

Tadeusz Pieronek

Aspekty prawne dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 13/1-2, 203-216

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.

KS. TADEUSZ PIERONEK

ASPEKTY PRAWNE DIALOGU MIĘDZY HIERARCHIA A KATOLIKAMI ŚWIECKIMI

Treść: Wstęp. — 1. Pojęcie dialogu. — 2. Prawo do dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi. — 3. Granice prawa dialogu. — 4. Instytucjonalizacja dialogu hierarchii ze świeckimi. — 5. Wnioski *de iure condendo*. — Zakończenie.

Wstęp

Pojęcie dialogu nie jest znane Kodeksowi Prawa Kanonicznego, ponieważ jednak posobrowe prawodawstwo kościelne często się nim posługuje, musi ono znaleźć swe miejsce w nowym kodeksie, albo przynajmniej swe bliższe określenie w literaturze prawa kanonicznego. Kanonista bowiem nie może rozumieć dialogu dowolnie, ale jego znaczenie musi oprzeć na oficjalnym nauczaniu Kościoła.

Zasadniczym dokumentem kościelnym zajmującym oficjalne stanowisko w sprawie dialogu jest encyklika pap. Pawła VI *Ecclesiam suam*¹, na niej zatem przede wszystkim trzeba oprzeć wszelkie wstępne badania w tej dziedzinie.

Kościół chce prowadzić dialog „ze wszystkimi ludźmi dobrej woli... nikogo bowiem nie wyłącza z zakresu swego posługiwania”².

Ludzi do których Kościół zwraca się z propozycją dialogu, pap. Paweł VI szereguje niejako w kilku koncentrycznych kręgach, w pośrodku których „ręka Boża” umieściła Kościół.

¹ AAS 56 (1964) 609—659.

² Idem, s. 649.

Pierwszy krąg stanowi „świat, ludzkość cała”³, do drugiego „należą przede wszystkim ludzie, którzy podobnie jak my czczą jednego i najwyższego Boga”⁴, w trzecim „kręgu nam najbliższym znajdują się wszyscy ci, którzy nazwę swą wzięli od Chrystusa”⁵.

Kościół ponadto popiera dialog wewnętrzny, między członkami społeczności kościelnej. „Na końcu — mówi pap. Paweł VI — przypominamy o dialogu z dziećmi mieszkającymi w domu Bożym tj. w jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościele, którego Matką i Głową jest Kościół Rzymski”⁶.

Dialog będący treścią niniejszego studium, odbywa się *inter domesticos fidei*, między członkami Ludu Bożego, z których jedni należą do hierarchii, drudzy do katolików świeckich. Jest to oczywiście tylko jeden z nurtów dialogu prowadzonego wewnątrz Kościoła, obok niego można odkryć wiele innych nurtów, rządzących się jednak nieco odmiennymi prawami, jak np. dialog między członkami hierarchii, między samymi katolikami świeckimi indywidualnie, czy też zrzeszonymi w różnego rodzaju społeczności, organizacje, lub grupy.

1. Pojęcie dialogu

W języku greckim rzeczownik *dialogos* pochodzi od czasownika *dialégomai* i oznacza rozmowę, argumenty debaty, względnie mówienie, czy przemawianie w ogóle⁷. Podobnie i łaciński rzeczownik *colloquium*, wywodzący się od czasownika *colloqui*, ma znaczenie rozmowy albo układów⁸. Zarówno zlatynizowane *dialogus*, jak i łacińskie *colloquium*, odnoszą się do tego samego zjawiska jakim jest wzajemna wymiana myśli w formie rozmowy.

Teologiczna i kanoniczna treść pojęcia dialogu — jak to wynika z oficjalnych dokumentów Magisterium kościelnego — mieści w sobie podstawowe, oparte na etymologii słowa elementy, ale też zawiera cały szereg cech wykraczających daleko poza etymologię. Te właśnie nie uchwycone w źródłosłowie cechy, czy-

³ Idem, s. 650.

⁴ Idem, s. 654.

⁵ Idem, s. 655.

⁶ Idem, s. 657.

⁷ Linddel — Scott — Jones, *A Greek — English Lexicon*, Oxford (1961).

