są fachowcami w tej dziedzinie, a w takim zagadnieniu jak teologia kapłaństwa, czy kapłaństwo wiernych, sami teologowie mają różne zdania. „Dlatego też — powiedział ks. dr Glemp — pozwolę sobie na pewną refleksję, jaką mogę sformułować na podstawie lektury dokumentów soborowych. Otóż Referent przedstawił kapłaństwo wiernych na podstawie tekstu listu św. Pawła do Hebrajczyków, oraz pewnych cytatów soborowych, które jednak, moim zdaniem, nie dają pełnego i jasnego obrazu kapłaństwa. Mnie się wydaje, że trzeba by tu najpierw powiedzieć o samym kapłaństwie, tzn. co to jest kapłaństwo, a potem, co to jest kapłaństwo Nowego Testamentu. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, co to jest kapłaństwo N. Testamentu, trzeba je porównać z kapłaństwami, czy kapłanami innych religii, czy innych

czasów w ogóle. I tutaj musimy stwierdzić, że kapłaństwo N. Testamentu różni się zasadniczo od wszystkich innych kapłaństw, także i Starego Testamentu. Kapłaństwo St. Testamentu jest nieco analogiczne do kapłaństwa starożytnego Rzymu, czy Babilonii. Kapłaństwo Chrystusa, a więc i kapłaństwo Nowego Testamentu, jest zupełnie inne. Nie opiera się ono na kapłaństwie Starego Testamentu, jakby to wynikało z listu do Hebrajczyków. Tam kapłan jest z ludu wzięty, oraz dla ludu postawiony. To jest pojęcie kapłaństwa starotestamentalnego. Sobór natomiast wywodzi kapłaństwo N. Testamentu ze słów św. Jana „missio et consecratio”. To są te dwa pojęcia fundamentalne, z których wypływa dzieło Chrystusa. Dla kapłaństwa N. Testamentu jest podstawowe kapłaństwo Chrystusa i nad nim najpierw trzeba się zastanowić. W St. Testamencie oprócz kapłanów byli prorocy i królowie. Chrystus skupia w sobie wszystkie te trzy funkcje: kapłana, proroka i króla. Takie też jest kapłaństwo Ludu Bożego, zawiera w sobie funkcję prorocką i królewską, także też jest kapłaństwo urzędowe N. Testamentu. Do takiego dzieła Chrystus „missus et consecratus est” i do takiego kapłaństwa posłany jest Lud Boży i Apostołowie. Sama mediacja to jeszcze nie wszystko. Refeferent twierdził, że kapłaństwo to jest zasadniczo mediacja. Otóż jest to tylko jedna część dzieła Chrystusa. Skoro takie trójwymiarowe jest kapłaństwo Chrystusa, to jest ono szersze od wszystkich innych kapłaństw, jakie w języku naszej kultury spotykamy i takie samo także będzie kapłaństwo Ludu Bożego. Kapłaństwo Chrystusa realizuje się w oparciu o misję i konsekrację. To posłaństwo Chrystusa zaczyna się Wcieleniem, ale nabiera pełni dopiero przy chrzcie w Jordanie. Na to, że fundamentalne w tym zagadnieniu jest missio et consecratio Chrystusa przez Ojca, wskazują teksty soborowe: Konstytucja *O Kościele*, n. 28 i Dekret *O postudze i życiu kapłanów*, n. 2.

Kapłaństwo Ludu Bożego jest kapłaństwem prorockim, mediacyjnym i królewskim. Każde z nich ma swoją wymowę, a wszystko wypływa z kapłaństwa Chrystusowego. Kapłaństwo mediacyjne realizuje się przez sakramenty i przez cnoty. Tak to zdefiniował Sobór i nie mamy innych form jego realizacji. Sakramenty, które otrzymują wierni przez Kościół, ale którzy też i te sakramenty tworzą. To jest ta dwubiegunowość i współzależność, tj. że Kościół daje sakramenty, a jednocześnie, że one go tworzą.

Kapłaństwo w znaczeniu prorockim zawiera w sobie obowiązek głoszenia słowa, obowiązek ewangelizacji w sensie szerokim.

Wreszcie królewskość tego kapłaństwa, które ma być realizowane przez wszystkich wiernych, polega na tym, że „służyć znaczy królować”. W tym sensie trzeba by rozumieć kapłaństwo Ludu Bożego.

Kapłaństwo hierarchiczne natomiast spełnia swe funkcje in per-

sona Christi i to stanowi zasadniczą różnicę w stosunku do kapłaństwa wspólnego.

Te moje refleksje pokrywają się w dużej mierze z tym co w referacie było zawarte, ale są w nich i pewne różnice w stosunku do sformułowań Prelegenta”.

Ks. doc. Żurowski zauważył następnie, że obok wyliczonych przez Prelegenta funkcji i uzdolnień ludzi świeckich, wynikających z kapłaństwa wspólnego, wartoby mocniej podkreślić konieczność aktywnego zaangażowania się katolików świeckich w pracę apostolską, która to konieczność ma również swe źródło w kapłaństwie wspólnym. Podana przez Sobór nauka o tym kapłaństwie wprost wyklucza pasywną postawę członków Ludu Bożego w społeczności, która jest przecież żywym organizmem. Byłoby również korzystne naświetlenie wzajemnego stosunku uprawnień i zobowiązań jakie każdy nabywa przez chrzest (por. kan. 87), z tym uprawnieniami i obowiązkami, jakie wypływają z kapłaństwa wspólnego. Trudno żądać od Prelegenta, by dał na to wyczerpującą odpowiedź, bo jest to zagadnienie trudne i bardzo głębokie, ale może wartoby się przy okazji nad tym zastanowić, ponieważ przypuszczalnie te dwie rzeczy nie pokrywają się ze sobą. Kapłaństwo wspólne opiera się, jak mówi Sobór, na chrzcie i bierzmowaniu i wobec tego ma podwójny fundament sakramentalny. Tymczasem podstawowe uprawnienia członków Ludu Bożego wypływają już ze samego chrztu. Wobec tego wzajemne naświetlenie tych uprawnień, które wynikają ze chrztu św. i które stwarzają niejako osobowość prawną w Kościele, oraz tych, które wynikają z kapłaństwa wspólnego, byłoby bardzo korzystne. Niewątpliwie jednak jest to problem trudny i nie można było żądać, by Prelegent dał z miejsca na niego wyczerpującą odpowiedź.

Ks. prof. M. Myrcha zwrócił uwagę, że mówiąc o chrzcie św. jako o podstawie kapłaństwa wspólnego należy podkreślić, że chodzi tu o chrzest z wody. Sobór wprawdzie mówi o chrzcie w sensie szerszym, stąd też uzasadnione jest pytanie, czy np. chrzest pragnienia włącza do Ludu Bożego. Ci, którzy żyją w przekonaniu, że ich wiara jest prawdziwa, zbawią się; przynależą do Kościoła przez chrzest pragnienia. Czy przez ten chrzest należą, także do Ludu Bożego? Prawnicy muszą się opierać na pojęciach jasnych i dlatego wyraźnie należy postawić kwestię o jaki chrzest w tym wypadku chodzi. Zdaniem ks. prof. M. Myrchy tylko chrzest z wody może być przez prawników brany pod uwagę.

