

## AUTORYTET APOSTOLSKI W LUDZIE BOŻYM

### O PODSTAWACH I OGRANICZENIACH MANDATU DUCHOWEGO

Autorytet i władza rozumiana w sensie autorytetu oficjalnego, jako władza publiczna, są pojęciami, które mimo długiej i oczyszczającej tradycji jurydycznej są jeszcze obecnie obciążone zabarwieniem emocjonalnym. Zwłaszcza pojęcie *potestas* zagubiło w międzyczasie, jak się wydaje, swoją jasność prawną<sup>1</sup>. Sytuacja ta staje się zrozumiała z wielu względów; wystarczy choćby uświadomić sobie, że termin niemiecki *Gewalt* oznacza dwie przeciwstawne sobie poniekąd rzeczywistości, na określenie których prawniczy język łaciński miał dwa różne pojęcia: *potestas* i *vis*.

Obiegowym w kościelnym języku prawnym jest pojęcie *potestas sacra*. Ale i w tym przypadku tłumaczenia na języki narodowe nie zawsze są ściśle<sup>2</sup>. Dlatego też na przykład w języku niemieckim zamiast dosłownego przekładu *heilige Gewalt* coraz częściej jest stosowany najbliższy odpowiednik tego pojęcia: „mandat duchowy”. Obok motywów uczuciowych, które mogły odegrać pewną rolę w tym wyborze, na zaistnienie takiego zjawiska lingwistycznego wpłynęło prawdopodobnie także pragnienie jaśniejszego rozróżniania. O ile bowiem władza wiąże się bardziej z pojęciem panowania, to mandat nastawiony jest raczej na służbę<sup>3</sup>.

W każdym bądź razie nie ma najmniejszej wątpliwości, że tradycja katolicka aż do Soboru Watykańskiego II była zawsze wierna koncepcji, zgodnie z którą władza apostolska, ucieleśniona przez biskupów, i mandat duchowy, oparty na święceniach, stanowią istotne elementy konstytucji Kościoła. Poniższe refleksje,

<sup>1</sup> Por. W. Perschel, artykuły *Gewalt i Gewaltverhältnis*, w: *Handlexikon zur Rechtswissenschaft* (red. A. Görlitz), Darmstadt 1972, ss. 146—154, 159—166.

<sup>2</sup> Tradycyjne rozróżnienie *potestas ordinis* i *potestas jurisdictionis* bywa obecnie oddawane w języku prawnokościelnym za pomocą pojęć: władza święceń i władza pasterska. Skoro jednak Vaticanum II położyło akcent na *una sacra potestas*, terminologia ta nie ma już racji bytu, chociaż pojawia się jeszcze niekiedy w praktyce.

<sup>3</sup> Znamienny pod tym względem jest sam tytuł dzieła P. Krämera: *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trewir 1973.

<sup>4</sup> R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Berlin 1923<sup>2</sup> (1970), s. 700. Por. tamże, s. 2.

ograniczające się do strony prawnokościelnej, mają na celu wyjaśnienie przynajmniej w paru aspektach tego, iż mandat duchowy, jako uprzywilejowane narzędzie autorytetu apostolskiego, nie może być władzą arbitralną. Autorytet i mandat, będąc w jakimś sensie wielkościami formalnymi, posiadają rys prawny; ze względu jednak na swą specyfikę kościelną występują w pewnych granicach uniemożliwiających im formalistyczny przerost.

### 1. Formalny aspekt autorytetu apostolskiego

Z wielu względów nie da się pojmować autorytetu apostolskiego jako wielkości czysto formalnej. Nie oznacza to jednak, by autorytet ten nie miał także charakteru z istoty swej formalnego. Na nim zresztą bazuje jurydyczny charakter mandatu apostolskiego. Kto podważa element formalny, ten kwestionuje u podstaw nie tylko konkretną formę prawa, podlegającą wciąż procesowi doskonalenia, ale także samo prawo.

#### a) Zarzut przeciwko formalnemu charakterowi autorytetu apostolskiego

Najmocniejszy zarzut sformułowany przeciwko prawu kanonicznemu jako takiemu pochodzi od Rudolfa Sohma. Zasadniczym stwierdzeniem, wokół którego poruszały się wszystkie jego wysiłki naukowe, było wskazanie na wewnętrzną sprzeczność pomiędzy prawem i Kościołem. „Istota Kościoła jest duchowa, a istota prawa — świecka. Istota prawa pozostaje zatem w sprzeczności z istotą Kościoła”<sup>4</sup>. Przeciwko tej zasadniczej tezie Sohma można by przytoczyć racje natury historycznej<sup>5</sup>, jurydyczno-filozoficznej<sup>6</sup>, teologicznej<sup>7</sup>; niemniej jest rzeczą jasną, że w przypadku tak radykalnego zarzutu wysuniętego pod adresem prawa kanonicznego nie pozostaje już żadne miejsce dla autorytetu apostolskiego o charakterze jurydycznym. Nie oznacza to, by myśl o autorytecie apostolskim była całkowicie obca koncepcji Sohma. Byłoby to zresztą niemożliwe ze względu na świadectwa biblijne. Shom jednak uważa, że pierwotna organizacja Kościoła była charyzmatyczna<sup>8</sup>. Opierała się na bezpośrednim darze Ducha, na

<sup>5</sup> Ograniczymy się tutaj do wzmiankowania recenzji, która stała się głośną, Ulricha Stutza, poświęconej znamiennemu ekskursowi do II tomu *Kirchenrecht: Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*; ekskurs ten został wydany odrębnie (Darmstadt 1967) łącznie z recenzją.

<sup>6</sup> Świeckość prawa nie mówi jeszcze niczego o teologicznej części prawa i o jego założeniowym otwarciu się na kategorię „ducha”.

<sup>7</sup> Dzieło Sohma cechuje wyraźny brak chrystologii. Zob. niżej krytykę ze strony Mörsdorfa.

<sup>8</sup> *Kirchenrecht*, I, s. 26: „Prawdziwym nauczaniem apostolskim, przenikniętym słowem Bożym, na temat konstytucji Kościoła jest to, że jego organizacja nie jest prawna, lecz charyzmatyczna”.

podstawie którego charyzmatyk głosił prawdziwe słowo Boże. „Słowo Boże jest ostatnią instancją decydującą o porządku Kościoła. Dlatego też porządek zgromadzenia chrześcijańskiego nie może być ustalany poprzez jakiegokolwiek decyzje tegoż zgromadzenia, na przykład drogą aktu prawnego danej wspólnoty, lecz jedynie drogą nauczania. A nauczanie to realizuje ten, kto otrzymał odpowiedni dar; on to na mocy swego charyzmatu głosi z powagą słowo Pana łącznie z wynikającymi stąd konsekwencjami. Rolę tę pełnili apostołowie, gdy chodzi o porządek tamtych wspólnot...”<sup>9</sup>.

