

Remigiusz Sobański

Model Kościoła-tajemnicy jako podstawa teorii prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 21/1-2, 39-60

1978

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.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**MODEL KOŚCIOŁA-TAJEMNICY
JAKO PODSTAWA TEORII PRAWA KOŚCIELNEGO ¹**

Treść: Wprowadzenie. 1. Modele stosowane (nieświadomie) w nauce o Kościele. 2. Uwagi o konstruowaniu modelu Kościoła-tajemnicy. A. Założenia wyjściowe. B. Powiązanie istotnych elementów Kościoła. C. Znaczenie ujęcia funkcjonalnego dla modelu tajemnicy. D. Interpretacja zbawczego działania Kościoła. 3. Wykorzystanie modelu dla prawa kościelnego. Zakończenie.

Wprowadzenie

Model to „układ, który stanowi środek pośredniego poznania drugiego układu dzięki temu, że jest wobec niego analogiczny pod istotnym względem a równocześnie bardziej dostępny poznawczo” ². Tak rozumiany model jako narzędzie badawcze znalazł też zastosowanie w naukach społecznych. Przeprowadza się typologię modeli stosowanych w tych naukach ³.

Zrozumiałą jest rzeczą, że na terenie nauk kościelnych model jako narzędzie badawcze został świadomie użyty najpierw przez socjologię religii. Przeprowadza się badania małych lokalnych wspólnot nie w celach diagnostycznych, ale dla uzyskania wiadomości o znacznie szerszych układach społecznych. A więc bada się życie moralne czy praktyki religijne parafii dla poznania stanu religijnego czy moralnego znacznie szerszego kręgu wiernych. Ankietuje się młodzież jakiejś klasy dla wyciągnięcia wniosków ogólnych o młodzieży szkolnej. Cel badania małej grupy nie ogranicza się do poznania bezpośrednio badanego przedmiotu, lecz zmierza do pośredniego poznania innej, większej zbiorowości. Badany bezpośrednio model służy pośredniemu poznaniu oryginału. Co więcej, bada się nie tylko faktycznie istniejące, niejako naturalne grupy, lecz tworzy się model sztuczny przez dobór odpowiedniej zbioro-

¹ Wykład wygłoszony w dniu 1.7.1976 w Instytucie Kanonistycznym Uniwersytetu Monachijskiego. Tekst oryginalny w *Archiv für kath. Kirchenrecht* 145 (1976) 22—44.

² P. Sztompka, *O pojęciu modelu w socjologii*, *Studia socjol.* (1968) nr 1, 46.

³ Sztompka w wyniku analizy modeli spotykanych na terenie socjologii wylicza cztery podstawowe typy: model realny, pojęciowy, metaforyczny, formalny — tamże, 47.

wości, metodą tzw. reprezentacji. Czyni się tak dlatego, że badanie oryginału ze względu na jego rozmiary, złożoność czy niedostępność dla posiadanych narzędzi poznawczych byłoby bardzo utrudnione lub zgoła niemożliwe. Te ostatnie badania są w socjologii ogromnie rozpowszechnione, także w socjologii religii. Są też bardzo cenne, jeśli model został świadomie tak dobrany, by jego „struktura, typy i rozkład cech były analogiczne do tych, jakie występują w ramach szerszego układu stanowiącego przedmiot właściwy”⁴.

W sygnalizowanych wyżej badaniach stosuje się model realny, tzn. bada się pewien układ realny dla poznania innego układu realnego. Ten typ badań na terenie wspomnianych nauk kościelnych stosuje się świadomie, aczkolwiek badacz stosujący celowo i metodologicznie poprawnie ten typ poznania pośredniego nie zawsze zdaje sobie sprawę z modelowego charakteru jego zabiegu poznawczego.

Wydaje się, że jeszcze mniej uświadomione są na terenie nauk kościelnych inne typy badania modelowego, mianowicie stosowanie modelu pojęciowego i metaforycznego⁵. W pierwszym chodzi o konstruowanie pojęciowego obrazu rzeczywistości społecznej, na którym dokonuje się szeregu operacji myślowych prowadzących do zbudowania teorii, którą następnie aplikuje się do rzeczywistości wyjaśniając przy jej pomocy zjawiska rzeczywiste czy też przewidyując przyszłe⁶. W drugim zaś posługując się rozwiniętą, znaną nam teorią jako modelem budujemy inną, interesującą nas teorię⁷.

W niniejszym artykule koncentrujemy naszą uwagę na tzw. modelu pojęciowym czyli analitycznym⁸. Modele takie mają w naukach społecznych ogromne znaczenie. Rzeczywistość społeczna bowiem jest nieskończenie złożona i amorficzna, co powoduje, że aby móc stać się przedmiotem jakiegoś uogólnienia teoretycznego, musi ulec uproszczeniu i strukturalizacji⁹. W tym celu konstruuje się myślowy obraz rzeczywistości społecznej, w którym określa się istotne elementy tej rzeczywistości, ich wzajemne powiązanie wyznaczające jej strukturę oraz zasady działania. Na modelu tym zostają dokonane operacje myślowe prowadzące do zbudowania teorii rzeczywistości. Teoria ta jest ważna w ramach przyjętych założeń i ma walor względny dla modelu, dla którego ją zbudowano. Stąd ogromne znaczenie w naukach społecznych ma ujawnienie modelu stojącego u podstaw jakiejś teorii. Teoria zbudowana ma wartość i sprawdza się w rzeczywistości tylko wtedy, gdy

⁴ P. Sztompka, art. cyt. 49.

⁵ Modeli formalnych nie spotykamy na terenie nauk kościelnych.

⁶ P. Sztompka, art. cyt. 51.

⁷ P. Sztompka, art. cyt. 53 ns.

⁸ P. Sztompka, art. cyt. 50.

⁹ P. Sztompka, tamże.

model nie stanowi czystej spekulacji myślowej, lecz został wypro-
wadzony z rzetelnego poznania rzeczywistości¹⁰.

Zamierzamy przeto przedstawić próbę opracowania analitycz-
nego modelu Kościoła, a więc w oparciu o współczesną znajomość
tej rzeczywistości pokazać istotne jej elementy i ich wzajemne po-
wiązanie. Model taki miałby posłużyć jako podstawa dla zbudowa-
nia odpowiedniej do rzeczywistości Kościoła teorii jego prawa.
Ujmując zaś rzecz ogólniej, chcemy wykazać przydatność metody
modelowej dla poznania i ujęcia prawa kościelnego w świetle
wiary Kościoła.

1. Modele stosowane (nieświadomie) w nauce o Kościele

Zauważmy, że w nauce o Kościele używa się metod modelowych
raczej podświadomie. Kiedy Bellarmin stwierdzał, że Kościół jest
widzialny jak Republika Wenecji czy Królestwo Francji, posłużył
się modelem właśnie takiej społeczności dla badań nad Kościołem.
Jego definicja Kościoła była już logiczną konsekwencją zastoso-
wanego modelu.

Szczególnie wyrazisty przykład, do jak dalekich rozbieżności
dojść można w eklezjologii zależnie od przyjętego modelu, znajdu-
jemy w drugiej połowie XIX wieku. Z jednej strony eklezjologia
przyjmująca dla Kościoła model państwa, z drugiej zaś — jako
reakcja na tamten — model spiritualistyczny. W pierwszym przy-
padku rozwinięta teoria państwa pełniła funkcję modelu dla nauki
o Kościele. W drugim zaś modelem była opracowana przy pomocy
źródeł nowotestamentowych idea Kościoła-miłości. Zastosowanie
ustaleń dokonanych na tym modelu do oryginału doprowadziło
Sohma do wniosku o sprzeczności między Kościołem a prawem.

Przykład ten wskazuje na źródło szeregu kontrowersji eklezjo-
logicznych. Uświadomienie sobie, że w jednym i drugim przypadku
mamy do czynienia z operacjami modelowymi ustawiłoby właściwe
granice dla wyciąganych wniosków.