⁸ Por. Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1959. Terminów *dialogus* i *colloquium* oficjalne dokumenty kościelne używają zamiennie.

nią pojęcie dialogu terminem teologicznym i kanonicznym zarazem, a więc w konsekwencji terminem technicznym, o zawartości różniącej się od tego, co w mowie potocznej uchodzi za dialog.

Z teologiczno-kanonicznego punktu widzenia dialog nie posiada swej definicji. Wydaje się nawet, że bogactwo form dialogu i różnorodność zasad jego prowadzenia, nie pozwolą na stworzenie zadowalającej ścisłej definicji dialogu.

Autorzy, jak dotąd, posługują się pewnym opisem dialogu: „dialog jest rozmową, angażującą w pewien sposób same osoby, prowadzoną w atmosferze wolności i szczerości, między ludźmi o różnych zapatrywaniach, ale zgodnych w uznaniu określonych wartości, celem wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i wzbogacenia postaw i ludzi”⁹.

Bardziej oficjalną próbę opisu dialogu znajdujemy w Dokumentie wydanym przez Sekretariat dla Niewierzących, zatytułowanym *O dialogu*. „Ogólnie biorąc — czytamy w tym dokumencie — za dialog uważa się wszelką formę spotkania i porozumienia się między osobami, grupami lub wspólnotami w celu zrealizowania czy lepszego zrozumienia prawdy lub poprawienia stosunków międzyludzkich w atmosferze szczerości, poszanowania osób, we wzajemnym zaufaniu”¹⁰.

Ten dość ogólny opis dialogu wydaje się wystarczającym jako punkt wyjścia do nakreślenia tej formy dialogu jaki ma miejsce między hierarchią a katolikami świeckimi. Zarówno członkowie hierarchii, jak i katolicy świeccy należą do tej samej społeczności zbawienia jaką jest Kościół¹¹. Fakt ten nakłada na jednych i drugich obowiązek odpowiedzialności za Kościół jako całość, domaga się działania w jedności. Podział na hierarchię i świeckich nie ma służyć wzajemnej izolacji tych grup, ale oznacza lepszy podział funkcji w ramach tej samej społeczności, podział dokonany przez Chrystusa, założyciela tej społeczności, celem skutecznego urzeczywistnienia misji Kościoła. Obydwie te grupy są ustawione w Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* w relacji „*communis necessitas*”, jedna grupa jest drugiej koniecznie po-

⁹ Girardi J., *L'Église face a l'humanisme athée*. W: *Vatican II, L'Église dans le monde de ce temps*, t. II, n. 65 b. seria *Unam Sanctam*, Paris 1967, s. 371; Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, *L'ateismo contemporaneo* (Torino 1967), s. 371.

¹⁰ AAS 60 (1968) 695.

¹¹ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 31.

trzebna, Kościół bez którejkolwiek z tych grup nie mógłby istnieć w tym sensie w jakim powołał go do istnienia Chrystus¹².

Tak więc z natury społeczności, w ramach której odbywa się ten dialog i której dobru służy, wynika, że jest to dialog zbawienia, colloquium salutis w sensie określonym przez pap. Pawła VI w encyklice *Ecclesiam suam*, a więc — jak to mówi Ojciec św. — „pewien sposób pełnienia obowiązków apostołskich”¹³, zmierzający do przezwyciężenia różnicy poglądów, czy do uzgodnienia sposobu postępowania, celem pełniejszego korzystania z prawdy Objawionej.

Na tym tle, korzystając z przytoczonego wyżej opisu dialogu, zawartego w Dokumencie wydanym przez Sekretariat dla Nie wierzących, można by się pokusić o bliższe opisanie tej formy dialogu, jaki ma miejsce między hierarchią a katolikami świeckimi.

Za taki dialog uważałbym wszelką formę spotkania i porozumienia się między osobami, grupami lub wspólnotami, z których jedne należą do hierarchii, drugie do grona katolików świeckich, w celu zrealizowania czy lepszego zrozumienia prawdy (także i Objawionej), lub poprawienia stosunków wewnątrz społeczności kościelnej, w atmosferze szczerości, poszanowania osób, we wzajemnym zaufaniu.

2. Prawo do dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi

Tak pojęty dialog między hierarchią a katolikami świeckimi narzuca się z samej natury społeczności kościelnej jako prawo i obowiązek obydwu zainteresowanych nim grup.