Ks. dr Weron wyraził opinię, że Sobór ustawia kapłaństwo wspólne jako jedno ze źródeł apostołstwa w Kościele. Teksty soborowe nie wykazują jednak wystarczająco tego związku, jaki łączy kapłaństwo z apostołstwem. Kapłaństwo jest jakoś przyporządkowane kul-

towi i w zasadzie zmierza do spraw związanych z kultem. Ks. dr We-ron widziałby na tle nauki Soboru o kapłaństwie wspólnym potrzebę wysunięcia postulatu udziału świeckich w szafowaniu sakramentaliów. Konstytucja *O liturgii* w zasadzie taką możliwość przewiduje. Ujmując rzecz praktycznie świeccy mogliby np. błogosławić pokarmy w okresie wielkanocnym, poświęcać mieszkania, udzielać błogosławieństwa dzieciom. Opracowanie jakiegoś rytu dla tego rodzaju poświęceń przyczyniłoby się do ożywienia apostołstwa świeckich.

Według O. Mikuszewskiego, Prelegent powołując się na zasadę kapłaństwa wspólnego powiedział, że stwierdzenie kan. 124 Kodeksu Prawa Kanonicznego, iż duchowni winni prowadzić świętsze życie wewnętrzne niż laicy, może być obraźliwe dla katolików świeckich. Zdaniem O. Mikuszewskiego łaska kapłaństwa winna mobilizować tych, którzy ją otrzymali do większej świętości. Katolicy świeccy widzą, lub chcą widzieć w kapłanie idealnego człowieka i raczej mogliby się obrazić wówczas, gdyby kapłani nie dążyli do osiągnięcia większego stopnia świętości niż oni. Zbyttno podkreślając kapłaństwo wspólne można doprowadzić do tego, że powoli zapomni się o roli kapłaństwa posługi.

Prof. St. Świeżawski w swojej wypowiedzi podkreślił wagę akcentowania podstawowej równości istniejącej wśród członków Ludu Bożego. „W rozmowie z F. Klostermannem, z którym współpracowałem w jednej podkomisji soborowej — powiedział m. i. prof. Świeżawski — na temat Konstytucji *Gaudium et spes*, zarysowała mi się inna wizja laikatu niż ta, jaka jest powszechnie uznana. O ile prawo ma nie tylko sankcjonować przeszłość, ale ma też być do pewnego stopnia futurologiczne, tj. ma kształtować przyszłość, o tyle musi uwzględniać pewne wizje. Podkreślanie i wyodrębnianie laikatu w Kościele w chwili obecnej robi wrażenie podobne do sytuacji, w której ktoś cieszy się w swoim otoczeniu z obecności tych osób, które od dawna w nim przebywają, ale dopiero teraz zostały zauważone. Taka postawa umniejsza, moim zdaniem, rolę świeckich w Kościele. Nie widzę żadnej potrzeby wyodrębniania laikatu w Kościele. Jest jeden Lud Boży, w którym wszyscy stanowimy wspólnotę. Oczywiście wyodrębnia się i to jest fundamentalne, właśnie kapłaństwo posługi. Dziśjsze eksponowanie laikatu ma charakter utylitarny, a nie zasadniczy. Zasadnicza wizja jest taka, że z jednego Ludu Bożego wyodrębnia się kapłaństwo hierarchiczne. Pełna rola świeckiego w Kościele jest uwzględniona wtedy, kiedy się o świeckim jako takim w Kościele nie mówi. F. Klostermann jest tego zdania, że w przyszłej wizji Kościoła nie powinno się wyodrębniać laikatu jako osobnego stanu.

Jeśli chodzi o sprawę świętości, to nie rozumiem tego podkreśle-

nia, że kapłan ma być świętszy niż katolik świecki. Nie! W porządku charyzmatycznym absolutnie wszyscy są powołani do tego samego poziomu świętości. Ja myślę, że to może wywołać pewien zgrzyt u świeckich, jeśli duchownych zobowiąże się do większej świętości. Skąd my wiemy czy czasem świeckiemu nie jest więcej dane niż kapłanowi, nawet z punktu widzenia świadomości teologicznej”.

Z kolei zabrał głos ks. bp Jan Pietraszko. „Sądzę — powiedział — że warto zwrócić uwagę na pewną tezę wysuwaną przez biblistów, którzy twierdzą, że w Piśmie św. obu Testamentów znajduje się wystarczająca podstawa do postawienia twierdzenia następującego: Chrystus swoje kapłaństwo przekazał całemu Ludowi Bożemu, czy też całemu Kościołowi jako społeczności. Kapłaństwo ministerialne jest w pewnym sensie zjawiskiem wtórnym. Tworzy je Chrystus przez osobną interwencję sakramentalną w stosunku do każdej poszczególnej jednostki, który tkwi już uprzednio w kapłańskiej społeczności Ludu Bożego.

Jeśli bibliści zdołają ten pogląd obronić i wcielić w świadomość ogółu wiernych, wówczas zmieniłaby się dość zasadniczo wizja Kościoła. Dotychczas miała ona kształt piramidy: Chrystus, kapłaństwo ministerialne, a na dole kapłaństwo Ludu Bożego. W tej wizji nastąpiłoby przestawienie: Chrystus jedyny kapłan nowego przymierza, kapłaństwo całego Ludu Bożego, a dopiero na trzecim miejscu kapłaństwo ministerialne, posługujące ludowi. Pewne uzasadnienie tej wizji można by znaleźć w postawie samego Chrystusa: „Przyszedłem służyć i duszę dać”. W wieczerniku Chrystus umywający nogi swoim uczniom przykazuje im tę postawę: „Dałem wam przykład abyście czynili tak, jak ja wam uczyniłem”. Sądzę, że te słowa wystarczająco przekazują służebną postawę Chrystusa.

Jakkolwiek uwaga moja ma na pozór charakter raczej ascetyczny, to jednak można by się w niej dopatrzeć pewnych konsekwencji natury prawnej.