Widać stąd, jak ważne jest w eklezjologii zdawanie sobie spra-
wy z tego, że dokonywane w odniesieniu do Kościoła ustalenia są
w rzeczy samej wynikiem operacji myślowych przeprowadzanych
na obranym modelu. Dużo światła na historię eklezjologii rzuciłoby
wydobycie stosowanych modeli oraz czynników wpływających na
przyjęcie takiego a nie innego modelu. W szczególności interesu-
jące wydaje się prześledzenie gry modeli endogennych i egzogen-
nych.

Przez endogenne rozumiemy modele opracowane w oparciu

¹⁰ P. S z t o m p k a, tamże.

o przesłanki teologiczne, tzn. wyprowadzone z opartej na przyjętym we wierze Objawieniu Bożym świadomości Kościoła. Jako egzogenne określamy te, które opierają się o przesłanki wypracowane przez nauki pozateologiczne, a zastosowane potem do Kościoła. Egzogeny model Kościoła to najczęściej aplikowany do Kościoła gotowy już model — np. państwa czy instytucji.

Modele egzogenne pozwalają poznać Kościół jako zjawisko kulturowe, społeczne a także prawne. Modele takie niewątpliwie wzbogacają nasze poznanie Kościoła, dostarczają informacji o nim, pozwalają — co jest zresztą ich celem — zbudować systematyczny wykład o Kościele, ale dokonane przy ich pomocy ustalenia obracają się na peryferiach Kościoła, dotyczą jedynie jego strony zjawiskowej, zewnętrznej. Nic więc dziwnego, że takie metody stosowane — często zresztą nieświadomie — do Kościoła zostają zakwestionowane ze strony nauk teologicznych podnoszących zarzut, że nie wnoszą one niczego o samej naturze Kościoła.

Zastosowanie egzogenego modelu na terenie prawa kościelnego doprowadziło do powstania w Kościele prądów antyjurydycznych wysuwających zarzut nieprzydatności czy wręcz zbędności prawa z punktu widzenia zbawczej misji Kościoła.

Zarzut taki nie może w tym wypadku dziwić. Klasyczny przykład stosowania modelu egzogenego znajdujemy w zapoczątkowanej w XIX wieku nauce kościelnego prawa publicznego. Przyjęty w niej model służący poznaniu struktur prawnych Kościoła to teoria społeczności prawnie doskonałej. Punktem wyjściowym stało się określenie społeczności jako związku wielu ludzi dla osiągnięcia wspólnymi środkami tego samego celu¹¹. Pozwoliło to wyodrębnić cztery elementy nieodzowne dla ukonstytuowania społeczności: ludzie, węzeł łączący, cel i środki¹². Rozwinięcia tej teorii dokonano przez wprowadzenie podziałów na społeczności prawne i przyjacielskie, konieczne i dobrowolne, równe i nierówne, równorzędne i nierównorzędne, wreszcie świeckie i religijne¹³. Na bazie tych podziałów można było wyodrębnić społeczności prawnie doskonałe, to jest takie, które mają jako cel dobro w swoim rodzaju zupełne i dysponują wszystkimi środkami do jego osiągnięcia, a więc społeczności w swoim porządku wystarczające i niezależne, w pełni autonomiczne. Niezależność społeczności była równoznaczna z niezależnością jej władzy, której istnienie uznawano jako *conditio sine qua non* osiągnięcia celu społeczności. Władzę określano jako prawo do zobowiązywania członków w odniesieniu do reali-

¹¹ „Plurium hominum unio ad eundem finem communibus mediis consequendum” — F. C a v a g n i s, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Romae 1906, I, 23. Tak samo A. O t t a v i a n i, I. D a m i z i a, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Pol. Vaticanis⁴ 1958, I, 35.

¹² A. O t t a v i a n i, I. D a m i z i a, tamże.

¹³ A. O t t a v i a n i, I. D a m i z i a, tamże.

zacji celu¹⁴. W wykonywaniu tego prawa wyodrębniono trzy funkcje: ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Analiza tych funkcji dopełniała teorii stanowiącej model służący poznaniu i opisaniu Kościoła.

Mając taki model przystąpiono do rozbudowy teorii Kościoła. Założeniem tego modelu ogromnie odpowiadała definicja Bellarmińska pozwalająca wykazać, że Kościół to wielość ludzi połączonych jednoczącymi więzami, że ma cel własny i dysponuje środkami do jego osiągnięcia. Dalszy tok wyjaśniania Kościoła szedł według logiki teorii modelowej. Naświetlano więc Kościół według przyjętych podziałów społeczności, co pozwalało uznać go za społeczność prawną, konieczną, nierówną, religijną, przede wszystkim zaś jako społeczność prawnie doskonałą. Przyjęte w modelu uzasadnienie władzy ustawiało też traktat o władzy — a konsekwentnie także o prawie — w wyjaśnianym oryginale czyli w Kościele. Pomiędzy dwiema teoriami może zachodzić relacja modelowa tylko wówczas, gdy mając tę samą formę różnią się zawartością merytoryczną. W wykładzie kościelnego prawa publicznego różnica ta ujawniała się w odwoływaniu się do sankcji religijnych, a więc w wykazywaniu przez przytaczanie świadectw z Biblii i tradycji, że Kościół został założony przez Chrystusa i to jako społeczność doskonała, że został przezeń wyposażony we władzę — i to władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Ustaleniom dotyczącym Kościoła a osiągniętym przez zastosowanie do niego modelu społeczności nadawano charakter prawd dogmatycznych¹⁵. To nam tłumaczy, dlaczego traktat eklezjologiczny w drugiej połowie XIX wieku był traktatem o na kształt piramidy ukształtowanej społeczności i jej władzy¹⁶. Po prostu posługiwano się tylko modelem społeczności prawnej, a wnioski, do jakich dochodziło się w wyniku operacji dokonywanych na tym modelu, po ich przeniesieniu na Kościół uznano za wnioski dogmatyczne¹⁷. Wynikało to z faktu, że nie dysponowano innymi modelami Kościoła, brak bowiem było teologii Kościoła¹⁸.

Stan ten został w teologii już przewyżczony. Ogromny rozwój eklezjologii w ostatnich dziesięcioleciach pozwala jej posługiwać

¹⁴ F. Cavagnis, dz. cyt. 47.

¹⁵ W podręcznikach prawa kościelnego czytamy np.: „Charakter Kościoła jako społeczności doskonałej uzasadnia teologia dogmatyczna” — F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*. Podręcznik dla duchowieństwa, Opole³ 1957, I, 105.

¹⁶ Np. D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice cum Prolegomeno de Ecclesia*, Prato 1877. Por. Y. M. J. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg 1971, 112 (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 d).

¹⁷ Np. „*Democratia constitutio in Ecclesia iure divino exclusae est*” — A. Ottaviani, I. Damizia, dz. cyt. 435.

¹⁸ Y. M. J. Congar, art. cyt. 103.

się już różnymi i to komplementarnymi modelami Kościoła. Nie ucieka się już do modeli egzogennych, lecz wyprowadza je ze źródeł teologicznych jak Pismo św. patrystyka, liturgia. Gdy więc w konstytucji *Lumen gentium* stwierdza się, że „wewnętrzna natura Kościoła daje się poznać poprzez rozmaite obrazy” (nr 6) i następnie przedstawia się Kościół jako owczarnię, rolę uprawną, budowlę Bożą czy oblubienicę Baranka, to właśnie sięga się do modeli mających służyć lepszemu poznaniu Kościoła. Dzięki mocnemu zakorzenieniu tych określeń w świadomości Kościoła i dzięki ich biblijnemu rodowodowi możemy powiedzieć, że konstytucja *Lumen gentium* i bazująca na niej eklezjologia posługuje się modelami endogennymi.

Nasuwa się natomiast pytanie, jakich modeli używa nauka historii Kościoła, socjologia religii czy też prawo kanoniczne. Przyjęcie przez przedstawicieli tych dyscyplin endogennego lub egzogennego modelu Kościoła decyduje o tym, czy uprawiana przez nich nauka może być zaliczana do nauk teologicznych i chyba także o tym, czy oni sami zaliczają swoją naukę do teologii.