Pojęcie autorytetu apostołowskiego u Sohma jest więc charyzmatyczne. Misja nie ma żadnego znaczenia dla autorytetu<sup>10</sup>. Dlatego też apostoł nie może być wyższym od jakiegokolwiek charyzmatyka głoszącego słowo prawdziwe; z misją nie wiąże się i nie jest przekazywane żadne znaczenie (stanowisko) konstytutywne. Jednak Sohm stawia pytanie: „Czy to możliwe, by nauczanie było uważane za Boże dlatego, że nauczający został uprzednio wybrany w sposób kanoniczny przez wspólnotę lub uznany w pewien sposób zgodnie z prawem? Jest przecież rzeczą pewną, że nie słowo ludzkie, lecz Boże winno rządzić w Kościele, a także jest pewne, że nie może istnieć jakaś władza lub urząd w chrześcijaństwie, który by nadawał autorytet prawny w relacji do wspólnoty”<sup>11</sup>. Sohm zwalcza zatem z całą mocą koncepcję formalną i jurydyczną<sup>12</sup>.

Jawi się tu jednak siłą rzeczy problem: w jaki sposób można odróżnić w chrześcijaństwie charyzmat prawdziwy od herezji? Sohm pisze wyraźnie, że wolne słowo tego, kto ma dar nauczania, nie jest widzialnym słowem Boga. „Nie da się za pomocą żadnego znaku zewnętrznego rozpoznać, czy słowo to jest słowem Boga”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 29.

<sup>10</sup> W innym miejscu Sohm stwierdza, że „apostołowie zostali przez samego Boga (Chrystusa) posłani i upoważnieni do głoszenia Ewangelii” (tamże, s. 42 n). Chodzi mu jednak zawsze o faktyczne posiadanie charyzmatu. Z tego posiadania wypływa autorytet apostołów: „Wszystkim apostołom (łącznie z ewangelistami) przysługuje razem z darem nauczania dar sprawowania rządów duchowych” (tamże, s. 43).

<sup>11</sup> Tamże, s. 23.

<sup>12</sup> „Czy można sądzić, że jakieś postanowienie prawne rozstrzyga, które słowo jest słowem Boga dla Kościoła? Istota postanowienia prawnego nie polega na tym, że jest ono podane w sposób zobowiązujący, lecz na tym, że ma naturę formalną tzn. że opiera się na określonych działaniach z przeszłości nie dając miejsca na krytykę i nie zastanawiając się nad tym, czy obecnie jest jeszcze obiektywne czy też nie” (tamże, s. 23).

<sup>13</sup> *Das altkatholische Kirchenrecht*, s. 616.

Problem rozwiązuje jednak bardzo lapidarnie: „Słowo Boże pozna się nie po jego formie, ale po sile wewnętrznej”<sup>14</sup>.

Charyzmatyczny charakter autorytetu nie oznacza — przynajmniej teoretycznie — braku mocy wiążącej. Mamy tu do czynienia z zamierzonym przez Boga wywyższeniem i poddaniem. Charyzmat domaga się uznania i posłuszeństwa ze strony innych. Podobnie jednak jak autorytet nie ma charakteru prawnego, to samo dotyczy również posłuszeństwa. Wolne posłuszeństwo opiera się na dobrowolnym uznaniu charyzmatu i ma swe źródło w miłości. Jest powinnością miłości, a nie prawa<sup>15</sup>.

Sohm słusznie uznaje, że istnienie prawa kanonicznego opiera się na istnieniu autorytetu pojmowanego jurydycznie. Przyznaje, że charyzmatyczna wizja pierwotnego chrześcijaństwa, jakie miało istnieć w pierwszym wieku, jest „odważnym idealizmem podtrzymywanym mocą wiary chrześcijańskiej”<sup>16</sup>. Prawo kanoniczne pojawia się tam, gdzie występuje i zaczyna dominować nieufność: brak ufności w moc Ducha Bożego; brak wiary wymagałby zatem porządku prawnego<sup>17</sup>. „Szaleńcze pragnienie, a nie wolne słowo jednostki, wymaga autonomicznego przebadania; to pragnienie, a nie własne zbawienie Kościoła, wyrażone poprzez działanie zewnętrzne, którego siłę potwierdza święta wspólnota Ludu Bożego: spisane słowo, przekazana święta formuła zespolona z przekazanym rytym świętym. Katolicyzm zgłębia życie Boże, stara się o zespolenie z Bogiem w sakramencie... Tu są właśnie początki prawa kanonicznego, które wiąże działanie Boga z określonymi czynnościami świętymi, otwierając tym samym i determinując drogę prowadzącą ku Bogu (władza kluczy Kościoła)”<sup>18</sup>. To przekształcenie rozumienia Kościoła pociągałoby za sobą regulację prawną posiadania Ducha: poprzez sakrament święceń dar Ducha stawałby się widzialny, albowiem widzialnym stawałoby się życie Boga w jego wiernych i wraz z nimi<sup>19</sup>.

Sohm nie uważa zatem pochodzenia autorytetu jurydycznego w Kościele za rozwój tego, co *in nuce*, w załączku było już obecne, od samych początków, w istocie Kościoła. Dla niego jest to raczej zerwanie z prawdziwą istotą Kościoła, jego humanizacją i eksterioryzacją, krótko mówiąc: owocem katolicyzmu.

b) *Charakter prawny i obiektywność autorytetu apostolskiego*

Jasne jest, że teza Rudolfa Sohma idzie tak daleko i narusza tak bardzo samą zasadę, że można na nią odpowiedzieć jedynie drogą wykazania, iż element jurydycznoformalny należy do samej

<sup>14</sup> *Kirchenrecht*, t. I, s. 23.

<sup>16</sup> Tamże, s. 162.

<sup>18</sup> *Das altkatholische Kirchenrecht*, s. 616.

<sup>19</sup> Tamże, s. 617.

<sup>15</sup> Tamże, s. 26—28.

<sup>17</sup> Tamże.

istoty Kościoła, stanowiąc jego część istotną. Dlatego też nie można się zadowolić motywowaniem autorytetu w Kościele (oraz prawa kanonicznego), idąc ogólnym nurtem naturalnej myśli prawnej czy też postulatów socjologicznych.