Warto tu zwrócić uwagę, że podczas dyskusji na Soborze Watykańskim II wielu Ojców domagało się, by Dekret *O apostołstwie świeckich* zajął jasne stanowisko wobec zasady dialogu. „Zasadę takiego dialogu należy zastosować przede wszystkim w naszym schemacie — brzmi jedna z wypowiedzi Ojców — inaczej zawarta w nim doktryna nie byłaby adekwatna. Wydaje się ponadto, że zasad dialogu, tak jak jest rozumiana przez Pawła VI, jest dla

¹² Idem, n. 32 i 33; Dekret *Apostolicam actuositatem*, n. 23; Por. także: Gozzini M., *I rapporti fra laici e gerarchia*. W: *La Chiesa del Vaticano II, Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica „Lumen gentium”*, Firenze (1965), s. 976—977.

¹³ AAS 56 (1964) 644.

apostolstwa świeckich czymś istotnym”¹⁴. Podobnych wypowiedzi można znaleźć wiele¹⁵, a świadczą one przede wszystkim o tym, że istnieje prawdziwa potrzeba uznania dialogu, jako metody działania w wielu dziedzinach życia społeczności kościelnej.

Jakkolwiek Sobór Watykański II nigdzie *expressis verbis* nie proklamuje prawa dialogu hierarchii z katolikami świeckimi i świeckich z hierarchią, to jednak wydaje się, że takie prawo uznaje. Wniosek ten można oprzeć na tekście Konstytucji dogmatycznej *O Kościele*, na stwierdzeniach zawartych w Dekrecie *O apostolstwie świeckich* i w Konstytucji pastoralnej *O Kościele w świecie współczesnym*.

„Ludzie świeccy, tak jak wszyscy chrześcijanie — czytamy w Konstytucji *Lumen gentium* — mają prawo otrzymywać w obfitości od swoich pasterzy duchowe dobra Kościoła, szczególnie pomoc słowa Bożego i sakramentów. Sami zaś — ciągle mają prawo — przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie”¹⁶.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w tekście tym nie chodzi o nic więcej, jak o to, co dla katolików świeckich zastrzegają już Kodeks Prawa Kanonicznego, a mianowicie, że „katolicy świeccy mają prawo otrzymywania od duchownych, zgodnie z przepisami dyscypliny kościelnej, dóbr duchowych, w szczególności zaś pomocy koniecznych do zbawienia”¹⁷. Bliższe zbadanie tekstu Konstytucji wykazuje jednak, że druga jego część, mówiąca o prawie przedstawiania hierarchii potrzeb i życzeń katolików świeckich, wyraźnie wykracza poza sformułowanie Kodeksu. Co więcej, posiada jakgdyby swoje uzupełnienie w następnych zdaniach Konstytucji, mówiących o korelatywnym obowiązku pasterzy: „Święci zaś pasterze, uznawać mają i wspierać godność i odpowiedzialność świeckich w Kościele, mają korzystać chętnie z ich roztropnej rady, powierzać im z ufnością zadania w służbie Kościoła, pozostawiać swobodę, oraz pole działania, owszem, dodawać im ducha, aby także z własnej inicjatywy przystępowali do pracy. Z ojcowską miłością winni bacznie rozważać w Chrystusie przed-

¹⁴ *Animadversiones a Patribus Conciliaribus in aula factae super schema „De apostolatu laicorum”* (tekst powielany), s. 21 (E/3303). Chodzi w tym wypadku o wypowiedź arcybiskupa krakowskiego K. Wojtyły.

¹⁵ *Idem*, s. 10—12 (E/3382); s. 23 (E/3304); s. 30 (E/3309) s. 3 (E/3311); s. 60 (E/3337); s. 99—101 (E/3438).

¹⁶ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 37.

¹⁷ Kan. 682.

sięwzięcia, życzenia i pragnienia przedstawione przez świeckich. Słuszną zaś wolność, która wszystkim przysługuje w społeczności ziemskiej, winni pasterze skrupulatnie respektować”¹⁸.