W nauce prawa kanonicznego reprezentowanej przez tak zwanych *auctores probati* dominuje model przyjęty przez naukę kościelnego prawa publicznego. Zastosowanie do Kościoła modelu społeczności i wyjaśnianie prawa kanonicznego w oparciu o taki model mogło ustawić rolę prawa wyłącznie w ramach zewnętrznego porządku Kościoła.

Poza tę perspektywę nie wyszli także autorzy usiłujący zastosować do nauki prawa kanonicznego wymogi metodologiczne współczesnej teorii prawa (przede wszystkim tzw. kanonistyka włoska), gdyż podobnie jak tradycyjna szkoła prawa publicznego posługiwali się egzogennym modelem „podstawowego porządku prawnego”.

Pojmowanie i ustawianie prawa kościelnego w horyzoncie wyłącznie tylko zewnętrznego porządku znajduje do dziś swoich zwolenników w literaturze i to zarówno kontynuującej założenia szkoły prawa publicznego jak i szkoły włoskiej. Niemniej jednak coraz bardziej toruje sobie drogę świadomość, że prawo kościelne należy widzieć nie na peryferiach porządku zbawienia, z rolą niejako usługową przez regulację zewnętrznego porządku sprzyjającego realizacji celu Kościoła, lecz że prawo to jest immanentną wartością porządku zbawienia.

To przekonanie przyczyniło się do wzrostu zainteresowania problematyką fundamentalną prawa kościelnego, zajęcia się jego uzasadnieniem, wyświetleniem jego funkcji i zadań, wydobyciem mechanizmów jego działania. Tutaj jednak model społeczności, stosowany w tradycyjnym prawie publicznym a także — z odpowiednimi modyfikacjami — w kanonistyce włoskiej, okazał się nieade-

kwatny. Dodajmy, że wobec rozwoju samoświadomości Kościoła dostrzegającego nie tylko swoją odrębność wśród innych społeczności, lecz też autentyczność wyrażaną chociażby w takich określeniach jak Ciała Mistyczne, Lud Boży, model ten stał się niepopularny i jako egzogenny nie ułatwiający zbliżenia kanonistyki do innych nauk kościelnych.

Dlatego właśnie autorzy uwrażliwieni na konieczność poprzedzenia wykładu norm prawa kanonicznego wprowadzeniem eklezjologicznym kreślą teorię usiłującą wyjaśnić Kościół jako fenomen prawny. Teoria taka często jest niczym innym jak po prostu analitycznym modelem Kościoła. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje idea Kościoła wspólnoty (*communio*), świadomie zresztą przez niektórych autorów przyjęta jako hipoteza robocza wymagająca studiowania, aplikacji i sprawdzenia¹⁹.

Zaznaczymy jednak, że nie wszystkie spotykane w literaturze współczesnej próby uzasadnienia istnienia prawa w Kościele można zaliczyć do badań modelowych. Są to bowiem często tylko prolegomena do prawa kościelnego, poprzedzające jego wykład, ale nie wykorzystane (a może nie dające się wykorzystać?) dla wyjaśnienia struktur prawnych Kościoła²⁰.

2. Uwagi o konstruowaniu modelu Kościoła-tajemnicy

A. Założenia wyjściowe

Poniższe rozważania wychodzą z założenia, że poznanie prawa kościelnego to nie tylko (i wcale nie przede wszystkim) poznanie obowiązujących norm kościelnych. Zakładamy, że poznanie i rozumienie prawa kościelnego jest możliwe tylko w świetle tajemnicy Kościoła²¹. Droga więc do poznania prawa kościelnego (przy czym chodzi nie o znajomość samych norm, ale o zrozumienie ich znaczenia i roli) wiedzie przez poznanie Kościoła. Mamy więc do czynienia z poznaniem pośrednim uzyskanym dzięki poznaniu Kościoła. Chodzi wszak o model mogący dać zrozumienie prawa kościelnego w świetle tajemnicy zbawienia.

¹⁹ A. M. Rouco-Varela, E. Corecco, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 59 nss.

²⁰ Tym się tłumaczy, że np. w projekcie wykładu prawa kanonicznego dla seminariów włoskich uznawszy fenomen prawny Kościoła jako rzeczywistość teologiczną przyjęto *communio* jako kategorię jednoczącą różne obrazy, którymi Kościół sam siebie opisuje. Konsekwentnie też przedstawiono opis i analizę *communio*, ale dla wyjaśnienia prawa kościelnego uznano za konieczne przyjęcie modelu Kościoła-instytucji. Dopiero model instytucji stał się narzędziem wyświetlającym prawo kościelne. Por. *Il Diritto nel misterio della Chiesa* (maszynopis).

²¹ R. Sobański, *Lugar y tareas de la canonistica en la vida de la Iglesia*, Ius. can. 16 (1976) n. 32.

Z tego, co wyżej powiedziano o modelach stosowanych dotychczas w tzw. prolegomenach do prawa kościelnego, wynika, iż były to modele „Kościoła jako” — jako społeczności, jako instytucji. Takie jednak modele mające służyć uzasadnieniu prawa kościelnego i wyświetleniu jego roli mogły być przydatne tylko w granicach zakreślonych przez model, tzn. w granicach właśnie społeczności, instytucji. Były więc w stanie dać obraz jego znaczenia i funkcjonowania w ramach społeczności z punktu widzenia wymogów organizacji społecznych. Społeczność czy instytucja stały się kryteriami tego prawa i jego ocena była możliwa tylko w świetle wymogów organizacji społecznej i przez porównanie z prawem innych społeczności, co było oczywistą konsekwencją modelu egzogenego.

Przy konstruowaniu modeli świadomie zacieśniono wizję Kościoła do jego aspektu społecznego. Nie były to więc modele Kościoła. Z punktu widzenia metody pracy modelowej popełniono błąd zasadniczy. Budowanie modelu zakłada wprawdzie nieuwzględnienie niektórych elementów, ale mogą to być tylko elementy mniej ważne, których opuszczenie nie wypacza rzeczywistości i nie powoduje komplikacji²².

Tymczasem konstruowanie modelu Kościoła ograniczonego do jego aspektu zewnętrznego powoduje istotne wypaczenie rzeczywistości. Rzeczywistość społeczna Kościoła istnieje bowiem nierozwalnie złączona z pierwiastkiem Boskim: „Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne i przeciwne, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka Boskiego i ludzkiego” (*Lumen gentium* nr 8). Model Kościoła zacieśniony do jego aspektu społecznego pomija rzecz istotną w świetle wiary katolickiej, mianowicie składający się nań element Boski.

Taki model byłby metodologicznie poprawny tylko w badaniach prowadzonych z wyłączeniem wiary w Kościół, jest więc nie do przyjęcia na gruncie — szeroko rozumianych — nauk teologicznych. W odniesieniu do prawa kościelnego trzeba powiedzieć, że model taki byłby przydatny tylko dla porównania tego prawa z prawem świeckim, nieprzydatny natomiast dla wyświetlenia prawa w rzeczywistość kościelną, w tajemnicy naszego zbawienia.

Dochodzimy więc do twierdzenia, że model jedynie przydatny dla prawa kościelnego to model Kościoła-tajemnicy. Mówiąc, że Kościół jest tajemnicą, mamy na myśli właśnie złożoność tej rzeczywistości. Ważne jest, by określenie *tajemnica* rozumieć nie jako coś niepoznawalnego, jakby jakąś tajemną naukę, lecz według przyjętego w Konstytucji *Lumen gentium* biblijnego i patrystycznego znaczenia tego pojęcia określającego nadprzyrodzoną i zbawczą rze-

²² R. Hooke, D. Shaffer, *Modele matematyczne a rzeczywistość*, Warszawa 1969.

czywistość Bożą oznajmioną w sposób widzialny²³. Chodzi więc o to, że Kościół jest rzeczywistością historyczną, społeczną, przenikniętą jednak obecnością Boga²⁴, w której — w całości i w poszczególnych członkach — obecny jest Chrystus²⁵.