Zasługą Klausa Mörsdorfa jest to, że dostrzegł ten fakt w swoim czasie. Przeciwstawiając się wyraźnie dyscyplinie *Ius Publicum Ecclesiasticum*, które wysuwało się na plan pierwszy w ostatnich wiekach w studium prawa kanonicznego, a którego centralnym pojęciem był Kościół jako *societas perfecta*, Mörsdorf przebadiał teologiczno-systematyczne podstawy prawa kanonicznego i stanął zdecydowanie przeciw Sohnowi<sup>20</sup>. Mörsdorfa interesowało przede wszystkim właściwe ustawienie formalnego elementu samej misji oraz środków tejże misji. Najpierw jednak wskazał słusznie na braki chrystologii, które wpłynęły prawdopodobnie negatywnie na podstawowe twierdzenie Sohma. Przeciwstawianie, oparte na samej istocie Kościoła i prawa, tego, co „duchowe”. temu, co „świeckie”, odpowiada w pełni faktowi, że Sohm mówi zawsze i jedynie o „Bogu (Chrystusie)” lub „Chrystusie (Bogu)”, nigdy zaś o Synu Bożym, który stał się człowiekiem. Wcielenie Słowa Bożego, tajemnica Wcielenia nie ma żadnego znaczenia dla myśli prawnika Sohma<sup>21</sup>. W ten sposób Sohm zamknął sobie drogę do zrozumienia sakramentalności Kościoła poprzez jego istotę. Sakrament staje się dla niego jedynie wyrazem pragnienia bezpieczeństwa ze strony człowieka.

Mörsdorf dostrzega istotny element o charakterze formalnym i prawnym w ustanowieniu misji z mandatem, co wyraźnie dominuje w zbawczym działaniu Jezusa Chrystusa. Jednostronnemu twierdzeniu Sohma, zgodnie z którym Słowo Boże narzuca się i wymaga posłuszeństwa dla swej zawartości, Mörsdorf przeciwstawia stwierdzenie, że sam Jezus wymaga uznania, powołując

<sup>20</sup> K. Mörsdorf, „Altkanonisches „Sakramentsrecht“! Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohm über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani, w: *Studia Gregoriana I*, Bologna 1953, ss. 483—502; tenże, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, w: *MThZ* 3 (1952) 329—348; tenże, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, w: *Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jäger und Bischof Porf. DDr. Wilhelm Stählin DD.* (red. E. Schlink i H. Volk), Münster 1963, s. 224—248; tenże, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, w: *AfkKR* 134 (1965) 72—79; tenże, *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, w: *AfkKR* 145 (1976) 45—58, a zwłaszcza s. 49—55. Por. też A. M. Rouco-Varela, *Die katholische Rechts-theologie heute. Versuch eines analytischen Überblicks*, w: *AfkKR* 145 (1976) 3—21, a zwł. 10 n.

<sup>21</sup> Mörsdorf zwraca uwagę na fakt, że Sohm w dziele *Alt-katholisches Kirchenrecht* (s. 83 nn) dostrzega wprawdzie związek zachodzący pomiędzy Wcieleniem i Kościołem, ale nie wyciąga z niego żadnych wniosków. Por. *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, dz. cyt., s. 53.

się wyraźnie na fakt, iż został posłany przez Ojca <sup>22</sup>. „Roszczenie uznania, ze strony Pana, dla siebie i swego posłannictwa ma charakter jurydyczny, albowiem wynika ono z posłania do realizacji dzieła Ojca, co stało się dostrzegalne we Wcieleniu” <sup>23</sup>.

To samo odnosi się do posłannictwa, z pełną władzą, apostołów celem realizacji dzieła Pana. Apostołowie nie zdobywają autorytetu przez to, że ich nauczanie jest wiarygodne; raczej autorytet ich opiera się na „rzeczywistości minionej”, tzn. na posłannictwie do realizacji dzieła Pana. „Z powierzonego im zadania kontynuowania zbawczego dzieła Chrystusa poprzez czasy i przeobrażenia historyczne wynika, że apostołowie są w całym swym życiu przedstawicielami Pana, upoważnionymi zarazem do przekazywania innym swego posłannictwa. Taka właśnie koncepcja posłannictwa apostolskiego została jasno ukazana około r. 95 w liście Klemensa Rzymskiego, skierowanym do wspólnoty w Koryncie: Bóg posyła Chrystusa, Chrystus posyła apostołów, apostołowie ustanawiają swoich pierwszych konwertytów przełożonymi i diakonami, dając im nakaz, by po ich śmierci inni ludzie wypróbowani zajęli ich miejsce i urząd (1 Klem 42, 1-4; 44, 2 n) <sup>24</sup>.

Byłoby jednak czymś jednostronnym i fałszywym, gdyby się chciało uznać autorytet apostolski za oparty wyłącznie na posłannictwie i nim bezwzględnie zagwarantowany. Byłoby to ujęcie radykalne i magiczne, zdecydowanie przeciwne charyzmatycznej koncepcji Sohma. Autoryzowany wysłannik może na przykład odwołać się do swego autorytetu w nauczaniu tylko wtedy, gdy głosi obiektywnie prawdę Bożą. Solidarność dwóch elementów: formalnego i obiektywnego wyraża się w odniesieniu do najwyższego i nieomylnego magisterium Kościoła w klasycznej formule prawa kanonicznego, zgodnie z którą przedstawiciele tegoż magisterium mogą dawać świadectwo jako prawdzie i dobru wiary

<sup>22</sup> Mörsdorf powołuje się tu na J 8, 12-20, gdzie Jezus musi bronić się przed zarzutem, że Jego świadectwo nie jest prawdziwe (odwołanie się do zasady dowodzenia według prawa); również Pan miałby dokonać pewnych cudownych przejawów swojej mocy na potwierdzenie własnej misji i słowa (Mt 9, 1-8; J 2, 11; 5, 31-40; 9, 30-34; 20, 30-31), gdyż brakowało słuchaczom wewnętrznej predyspozycji i gotowości do przyjęcia. Por. też A. Vögtle, art. *Wunder*, IV: im NT, W: LThK<sup>2</sup>, X, 1260: „Z drugiej strony niektóre opisy cudów nie stanowią jedynie czegoś w rodzaju wykładu epifanijnego... lecz zdają się mieć na celu jedyny cel epifanii Bożej, a mianowicie wykazanie pełni mocy Jezusa (bardzo wyraźnie w Mk 6, 45-52)”. Podobnie J. B. Metz, tamże, 1264, mówi o wzajemnym przenikaniu się cudów jako miejscu, w którym występuje treść obietnicy i które stanowi podstawę wiarygodności tych obietnic.

<sup>23</sup> *Zur Grundlegung...*, w: *Pro veritate*, dz. cyt., s. 228.

<sup>24</sup> K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, w: MThZ 3 (1952) 2.

Kościola, ostatecznie obowiązującemu, tylko temu, *quae verbo Dei scripto vel tradito continentur* (Kodeks z 1917 r., kan 1323 § 1). Magisterium nie jest wyrocznią, lecz obiektywną instancją autentycznego świadectwa. Nie zawsze prawo kanoniczne ukazuje jasno tę obiektywną relację. Kiedy na przykład stwierdza, że szczególnie biskupi czy też lokalne konferencje biskupie są *sub auctoritate Romani Pontificis* prawdziwymi *doctores seu magistri* wiernych powierzonych swej pieczy pasterskiej, wówczas apostołskie magisterium biskupów ukazuje się tylko w aspekcie formalnodyscyplinarnym. Oczywiście, stwierdzenie to zakłada w sposób obiektywny zachowywanie wspólnoty doktrynalnej z papieżem, czyli, innymi słowy, zgodność z papieżem w dawaniu świadectwa wierze.