Cały kontekst tych wypowiedzi Soboru, odwoływanie się do prawa świeckich i do korelatywnego obowiązku hierarchii, wskazanie na konieczność respektowania wolności i odpowiedzialności, wreszcie atmosfera swobody i ufności w jakiej świeccy mają przedstawiać hierarchii swe potrzeby i życzenia, wskazuje na to, że metodą jaką we wzajemnych stosunkach mają się posłużyć obydwie grupy, jest metoda dialogu. Zwracam uwagę, że wyżej przytoczone teksty wprost nigdzie o dialogu nie mówią. Mówią tylko o prośbach i życzeniach, które świeccy mają prawo przedstawiać swoim pasterzom. Dopiero zestawienie tych ewentualnych próśb z obowiązkiem ich wysłuchania i wzięcia pod uwagę przez pasterzy, a także cała atmosfera jakiej Sobór domaga się we wzajemnych stosunkach hierarchii z katolikami świeckimi, świadczyłaby moim zdaniem o tym, że chodzi tu właśnie o metodę dialogu.

Potwierdzają to dwa dalsze dokumenty soborowe.

Najpierw Dekret O apostołstwie świeckich, mówiąc o kapłanach przeznaczonych do pomocy w różnych zorganizowanych formach apostołstwa świeckich, zwraca się do nich z zaleceniem: „prowadząc ze świeckimi ciągły dialog, niech pilnie szukają nowych metod, celem zapewnienia obfitych owoców pracy apostołskiej”¹⁹.

W tym tekście dialog jest wprawdzie wyraźnie wymieniony, ale odnosi się do stosunkowo nielicznej grupy kapłanów specjalnie przeznaczonych do kierowania zbiorowymi formami apostołstwa świeckich.

Jaśniej stawia sprawę Konstytucja pastoralna O Kościele w świecie współczesnym, wskazując, że warunkiem szczerego dialogu Kościoła ze światem jest to, „byśmy przede wszystkim w samym Kościele dbali o wzajemny szacunek, poważanie i zgodę, dopuszczając każdą uzasadnioną różnicę, by tym owocniejsza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, zarówno pasterze, jak i ogół wiernych. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to, co dzieli: niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość”²⁰.

¹⁸ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 37.

¹⁹ Dekret *Apostolicam actuositatem*, n. 25.

²⁰ Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, n. 92.

Tak więc wydaje się, że zarówno hierarchia, jak i świeccy, mają prawo, we wzajemnych stosunkach posługiwać się metodą dialogu, a więc w pewnych wypadkach domagać się załatwienia spraw kontrowersyjnych na tej właśnie drodze.

3. Granice prawa dialogu

Prawo do dialogu katolików świeckich z hierarchią ma jednak swe wyraźne granice. Ponieważ dialog ten ma udzielać daru zbawienia, warunkiem jego prowadzenia, jak zresztą i warunkiem tego by ktoś mógł w ogóle być katolikiem świeckim, jest przyjęcie całości prawd wiary Objawionej. „Troska o porozumienie z braćmi — czytamy w encyklice *Ecclesiam suam* — nie może w żaden sposób doprowadzić nas do osłabienia lub pomniejszenia prawdy. Dialog w żadnym wypadku nie zwalnia od obowiązku zachowania naszej wiary”²¹.

Nie znaczy to oczywiście, by prawdy wiary były z dialogu wewnątrz społeczności kościelnej całkowicie wykluczone, oznacza jednak, że prawd tych nie można nigdy poddawać w wątpliwość, dialog zaś dotyczący prawd wiary Objawionej może zmierzać do lepszego ich zrozumienia, do ustalenia skuteczniejszych sposobów ich rozpowszechnienia itp.

Na ten temat Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* mówi w ten sposób: „Biskupom nauczającym w łączności z papieżem należy się od wszystkich cześć jako świadkom boskiej i katolickiej prawdy; wierni zaś winni zgadzać się ze zdaniem swego biskupa w sprawach wiary i obyczajów, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości. Tę zaś zbożną uległość woli i rozumu w sposób szczególny okazywać należy autentycznemu urzędowi nauczycielskiemu Biskupa Rzymskiego nawet wtedy, gdy nie przemawia on *ex cathedra*; trzeba mianowicie ze czcią uznawać jego najwyższy urząd nauczycielski i do orzeczeń przez niego wypowiedzianych stosować się szczerze, zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sam sposób jej wyrażania”²².

Zarówno pap. Paweł VI, jak i Sobór, nakreślając granice dialogu idą jeszcze dalej. „Należy sobie życzyć — znów cytuję encyklikę *Ecclesiam suam* — by wewnętrzne stosunki w Kościele prze-

²¹ AAS 56 (1964) 647.

²² Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 25.

nikał taki duch, jaki przystoi rozmowie członków tej samej społeczności, której podstawę stanowi miłość. Nie znosi to jednak w niczym cnoty posłuszeństwa. Prawidłowa struktura każdej społeczności, a szczególnie istniejąca w Kościele święty ustrój hierarchiczny, zakłada z jednej strony władzę rozkazywania, a z drugiej strony obowiązek słuchania rozkazów. Władza bowiem w Kościele jest ustanowiona przez Chrystusa i sprawowana w jego imieniu. Posłuszeństwem zaś nazywamy zarówno zachowanie przepisów kanonicznych, jak i wykonywanie poleceń prawowicie ustanowionego przełożonego”²³.

W podobnym tonie wyraża się Sobór, a mianowicie, że „ludzie świeccy, tak jak wszyscy wierni Chrystusowi, winni z chrześcijańskim posłuszeństwem stosować się ochno do tego, co postanawiają święci pasterze, reprezentujący Chrystusa, jako nauczyciele i kierownicy w Kościele”²⁴.

Dialog zatem nie tylko nie zwalnia od przyjęcia zasad wiary, ale nie zwalnia też od posłuszeństwa władzy. Posłuszeństwo więc ogranicza możliwość dialogu w tym sensie, że gdzie istnieje prawdziwy nakaz władzy kościelnej, odmienna opinia podwładnych o sprawie rozstrzygniętej rozkazem, nie może mieć wpływu na wykonanie polecenia. Jest rzeczą oczywistą, że na tyle, na ile to jest zgodne z dobrem publicznym i nie narusza zasad sprawiedliwości, oraz istoty władzy kościelnej, zwierzchnicy kościelni winni się liczyć w wykonywaniu swego pasterskiego posługiwania, ze zdrową opinią wiernych. Warto ponadto zwrócić w tym miejscu uwagę na to, że uległość prawu jest jedynie etapem posłuszeństwa ewangelicznego, sięgającego głębiej i wymagającego więcej.

Jeśli interpretacja wskazanych wyżej tekstów soborowych jest słuszna, to istnieje jeszcze następne ograniczenie prawa dialogu, wynikające z samej jego natury.

Każdy konkretny dialog będzie również zależał od osobistej wiedzy, kompetencji i autorytetu rozmówców. Tak jak u jednych osobiste kompetencje będą się domagały szerszego uprawnienia do dialogu, u innych brak tych kompetencji spowoduje zacieśnienie tego prawa, lub zgoła niemożliwość przyznania go.

„Stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu — czytamy w Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* — ludzie świeccy mają możliwość, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach które dotyczą dobra Kościoła”²⁵.

²³ AAS 56 (1964) 657—658.

²⁴ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, n. 37.

²⁵ Tamże.

Wiedza, kompetencja i autorytet będą zatem nakreślać subiektywne granice prawa dialogu, nie zawsze łatwe do ustalenia w praktyce. Jest jednak rzeczą zupełnie zrozumiałą, że należy odmówić dialogu temu, kto chce zabierać głos w sprawie której nie zna. Nie można się również zgodzić na to, by każdy mniej lub więcej zorientowany w zagadnieniu, musiał brać udział w dialogu. Dialog w takim wypadku przestawałby pełnić swą rolę metody, nie jedynej zresztą w Kościele, nie pełniłby roli pomocniczej, ale stawałby się pewnego rodzaju referendūm, ograniczającym zadania zwierzchników kościelnych. Stąd też zasada kompetencji i autorytetu stanowi konieczne uzupełnienie tego warunku, jakim jest odpowiednia wiedza, pojęta nie in abstracto, ale w relacji do zagadnienia o które w dialogu chodzi.

4. Instytucjonalizacja dialogu hierarchii ze świeckimi

Osobne zagadnienie prawne stanowi instytucjonalizacja dialogu, czyli powołanie do życia w Kościele takich instytucji czy struktur, których zadaniem byłoby umożliwienie, popieranie, względnie kierunkowanie, a więc w zasadzie pewne ograniczanie dialogu.