To właśnie ustawienie pojęcia tajemnicy jest konieczne, gdyż inaczej w ogóle nie można by postawić pytania o model Kościoła. Zaprzeczając jednak niepoznawalności Kościoła musimy równocześnie podkreślić, że Kościół w całej swojej złożonej rzeczywistości jest poznawalny tylko w wierze. Poznawalność więc Kościoła pozwala nam myśleć o konstruowaniu jego modelu, fakt zaś, że jest to poznawalność w wierze, wpływa decydująco na przyjętą metodę pracy.

Skoro model jest pewnym „konstruktem myślowym, składającym się z zespołu powiązanych elementów, w którym elementy i ich powiązanie są ściśle zdefiniowane”²⁶, to konstruując model Kościoła musimy uwzględnić przede wszystkim jego dwa podstawowe elementy — widzialny oraz niewidzialny — i ich wzajemne powiązanie.

Jest rzeczą zrozumiałą, że oprzemy się w tym wypadku na konstytucji *Lumen gentium*, gdyż ten właśnie dokument podjął na nowo i wyłożył naukę o Kościele-tajemnicy. Podejmując to zagadnienie konstytucja stwierdza, że wspólnota wiary, nadziei i miłości ustanowiona jest i nieustannie podtrzymywana jako organizm społeczny, że wspólnota duchowa jest zarazem widzialnym zrzeszeniem, Kościół bogaty w dary niebiańskie zarazem Kościołem ziemskim, Ciało Mistyczne zarazem hierarchiczną społecznością. Są to dwa elementy jednej rzeczywistości. Dzięki elementowi społecznemu misterium ma empiryczne uchwytne kształt. Jego istnienie jest stwierdzalne i poznawalne. Nie jest to oczywiście taka sprawdzalność i uchwytność, o jakiej pisał kard. Bellarmin porównując ją do widzialności społeczności świeckich. Owa widzialna społeczność stanowi bowiem tylko jeden element złożonej rzeczywistości, który nie może być izolowany od drugiego i nie może być rozumiany inaczej jak tylko w łączności z drugim elementem.

B. Powiązanie istotnych elementów Kościoła

Dochodzimy tym samym do pytania o wzajemne powiązanie tych elementów. Odpowiedź na nie znajdujemy również w konstytucji

²³ B. Rigaux, *Das Mystrium der Kirche im Lichte der Schrift*. W: G. Barauna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1966, 199—219; Th. Strotmann, *Die Kirche als Mystrium*, tamże 236—251.

²⁴ Por. przemówienie Pawła VI na inaugurację drugiej sesji Soboru Watykańskiego II w dniu 29.9.1963 — AAS 55 (1963) 348.

²⁵ Paweł VI, *Enc. Ecclesiam Suam* — AAS 56 (1964) 623.

²⁶ P. Sztopka, art. cyt. 50.

Lumen gentium, w której czytamy: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała” (nr 8).

Konstytucja ta więc wyjaśniając stosunek społecznego organizmu Kościoła do obecnego w nim Ducha Chrystusowego sięga do tajemnicy Wcielenia i przeprowadza analogię Słowo Boże — przybrana natura ludzka oraz Duch Chrystusowy — społeczny organizm²⁷. Podstawą analogii jest idea narzędzia zbawienia określająca stosunek elementu ludzkiego do Boskiego w obydwu analogatach.

Skoro stosunek widzialnego Kościoła do jego elementu niewidzialnego jest analogiczny do tajemnicy Wcielenia, trzeba dla wyświeślenia powiązania tych istotnych elementów Kościoła zwrócić się ku tejże tajemnicy.

Mówiąc o analogii nie można wyobrazić sobie inkarnacji Chrystusa w Kościół²⁸. Stąd rozpatrywać będziemy tę analogię w granicach przyjętych przez Konstytucję o Kościele, to jest wg idei narzędzia zbawienia. Zdając sobie sprawę, że niemożliwe jest pełne wyjaśnienie tej tajemnicy²⁹ i nie wdając się wcale w całą problematykę unii hipostatycznej zwróćmy jednak uwagę, że idea narzędzia zbawienia, jakim jest natura ludzka w służbie Słowa Bożego, snuje się przez całą historię chrystologii i była ogromnie owocna dla naświetlenia zbawczego dzieła Chrystusa i w ogóle Jego Bosko-ludzkiej osoby³⁰.

Klasyczna teologia pojmuje człowieczeństwo Chrystusa w jego działaniu jako *instrumentum seu organum divinitatis*. Człowieczeństwo to zostało przez Trójcę Świętą stworzone po to, aby było narzędziem Logosu. Ta jedność jest dla człowieczeństwa Chrystusa konstytutywna, z niej wynika istnienie i działanie tegoż człowieczeństwa. Druga Osoba Boska stanowi *suppositum, principium quod* wszystkich czynności ludzkich Boga-człowieka, ona dokonuje ostatecznie wszystkich czynności własnego człowieczeństwa. Staje się narzędziem Słowa otrzymując od Niego swoją egzystencję, dzia-

²⁷ A. Grillmeier, *Kommentar...*, Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil..., I, Freiburg 1966, 173.

²⁸ „Nobilissima tamen eiusmodi appellatio non ita accipienda est, ac si ineffabile illud vinculum, quo Dei Filium concretam assumpsit humanam naturam, ad universam pertineat Ecclesiam” — Pius XII, enc. *Mystici Corporis* (DS 3806). Por. A. Grillmeier, 172.

²⁹ „Haec unio perfecte ab homine non valeat explicari” — Thomas Aq., *Summa contra Gentiles* IV, 41.

³⁰ F. Malmberg, *Über den Gottmenschen*, Freiburg 1960, 89—114 (Quaestiones disputatae 9).

³¹ Warto zwrócić uwagę na postawiony przez scholastyków problem, co byłoby, gdyby Słowo zrzuciło naturę ludzką (por. E. Schiltz, *Si Christus humanam naturam quam assumpsit deponeret*, Divus Thomas

lanie jako narzędzie i skuteczność³². Stąd wszystkie działania i cierpienia Chrystusa dokonują się mocą jego Bóstwa jako narzędzie ludzkiego zbawienia³³. Tomasz rozróżniając między mocą własną narzędzia i mocą instrumentalną, jaką czerpie z przyczyny głównej, zdaje się rozróżniać u Chrystusa między ludzką aktywnością dochodzącą do skutku na podstawie mocy narzędnej, którą Jego człowieczeństwo otrzymuje od Bóstwa jako od przyczyny głównej, oraz aktywnością ludzką odpowiednią do natury ludzkiej, która w tym wypadku raczej sama działa jako główna przyczyna³⁴.

Autorzy jednak stojący w ślad za Augustynem na stanowisku, że ludzka natura Chrystusa „*ipsa assumptione creatur*”, przyjmują, że stworzoną łaską zjednoczenia jest sama natura ludzka, a tym samym moc narzędna natury ludzkiej nie jest przypadłością, lecz jej mocą własną. Stąd wniosek, że „być narzędziem” jest konstytutywne dla samego „być człowiekiem” z czego z kolei wynika, że wszystkie czynności, także „czysto ludzkie”, są teandryczne i nie ma u Chrystusa czynności, które nie byłyby ściśle związane ze Słowem i nie miałyby przeto znaczenia zbawczego. Dlatego tak duże znaczenie dla naświetlenia dzieła zbawienia mają rozważania nad człowieczeństwem Chrystusa — oczywiście zakładające, że nie jest ono ontologicznym, autonomicznym podmiotem³⁵, a więc prowadzone przy przyjęciu pełnego po prostu człowieczeństwa i równocześnie uwzględniające ściśle jego powiązanie z Bóstwem³⁶.