Jest jeszcze druga rzecz, która mnie w pewnej mierze niepokoi, podobnie jak Pana Profesora Świeżawskiego, tylko trochę inaczej. Mianowicie nie wiem, kiedy historycznie zjawily się te dwa pojęcia: clerici — laici. Niemniej są już one dzisiaj pojęciami obciążonymi. Te dwa tzw. stany nie mogą się wyzwolić z ciężaru tego historycznego bagażu: mianowicie zbyt ostro zakreślonych granic, oraz pewnego antagonizmu. Określenie laici i clerici nie pokrywa się z określeniem kapłani i świeccy, gdzie istnieje pewna obiektywna ostrość rozgraniczenia. Sobór, kiedy poruszał sprawę laikatu, to miał niewątpliwie na oku zatarcie tych granic i zbliżenie dwu stanów. Chciał, nie naruszając obiektywnych różnic, sprowadzić je do większej jedności. Natomiast w obecnym posoborowym życiu Kościoła

daje się zauważyć wzrost antagonizmów i zaostrzenie granic: clerici — laici. Napięcie jest większe niż przed Soborem, niewątpliwie większe. Sądzę, że taki zespół ludzi jak tu obecni, jest kompetentny do postawienia sobie pytania, czy te historycznie obciążone terminy mogłyby, czy nie mogłyby zostać zastąpione przez inne terminy prawne, bardziej odpowiadające odnowionej wizji Kościoła? Zdaję sobie sprawę z tego, że wyjście z ram jakie te dwa terminy stworzyły, byłoby dość ryzykowne, przynajmniej na etapie przejściowym. Coś jednak trzeba zrobić, by nie dopuścić do wzrastania tego napięcia, które zdaje się zagrażać wewnętrznej jedności Kościoła”.

Podsumowując dyskusję na temat kapłaństwa wspólnego zabrał głos ks. dr Sztafrowski. „Cieszę się — powiedział — że referat wywołał taką dyskusję. Cieszę się, że byłem przez niektórych atakowany, bo każdemu wolno mieć własne spojrzenie na zagadnienie. Chcę jednak w niektórych punktach się bronić. Jeśli chodzi o ks. dra Glem-pa, to rzeczywiście na początku referatu podkreśliłem, że kapłaństwo Chrystusa jest związane z tajemnicą paschalną Chrystusa, która realizuje się w sposób zasadniczy przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie, a to, zwłaszcza ze względu na ofiarę, była przede wszystkim funkcja mediacyjna. We wszystkich dokumentach soborowych i zarządzeniach wykonawczych zauważamy tendencję ześrodkowania wszystkiego w eucharystii, która jest powtórzeniem ofiary krzyżowej i która jest składana też na pamiątkę męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Innych elementów kapłaństwa, zdaje mi się nie pominąłem, mówiłem o funkcji prorockiej i królewskiej (może najmniej). Powiedziałem w pewnym momencie, że właściwie charakter kapłański miało życie Chrystusa, w nauczaniu i świadectwie życia jakie Chrystus dawał. Bałbym się — opieram się na konsultacjach z teologami, zwłaszcza biblistami — zbytmięgo przeciwstawiania ekonomii zbawienia Starego i Nowego Testamentu. Bałbym się więc powiedzieć, że to co było w Starym Testamencie skończyło się i nie ma nic wspólnego z Nowym Testamentem. Teksty o kapłaństwie wspólnym zaczerpnięto ze Starego Testamentu, chociaż w wielu wypadkach jest w nich inna treść, co wypływa ze specjalnej misji Chrystusa w Nowym Testamencie. Nie można powiedzieć, że *missio* i *consecratio* nie łączą się z pojęciem kapłaństwa. Można je nazwać *conditio sine qua non* kapłańskiej działalności, nie można jednak upatrywać w tym istoty kapłaństwa. Wiadomo, że *agere sequitur esse*. Mówiąc zatem o istocie, trzeba wziąć pod uwagę to, co Chrystus czynił, a więc zwrócić uwagę na tajemnicę paschalną.

Uważam ponadto, że jeśli chodzi o kapłaństwo wspólne, to możemy brać pod uwagę tylko chrzest sakramentalny. Zupełnie innym zagadnieniem jest sprawa zbawienia, bo przecież Chrystus może

zbawić bez chrztu sakramentalnego. Apostolstwo to misja prorocka, wpływająca również z kapłaństwa wspólnego.

W sprawie świętości kapłanów i świeckich Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* w rozdziale V mówi o powszechnym powołaniu do świętości i mówi o jednej świętości, która realizuje się w różny sposób, w różnych formach, ale zawsze jest tą samą świętością, odpowiedzią na jedno wezwanie Boże.

Nie umiem powiedzieć kiedy pojawiły się terminy clerici — laici. Natomiast stopnie hierarchiczne pojawiają się zupełnie wyraźne u św. Ignacego Antiocheńskiego. Podkreślałem też kilkakrotnie, że w ramach kapłaństwa wspólnego wyrasta kapłaństwo posługi (ministerialne). Konstytucja w wielu miejscach podkreśla związek tych kapłaństw ze sobą. W rozdziale o kapłaństwie hierarchicznym Konstytucja wychodzi od pojęcia Ludu Bożego, bo w jego ramach Chrystus Pan powołał kapłaństwo posługi”.

Zamykając dyskusję nad referatem ks. dra Sztafrowskiego, ks. dr Głemp zaznaczył, że mimo wszystko uważa, że podstawą istotną kapłaństwa Chrystusa jest missio. Jeśli sprrowadzimy kapłaństwo Chrystusa do mediacji, do spraw kultu, konsekwencją tego dla laikatu będzie to, o czym mówił ks. dr Weron, że będzie się mówić tylko o apostołstwie zamkniętym w ramach działalności kultycznej, o bardzo drobnych sprawach jak poświęcenie mieszkań, pokarmów itp., podczas gdy kapłaństwo wspólne to jest dalszy ciąg misji jaką otrzymał Chrystus, a to jest rzecz wielkiej wagi. Mówi o tym Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* w numerach 28 i 33.

Drugi komunikat opracował ks. dr Remigiusz Sobański (Katowice), na temat: *Sakramentalne podstawy pozycji wiernych w Kościele*. Ze względu na chorobę Autora, komunikat odczytał ks. dr St. Bisia. Tekst komunikatu został wydrukowany w poprzednim numerze *Prawa Kanonicznego*.

Jako pierwszy zabrał głos w dyskusji ks. prof. M. Myrcha. Postulaty wysunięte przez Autora, jego zdaniem, są z punktu widzenia prawa kanonicznego nierealne. To wszystko co powiedziano w komunikacie jest wskazane z punktu widzenia duszpasterskiego, ale ujęcie tych spraw w formułę prawną wprowadziłoby wielki kłopot i nie-szczęście w Kościele, bo podzieliłoby ludzi między sobą. Trzeba odróżnić tego, który przyjmował wszystkie sakramenty, od tego, który tych sakramentów nie przyjmował, zwłaszcza gdyby z tego faktu wyciągnięto sankcje karne. Już sakrament eucharystii jest prawnie chroniony. Od 1215 r. przynajmniej raz w roku należy przyjąć komunie św. Nawet i ten przepis nie bardzo zdał egzamin z punktu widzenia rozwoju Kościoła. Nie wszystkie zagadnienia poruszone przez Sobór nadają się do kodyfikacji prawa ogólnokościelnego. Jest to natomiast

materiał dla synodów partykularnych, czy nawet konferencji dekanalnych, które mogą zalecić wprowadzenie metod duszpasterzowania według miejscowych warunków.