Element formalny i obiektywny nie zawsze zgadzają się ze sobą idealnie w praktyce, w życiu Kościoła. Biskup nie zostanie wykluczony wprost z *Communio* hierarchicznej, jeżeli w takim lub innym zagadnieniu nie głosi wiary Kościoła, lecz podaje własną interpretację niezgodną z wiarą Kościoła. Tylko pozornie będzie mógł wówczas uważać się za *verus doctor seu magister*; a jego świadectwo winno być zawsze odnoszone do treści wiary Kościoła. Napięcie, jakie w takich przypadkach pojawia się z konieczności, należy do ludzkiej strony Kościoła; trzeba też będzie, ewentualnie, znosić je przez jakiś czas. Ostatecznie bowiem nie ma innej drogi poza wyeliminowaniem, w jakikolwiek bądź sposób, rozdzwieku zachodzącego pomiędzy urzędowym roszczeniem formalnym a brakiem obiektywnego jego uzasadnienia<sup>25</sup>; a będzie to konieczne wówczas, gdy w przeciwnym razie samo świadectwo Kościoła mogłoby się stać wątpliwym co do swej jakości<sup>26</sup>.

Wzmiankowane wyżej napięcie nie jest jednak czymś wyłącznie złym. Świadectwo wiary w różnych czasach i na różnych obszarach nie polega jedynie na zwykłym przekazywaniu formuł utrwalonych raz na zawsze. To, co ma być obiektywnie auten-

<sup>25</sup> Oznacza to: albo zdemaskowanie właśnie jako takich roszczeń czysto pozornych i — w przypadkach skrajnych — wykluczenie z *communio hierarchica*, czyli wyraźne ekskomunikowanie, albo też dążenie do przywrócenia zgodności na płaszczyźnie obiektywnej.

<sup>26</sup> Kontrasty istniejące już od lat pomiędzy Stolicą Apostolską a arcybiskupem Lefebvre, które dotyczą zagadnień czysto teologicznych, a mianowicie poprawnego rozumienia roli tradycji dla wiary, mieszczą się dokładnie na opisanym wyżej polu napięć. Chociaż arcybiskup nie spełnia już żadnej funkcji kościelnej i chociaż został zasuspendowany na skutek nieposłuszeństwa kanonicznego, istnieje jeszcze w jego przypadku więź *communio hierarchica*; może być więc uznawany tylko za opornego członka kolegium biskupiego. Ta więź formalna zostałaby zerwana wyłącznie drogą jego laicyzacji lub ekskomuniki.

tycznym świadectwem wiary, wyjaśnia się nierzadko tylko drogą konfrontacji z przeciwieństwem<sup>27</sup>, niezależnie od tego, jaki był początek sporu. Nie narusza to jednak w niczym faktu, że autorytet apostolski winien się opierać nie tylko formalnie na autoryzowanym posłannictwie, ale ma też mieć podstawę obiektywną, by mógł być uznany jurydycznie za ważny. Autorytet apostolski nie jest, w konsekwencji, czystym autorytetem jurydycznym; ale jest równocześnie autorytetem obiektywnym, uzasadnionym prawnie, i autorytetem jurydycznym, zespolonym z obiektem. Jest autorytetem obiektywnym uzasadnionym jurydycznie, o ile jest autentyczną instancją dawania świadectwa wierze Kościoła. Jest autorytetem jurydycznym związanym z przedmiotem, albowiem z autentycznego świadectwa wiary wynika żądanie pójścia za wiarą.

Z racji obiektywnego związku autorytetu formalnego, autorytet ten jest ukształtowany w ten sposób, że nadużycie może być zindywidualizowane i usunięte. Trzeba zatem przyjrzeć się bliżej jego więziom strukturalnym.

## 2. Strukturalne więzi autorytetu formalnego

Zarzut Sohma przeciwko autorytetowi formalnemu uwarunkowany jest, jak się wydaje, między innymi przeświadczeniem, że autorytet formalny ma sens tylko wtedy, gdy jest miejsce na wolność w programowaniu ludzkim. Tymczasem prawda słowa Bożego ma się ukazać sama przez się. W autoryzacji prawnej Sohm dostrzega zatem niebezpieczeństwo zniszczenia samej *res*<sup>28</sup>. W przypadku jednak autorytetu apostolskiego chodzi o zabezpieczenie posłannictwa Pana, czyli o zagwarantowanie, że zbawcza oferta Boża, podana w słowie i sakramencie, dojdzie bez zniekształcenia do ludzi w ciągu dziejów.

Niewątpliwie, autorytet formalny nigdy nie jest wolny od niebezpieczeństwa nadużycia lub przesady. Trzeba zatem koniecznie czuwać nad tymi elementami strukturalnymi, które mają na uwadze więź obiektywną autorytetu apostolskiego. Postaramy się przynajmniej zarysować tę problematykę, mając na uwadze odnośne stwierdzenia Soboru Watykańskiego II. Przede wszystkim trzeba spojrzeć na *sacra potestas*, albowiem jest ona narzędziem dosyć istotnym z jurydycznego punktu widzenia, pozwalającym

<sup>27</sup> Por. O. González Hernandez, *Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils* (red. G. Barauna), t. I, Freiburg etc. 1966, s. 163: „Dla Kościoła historia jego przeciwników jest historią odkrywania samego siebie”.

<sup>28</sup> Por. w tym względzie przypis 12.



na ukazywanie się autorytetu apostołskiego i posiadanie przezeń mocy. Właśnie w obliczu więzi strukturalnych można będzie dostrzec, że *sacra potestas* nie jest władzą Ludu Bożego, ani też nie może być rozumiana jako władza nad Ludem Bożym, lecz jest jedynie władzą w Ludzie Bożym<sup>29</sup>.

a) *Więź ministerialna niepodzielonego autorytetu duchowego*

Traktowanie laików w prawodawstwie z 1917 r., już na pierwszy rzut oka skrajnie niewystarczające, o podejściu wyraźnie negatywnym, skłoniło Ulricha Stutza do nieświadomego zapewne wypowiedzenia sądów grossolańskich w konkluzji, a mianowicie, że dawny Kodeks prawa kanonicznego zawiera z istoty swej prawo dla duchownych, którzy byłiby tym samym prawdziwymi członkami Kościoła z pełnymi prawami, podczas gdy laicy stanowiliby jedynie tło pochodzenia<sup>30</sup>. Sąd ten można znaleźć w ujęciu jeszcze bardziej skrajnym<sup>31</sup>, chociaż trzeba stwierdzić, że odbija się w nim niepodważalna tendencja Kodeksu do uprzywilejowania stanu duchownego na niekorzyść osób świeckich tak, że podstawowa, wspólna sytuacja obu tych stanów, sytuacja *christifideles*, ukazuje się bez znaczenia dla całego systemu prawnego. Prowadzi to do wniosku, że istnienie wiary u duchownego może być traktowane jako coś zupełnie innego od istnienia wiary u człowieka świeckiego<sup>32</sup>; ale również *sacra potestas* staje się w ten sposób bardziej *potestas* nad Ludem Bożym, aniżeli *potestas* w Ludzie Bożym.