Zarówno pap. Paweł VI i Sobór, jak i całe posoborowe prawodawstwo kościelne zmierzają raczej do tworzenia instytucji ułatwiających wzajemne kontakty hierarchii i katolików świeckich, popierających dialog.

„Pragniemy naprawdę gorąco — to są słowa pap. Pawła VI — ażeby dialog, który jest od dawna już prowadzony wewnątrz Kościoła, rozbłysnął nowym zapałem, podejmował nowe tematy i znalazł nowych rozmówców... Wszystkich, którzy pod kierunkiem właściwych zwierzchników przystąpią do tego żywego i zbawionego dla Kościoła dialogu, zachęcamy do tego i życzymy im powodzenia. Wśród nich szczególnie pragniemy wymienić kapłanów, zakonników i bardzo drogich nam katolików świeckich, którzy są na służbie Chrystusowej, bądź w szeregach Akcji Katolickiej, bądź też w innych organizacjach i dziełach poświęconych apostołstwu”²⁶.

To wezwanie do dialogu zostało skierowane przez pap. Pawła VI przede wszystkim do katolików zrzeszonych w różnych organizacjach kościelnych istniejących już przed Soborem i nie posiadających, jak wiadomo, charakteru reprezentatywnego. Stąd też Ojcowie Soboru podczas dyskusji nad schematami Dekretu *O apo-*

²⁶ AAS 56 (1964) 658—659.

stolstwie świeckich postulowali utworzenie instytucji doradczych, które począwszy od parafii, poprzez diecezje i aż do Stolicy Apostolskiej, mogłyby reprezentować laikat w życiu Kościoła i przez to przynajmniej częściowo ułatwić mu dialog z hierarchią²⁷. Zwrócono też uwagę na potrzebę rozwijania dialogu poza instytucjami, instytucje bowiem same przez się jeszcze niczego nie załatwiają, a czasem, ze względu na ludzi i okoliczności, mogą stać nawet na przeszkodzie prawdziwemu dialogowi²⁸.

Wynikiem tych dyskusji jest postanowienie Soboru Watykańskiego II, zawarte w Dekrecie *O apostolstwie świeckich*: „W diecezjach, o ile to możliwe, winny powstać rady, które przy odpowiedniej współpracy kleru diecezjalnego, zakonnego i świeckich wspierałyby działalność apostolską Kościoła zarówno w dziedzinie ewangelizacji i uświęcania, jak i dobroczynności, pracy społecznej oraz na innych polach. Takie ciała doradcze mogą służyć koordynacji różnych stowarzyszeń i dzieł prowadzonych przez świeckich, z zachowaniem własnego charakteru każdego z nich oraz autonomii. Tego rodzaju rady powinny istnieć — w miarę możliwości — również na terenie parafialnym czy międzyparafialnym, międzydiecezjalnym, a także na szczeblu narodowym i międzynarodowym”²⁹.

Mimo opinii niektórych autorów³⁰, identyfikujących te struktury z Radą Duszpasterską, zaleconą dla każdej diecezji przez Dekret *O pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*³¹ i przez Motu Proprio *Ecclesiae sanctae*³², słuszniejszą wydaje się teza F. Klostermanna, który widzi w nich raczej rady laikatu, kierunkiem działania zbliżone wprawdzie do Rady Duszpasterskiej, ale w założeniach swych zasadniczo od niej różne³³.

Na płaszczyźnie ogólnokościelnej Sobór postanowił powołać do życia specjalny sekretariat przy Stolicy Apostolskiej, który jako

²⁷ Animadversiones, s. 33 (E/3311); s. 35 (E/3313).

²⁸ Idem, s. 44 (E/3317); s. 58 (E/3336); s. 77 (E/3394).

²⁹ Dekret *Apostolicam actuositatem*, n. 26.

³⁰ Concetti G., *La parrocchia del Vaticano II*, Milano (1967), s. 209—213; Ozdowski J., *Współpraca w apostolstwie*, Ateneum Kapłańskie 5 (1968) s. 325; Castellano J., *L'ordine da osservare nell'apostolato*. W: *Il Decreto sull'apostolato dei laici*, Torino² 1966.

³¹ Dekret *Christus Dominus*, n. 27.

³² AAS 58 (1966) 766—767.