Po wypowiedzi ks. prof. M. Myrchy zabrał głos ks. kard. Karol Wojtyła. Zwrócił on najpierw uwagę, że chyba nie we wszystkich dotychczasowych rozważaniach wystarczająco uwzględniono to, co już wiemy na temat reformy prawa i jej kierunków, zwłaszcza dzięki przygotowaniom I Synodu Biskupów, publikacjom i dyskusjom o tym Synodzie. Referaty są świetne teologicznie, mniej natomiast odczuwa się tego, co można by nazwać przekładem zasad teologicznych na język i kategorie prawa kanonicznego. „Równocześnie, kiedy tego wszystkiego słucham — powiedział następnie Ksiądz Kardynał — i jeszcze raz reflektuję nad całością doktryny magisterium soborowego, które ostatecznie jest przyczyną rewizji prawa kanonicznego, to wydaje mi się, że ta doktryna rzeczywiście wywołała duży przewrót. I chyba najważniejszą rzeczą jest uświadomienie sobie tego przewrotu i jego wymiarów. To jest przewrót polegający na wprowadzeniu bardziej ewangelicznej wizji Kościoła, na jakimś odwróceniu różnych porządków w tym kierunku jakim ostatecznie jest Ewangelia. W Ewangelii, a zwłaszcza u św. Pawła zawiera się pewna opozycja pomiędzy prawem a usprawiedliwieniem, które jest łaską. Myślę, że to przeobrażenie, które się dokonało na Soborze, ma coś z tego w sobie. To jest bardzo głęboki przewrót, to jest niejako przetrząśnięcie pewnych kategorii nawet i teologicznych, w których usytuowaliśmy się i ustaleliśmy. Sądzę, że właśnie dla prawa kanonicznego to ma konsekwencje bardzo daleko idące, powiedziałbym bardzo groźne. Chyba więc ta część nauki kościelnej, czy nawet instytucji kościelnej musi zrobić największy wysiłek, ażeby tego przewrotu dokonać.

Jeśli chodzi o pewne wnioski bardziej konkretne, bliższe już kanoistyki czy porządku prawnego, to jednak słuchając tego wszystkiego, co tu było powiedziane, nasuwa mi się taka myśl, że chyba przyszłe prawo koniecznie będzie musiało zacząć od jakiejś konstytucji Kościoła, od kodeksu fundamentalnego.

Przy dzisiejszej optyce, tzn. po *Lumen gentium* i po tym fakcie, że drugim, ale z punktu widzenia osiągalnego dla prawa pierwszym rozdziałem Konstytucji *O Kościele* jest rozdział o Ludzie Bożym, takie ustawienie sprawy jest nieuniknione. Wydaje się, że jeśli przyszłe prawo kanoniczne ma stanowić jakiejś *al pari* magisterium soborowego, to chyba będzie się musiało od tego zaczynać, bo wtedy odczytają w nim wszyscy odpowiedzialność do *Lumen gentium*, w którym jest naprzód postawiona sprawa Ludu Bożego, tzn. najszersze, a równocześnie najgłębsze określenie Kościoła. W pewnym sensie określenie

tak szerokie i tak głębokie, że nie da się uchwycić jego ludzkich granic. Nauka o Ludzie Bożym to jest właściwie nauka o prymacie łaski, która działa wszędzie. Bóg w swoim działaniu jest nieograniczony naszymi granicami ludzkimi, ustrojami, instytucjami itp. Oczywiście jest to ściśle związane z tajemnicą Odkupienia, która jest dla nas źródłem tej łaski i która jest wszechogarniająca i jak najbardziej uniwersalistyczna. Zasadnicza struktura Kościoła musi iść za tym. Ta konsekwencja, że dopiero po rozdziale o Ludzie Bożym idzie rozdział o hierarchii, o świeckich i zakonach, będzie musiała znaleźć także swe odzwierciedlenie w prawie kanonicznym, w pewnej sekwencji rozdziałów czy zagadnień, żeby był ten sam porządek teologiczny, który jest zachowany w magisterium Vaticanum II w optyce współczesnego Kościoła”.

W obronie postulatów zawartych w komunikacie ks. dra Sobańskiego wystąpił ks. dr Pieronek. Powiedział on, że zwrot do teologii wśród kanonistów, którego jesteśmy świadkami, ma swoje źródło w Soborze i nie oznacza on odejścia od prawa, a raczej sięgnięcie do głębszych jego podstaw. Kościół w Kodeksie Prawa Kanonicznego był traktowany jako instytucja pojęta trochę z punktu widzenia filozofii świeckiej, a więc niewątpliwie za mało teologicznie. Kanonistom oczywiście trudno wchodzić w dziedzinę łaski, ale pewne wnioski z niewątpliwych faktów nadprzyrodzonych, jakie się dokonują w człowieku przyjmującym sakramenty, kanonista powinien usiłować wysnuć. Nie ulega wątpliwości, że człowiek bierzmowany jest w jakiejś innej relacji do Kościoła, niż człowiek tylko ochrzczony. Czy ta rzeczywistość naprawdę nie może mieć żadnej reperkusji w prawie? Jeśli sakrament bierzmowania uzdalnia wiernych do walczenia o sprawę Kościoła, to chyba ten stan rzeczy da się w jakiś konkretny sposób prawnie ująć, chociażby w formie wypływających stąd obowiązków. Nowe prawo musi patrzeć na Kościół jako na instytucję, która jest i ziemską i nie z tej ziemi, tkwi w ziemi i w niebie. To jest społeczność, która ma takie właśnie zakorzenienie. Trzeba się więc przedstawić w myśleniu, szukać rozwiązań nie na tej płaszczyźnie, na której byliśmy w Kodeksie, ale na płaszczyźnie nowej, soborowej, teologicznej.

Ks. prof. M. Myrcha opowiedział się za ściśle prawną formą nowego kodeksu. Jego zdaniem, nie powinien on zawierać żadnych zachęt, ani nakazów moralnych, ale tylko właściwe przepisy prawa. Stanowisko to poparł o. dr Rymarz, sugerując, by ewentualnie w przypisach wskazać na właściwe źródła teologiczne przepisów prawnych.

Z kolei prof. St. Świeżawski wskazał na mocno odczuwany w czasie prac Soboru nurt antyjurydyczny. Ze zjawiska tego należy

wysnuć wniosek, że w dotychczasowym prawie kanonicznym miały miejsce jakieś przerosty i niedociągnięcia, domagające się powrotu do podstawowych jego zasad i nowego przemyślenia szeregu przepisów prawnych.

W drugim dniu obrad, trzeci referat wygłosił ks. bp dr Walenty Wójcik (K.U.L.), na temat: *Formy zespołowego apostołstwa świeckich w świetle Dekretu „Apostolicam actuositatem”*. Tekst referatu został zamieszczony w poprzednim numerze *Prawa Kanonicznego*.