Sobór Watykański II przeciwstawia się takiej koncepcji. Wiadac to wyraźnie w wielu jego ujęciach. Zasadnicze zaś nastawienie Soboru zostaje w swej istocie zsyntetyzowane w zdaniu św. Augustyna, przytoczonym przez *Lumen gentium*: „Ilekcroć mnie przeraża to, czym jestem dla was, pociechę daje mi to, czym jestem wraz z wami. Dla was bowiem jestem biskupem, wraz z wami jestem chrześcijaninem. Pierwsze to imię urzędu, drugie —

<sup>29</sup> Nie można jednak nadużywać pojęcia Ludu Bożego z jurydycznego punktu widzenia. Por. W. Aymans, Volk Gottes und „Leib Christi” in der Communio-Struktur der Kirche, w: TThZ 81 (1972) 321—334, zwł. s. 322—327.

<sup>30</sup> Por. U. Stutz, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918, s. 83.

<sup>31</sup> Przejaskrawienia takie występowały także w Tradycji. Na przykład *Katechizm Rzymski* stwierdza: „Nam cum Episcopi et Sacerdotes tamquam Dei interpretes et internuntii quidam sint, qui eius nomine divinam legem et vitae praecepta homines edocent, et ipsius Dei personam in terris gerunt: perspicuum est, eam esse eorum functionem, qua nulla maior excogitari possit; quare merito non solum angeli, sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur”. Wyd.: Bielefeld 1859, pars II, caput VII, quaestio II.

<sup>32</sup> Por. w tym względzie K. Mörsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*, w: AfkKR 131 (1962) 345—393.

łaski; tamto niesie ze sobą niebezpieczeństwo, to — zbawienie”<sup>33</sup>. Dwie myśli zostały wyrażone w tej wypowiedzi: nosiciel posługi duchowej nie ma z racji swego urzędowego stanowiska nie tylko jakichś przywilejów w stosunku do innych członków Ludu Bożego, gdy chodzi o osobiste zbawienie, ale raczej znajduje się tutaj w sytuacji odpowiadającej jego większej odpowiedzialności, a więc w większym niebezpieczeństwie. Drugi zaś wniosek stąd wynikający, to ten, że posługa duchowa i uzdolnienie do niej powinny być traktowane wyłącznie jako szczególna służba stanowiąca samą istotę urzędu.

Wraz ze służebnym charakterem urzędu duchownego poruszone zostało zagadnienie bardzo ważne dla Soboru ze względu na ewentualną jego aplikację osobową. Zanim jednak wskażemy na podstawy teologiczne, musimy wyjaśnić, iż mówienie o służebnym charakterze autorytetu duchownego nie powinno prowadzić do błędnych i przesadnych wniosków. Kiedy mianowicie oficjalny przekład niemiecki tekstów soborowych posługuje się świadomie neologizmem *Dienstamt* (urząd służebny), chce przez to ukazać specyfikę urzędu duchownego właśnie na podstawie jego charakteru służebnego. Jest to jednak pewna przesada spowodowana zbyt wygórowanym obrazem zwykłego urzędu publicznego — świeckiego. Albowiem także *potestas politica* wraz z towarzyszącymi jej funkcjami, a zwłaszcza z kierowaniem, w jakimkolwiek stopniu, organizmem politycznym, nie może być uzasadniona i ujęta inaczej, jak tylko jako służba dobru społecznemu<sup>34</sup>. Dlatego to charakter służebny nie może stanowić specyfiki posługi duchowej. Niemniej nastawienie urzędu duchownego na służbę stanowi poważną więź wewnętrzną przeciwko jakimkolwiek dowolnym nadużyciom. Położenie akcentu na charakter służebny wiąże się z napomnieniem, by nosiciele posługi duchowej byli bardziej świadomi tego, iż właśnie jako tacy są narażeni na pokusy i niebezpieczeństwa towarzyszące zawsze posiadaniu i wykonywaniu władzy. Odpowiada to w pełni przytoczonej refleksji św. Augustyna.

<sup>33</sup> Serm. 340, 1, W: PL 38, 1483; cyt. za KK 32.

<sup>34</sup> Por. m. in. R. Hauser, *Autorität*, w: StL, t. I, 1957<sup>6</sup>, ss. 808—826. Autor ten pisze m. in.: „Autorytet urzędu... istnieje niezależnie od cech osobowych urzędnika, opiera się raczej na autorytecie jurydycznym, zawartym w rzeczywistej służbie, jaka winna być pełniona” (s. 809 n). „Jest on z jednej strony ograniczonym dobrem wspólnym, z drugiej zaś właśnie tym prawem rządowym; stąd też autorytet nakazujący może zarządzać i popierać wszystko, ale zarazem tylko to, co jest konieczne do wykonania” (s. 811). „Autorytet państwowy jest nieodzowny dla dobra wspólnego” (s. 818). „Autorytet państwowy jest związany prawem, nie istnieje sam przez się i nie ma sam w sobie racji bytu (błąd tzw. rządów „autokratycznych”), powinien natomiast służyć wyłącznie dobru wspólnemu...” (s. 819).

Sobór Watykański II ukazał w sposób wymowny autorytet duchowy w ścisłym powiązaniu z pojęciem *munus*. Chodziło mu przy tym o to, by uniknąć innych błędnych ujęć, choćby tego, które obciążało naukę o *sacra potestas* w ciągu wieków. Kanonistyka średniowieczna odróżniała we władzy duchownej *potestas ordinis* i *potestas jurisdictionis*. Podział ten miał na celu rozstrzygnięcie istotnego problemu konstytucjonalnego Kościoła z całego pierwszego tysiąclecia jego dziejów, a mianowicie kwestii co się dzieje z przedstawicielem autorytetu duchownego, który się nie sprawdził na swoim urzędzie i którego trzeba, z tego względu, deponować. Odpowiedź dawana w cytowanych ujęciach miała odróżnić w jednej i jedynej władzy duchownej elementy przekazane nieodwołalnie w święceniach od elementów powierzonych aktem jurysdykcyjnym, które tym samym są odwołalne. Faktyczny rozwój historyczny nie był jednak, mimo wszystko, wolny od nieporozumień powiązanych z pokusą interpretowania różnicy czysto formalnej w sensie ściśle obiektywnym, a tym samym oddzielenia dwu elementów jedynej władzy duchownej<sup>35</sup>. W ten sposób pojawiły się w Kościele dwie władze, władza święceń skierowana do zakresu sakramentalnego, oraz oddzielona od niej władza jurysdykcji, mająca za przedmiot rządzenie<sup>36</sup>. Rozwinięte w swych konsekwencjach to rozróżnienie prowadzi nie tylko do wynaturzenia autorytetu duchownego, ale powoduje także podział Kościoła w samej jego istocie. Kościół jawi się wówczas z jednej strony jako wspólnota działań świętych, wykonywanych przez uzdolnione do tego organy, z drugiej zaś, niezależnie od powyższej, jako wielkość społeczna, potrzebująca porządku i kompetentnych organów. Józef Ratzinger, krytykując błędną koncepcję demokratyzacji i synodu, ukazał kryjące się tu zasadzki; niedopuszczalne odłączenie *potestas* konsekracji od *potestas* pastoralnej ukierunkowuje w stronę magii autorytet konsekuracyjny, w stronę zaś świeckości władzę rządzenia. „Sakrament traktuje się wyłącznie w sensie obrzędowym, a nie jako zadanie stojące przed władzą kościelną

<sup>35</sup> Por. zwł. K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, w: MThZ 3 (1952) 1—16.