Wydaje się, że powyższe, z bogatej problematyki unii hipostaticznej wyłowione a w perspektywie przyświecającego nam celu przypomniane elementy nauki Kościoła, są wystarczające dla naszych zamierzeń opracowania modelu Kościoła pozwalającego wyświecić znaczenie jego struktur prawnych w ramach tajemnicy zbawienia. Przypomnienie podstawowych prawd o naturze ludz-

(Piazenza) 42 (1939) 3—16). Wg Tomasza pozostałaby osoba ludzka. Słuszniejszy jednak wydaje się pogląd teologów współczesnych, według których nie pozostałoby nic z tej ludzkiej natury — por. F. Malberg, dz. cyt. 93.

³² F. Malberg, dz. cyt. 98.

³³ „Omnes actiones et pasiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam” — Thomas Aq., *Summa Theol.* III, q. 48, a. 6.

³⁴ F. Malberg, dz. cyt. 100.

³⁵ „Quamvis nil prohibeat quominus humanitas Christi etiam psychologica via ac ratione altius investigetur, tamen in arduis huius generis studiis non desunt qui plus aequo vetera linguant, ut nova astruant et auctoritate ac definitione Chalcedonensis Concilii perperam utantur, ut a se elucubrata suffulciant. Hi humanae Christi naturae statum et conditionem ita provehunt ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat” — Pius XII, *Enc. Sempiternus Rex* (AAS 34 (1951) 638).

³⁶ A. Grillmeier, 173.

kiej Chrystusa jako narzędziu zbawienia pozwala nam przejść do zagadnienia organizmu społecznego Kościoła jako narzędzia zbawienia. Nie chcemy wejść w kompetencje eklezjologów, pragniemy natomiast dokonać szeregu ustaleń koniecznych z punktu widzenia realizacji naszego zamysłu. Dotyczą one wniosków odnoszących się do roli organizmu społecznego Kościoła, a wynikających z jego określonej ideą narzędzia zbawienia analogii do roli natury ludzkiej w osobie Jezusa Chrystusa. Ujmiemy je w czterech punktach.

1. Organizm społeczny Kościoła jest prawdziwym organizmem społecznym. Jest społecznością wśród społeczności, „żyje życiem społeczności”. Przejawia się więc w ukierunkowanym działaniu społecznym, tzn. w zorganizowanym działaniu członków, przez co ma swoją strukturę i kształt, jakim wyraża się na zewnątrz. Są to prawdziwe przejawy życia społecznego, pozwalające uchwycić Kościół metodami nauk społecznych i historycznych. W świetle wspomnianej wyżej analogii można by mówić o „czynach czysto ludzkich” czyli „czysto społecznych”, proporcjonalnych do samej natury społeczności i wyrastających z założeń życia społecznego. Są to czynności charakterystyczne i właściwe wszystkim społecznościom. Badania nad nimi — analogicznie do dociekań nad naturą ludzką Jezusa — przyczyniają się do lepszego poznania Kościoła, a wartość teologiczną mają wtedy, gdy prowadzone są przy świadomości, że organizm społeczny nie jest podmiotem autonomicznym.

2. Tenże organizm społeczny pozostaje w ścisłej łączności z Duchem Chrystusowym. W odniesieniu do Kościoła nie można mówić o unii hipostatycznej, każda analogia ma swoje granice. Żadna społeczność nie jest bytem substancjalnym, nie jest nim też organizm społeczny Kościoła — wszyscy należący do niego zachowują swoją osobowość.

Stąd Kościół nie tworzy z Duchem jednej osoby, lecz tworzy z nim jedność działającą³⁷. Nie jest to jedność tylko zewnętrzna, organizacyjna, nie może też być mowy o zestawieniu obok siebie Ducha Chrystusowego i organizmu społecznego. Głównym działającym jest posłany przez Chrystusa Duch. Organizm społeczny jest w tym układzie narzędziem. Istnieje jako narzędzie i tylko jako narzędzie. Od Ducha ma swoją egzystencję, działanie i skuteczność. W tym działaniu — Ducha jako głównego działającego i organizmu społecznego jako narzędzia — organizm społeczny Kościoła wciąż się odnawia i permanentnie konstytuuje. Działając jako narzędzie Kościół sam wzrasta jako narzędzie: Duch działa w Kościele i przez Kościół³⁸. Kościół jest owocem zbawienia i za-

³⁷ Por. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, II, München 1970, 61.

³⁸ A. Grillmeier, tamże.

razem łaską zbawienia. Ci, którzy tworzą to narzędzie zbawienia, sami już dostąpili jego działania i ontycznie są złączeni z Duchem w organizmie przez niego ożywianym, a z kolei dzięki temu są narzędziem Ducha.

3. Działanie Kościoła to działanie w jedności Ducha i organizmu społecznego służącego jako narzędzie. Ponieważ — jak już wspomniano — społeczność nie jest bytem substancjalnym, trzeba powiedzieć, że Duch działa przez ludzi zjednoczonych w jeden organizm. Stąd, aczkolwiek skuteczność tego działania nie od ludzi, lecz od Ducha pochodzi, można mówić o jakiejś zależności działania od ludzi, od ich faktycznego włączenia się i gotowości do współdziałania.

O niektórych swoich działaniach Kościół jest przekonany pewnością wiary, że dzięki nim „życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących” (*Lumen gentium* nr 7). Stosując tu wspomniane już Tomaszowe rozróżnienie między mocą własną narzędzia i mocą instrumentalną czerpaną z przyczyny głównej, stwierdzić trzeba, że w nich działającym jest Duch Chrystusowy, natomiast od ludzi stanowiących narzędzie wymagane jest do skuteczności tych działań tylko to, by dali się do dyspozycji jako narzędzie. Ale właśnie to podkreśla — przy zachowaniu podstawowej roli Ducha jako głównej przyczyny działającej — rolę narzędzia. Chociaż bowiem dzięki mocy Ducha skuteczność tych działań nie zależy od usposobienia czy osobistej świętości sprawujących je, wymagane jest do ich skuteczności (a więc do tego, by naprawdę były czynnościami zbawczymi) wola dokonania ich jako zbawczych, a więc gotowość działania jako narzędzia Ducha.

Gotowość ta jest ważna, gdyż zbawczy charakter mają nie tylko działania, których skuteczność — by wyrazić się zwięźle — wyprowadza się *ex opere operato*. Usiłując bowiem wyciągnąć dalsze konsekwencje z analogii do tajemnicy Wcielenia trzeba w odniesieniu do organizmu społecznego Kościoła powiedzieć, że *ipsa assumptione creatur*, a więc że „być narzędziem” jest konstytutywne dla samego „być organizmem społecznym”. Prowadzi to do wniosku, że wszystkie, także „czysto społeczne”, działania Kościoła są działaniem organizmu będącego narzędziem zbawienia, że więc nie ma w Kościele działania, które nie byłoby związane z ożywianym go Duchem Chrystusa i nie miało znaczenia zbawczego.

Fakt ten uwidacznia się także w tradycyjnym rozróżnieniu między sakramentami i sakramentaliami. Rozróżnienie to podkreśla specyficzne miejsce i rolę sakramentów, równocześnie zaś dowodzi, że także inne działania Kościoła służą zbawieniu i wyrażają jego sakramentalną rolę aczkolwiek w różnej mierze i w różnym natężeniu³⁹. Specyfikę sakramentów trzeba widzieć w pełnym — z woli

³⁹ O. Semelroth, *Die Kirche als Sakrament des Heils*. W: My-

Chrystusa — zaangażowaniu w nich Kościoła jako znaku zbawienia. Ale pozbawione treści byłyby działania Kościoła, w których brakłoby zbawczego zaangażowania. Kościół w żadnym działaniu nie może nie być znakiem zbawienia. Sprzeczne z jego misją byłyby działania oderwane od zbawienia, nie świadczące o nim.