W dyskusji ks. doc. Żurowski nawiązał do przytoczonego w referacie zdania Coronaty, wypowiedzianego jeszcze przed Soborem, że prawo kanoniczne winno się zajmować tylko tymi społecznościami, które mają cel kościelny. Sobór, jak się wydaje, poszedł również w tym kierunku. Zachodziłoby jednak pytanie, oparte zresztą na niektórych postulatach wysuwanych podczas obrad Soboru, czy rzeczywiście prawo kanoniczne nie może uwzględniać społeczności innego typu. Zdaniem ks. doc. Żurowskiego przyszły kodeks powinien się zająć wszystkimi tymi społecznościami, które posiadają osobowość prawną kościelną. Takie stanowisko w niczym nie kwestionuje uprawnień laikatu do tworzenia innych organizacji, które mają osobowość naturalną (moralną, czy prawną prawa świeckiego), a nie koniecznie osobowość prawną prawa kościelnego. Dla tego typu organizacji Kościół mógłby wydać jedynie pewne dyrektywy.

Nawiązując do wspomnianej przez Prelegenta zasady pomocniczości, która winna mieć zastosowanie w prawie kanonicznym w stosunku do organizacji ludzi świeckich, ks. doc. Żurowski zapytał, jaki jest pogląd Prelegenta na to zagadnienie, ponieważ na I Synodzie Biskupów sprawa ta była kontrowersyjna. Niektórzy domagali się szerokiego zastosowania tej zasady do organizacji ludzi świeckich w Kościele, natomiast końcowa odpowiedź kard. Felici w tej sprawie była dość enigmatyczna. Wprawdzie zgadzał się on na zastosowanie samej zasady, ale jak się wyraził: „musimy to precyzyjnie określić, w myśl zasad soborowych”.

Zdaniem ks. doc. Żurowskiego, mówiąc o wspólnotowym apostołstwie świeckich, na pierwszym miejscu stawiać należy apostołstwo rodzinne, ponieważ Dekret *O apostołstwie świeckich* podkreśla, że rodzina jest nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem apostołstwa, jako najmniejsza wspólnota w Kościele.

W odpowiedzi ks. bp Wójcik wyjaśnił, że przytoczył zdanie Coronaty, które ma ten sens, że prawo kanoniczne winno się zajmować tymi organizacjami, które przez Kościół zostały aprobowane, lub przynajmniej uznane, a więc tymi, za które Kościół bierze jakąś odpowiedzialność. Istnieje kwestia, czy prawo kanoniczne może się zajmować organizacjami pożytecznymi, ale świeckimi, takimi jak np. Czerwony

Krzyż, względnie organizacjami które mają zadania i cele chwalebne, jak np. związki zawodowe? W tej dziedzinie toczy się wśród kanonistów spór. Według nauki pap. Piusa XII, działalność katolików w tych organizacjach nie może się ograniczać do inspiracji ewangelicznej, ale mają oni budować przez nie ustrój społeczny, zgodny z nauką społeczną Kościoła. Wylania się tu zatem konieczność dania przez Kościół pewnych dyrektyw dla wiernych pracujących w pożytecznych organizacjach świeckich, organizacjach nad którymi Kościół nie sprawuje jurysdykcji. Powstaje problem, czy te dyrektywy umieścić w kodeksie w części poświęconej kościelnym stowarzyszeniom wiernych, czy raczej w części omawiającej prawa i obowiązki świeckich w Kościele. Tak czy inaczej należałoby jednak wyjść poza to, co podał przed Soborem Coronata, Kościół bowiem nie może nie wykazywać zainteresowania działalnością katolików poza organizacjami kościelnymi, a ta działalność nie może się ograniczać jedynie do inspiracji ewangelicznej.

W kwestii zastosowania zasady pomocniczości również toczy się dyskusja. Wszystko jednak wskazuje na to, że subsydiaryzm obejmie wszystkich: hierarchię, zakonników i świeckich i że zasada ta znajdzie szerokie zastosowanie w nowym prawie kanonicznym.

Jeśli chodzi o apostołstwo rodzinne, to oczywiście rodzina jest podmiotem oddziaływania apostołskiego, ale jak wiadomo opiera się ona na prawie naturalnym. Formy zespołowego apostołstwa świeckich, w sensie prawa kanonicznego, kształtują się na innej płaszczyźnie, a mianowicie na szczeblu życia parafii. Jeszcze inną płaszczyznę stanowią organizacje i środowiska społeczne; na każdej tej płaszczyźnie wzajemne oddziaływanie ma odmienny nieco charakter.

Polemizując z Prelegentem, ks. doc. Z u r o w s k i zauważył, że jego zdaniem różnica między rodziną jako podmiotem apostołstwa, a pozostałymi wspólnotami, nie wydaje się być zbyt wielka. Niezależnie bowiem od niewątpliwie naturalnego podłoża wspólnoty w rodzinie, jest w niej jeszcze coś, co czyni ją najmniejszym Kościołem i mniejszą jednostką organizacyjną w Kościele niż parafia. Rahner słusznie mówi, że podstawą jedności rodziny chrześcijańskiej jest ta sama wola zbawcza Boga, która jest podstawą jedności Kościoła. Wobec tego i w rodzinie istnieje ten sam podstawowy element, co i w innych wspólnotowych podmiotach apostołstwa, niezależnie od elementów naturalnych konstytuujących rodzinę.

Pełnego rodzaju podsumowaniem dyskusji był głos ks. dra W e r o n a, który wysunął pod adresem kanonistów polskich kilka postulatów, oraz wskazał na możliwości, jakie daje prawo kanonicznemu Dekret O *apostołstwie świeckich* w dziedzinach dotąd obcych temu prawu.

Tak więc jeśli chodzi o związki zawodowe, to Dekret *O apostołstwie świeckich*, jako drugi cel apostołstwa stawia odnowę porządku doczesnego. Ponieważ związki zawodowe mają również na celu odnowę porządku doczesnego, zdaniem ks. dra Werona istnieje podstawa w nauce Soboru, by prawo kanoniczne zajęło się również tego typu zrzeszeniami. Ponadto jest faktem, że istnieją chrześcijańskie związki zawodowe, pozostające w łączności z władzami kościelnymi. I dla tych związków jakieś wytyczne prawa kanonicznego byłyby potrzebne. Podobnie zresztą i dla katolików należących do niechrześcijańskich związków zawodowych pozytywne byłyby wskazówki, na jakich warunkach mogą oni z nimi współpracować.

Z punktu widzenia potrzeb Komisji Apostołstwa Świeckich Episkopatu, byłoby rzeczą pożądaną opracowanie prawne działalności tzw. zespołów nieformalnych. W zasadzie zespoły te działają bez żadnego statutu, bez żadnych form organizacyjnych. Dekret *Apostolicam aucto-ritatem* omawia je w związku z apostołstwem indywidualnym. Względędy praktyczne przemawiałyby jednak za stworzeniem pewnych, chociażby ogólnych ram organizacyjnych dla tego rodzaju zespołów.