<sup>36</sup> Charakterystycznym przejawem tego oddzielenia autorytetu jurysdykcyjnego od władzy święceń było istnienie, bardzo rozpowszechnione w Niemczech XVI—XVIII w., biskupów rządzących, którzy rezygnowali z przyjęcia jakichkolwiek święceń wyższych i tym samym byli, z teologicznego punktu widzenia, ludźmi świeckimi w Kościele. Zachowując dla siebie *regimen ecclesiasticum*, musieli z konieczności postarać się o biskupów pomocniczych, którzy by spełniali konieczne czynności liturgiczne. Wykaz takich biskupów w archidiecezji trewirskiej i kolońskiej podaje W. Aymans, *Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung*, w: AfkKR 144 (1975) 3—20.

w zakresie słowa i liturgii; władza z kolei jest traktowana jako czyste zaangażowanie polityczno-administracyjne, albowiem sam Kościół uważa się za zwykłe narzędzie polityczne”<sup>37</sup>.

Przeciwko takiemu zniekształceniu Kościoła wystąpił Sobór Watykański II. W różnych swoich dokumentach zajął się zdecydowanie i w sposób wyczerpujący autorytetem duchowym. Można też zauważyć znaczny rozwój w samym opracowywaniu dokumentów<sup>38</sup>. Gdy przy omawianiu kwestii przekazywania *sacra potestas* dało się zauważyć tendencje zmierzające do obiektywnego poszerzenia nauki tradycyjnej o dwóch władzach w kierunku mówienia o trzech władzach, interwencja ówczesnego biskupa Monastyrzu w auli soborowej doprowadziła do zrezygnowania z doktryny o trzech władzach<sup>39</sup>; na jej miejsce wprowadzono znane ujęcie Konstytucji dogmatycznej o Kościele, zgodnie z którym konsekracja biskupia przekazuje łącznie z *munus* uświęcania także *munera* nauczania i pasterzowania<sup>40</sup>. Wstępna nota wyjaśniająca podaje, że celowo użyto tu wyrażenia *munera*, a nie *potestates*, albowiem ten ostatni termin mógłby być rozumiany w znaczeniu władzy zaktualizowanej<sup>41</sup>. Wykazano jednak równocześnie, że nie chodzi tu jedynie o zastąpienie jednych słów innymi, lecz o wyeliminowanie jakiegokolwiek potrójnego autorytetu i o uwypuklenie jednej *sacra potestas*<sup>42</sup>. Nie ma obecnie większego znaczenia to, czy za większością tłumaczy Soboru będzie się utrzymywało, iż Sobór mówi o przekazywaniu wszelkiego autorytetu duchowego wyłącznie drogą konsekracji, czy też uzna się jeszcze za możliwe do

<sup>37</sup> Por. J. Ratzinger — H. Meier, *Demokratie in der Kirche*, Limburg 1970, s. 32.

<sup>38</sup> Por. P. Krämer, dz. cyt., zwł. s. 34—48.

<sup>39</sup> Szczegóły zob. u: K. Mörsdorf, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, w: *Acta conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati*, Città del Vaticano 1970, s. 199—211, zwł. s. 203 nn.

<sup>40</sup> KK 21: „Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exercere possunt” („Sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia; funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnocie z Głową Kolegium i z jego członkami”).

<sup>41</sup> WNW 2: „...In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum... Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatum, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset” („W konsekracji biskupiej dostępuje się ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach... Umyślnie użyto słowa *zadaniach*, a nie *władzach*, ponieważ to ostatnie słowo mogłoby być rozumiane w znaczeniu władzy zaktualizowanej”).

<sup>42</sup> K. Mörsdorf, *Munus regendi*, dz. cyt., s. 205.

przyjęcia tradycyjne rozróżnienie (lecz nie oddzielenie) władzy święceń i władzy pasterskiej w ramach jednej *potestas* Kościoła<sup>43</sup>; w każdym z tych przypadków należy, po Soborze Watykańskim II, wykluczyć koncepcję *potestas* jurysdykcji, niezależną od święceń.

W ten sposób odniesienie *potestas-munus* prowadzi, poprzez swój służebny charakter, do dwóch dalszych wniosków: 1. W Kościele nie istnieje jeden autorytet o dwóch postaciach, lecz tylko jeden autorytet duchowy, oparty na święceniach (konsekracji). 2. Ten duchowy autorytet rozciąga się na całe pole duchowego posłannictwa w służbie nauczania (*docere*), uświęcania i rządzenia.

Ten podwójny wniosek musi być jednak już uprzednio zabezpieczony przed podwójnym ewentualnym nieporozumieniem: nie chodzi przede wszystkim o to, by wszelki udział w oficjalnych zadaniach Kościoła miał się realizować jedynie w łonie autorytetu duchowego i by, w konsekwencji, zakładał przyjęcie święceń ze strony zainteresowanego. Nie oznacza ponadto także jakichś wyłącznych i całościowych roszczeń do służby duchowej ze strony organicznej całości wysłanników kościelnych. Skoro jednak indywidualizacja zadania kościelnego może się dokonać tylko na płaszczyźnie autorytetu rozchodzi się zatem zawsze o jeden jedyny autorytet duchowy, oparty na święceniach (konsekracji) i zorientowany zdecydowanie na służbę. Autorytet tej jest ograniczony wewnętrznie dwoma innymi wiązaniami strukturalnymi, o których powinniśmy teraz wspomnieć.

#### b) Wiąż hierarchiczna autorytetu duchowego

W przytoczonym już ustępie Konstytucji o Kościele (KK 21), mówi się o wspólnotowym charakterze *sacra potestas*, gdy się stwierdza, że *munera docendi et regendi* mogą być, z samej swej natury, wykonywane jedynie we wspólnocie hierarchicznej z Głową Kolegium i z jego członkami<sup>44</sup>. Jest to w istocie rzeczy koncepcja soborowa, zgodnie z którą Jezus ustanowił apostołów jako określony krąg osób z głową — Piotrem na czele i wysłał ich „do wszystkich narodów, aby mając udział w Jego władzy, wszystkie ludy czynili uczniami Jego, uświęcali je i sprawowali nad nimi duchowe rządy” (KK 19).