4. Duch działa przez organizm społeczny. T.zn. działa przez ludzi związanych w ten organizm. Gdyby do niego nie należeli, nie mogliby działać jako narzędzie zbawienia, gdyż nie pozostawiliby w jedności działania z Duchem. I zarazem: ponieważ zachowują własną osobowość, działają tym lepiej, im mocniej tkwią w organizmie przybranym przez Ducha. Wynika z tego znaczenie walorów osobowych. Ponieważ Duch działa przez osoby zjednoczone w jeden organizm, istotne jest, by aktualizowały się w nim walory człowieka. W szczególności chodzi o dary Ducha, gdyż one — podobnie zresztą jak naturalne predyspozycje człowieka — z istoty swojej zmierzają do zaktualizowania się w organizmie społecznym. Dzięki tym walorom organizm społeczny nabiera kształtu odpowiedniego, by we wszystkich czynnościach był wyrazem Ducha działającego przez ludzi. Właśnie pamięć o tym, że działanie Ducha dokonuje się przez konkretnych ludzi, przypomina o ważkim znaczeniu kształtu organizmu społecznego.

Wywody zawarte w powyższych czterech punktach mają dla naszego tematu znaczenie centralne. Celem realizacji naszego zadania opracowania modelu Kościoła-tajemnicy wydobyliśmy powiązanie jego dwóch istotnych elementów: Ducha Chrystusowego i organizmu społecznego. Powiązanie to wyświetliliśmy przez narzędną rolę organizmu społecznego dla Ducha Chrystusowego: Duch sprawia zbawienie działając przez organizm społeczny. Dla naszego modelu istotne znaczenie ma jedność działania z Duchem, konstytutywna rola istnienia jako narzędzie i wypływający stąd charakter wartości osobowych oraz społecznych.

C. Znaczenie ujęcia funkcjonalnego dla modelu tajemnicy

Misteryjną rzeczywistość Kościoła ujęliśmy biorąc jako podstawę jego misję. To funkcyjne ujęcie odpowiada świadomości Kościoła wyrażonej we współczesnych dokumentach, w których Kościół widząc siebie w perspektywie odwiecznego planu Bożego rozważa sam siebie w świecie, do którego jest posłany i w którym jest obecny. W konstytucji *Lumen gentium* Kościół pojmując siebie jako znak zbawienia, sięgając przy tym do pojęcia sakramentu, w którym streszcza się zadanie i rola Kościoła będącego jako Lud Boży mistycznym Ciałem Chrystusa. Zauważmy jednak, że określenie Kościoła przez jego funkcję znaku dla świata podane jest

sterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln 1972, 351.

w formie wypowiedzi o tym, czym Kościół jest⁴⁰, co dowodzi, że właśnie w funkcyjnym przyporządkowaniu obydwóch elementów Kościoła mieści się charakterystyka tej rzeczywistości i istota tajemnicy Kościoła. Dlatego modelowe ujęcie Kościoła w jego funkcji dla świata jest zarazem jego ujęciem w sferze ontologicznej.

Istotne jednak znaczenie ma fakt, że uzyskany model tłumaczący struktury społeczne Kościoła jest zarazem modelem Kościoła-tajemnicy. Jego walor polega głównie na tym, że rzeczywistość kościelna nie została w nim skrócona do aspektu społecznego. Niewątpliwie aspekt ten odgrywa w nim istotną rolę — i to zarówno merytoryczną jak i metodologiczną. Merytoryczną — gdyż jest jednym z istotnych elementów Kościoła. Metodologiczną — gdyż dzięki niemu Kościół jest rzeczywistością sprawdzalną, empiryczną. Jego charakter społeczny czyni go dostępnym naukom społecznym, także naukom prawnym. Pozwala w ogóle mówić o modelu Kościoła. Po prostu: gdyby nie aspekt społeczny, nie byłoby dojścia do Kościoła dla badań modelowych ani w ogóle dla nauk społecznych i prawnych.

Biorąc jednak na warsztat element społeczny Kościoła nie pojmujemy go jako wartość samoistną, lecz w ścisłym powiązaniu z Boskim elementem Kościoła, mianowicie z Duchem Chrystusowym, od którego organizm społeczny czerpie życie i któremu służy jako narzędzie, którego z kolei skuteczność od Ducha pochodzi. Zajmując się przeto rolą — a więc działaniem — organizmu społecznego tym samym wzięliśmy pod rozważania Ducha, który w tym organizmie jest głównie działającym.

Nie miałoby zresztą sensu zajmowanie się samym narzędziem, gdyż z punktu widzenia celu — zbawienia — nie ma narzędzia z siebie adekwatnego. Kościół jako narzędzie zbawienia nie tylko jest skuteczny mocą działającego Ducha, ale wręcz istnieje on jako narzędzie tylko razem z obecnym w nim Duchem. Rozpatrując przeto działanie ludzi tworzących Kościół sięgamy tym samym do działającego w nim Ducha. Tylko bowiem dzięki niemu działanie Kościoła ma charakter zbawczy.

D. Interpretacja zbawczego działania Kościoła

Tok naszego referatu wymaga teraz przypatrzenia się działaniom zbawczym Kościoła. Z punktu widzenia metody modelowej czynności zamierzone przez nas będą po prostu pewnymi operacjami poznawczymi przeprowadzanymi na modelu, a koniecznymi dla lepszego poznania rzeczywistości, o którą nam chodzi, czyli rzeczywistości prawnej Kościoła.

Działania zbawcze Kościoła to przede wszystkim działania sakra-

⁴⁰ O. Semmelroth, dz. cyt. 309.

mentalne, gdyż przez nie „życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących”, a wierni „jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem” (*Lumen gentium* nr 7). W ścisłej łączności z działaniami sakramentalnymi idzie głoszenie słowa: Kościół pojmujący siebie jako Kościół słowa i sakramentu wierzy, że w słowie głoszonym obecny jest Pan ⁴¹. Są to działania, w które Kościół według własnego przekonania najmocniej się angażuje i najmocniej jest sobą, właśnie złożoną rzeczywistością — a więc działania społeczne, w których wg pewnego przekonania Kościoła Duch jest obecny.

Jedna uwaga wydaje się tu konieczna. Działania wyżej wymienione są działaniami społeczności kościelnej i przez nie dokonuje się uświęcenie uczestniczących w nich. Nie są to jednak działania społeczności zamkniętej. Ich źródło tkwi przecie w tajemnicy Trójcy Świętej, która w Chrystusie otworzyła się światu. Działanie Kościoła wiąże się ściśle z otwarciem się Boga dla świata, z „dialogiem” (*sacrum commercium*) między Bogiem i światem, którego podstawą posłannictwo Chrystusa mające przeobrazić świat w jedność miłości z Bogiem ⁴². Działania Kościoła, znaku dla świata, muszą być widziane w świetle tej misji. W słowie i sakramencie Boża prawda i miłość stają się obecne, uchwytnie i wchodzą w wymianę ze światem. Kościół daje to, co sam otrzymał.

Kościół jednak, będący prawdziwą społecznością i jako taki dysponujący wszystkimi formami życia społecznego, nie może zadania przekazywania otrzymanych darów ograniczyć do głoszenia słowa i sprawowania sakramentów. Są to wprawdzie działania najbardziej typowe i angażujące go w całym jego wymiarze, ale mają one swoje łożysko w organicznych przejawach życia wyrastających z samych założeń życia społecznego. Odpowiednio do aktualnej samoświadomości — zależnej zarówno od stanu nauk teologicznych jak i społecznych — znajduje sobie kształty organizacyjne i tworzy formy życia, przez które mocniej tkwi w świecie swojego czasu. Te kształty organizacyjne i formy życia są różnorodne i historyczne uwarunkowane, zawsze jednak stanowią rozbudowę zasadniczej, najbardziej niejako skondensowanej działalności Kościoła, jaką jest głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Są — także właśnie dlatego — „gestem otwarcia” ⁴³ i służą przekazywaniu tego, co Kościół otrzymał i otrzymuje. Są daniem Bożej miłości, należą do misji, dla której społeczność ta jest posłana i którą w jedności z ożywiającym ją Duchem wykonuje.

⁴¹ Por. L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966.

⁴² J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf ² 1970, 284.

⁴³ J. Ratzinger, tamże.