³³ Klostermann F. *Neue diözesane Strukturen, Diakonia* 5 (1967) 265—268; Podobnego zdania jest również Beyer J., *De statuto iuridico christifidelium iuxta vota Synodi Episcoporum in novo codice iuris condendo*, Periodica de re morali canonica liturgica 4 (1968) 561.

organ informacji, studiów i koordynacji ułatwiałby działalność apostołską świeckich w Kościele.

„Przy Stolicy Apostolskiej — czytamy w Dekrecie *O apostołstwie świeckich* — należy ponadto utworzyć specjalny sekretariat, by służył pomocą apostołstwu świeckich i pobudzał je do działania. Będzie on stanowił jakby centrum wyposażone w odpowiednie środki do przekazywania wiadomości o różnych inicjatywach ludzi świeckich. Sekretariat ma być również ośrodkiem badań nad współczesnymi problemami wyłaniającymi się w tej dziedzinie i służyć radą hierarchii i świeckim w zakresie dzieł apostołskich. W tym sekretariacie winny być reprezentowane różne ruchy i inicjatywy apostołstwa świeckich całego świata, przy czym powinni współpracować w nim ze świeckimi także kapłani i zakonnicy”³⁴.

Teksty soborowe jak widać, omawiając instytucje związane z apostołstwem świeckich, wprost nie wspominają o tym, by miały one za zadanie pielęgnować dialog z hierarchią. Ponieważ jednak wszystkie te instytucje powołał Sobór „ad ordinandas relationes inter laicos et hierarchiam”³⁵, a więc pojmuje je bardzo szeroko, nie widać przeszkód w uznaniu ich za zdadne narzędzie takiego dialogu.

Zasadę dialogu, już w sposób nie budzący wątpliwości, zastosował do wspomnianego przez Sobór sekretariatu pap. Paweł VI w Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*, mocą którego powołał do życia Radę Świeckich i Papieską Komisję Studiów „*Iustitia et Pax*”. W stosunku do Rady Świeckich mówi się już wyraźnie, że winna ona „doprowadzić swoją działalność do tego, by w ramach świętego Kościoła spotykali się i prowadzili dialog, czy to hierarchia ze świeckimi, czy to różne stowarzyszenia świeckich między sobą”, na zasadach wskazanych w encyklice *Ecclesiam suam*³⁶.

Za tym kierunkiem działania opowiedział się III Światowy Kongres Laikatu obradujący w Rzymie, w swoim *Memorandum* z dnia 15 października 1967 r. skierowanym do I Synodu Biskupów³⁷, w tym też kierunku Rada Świeckich na swojej IV sesji

³⁴ Dekret *Apostolicam actuositatem*, n. 26.

³⁵ *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schema Constitutionis De Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, s. 134 ad F.

³⁶ AAS 59 (1957) 26.

³⁷ Caprile G., *Il Sinodo dei Vescovi, Prima assemblea generale* (29 settembre — 29 ottobre 1967), Roma (1968), s. 547—548.

plenarnej we wrześniu i październiku 1968 r. postanowiła przeprowadzić swoje badania ³⁸.

5. Wnioski *de iure condendo*

Ponieważ prawo dialogu jest konsekwencją odpowiedzialności wszystkich członków Ludu Bożego za dobro całego Kościoła, ale nie znosi ono specjalnej roli i odpowiedzialności hierarchii w tymże Kościele, dlatego uważałbym za rzecz ryzykowną proponować, by metoda dialogu była uznana przez przyszły kodeks jako normalna droga do podejmowania przez hierarchię decyzji ustawodawczych, chociażby tylko w sprawach dotyczących katolików świeckich.

Wydaje się jednak, że metodę dialogu możnaby zalecić i w ten sposób prawnie usankcjonować, w podejmowaniu ściśle określonych aktów ustawodawczych w których świeccy są zainteresowani. Byłoby również wskazane dopuścić metodę dialogu w niektórych innych dziedzinach działania hierarchii, np. w ściśle określonych posunięciach administracyjnych. W jednym i drugim wypadku konieczna jest jednak pewna swoboda dla kościelnych władz lokalnych.

Wreszcie nowy kodeks mógłby wskazać na zorganizowane formy apostołstwa świeckich jako na instytucje oficjalnie uprawnione do prowadzenia dialogu z hierarchią. Wniosek taki ma uzasadnienie w tym, że prawo dialogu przysługuje wszystkim katolikom świeckim i jeden centralny organ dialogu jakim jest Rada Świeckich, nawet gdyby miała charakter prawdziwej reprezentacji całego laikatu, nie jest w stanie zadośćuczynić temu prawu. Istnieje więc potrzeba umożliwienia dialogu na niższych szczeblach, dostępnych dla każdego.