Autorytet apostolski jest zatem od początku i ze swej natury autorytetem wielopostaciowym, zróżnicowanym, chociaż ma swe centrum w Piotrze i w jego posłudze. Autorytet duchowy poszczególnych jego przedstawicieli, brany sam w sobie, jest więc z ko-

<sup>43</sup> Por. np. K. Rahner, *Vaticanum*, I, W: LThK, 219—221; J. Ratzinger, *Vaticanum*, I, W: LThK, 352 n.

<sup>44</sup> Por. wyżej przypis 40.

nieczności niepełny; skierowany jest ku wspólności z innymi. Ta więc i to ograniczenie odnosi się także do posługi piotrowej, jako że skupiona w niej pełnia autorytetu duchowego znajduje wyraźne ograniczenie w istnieniu wielopostaciowej posługi biskupiej. Wspólnotowy charakter autorytetu apostolskiego znalazł swój wyraz w nauczaniu *Vaticanum II* o kolegium biskupów, czy też prezbiterów. W obu tych kolegiach ukazuje się decydująca więc autorytetu formalnego.

Autorytet apostolski nie jest narzędziem dowolnego panowania jednostki mającej nawet najlepsze intencje; może rościć sobie prawo do ważności jedynie wówczas, gdy utrzymuje się w *communio hierarchica*. O ile traci tę więc, pozbawia się też siłą faktu tego roszczenia.

### c) Wiąż eklezjalna autorytetu duchowego

Chociaż Sobór opiera jednocześnie *sacra potestas* na konsekracji, co sprawia, że nosiciele autorytetu duchowego mogą być wybierani jedynie spośród konsekrowanych członków ludu, to jednak nie da się przemilczeć tego, iż sam Sobór uczy również o udziale wszystkich członków Ludu Bożego, a więc także laików, w trzech *munera*<sup>45</sup>. Prawdą jest, że Sobór zacieśnia to twierdzenie utrzymując, iż udział w posłannictwie został przekazany *pro parte sua*, a udział w *munera* — *suo modo*. Wyrażone w ten sposób rozróżnienie może się odnosić wyłącznie do *sacra potestas*. Samo jednak stwierdzenie wspólnego udziału, chociaż jakościowo innego, w *munera* wskazuje na istotny, decydujący punkt odniesienia, na którym się opiera *Communio* kościelna i który równocześnie ukazuje punkt inny, na podstawie którego można dostrzec jeszcze inną więc autorytetu formalnego.

Przeciwko wzmiankowanemu wyżej stanowisku Stutza trzeba tu przede wszystkim podkreślić, że nie ma w Kościele osób skazanych na czystą bierność — jakby jakieś „tło orszaku”; a odnosi się to do całokształtu misji kościelnej i to na wszystkich polach samourzeczywistnienia się Kościoła.

Sobór wyjaśnia taki stan rzeczy w odniesieniu do każdego z trzech *munera*<sup>46</sup>. Zakładając, że w niniejszej refleksji interesuje nas przede wszystkim obiektywna więc autorytetu formalnego, zajmiemy się głównie *munus regendi*. Od razu rzuca się w oczy fakt, że w tym względzie na plan pierwszy zostało wysunięte zadanie laika w świecie, jak to akcentuje *Lumen gentium*

<sup>45</sup> Por. zw. KK 31.

<sup>46</sup> Por. numery 34-37 *Lumen Gentium*, w których omawia się kolejno trzy posługi: uświęcania, nauczania i rządzenia.

w n. 31. Mówi się jednak także o współpracy laików w organizmach kościelnych, a także o zaangażowaniu wewnątrzkościelnym<sup>47</sup>. Konstytucja rad, nie odkryta przez Sobór, ale wprowadzana w życie przez Kościół posoborowy, może być jednym ze szczególnych przejawów udziału wszystkich wiernych w *munus regendi*; udział ten, jeżeli jest należycie zorganizowany i właściwie przeżywany, może być bardzo pożyteczny w praktyce.

Z teoretycznego i istotnego dla teologicznego zrozumienia *sacra potestas* punktu widzenia rzeczą bardziej interesującą byłoby stwierdzenie, na ile została zachowana dawna tradycja prawna, wyrażona w Kodeksie z 1917 r., w którym ukazane zostały formalne źródła prawa kanonicznego. Podczas gdy prawodawstwo współczesne, abstrakcyjne samo przez się<sup>48</sup>, uznaje wyłącznie samo prawodawstwo za źródło prawa, przynajmniej w tym sensie, że uznaje prawo zwyczajowe co najwyżej za źródło prawa *secundum* lub *praeter legem*, to nowy Kodeks prawa kanonicznego zachował zwyczaj, uznając go za prawo o tej samej, przynajmniej w założeniach, wartości. Prawu zwyczajowemu kładzie ograniczenia tylko prawo naturalne i pozytywne boskie, które jednak mają tę samą wartość w prawodawstwie<sup>49</sup>, oraz pewne klauzule podane w samym Kodeksie. Poza tym prawo zwyczajowe może występować przeciwko wyraźnym zakazom prawnym, pod warunkiem jednak, że zwyczaj trwa przez odpowiednio długi okres czasu.

Tymczasem prawo i zwyczaj nie mogą istnieć bez wzajemnego odniesienia. Jedność Kościoła jako wspólnoty prawa nie mogłaby przetrwać pod władztwem dwóch praw. Raczej prawodawstwo i zwyczaj stanowią dwie drogi prowadzące do powstania prawa w ramach podstawowej struktury hierarchicznej konstytucji kościelnej, która się opiera na prawie Bożym. Jedność prawa znajduje swój wyraz zwłaszcza w tym, że zwyczaj może nabrać mocy prawnej tylko poprzez zgodę odpowiedniego przełożonego i, odpowiednio, utracić otrzymaną uprzednio moc prawną na skutek wydania prawa innego. Nie oznacza to jednak jednostronnej ujmy dla prawa zwyczajowego, które — w przeciwieństwie do prawa

<sup>47</sup> Por. KK 37.

<sup>48</sup> Współczesna koncepcja kodyfikacji, z illuministycznym dążeniem do stworzenia systemu zamkniętego, który by objął za pomocą abstrakcyjnych sformułowań wszystkie możliwe przypadki jurydyczne, musi siłą faktu godzić w prawo zwyczajowe. Niezależnie od tego wszelka władza centralna, posiadająca autorytet ustawodawczy, występuje także w praktyce przeciwko prawu zwyczajowemu. Por. W. Aymans, *Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917*, w: *Ius Canonicum* 15 (1975) 79—95.