Tak więc — użyjmy tego przyjętego w nowożytnych naukach o społeczności podziału — wykonując władzę ustawodawczą, wykonawczą czy sądową (i czyniąc to nieraz wydawałoby się na użytek tylko wewnętrzny) sprawuje misję, tzn. przekazuje, co otrzymał. Co więcej, włączając się w akcje humanitarne, działając na polu kultury, Kościół nie występuje tam inaczej jak tylko spełniając swoją misję.

Uznanie wszystkich działań Kościoła za zbawcze pozwala głębiej wniknąć w jego obecność w świecie. Właśnie uczestnicząc w ewolucji życia społecznego⁴⁴, krocząc z ludzkością i doświadczając tego samego losu ziemskiego co świat, Kościół dzięki znajdującemu się u podłoża jego działania Duchowi istnieje w społeczności ludzkiej „jako jej zczyn i niejako dusza” (*Gaudium et spes* nr 40).

Działanie społeczności kościelnej wśród społeczności ludzkich nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, lecz religijny. I ten właśnie religijny charakter misji Kościoła jest źródłem światła i siły, „które służyć mogą założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego” (*Gaudium et spes* nr 42). A więc wszystko, cokolwiek Kościół, „rodzina... założona i urządzona jako społeczeństwo wśród tego świata” (*Gaudium et spes* nr 40), w tym świecie działa i działać może, ma swoje źródło i zasadę nie w samych społecznych predyspozycjach, lecz w tym, co nieustannie czerpie od Chrystusa przez Ducha Jego. Takie samo jest też źródło tych wszystkich darów Kościoła, które powodują powstawanie dzieł służących ludziom już tu w doczesności. Działalność Kościoła jest świadectwem obecności darów, jakie sam otrzymał, a które z kolei są źródłem cnót potrzebnych światu (*Gaudium et spes* 43).

Przypomnijmy jednak — dla naszego celu wystarczy po prostu tylko przypomnieć — że działanie Kościoła w dziedzinie kultury czy w jakichkolwiek innych dziedzinach tzw. porządku doczesnego musi zachować jego autonomię⁴⁵. Właśnie jednak autonomia porządku doczesnego dowodzi, że Kościół otwarty na świat działa w nim nie jako specjalista, lecz uznając i szanując odpowiednie kompetencje występuje jako Kościół, tzn. jako narzędzie Ducha przekazujące w świat treści zbawienia. Co oznacza, że we wszystkich tych dziedzinach Kościół — otwarty, dający — zajmuje miejsce specyficzne, wolne od powiązań z jakimikolwiek tych dziedzin kompetencjami.

Przeprowadzona wyżej refleksja nad działalnością Kościoła opiera się na pewnym uproszczeniu. Dokonano go jednak świadomie.

⁴⁴ „Ponieważ Kościół posiada widzialną strukturę społeczną, która jest znakiem jego godności w Chrystusie, może on też wzbogacać się i faktycznie się wzbogaca dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego...” — *Gaudium et spes* nr 44.

⁴⁵ Por. *Gaudium et spes* nr 36.

Pominięcie bowiem różnych form aktywności Kościoła, wyliczanych, porządkowanych i omawianych przez teologię pastoralną, nie wykrzywia wcale obrazu i nie pozbawia nas bazy dla wyciągnięcia dalszych wniosków zważywszy, że uwzględniliśmy sytuację niejako skrajną, a więc zarówno działalność, w której Kościół najintensywniej jest sobą, tj. głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów, jak i tę, którą rozwija w autonomicznych regionach o własnych kompetencjach. Uwzględnienie tych „skrajnych” form działania pozwala nam liczyć na poprawność modelu Kościoła budowanego w oparciu o jego działalność, a to dzięki temu, że powiązanie elementów istotnych Kościoła znajduje wyjaśnienie w idei narzędzia.

3. Wykorzystanie modelu dla prawa kościelnego

Wydaje się, że dotychczas dokonaliśmy pierwszego etapu prac. Określając istotne elementy Kościoła i ich wzajemne powiązanie, ujawniające się w jego działaniu (dostrzegalne oczywiście oczyma wiary), skonstruowaliśmy — posługując się przyjętą we wstępie terminologią — model Kościoła-tajemnicy. Model ten na etapie konstrukcji, do jakiego został doprowadzony, jest przydatny we wszystkich naukach społecznych wchodzących w skład nauk teologicznych. Sformułowanie „nauki społeczne wchodzące w skład nauk teologicznych” nie jest przypadkowe. Chodzi tu o takie nauki jak historia Kościoła, socjologia religii, prawo kanoniczne. Wszystkie one mogłyby ograniczyć się do zjawiskowej strony Kościoła — i wtedy nie miałyby nic wspólnego z teologią. Jeśli jednak w ich optyce rzeczywistość społeczna Kościoła miałaby jawić się jako przejaw działania Bożego w historii ludzkości poprzez Kościół, wówczas muszą zdawać sobie sprawę, że przedmiot, którym się zajmują, jest także dla nich przedmiotem wiary. W ten sposób włączają się w rodzinę nauk teologicznych. I na tym polega właśnie znaczenie metody modelowej.

Dla poszczególnych nauk model nasz wymaga dalszego uszczegółowienia. Zależy ono od pytań, jakie stawiają odnośnie nauki. Ponieważ prawnik odczytuje rzeczywistość przez pryzmat osoby ludzkiej powiązanej wiążącymi relacjami z innymi osobami, dalsze operacje na modelu, aby on mógł być przydatny dla opracowania teorii prawa kościelnego, winne zmierzać do wypunktowania relacji międzyosobowych wyrażających się w narzędnym działaniu organizmu społecznego.

Tu nasuwa się uwaga bardzo ważna dla wniosku, jakie chcemy wyciągnąć w oparciu o nasz model. Kształt Kościoła niewątpliwie rysuje się najmocniej, gdy Kościół najbardziej jest sobą, a więc gdy wykonuje misję słowa i sakramentu. Wtedy więc należałoby

kształt ten odczytać. Znaczy to, że jako model mógłby służyć Kościołowi sprawującemu misję słowa i sakramentu.

Jednak działając w innych „regionach” Kościół nie jest innym Kościołem niż Kościół słowa i sakramentu i — konsekwentnie — chociaż jakaś działalność nie jest wprost sprawowaniem słowa i sakramentu, to jednak jest ona przekazywaniem treści, jaka przyszła w słowie i uchwytna jest w sakramencie. Inna działalność Kościoła jest nie do pomyślenia, jeśli pojmujemy go jako rzeczywistość złożoną, w której organizm społeczny pełni funkcję narzędzia zbawienia. Stąd konstruując w oparciu o jego działalność model Kościoła przyjmujemy jako punkt wyjściowy Kościół słowa i sakramentu.

Chcąc więc zgodnie ze sposobem patrzenia prawnika ująć Kościół przez pryzmat tworzących go relacji międzyosobowych, trzeba wydobyc istotne wartości społeczne realizowane w Kościele i scalające jego organizm społeczny.

Skoro funkcja narzędzia jest racją istnienia organizmu społecznego, stanowi ona wartość mającą być realizowaną i przyczynę celową włączenia się w ten organizm. Warto w tym miejscu przypomnieć — co jasno uwidocznilo się przy naświetlaniu Kościoła przez tajemnicę Wcielenia — że narzędzie zbawienia jest zarazem owocem zbawienia. A więc uczestniczenie w roli narzędzia zbawienia jest wspólną i najwyższą wartością, gdyż oznacza ono doznawać owoców zbawienia, stać się uczestnikiem zbawienia dokonanego w Chrystusie.

Inaczej mówiąc wspólnota z Chrystusem stanowi wartość orientującą relacje społeczne. Ludzie pozostający w relacjach tworzących organizm społeczny Kościoła są skierowani w działaniu do realizacji tej wartości i ją też wyrażają relacje społeczne w Kościele.