Najbardziej chyba realnym postulatem, zdaniem ks. dra Werona, byłaby potrzeba opracowania modelu prawnego rady parafialnej, odpowiadającego naszym warunkom i potrzebom, a także i modelu prawnego rady duszpasterskiej, zwłaszcza na szczeblu diecezjalnym. Wydaje się, że wzory zachodnie są w tym względzie dla nas mało przydatne, gdyż diecezjalna rada duszpasterska musi wyjść u nas daleko poza ramy organizacji i musi stanowić okazję do dialogu katolików świeckich z hierarchią.

Trzeci i ostatni komunikat wygłosił ks. dr Tadeusz Pieronek (A.T.K. — Kraków), na temat: *Aspekty prawne dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi*. Tekst komunikatu został zamieszczony w poprzednim numerze *Prawa Kanonicznego*.

Na wstępie dyskusji nad komunikatem, ks. prof. M. Myrcha postawił zagadnienie, czy byłoby możliwe nawiązanie takiego dialogu między władzą kościelną a wiernymi, jaki ma miejsce przy ustawach świeckich przez referendum. „W moim pojęciu — powiedział ks. prof. Myrcha — to jest nic innego, jak właśnie dialog między ustawodawcą a obywatelami. Nie wiem, czy podobnego dialogu nie możnaby zaryzykować w ustawodawstwie kościelnym i czy byłby on z punktu widzenia celu Kościoła korzystny. Tak jak to było powiedziane w komunikacie, dialog ograniczałby się do duszpasterzowania, do załatwiania spraw administracyjnych i organizacyjnych w Kościele. Kontakty między władzą rządzącą a wiernymi byłyby ograniczone do spraw ubocznych. W moim pojęciu dialog taki powinien przejść na płaszczyznę szerszą, ustawodawczą. Jeżeli weźmiemy pod uwagę prawo

zwyczajowe, to ten dialog już istnieje. Ze strony władzy dochodzi tylko element zgody, ale między wiernymi a władzą przy powstaniu zwyczaju nawiązuje się jakgdyby dialog”.

Według o. dra Rymarza Kościół ma władzę ustawodawczą, która skupia się w ręku hierarchii i w stosunku do podwładnych nie ma obowiązku pytać się o zdanie, chociaż niewątpliwie może się radzić. Nigdy jednak nie może uzależnić swej decyzji od zgody wiernych.

Ks. prof. M. Myrcha zgodził się z opinią o. dra Rymarza, że Kościół nie musi uzależnić swej decyzji od zgody wiernych, niemniej jednak dialog polegałby, jego zdaniem, na wysądowaniu opinii, czy myśl prawodawcy w danym wypadku jest słuszna. Moc wiążąca ustawy, nie pochodząłaby wówczas od wiernych, ale byłaby to nowa forma udziału laikatu we władzy ustawodawczej.

Z kolei prof. dr Adam Vetulani wyraził pogląd, że z kwestii dialogu nie można wyciągać dla prawa kanonicznego konsekwencji zbyt daleko idących. W Kościele w ciągu XIX wieku, zwłaszcza zaś w wieku XX pod rządami pap. Piusa XII, głos hierarchii był decydujący. Dziś chodzi chyba raczej o to, by szerszym rzeszom dać możliwość wypowiedzenia swego zdania, swoich desyderatów. Przy pomocy dialogu można gruntownie badać to co nurtuje społeczność świeckich. O wprowadzeniu ścisłych i szczegółowych przepisów w tej dziedzinie chyba nie może być mowy, a w każdym razie warunki lokalne muszą być zawsze brane pod uwagę.

Jeśli Kościół staje na stanowisku nawiązania kontaktu ze społecznością wiernych — powiedział ks. prof. M. Myrcha — to musi rozumieć tę społeczność i musi szukać nowych metod nawiązania z nią łączności. Społeczeństwo uczulone jest na sprawę wolności i godności osobistej, a osobista godność łączy się z posłuszeństwem. To wszystko domaga się jakiegoś wypośrodkowania. Trzeba więc dowiedzieć się co społeczeństwo myśli i pójść po tej myśli, jeśli naturalnie jest ona zgodna z założeniami Kościoła. Wówczas ustawa jest żywa i odpowiada ludziom. Tak powstała ustawa, realizuje nie jednostkowy, ale społeczny punkt widzenia. Dialog więc polegałby na wynajdywaniu tego społecznego punktu widzenia na mającą powstać ustawę. Referendum może służyć za daleko, ale jakieś sondowanie opinii publicznej musiałyby mieć miejsce i byłoby przynajmniej jakimś elementem składowym dialogu.

Ks. dr J. Glempp w swoim wystąpieniu zaraz na wstępie zauważył że „Prelegent omawiając kwestię dialogu zaprowadził słuchaczy w ślepią uliczkę”. Uzasadniając swoją opinię powiedział: „Prelegent tak ustawił całe zagadnienie, że nie widać już miejsca na dialog. Mnie się zdaje, że jest pewien błąd metodyczny w postawieniu z góry takiego tematu: dialog między hierarchią a świeckimi, bo to jest jakieś zagad-

nienie bardzo szczegółowe, na tle ogólniejszego i również nie zupełnie jasnego zagadnienia jakie stanowi odpowiedź na pytanie czym w ogóle jest dialog. By dać odpowiedź na to ogólne pytanie, trzeba sięgnąć do tych dokumentów i do tych instytucji, które w związku z dialogiem już istnieją. Wskazania dotyczące dialogu doktrynalnego rozpoczęły się, jak wiemy, od encykliki pap. Pawła VI *Ecclesiam suam*, gdzie papież określił trzy kręgi dialogu: dialog z akatolikami, dialog z wyznawcami innych religii i dialog z niewierzącymi. Dla prowadzenia dialogu w granicach tych kręgów powstały już specjalne Sekretariaty i zostały wydane odpowiednie dokumenty. Dokument Sekretariatu dla spraw nie chrześcijan ukazał się w *L'Osservatore Romano*, w formie referatu ks. kard. Marelli, ogłoszonego na Uniwersytecie Rozkrzewiania Wiary w Rzymie.

Trzeba więc najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym jest dialog w ogóle? Prelegent określił m. in. że dialog jest „spotkaniem się”, a więc wymaga przynajmniej dwóch partnerów w relacji od jakiejś sprawy. Mówiąc o dialogu w ogóle nie można się ograniczać do dialogu apostołskiego, jak to ma miejsce w encyklice *Ecclesiam suam* czy w Konstytucji pastoralnej *O Kościele w świecie współczesnym*. Według wskazanych przeze mnie dokumentów, dialog ma niejako trzy podstawowe cechy: że dwaj partnerzy muszą być wobec siebie równi mówić szczerze i mieć wobec siebie życzliwość. Jeśli brakuje jednej z tych cech zasadniczych, nie może być mowy o prawdziwym dialogu. Dialog nie wyklucza innych możliwości ustawiania się do prawdy. Nie wyklucza ani apologetyki, ani dyskusji, ani kontrowersji, ani nauczania. Jeśli więc istnieją inne możliwości relacji dwóch partnerów do prawdy, to dialog będzie jakąś szczegółową formą tego, co będzie suponowało równość, życzliwość i szczerość. Z tego punktu widzenia wydaje mi się, że dialog między hierarchią a świeckimi nie bardzo jest możliwy, bo istnienie hierarchii w Ludzie Bożym zakłada nierówność w stosunku do świeckich. W związku z tym nie ma w diecezjach sekretariatów, tylko są rady, by informować hierarchię czegoś chce laikat i czego chcą kapłani. Rady te informują, proszą, wysuwają desyderaty, a hierarchia na to wszystko odpowiada. Jednakże to nie jest dialog. Jest obustronny żywy kontakt, ale nie dialog w znaczeniu technicznym tego słowa, a „takie znaczenie chcielibyśmy wypracować”.