<sup>49</sup> Również w stosowaniu *Ius divinum* zwyczaj może mieć wielkie znaczenie praktyczne; por. nowy Kodeks Prawa Kan., can. 23 nn.

stanowionego — musi być ponadto jeszcze przyjęte przez wspólnotę prawną. Kodeks starał się co prawda nie mówić wprost o *receptio legis*, a przecież przyjęcie należy z samej natury do prawodawstwa kościelnego, albo lepiej: do prawa jako takiego. I podobnie *desuetudo* stanowi konieczną część *consuetudo*. Chociaż więc Kodeks unikał także tego pojęcia, wiąże się ono jednak faktycznie z *consuetudo contra legem*, które to pojęcie Kodeks wyraźnie przyjmował.

Ustawodawstwo i zwyczaj pociągają za sobą, jako takie, czynną współpracę całego Ludu Bożego — charakterystyczną dla konstytucji Kościoła. Podczas gdy w prawodawstwie inicjatywa w tworzeniu prawa należy przeważnie do prawodawcy — a więc do tego, kto posiada wielki autorytet apostolski — prawo zwyczajowe wypływa z inicjatywy wspólnoty, w której utrwała się dany zwyczaj. Gdy prawo może rozwijać swą siłę żywotną tylko tam, gdzie i na ile zostanie przyjęte przez wspólnotę, zwyczaj, który się rozwinął we wspólnocie, może stać się prawem jedynie wówczas, gdy dojdzie zgoda prawodawcy. Wydanie aktu prawnego, będące przejawem władzy apostolskiej, należy zawsze do prawodawcy; tymczasem przyjęcie, zgoda, jako taka, ma charakter zwyczajowy, o ile może być uznana za akt zamykający. Wspólnota nie jest jednak jurydycznie bierna, a jej działanie nie pozostaje bez znaczenia prawnego; jest ona raczej twórczo czynna w tworzeniu prawa. Mając więc na uwadze formalne źródła prawa kanonicznego, stajemy w obliczu wzajemnego odniesienia pomiędzy *lex* i *receptio*, jak też wobec *consuetudo* i *consensus*, które należy rozumieć jako jurydyczny aspekt teologicznej istoty Kościoła — *Communio* i jego specyficznej formy życia. Myśl o współpracy jakościowo różnej, lecz przedmiotowo skierowanej wzajemnie na siebie, przedstawicieli autorytetu duchowego z innymi członkami *Communio* występuje także w *munus sanctificandi*. Różne role, nie wchodząc w szczegóły, dałoby się tu uszeregować zgodnie z kluczowymi słowami uzdalniającymi do czynności sakramentalnych i do *actuosa participatio* <sup>50</sup>.

W okresie posoborowym teologia wykazała wzrost zainteresowania problematyką recepcji <sup>51</sup>. Staje się w ten sposób ponownie

<sup>50</sup> Myśl tą można by uznać za motyw przewodni odnowy liturgicznej, wprowadzonej przez Sobór Watykański II. Jednak jeszcze przed Soborem myśl ta rozwijała się choćby w kanonistyce. Por. K. Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier*, w: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (red. M. Schmaus), München 1960, s. 72—91.

<sup>51</sup> Zob. przykładowo: A. Grillmeier, *Konzil und Rezeptio. Methodologische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion*, w: *ThPh* 45 (1970) 321—352; Y. Congar, *Die Rezeption als ekklesiologische Rea-*



rzeczą jasną, że również na polu *munus docendi* panują te same zasady prawne, które kierują *munus regendi*, gdy chodzi o źródła prawa kanonicznego. Dlatego to autorytatywne magisterium autorytetu duchowego nie może być uważane za coś w rodzaju drogi jednokierunkowej, prowadzącej do wiernych. Trzeba raczej powiedzieć, że życie wiary Kościoła buduje się na podstawie ról jakościowo odrębnych, jakie przynależą do *magisterium* i do *sensus fidelium*, w ten sposób, że ich wykonywanie odpowiada relacji *legislatio-receptio* i *consuetudo-consensus*.

Wewnętrzna więź zespalająca *munus regendi* z *munus docendi* ukazuje się również w granicach nałożonych obydwom: *ius divinum* jest nie tylko kwestią prawa, ale stanowi obecnie także przedmiot wiary Kościoła; jako takie *ius divinum* podlega tym samym zasadom prawodawczym, które odnoszą się do dogmatów i rozwoju dogmatycznego. Zresztą chwilowe nieprzyjęcie jakiejś doktryny podawanej przez magisterium kościelne, ale nie określonej jako dogmat, na przykład w dziedzinie moralnej, nie oznacza jeszcze, że doktryna ta ma upaść, ani też, że nie może być uznana za prawdziwy wykład wiary. Dochodzi jednak do tego wówczas, gdy wobec nieprzyjęcia jakiejś doktryny magisterium rezygnuje z dalszego jej akcentowania. I przeciwnie, przekonanie wiary, zrodzone z teologii i pobożności ludowej, może także rościć sobie pretensje do tego, że stanowi prawomocny wyraz wiary kościelnej, ale tylko wtedy, gdy uzyskało aprobatę magisterium. Sens tej wielowymiarowości kryterium wiary poprawnej należy przede wszystkim widzieć w tym, że chodzi tu o przeciwstawienie się czystej normatywności faktycznej, która stanowiłaby zdradę antynomicznego charakteru chrześcijaństwa.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, można stwierdzić w odniesieniu do całej misji kościelnej, że *sacra potestas*, oparta na święceniach, wiąże się ściśle z uzdolnieniem do czynnego udziału w trzech *munera*, otrzymanego już w chrzcie i bierzmowaniu. Więzi tej nie da się wystarczająco określić za pomocą podwójnych pojęć „wyniesienie-poddanie”, „nakazywanie-posłuszeństwo”, „działanie-bierność”. Więź tą charakteryzuje raczej jakościowe zróżnicowanie ról, które wzajemnie się uzupełniają i ograniczają.

*lität*, w: *Concilium* 8 (1972) 500—514 (cenne uwagi bibliograficzne); P. W. Scheele, *Fragen zum christlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption*, w: *Catholica* 27 (1973); W. Hryniewicz, *Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie*, w: *ThGl* 65 (1975) 250—266; W. Aymans, *Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917*, w: *Ius Canonicum* 15 (1975) 79—95, a zwł. 90—95; H. Müller, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistyk*, w: *AKR* 27 (1976).

Jest to właśnie typowa struktura *Communio* z punktu widzenia prawa.

### Zakończenie

Autorytet apostolski i jego narzędzie — autorytet duchowy — są elementami konstytutywnymi struktury Kościoła. Przeciwstawiają się one zarówno ujęciu czysto charyzmatycznemu, jak też bałwochwalczemu, magicznemu Kościoła. Autorytet apostolski i autorytet duchowy mają na celu zachowanie w czasie autentyczności posłannictwa Kościoła w słowie i sakramencie, z tym, że jakimkolwiek ewentualnemu nadużyciu przeciwstawiają się więzy strukturalne, wynikające z samej natury Kościoła.

tłum. Ks. Lucjan Balter SAC