Zauważmy, że dzięki dokonywanym na modelu Kościoła operacjom myślowym, pozostającym wciąż na gruncie teologicznym, a wyjaśniającym wzajemne powiązanie dwóch istotnych elementów Kościoła, staje się czytelny jego wymiar prawny. Dojście do niego obeszło się bez odwoływania się do kategorii zaczerpniętych z doświadczeń życia społecznego oraz bez sięgania do argumentów filozoficznych takich jak „*ubi societas ibi ius*”.

Odwoływanie się do tego rodzaju kategorii byłoby rzesztą zupełnie nie na miejscu, gdyż organizm społeczny — aczkolwiek składa się z ludzi zachowujących własną osobowość — nie powstaje dzięki ludzkim predyspozycjom społecznym, lecz czerpie egzystencję z Ducha. Widzimy więc w Kościele zupełnie specyficzne czynniki uspołecznienia. Człowiek nie rodzi się w Kościele, lecz wchodzi w niego w skutek działania Chrystusa przez Ducha Jego posługującego się narzędziem zbawienia.

Fakt ten szczególnie mocno interesuje prawnika. Znajduje się tu bowiem nie tylko podstawa do określenia pozycji prawnej człowieka w Kościele, ale tkwią tu istotne przesłanki charakteryzujące porządek prawny Kościoła. Przesłanki te to — z jednej strony — wewnętrznie zobowiązujący charakter wezwania, w którym Chrystus obecny jest przez swego Ducha, w drugiej zaś wolność człowieka w odpowiedzi na wezwanie i w wierności udzielonej odpowiedzi.

Przesłanki te nie wykluczają się. Ich syntonია jest jednak możliwa do osiągnięcia tylko właśnie na modelu Kościoła-tajemnicy, tzn. przy świadomości, że rzeczywistość odczytywana przez prawnika jest nie tylko wspólnotą ludzką, ale wspólnotą Boga z ludźmi. Co oznacza, że więzy zewnętrzne czyli prawne mają sens tylko wtedy, gdy odpowiadają im wewnętrzne⁴⁶.

Tym samym staje przed prawnikiem pytanie o zasięg prawa kościelnego, jego granice, a także możliwości. Biorąc pod uwagę zarysowane dotychczas przesłanki i widząc prawo w ramach wspólnoty i tylko w jej ramach, musi zastanowić się, które z tkwiących w prawie możliwości są w Kościele do wykorzystania, a które po prostu pozostają nieadekwatne do społeczności będącej narzędziem zbawienia. Pomocą będzie w tym wypadku odczytana na modelu pozycja wiernego w społeczności. Jest to osoba obdarzona przez Ducha darami danymi właśnie ku funkcjonowaniu narzędzia, a więc osoba, której wyposażenie winno być maksymalnie wykorzystane, której należy stwarzać pola działania i pozwolić dojść do głosu. Stąd podstawa do refleksji nad strukturami, z jednej strony podkreślającymi i protegującymi osobę, z drugiej zaś mocno zespalającymi ją z całością. Nad strukturami, które uwzględniałyby fakt, że nie ma różnicy między dobrem jednostki i wspólnoty.

Wypunktowanie relacji międzyosobowych wyrażających narzędne działanie Kościoła ujawnia także, że w tym działaniu niektórzy zajmują miejsce specjalne. Nasz model mający służyć jako podstawa dla budowania teorii prawa kościelnego, a więc wyświecenia jego podstawowych zasad, nie daje podstaw do opracowania poszczególnych instytucji. Do tego byłyby potrzebne modele o mniejszym wymiarze. W przyjętych natomiast przez nas granicach wyświecła zasady rozbudowy struktur Kościoła.

Wspomniana wyżej specjalna rola niektórych osób w Kościele, pojmowana jako posługi w ramach społeczności, oznacza, że społeczność ta nie tylko jest narzędziem i to nie homogenicznym, ale że jest też rozbudowana według idei narzędzia. Organizm społeczny rozbudowuje się według tej idei zarówno wewnętrznie jak i w swoim kształcie *ad extra*.

⁴⁶ R. S o b a ń s k i, *De theologis et sociologicis principiis theoriae iuris ecclesialis elaborandae*, *Pedagogica* 66 (1977) 674.

Zaznaczny od razu, że w rozróżnieniu na rozbudowę zewnętrzną i wewnętrzną nie chodzi o wewnętrzną i zewnętrzną życie Kościoła, gdyż organizm społeczny jest właśnie zewnętrzną stroną Kościoła, którego wewnętrzną treścią Duch Chrystusowy, lecz chodzi tu o to, że Kościół prezentujący się światu ma swoją społeczną strukturę, przez którą przedstawia się na zewnątrz. Mówiąc inaczej, kształt społeczny (wewnętrzne kościelne układy osób) stanowi właśnie Kościół *ad extra*. Wprowadzając powyższe rozróżnienie chcemy tylko powiedzieć, że w rozbudowie struktur Kościoła nie chodzi o jego własne tylko, wewnętrzne korzyści, lecz o jego misję wobec świata. Rozbudowa ta jest wyrazem narzędnego charakteru organizmu społecznego, będącego narzędziem Ducha wobec świata.

Zakończenie

Istotny problem, o który nam w przedstawionym referacie chodzi, to teoria prawa kościelnego, która odgrywałaby w kanonistyce podobną rolę jak teoria prawa w świeckiej nauce prawa. Na tym jednak wyczerpałoby się podobieństwo obydwu teorii⁴⁷. Teoria prawa kościelnego winna bowiem odpowiadać istocie Kościoła, nazywa się ją zresztą także teologią prawa kościelnego. Cel taki można osiągnąć jednak tylko wtedy, gdy konstruując ją ma się przed oczyma obraz Kościoła, bogatej, złożonej rzeczywistości. Podkreślmy, obraz całej rzeczywistości, a nie tylko jakiegoś jej aspektu. Ze względu na jej bogactwo i misteryjny charakter ujmuje się ją w różnych obrazach i wyraża w komplementarnych określeniach. Chodzi o takie jej ujęcie, które nie zagubiłoby niczego z jej bogactwa i zawierało wszystko, co istotne. Dla tego celu bardzo przydatna okazuje się metoda modelowa. Wydaje się, że może ona przynieść dużą korzyść nie tylko kanonistyce, lecz wszystkim naukom mającym do czynienia z napięciem istniejącym między teologiczną treścią i formą jej wyrazu, bezpośrednio przez te nauki badaną. Tutaj wydaje się otwierać droga do zadomowienia owych nauk w teologii i to przy zachowaniu ich specyfiki. Kanoniście zaś metoda modelowa pozwala podejść z jego własnym wyposażeniem naukowym do tajemnicy Kościoła.

Modellum Ecclesiae-mysterii uti fundamentum theoriae iuris ecclesialis

Praesentatur versio polonica praelectionis in Instituto Iuris Canonici Universitatis Monacensis die 1.7.1976 habitae. Versio originalis in Archiv für kath. Kirchenrecht 14 (1976) 22—24 publici iuris facta est.

⁴⁷ A. M. Rouco-Varela, *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie*

Investigatur possibilitas et convenientia applicationis methodi „model-lariae” in ambitu scientiarum ecclesialium. Methodus haec in scientiis rerum naturalium orta est et in sociologia fructuose adhibetur. Model-lum medium est indirectae cognitionis quo complexae et ut intelligatur simplicius reddendae componendaeque realitatis distincta elementa eorumque mutua connexio qua structura totius tenetur enumerantur et principia activitatis statuuntur.

In articulo thesis statuitur et demonstratur methodum hanc valde prodesse ad theoriam iuris ecclesialis qua ordo iuridicus Ecclesiae explanaretur ex genuina cognitione Ecclesiae trahendam et elaborandam. Theoria cohaerens sit cum realitate Ecclesiae quae mysterium Dei homines salvos facientis est, eam interpretetur et structuris iuridicis efformandis serviatur oportet. Uti fundamentum ergo doctrina de mysterio Ecclesiae accipienda est — et methodus supradicta canonistis aditum ad mysterium investigandum praebet.

des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes, Archiv für kath. Kirchenrecht 138 (1969) 95—113.