Ks. bp dr W. Wójcik przypomniał zebranim, że pewne formy dialogu w Kościele między hierarchią a świeckimi już od dawna istnieją. W Szwajcarii niektóre parafie wybierają sobie proboszczów na mocy prawa zwyczajowego, tu i ówdzie słyszy się nawet pytania o możliwości wyboru biskupa przez wiernych. Duszpasterze pytają wiernych w sprawach nabożeństw, rekolekcji czy misji. Chodzi w tych wypadkach o sprawy drugo, lub nawet trzeciorzędne, ale na dialog

w kwestiach zasadniczych i podstawowych Kościoła nie może się zgodzić. Ponieważ dialog musi być prowadzony na pewnym fachowym poziomie, wydaje się, że byłaby ryzykowna instytucjonalizacja dialogu. Konieczne jest sondowanie opinii, konieczne jest wyczuwanie jakiego zdania są wierni, ale konieczna jest również fachowość, zachowanie wolności wiernych i autorytetu władzy kościelnej. Wreszcie problemy poddawane dialogowi muszą być ujmowane całościowo, w kontekście społeczności w łonie której dialog się toczy. Dialog zbyt daleko posunięty nie przyczyni dobra Kościołowi.

Ks. dr Z. Wajzner postawił dwa pytania: czy wewnątrz Kościoła między hierarchią a świeckimi dialog musi być? — czy też może być? Wskazał również na opinię Rahnera, że w sprawach dotyczących ludzi świeckich, w myśl powiedzenia „nic o nas bez nas”, świeccy w Kościele winni mieć głos w pewnym sensie stanowczy.

Ks. dr E. Sztafrowski twierdził, że Prelegent kilkakrotnie zaznaczał, że w dokumentach Soboru Watykańskiego II nie ma bezpośrednio mowy o dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi tymczasem w n. 92 Konstytucji *Gaudium et spes* można znaleźć wyraźny tekst na ten temat. Ponadto wyraził pogląd, że nie należy sprowadzać dialogu do bardzo zawężonego pojęcia jakim jest sondowanie opinii. Otóż dialog jest potrzebny wtedy, kiedy między dwoma czy więcej osobami istnieje jakaś różnica i to jest chyba punkt wyjścia dla dialogu. Dialog ma doprowadzić do tego, by na tyle na ile to jest konieczne, czy też na ile jest możliwe, te różnice zostały usunięte. Tekst n. 92 Konstytucji *Gaudium et spes* mówiąc o tym, że w Kościele winna panować „in necessariis unitas”, wyraźnie wskazuje, że niektóre rzeczy w Kościele nie podlegają dyskusji. Są pewne zarządzenia Kościoła, względnie orzeczenia, jak np. interpretacja prawa natury w encyklice pap. Pawła VI *Humanae vitae*, w stosunku do których wierni nie mogą powiedzieć, że się na nie nie zgadzają. Ale i w tych sprawach można nawiązać dialog, by przez wzajemną wymianę myśli przekonać wiernych o słuszności takiej właśnie interpretacji. Zawsze zatem dialog zdąża do tego, by doprowadzić do zgodności.

Popierając stanowisko ks. dra J. Głęmpa, ks. prof. dr M. Myrcha zauważył, że, jego zdaniem, do dialogu wymagana jest równość stron prowadzących go i że w takim ujęciu odpada możliwość dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi.

Ks. doc. dr M. Żurowski stanął na innym stanowisku. „Na podstawie wypowiedzi Prelegenta — powiedział — uważam dialog między hierarchią a świeckimi za potrzebny i możliwy. Świadczą o tym przytoczone w komunikacie dokumenty, istnieje konieczność zrozumienia przez przełożonego swoich podwładnych. Normy dotyczące dialogu, winny się znaleźć w nowym kodeksie po to, by określić odręb-

ność i specyficzność dialogu właściwego społeczności kościelnej. Trzeba wytyczyć bodaj główne ramy, jakimi sposobami hierarchia ma dowiadywać się od swoich wiernych, czego potrzebują, czego chcą, czego się domagają. Do pewnego stopnia musi być skodyfikowana ta forma dialogu jaki ma być przeprowadzany przez Rady Duszpasterskie i inne, które sam Sobór sugeruje. Niewątpliwie normy mówiące o dialogu wewnątrz Kościoła winny zaznaczyć główne jego ograniczenia o których wspominał Prelegent, a mianowicie konieczność zachowania zasad wiary, posłuszeństwo i kompetencja. Nie można sobie pozwolić na normy prawne bardzo szczegółowe, ponieważ w ten sposób możnaby ograniczyć, czy nawet wykluczyć dużą swobodę form dialogu, a to byłoby szkodliwe dla społeczności kościelnej. Zupełnie zgadzam się z tym, co powiedział prof. A. Vetulani, że szczegółowych norm w tej kwestii wydawać nie można”.

Ks. dr T. Pieronek, w odpowiedzi na głosy w dyskusji, zwrócił najpierw uwagę na samo sformułowanie tematu. Zawężenie tematu do jednego rodzaju dialogu, a mianowicie do dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi, ułatwiłoby niewątpliwie opracowanie zagadnienia, gdyby było wiadomo z całą pewnością, co należy rozumieć przez dialog w ogóle. Na pytanie co to jest dialog, nie można dać od razu wyczerpującej odpowiedzi, jest to bowiem pojęcie wieloznaczne. Ponieważ jednak komunikat dotyczył konkretnej formy dialogu i to dialogu wewnątrz społeczności kościelnej, nie można było oprzeć się na jakimkolwiek opisie dialogu, ale należało sięgnąć do oficjalnych dokumentów kościelnych, w których, od niedawna zresztą, pojęcie to jest stopniowo precyzowane i zastosowane do tej sui generis społeczności jaką jest Kościół. Wydaje się, że opis dialogu podany za Dokumentem O *dialogu*, wydanym przez Sekretariat dla niewierzących, może stanowić dobry punkt wyjścia, liczy się on bowiem przede wszystkim ze specyficzną strukturą Kościoła, a równocześnie mając na oku ludzi stojących poza Kościołem, ma wystarczająco szerokie sformułowania, by nimi objąć wszelką formę dialogu jaki Kościół prowadzi na wewnątrz czy zewnątrz. Chcąc się posłużyć określeniem dokładniejszym, każdą formę dialogu trzeba raczej osobno opisywać czy definiować, każda bowiem forma dialogu, obok cech wspólnych, ma sobie tylko właściwe noty.