W takim ujęciu instytucje nie mogłyby mieć jednak monopolu na dialog. Zawsze należałoby zachować odpowiedni margines na dialog indywidualny, nie ujęty w ramy organizacyjne.

Zakończenie

Dialog nie jest w Kościele nowością, bo istnieje w nim od samego początku. Głosy opowiadające się za szerszym zastosowa-

³⁸ *La IV Sessione Plenaria del „Consilium de Laicis”, L'Osservatore Romano, 7—8 ottobre 1968, N. 231 (32.909), s. 3.*

niem dialogu wewnętrznego w Kościele mają swe źródło w pełniejszej świadomości wszystkich członków Ludu Bożego, a zwłaszcza katolików świeckich, właściwej im roli w życiu i działalności zbawczej Kościoła. Jest to niewątpliwie zjawisko pozytywne.

Korzystane z prawa dialogu właściwie rozumianego, nie powinno budzić na przyszłość żadnych obaw. Nie kryje ono jednak niebezpieczeństw tylko tam, gdzie korzystają z niego ludzie odpowiedzialni, wewnętrznie dojrzały i świadomi celów społeczności w której żyją.

Luty 1969 r.

RÉSUMÉ

Les aspects juridiques du dialogue entre la hiérarchie et les laïques

Le concept de dialogue n'est point connu au Code de Droit Canon. Cependant nous le rencontrons souvent dans la législation post-conciliaire. C'est pour cette raison qu'il doit avoir lieu dans le code en préparation.

Le concept de dialogue devait être déterminé et basé sur les documents officiels de l'Église; en particulier il faut prendre en considération à ce sujet l'enseignement de l'encyclique de Paul VI *Ecclesiam suam*.

Le droit au dialogue, de la hiérarchie avec les laïques ainsi que des laïques avec la hiérarchie, prend sa source dans la nature, elle-même, de la communauté ecclésiastique parce que tous les membres du peuple de Dieu sont responsables du bien commun de l'Église entière.

Nous trouvons la confirmation de ce droit dans l'encyclique susdite et dans beaucoup d'autres documents: la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (n. 37); la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes* (n. 92); le Décret sur l'apostolat des laïques *Apostolicam actuositatem* (n. 25); le Motu proprio de Paul VI *Catholicam Christi Ecclesiam* (AAS 59 (1967) 26).

Le droit au dialogue, ayant lieu „inter domesticos fidei” et étant un „colloquium salutis”, reste toute de même bien délimité.

D'une part, les vérités révélées, ne peuvent pas être un objet de dialogue (Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25 et encycl. *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964) 647). Par l'intermédiaire de dialogue on peut disputer seulement la meilleure manière de les exprimer et énoncer. De l'autre, il faut obéir au Magistère de l'Église (Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 37 et encycl. *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964) 658).

En outre, le droit individuel au dialogue concret devait tenir compte de science, de compétence et d'autorité des interlocuteurs (Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 37).

Le problème spécial est posé par l'institutionnalisation dialogue. Bien qu'elle soit nécessaire le dialogue ne doit pas être limité à l'institution quelconque. Il fallait donc laisser un marge suffisant pour un dialogue spontané, inorganisé, entre la hiérarchie et les laïques.

Pourtant le droit de dialogue ne supprime pas un rôle singulier et la responsabilité de la hiérarchie dans l'Église. C'est pourquoi il serait dangereux (un risque) du côté de la hiérarchie, à notre avis, de reconnaître dans le code futur, comme une voie normale, la méthode du dialogue à la préparation des décisions législatives quoique concernent les affaires des laïques.

Mais il nous semble que la méthode du dialogue y puisse être recommandée et de cette manière juridiquement sanctionnée relatifs aux actes législatifs auxquels les laïques seraient intéressés. Il est souhaitable de même que les autorités locales aient une certaine liberté d'agir à cet égard.

Enfin, le nouveau code de droit canon pourrait autoriser officiellement les formes organisées de l'apostolat des laïques à dialoguer avec la hiérarchie.