Już sam fakt, że podczas dyskusji wskazano na referendum, na gruntuwanie opinii publicznej i na wybory, jako na pojęcia odpowiadające zdaniem dyskutantów pojęciu dialogu, wskazuje na to, że istnieje pod tym względem jakieś duże nieporozumienie.

„Położyłem duży nacisk na to, powiedział ks. Pieronek, że dialog wewnątrz Kościoła jest dialogiem zbawienia, dialogiem apostołskim, colloquium salutis jak go określa encyklika *Ecclesiam suam*. Zwra-

cam jeszcze większą uwagę na to, że w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego nie ma nigdzie mowy o innym dialogu, bo nawet w Dokumentie *O dialogu*, wydanym przez Sekretariat dla niewierzących, chociaż jest powiedziane że „dialog, tak jak jest pojmowany w niniejszym dokumencie nie ma konieczne celu apostołskiego”, to jednak zaraz po tym stwierdzeniu czytamy, że „wymaga jednak od chrześcijan świadectwa ich wiary, a więc łączy się on na swój sposób z obowiązkiem głoszenia przez Kościół Ewangelii”. A więc mamy tu bardzo wyraźne zacieśnienia dialogu i to wszelkiego dialogu prowadzonego przez Kościół, do colloquium salutis i poza to zacieśnienie nie wolno nam wychodzić”.

Dialog doktrynalny jest prowadzony przez Kościół zwłaszcza z innymi społecznościami religijnymi, szczególnie zaś stanowi on część dialogu ekumenicznego, ale dialog taki jest dopuszczalny z wieloma zastrzeżeniami, a z zasadniczym zastrzeżeniem tym, że żadnej z prawd wiary stracić w nim nie można.

Sekretariaty które powstały celem prowadzenia dialogu w wyznaczonych przez pap. Pawła VI kręgach, zdaniem Prelegenta nie potrafią uporać się z całą problematyką dialogu chociażby z tego względu, że istnieje potrzeba dopuszczenia do dialogu wszystkich wiernych. Stąd też należałoby stworzyć takie instytucje w Kościele, które każdemu z jego członków pozwoliłyby wypowiedzieć się w dialogu.

„Nie zgadzam się z tym — powiedział ks. Pieronek — że dialog zakłada równość rozmówców. Nie widzę żadnego powodu, by równość była warunkiem jakiegokolwiek dialogu. Przeciwnie w ten sposób wszelki dialog byłby w Kościele i poza nim przekreślony.

Żaden z dokumentów oficjalnych nie stawia takich warunków dialogowi. Szczerowość i życzliwość niewątpliwie są do dialogu potrzebne, ale stanowią one raczej moralne warunki dialogu. Z inicjatywą dialogu, według nauki pap. Pawła VI, ma występować sam Kościół, nie czekając aż inni mu ten dialog zaproponują. Z inicjatywą dialogu można się zwrócić nawet do osób czy społeczności Kościołowi niezyczliwych i wobec niego nieszczerych. Już sama inicjatywa może niejednokrotnie przełamać istniejący brak życzliwości. Gdyby jednak podczas dialogu ktoś udawał życzliwość, czy też posługiwał się kłamstwem, oczywiście przekreśla w ten sposób samą możliwość dialogu”.

Wolność i autorytet stanowią dwa krańce, między którymi oscyluje prawo dialogu w Kościele. Ponieważ wolność w Kościele ma swoje granice, musi uznawać autorytet władzy, poza te granice wolności dialog wystąpić nie może. Kościół nie musi się pytać wiernych o zgodę przy stanowieniu praw, wydaje się jednak, że jeśli Kościół będzie się liczył, oczywiście w dopuszczalnych granicach, z opinią wiernych,

norma prawna będzie miała znacznie większą skuteczność, niż w wypadku gdyby była narzucona z góry.

Jeśli chodzi o pytania czy dialog w Kościele musi być i czy być może, Prelegent odpowiedział, że jest faktem, że dialog w Kościele istniał, istnieje i istnieć będzie, a więc w pewnym sensie musi istnieć, bo za tym przemawiają fakty. Jest rzeczą bardzo pożyteczną, by dialog mógł się w Kościele rozwijać, ale w granicach jakie dla niego w Kościele istnieją. Wobec wymienionych w komunikacie ograniczeń dialogu wielu może powiedzieć, że nie ma w Kościele możliwości dialogu. Oczywiście, że gdyby ktoś chciał uczynić przedmiotem dialogu pytanie czy należy wierzyć w eucharystię, należy odpowiedzieć że nie ma takiej możliwości. Tylko że w tym wypadku nie chodzi o dialog, ale raczej o negację samych zasad wiary. Nad prawdami wiary można zaś dyskutować, czy prowadzić dialog w tym sensie, że stwarza się przez dialog warunki dla pogłębienia tej wiary, czy też dla jej przekazywania innym.

Dialog w Kościele ma rzeczywiście dość wąskie koryto, ale jest ono wytyczne samą strukturą Kościoła i jego misją zbawczą w stosunku do człowieka jako jednostki i społeczności. Człowiek zaś, zarówno indywidualnie, jak i społecznie, dochodzi do zbawienia według woli Boga, a nie według wymyślonych przez siebie zasad.

Powiedzenie „nic o nas bez nas”, rozumiane jako stanowczy głos laikatu, wymaga wyjaśnienia. Otóż z hierarchicznej natury Kościoła wynika, że laikat nie może mieć głosu decydującego nawet w sprawach które tego laikatu bezpośrednio dotyczą, gdyż z woli Chrystusa głos taki należy tylko do hierarchii. Wydaje się, że nie można tak krańcowo rysować praw laikatu w Kościele i narzucać Kościołowi ustrój demokratyczny, podczas gdy z woli swego Założyciela ma on ustrój hierarchiczny. Samo jednak pojęcie władzy w Kościele jako posługi, domaga się od hierarchii postawy otwartej i pełnego poszanowania wolności i godności osobistej każdego spośród wiernych.

W odpowiedzi ks. drowi E. Szafrowskiemu Prelegent zaznaczył, że w n. 92 Konstytucji **Gaudium et spes** jest wprawdzie teks mówiący wyraźnie o dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi, ale tekst ten nie mówi wyraźnie o tym, by którakolwiek ze stron miała do takiego dialogu, prawo, a o to właśnie Prelegentowi w komunikacie chodziło.

Po zakończeniu dyskusji nad III komunikatem, zabrał głos ks. prof. dr. M. Myrcha, Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego A.T.K. i w imieniu wszystkich zgromadzonych podziękował Księdzu Kardynałowi K. Wojtyłę za zaproszenie do Krakowa, udział w sesji i zainteresowanie pracą kanonistów polskich.

Sesję zakończono ogłoszeniem komunikatów wydawniczych.

Ks. Tadeusz Pieronek