

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-ND 4.0 International) license <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0>



p-ISSN 0551-911X, e-ISSN 2353-8104

Received: 2 Jan 2026

Revised: 13 Jan 2026

Accepted: 14 Jan 2026

Published: 30 Mar 2026

<https://doi.org/10.21697/pk.2026.69.1.05>

PRZEMYSŁAW MICHOWICZ OFMConv

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

przemyslaw.michowicz@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5642-8522>

ZJAWISKO SEKULARYZACJI PRAWA KANONICZNEGO JAKO KWESTIA EPISTEMOLOGICZNA

Treść: Wstęp; 1. Epistemologiczne problemy prawoznawstwa; 2. Teologiczne uzasadnienie sekularyzacji prawa kanonicznego; 3. Uzasadnienie historyczne; 4. Dwa zagadnienia szczegółowe; Zakończenie

Wstęp

Sekularyzacja, pojmowana jako nieuchronna konsekwencja nowoczesności, stanowi przedmiot refleksji teoretycznej od dawna. Teza, zgodnie z którą proces ten – ujmowany jako stopniowy zanik religii bądź religijności – pozostaje nieodłącznym korelatem nowoczesności oraz postępu cywilizacyjnego, uchodzi za stanowisko klasyczne i w ostatnich dekadach była jedynie sporadycznie poddawana krytycznej rewizji. Niemniej jednak, pytanie o aktualne znaczenie i zakres pojęcia sekularyzacji, zwłaszcza w perspektywie współczesnych zjawisk prawnych, a w szczególności prawa konfesyjnego, domaga się pogłębionej, systematycznej i wieloaspektowej analizy. Niewątpliwie coś ogólnie „sekularyzującego” dzieje się w mentalności i aktywności prawotwórczej kościelnego ustawodawcy, co uwidacznia się, na przykład, w coraz śmielszym imporcie rozwiązań normatywnych ze świeckich porządków prawnych: z zasad nowoczesnej kodyfikacji,

administracyjnej drogi ochrony praw wiernych czy prawa karnego. Takie działania są rezultatem głębokich przemian, jakie dokonały się w nauce prawa kanonicznego zwłaszcza pod wpływem odnowionego przez Sobór Watykański II spojrzenia na Kościół rozumiany jako przestrzeń tworzenia prawa i jego stosowania w kontekście realizowania swej misji (Michowicz 2025a, 141-143). Następstwa tych wydarzeń tłumaczone na język prawny odzwierciedlają jednocześnie ideową, żeby nie powiedzieć mentalną, transformację kościelnego ustawodawcy, który (choć nie po raz pierwszy) chętniej niż np. w epoce dominacji prawa dekretów (kształtującej wszak przez stulecia kościelny porządek prawny), importuje normatywne narzędzia wypracowane dla celów odmiennych niż te określone przez ostatni Sobór dla wspólnoty Kościoła (norma *missionis*) (Arroba 2018, 24).

Niniejsze analizy koncentrują się na realizacji zadania badawczego, którego przedmiotem będzie dostarczenie epistemicznych argumentów dotyczących operowania zjawiska sekularyzacji w porządku prawa kanonicznego, wypełniając tym samym ewidentną lukę badawczą i wskazując sposób, w jaki prawo kanoniczne może istnieć i ewoluować w zsekularyzowanym świecie, ciągle jednak pozostając wierne fundamentom depozytu wiary (Michowicz 2025b, 24). Teoretycznoprawne rozważania koncentrować się będą na wykazaniu tego, że prawny porządek Kościoła katolickiego można badać również i przez pryzmat zjawisk opisywanych przez socjologów religii. Okazuje się bowiem, że zjawisko sekularyzacji nie jest wyłącznie procesem socjologicznym, ale sproblematyzowaną przestrzenią poznania prawa kanonicznego jako pewnego rodzaju porządku (Dalla Torre 2009, 44). Kwestia epistemologiczna tego prawa i poznanie prawnicze, ujmowane jako zagadnienia badawcze, mimo że już podejmowane przez uczonych reprezentujących szanowaną doktrynę¹ to jednak, w dyskursie (nawet międzynarodowym), dość rzadko łączone było ze

¹ Do najistotniejszych prac badawczych w tym zakresie należą: Mörsdorf 1937, *passim*; Örsy 1979, *passim*; Jiménez Urresti 1993, *passim*; Hervada 2007, *passim*; Gherri 2017, 89-118; w sposób pośredni w licznych pracach zob. także: Arrieta, Burke, Caparros, Mendocça, Ratzinger, Ghirlanda, Viana.

zjawiskiem sekularyzacji, które dotyka niemal wszystkich obszarów ludzkiej aktywności, w tym również i prawa (Cavana 2020, 66-88). Taki stan rzeczy jest – być może – następstwem tego, że epistemologia łączy dwa obszary, które tradycyjnie rzadko były integrowane, tj. teorię poznania i teologię prawa kanonicznego. Ponadto dominacja podejścia dogmatycznego czy większy nacisk kładziony na praktykę może powodować, że refleksja epistemologiczna rozwijała się powoli, mimo że proponowane modele poznania prawniczego, jak na przykład zjawisko sekularyzacji prawa, zwiększają zapotrzebowanie na takie analizy. Zjawisko sekularyzacji prawa rozumiane jako dialogiczny (Teinert 2006, 159) „proces kulturowy i historyczny (właściwy dla chrześcijańskiej Europy), a więc stała tendencja do uzewnętrzniania religii chrześcijańskiej w kontekście doczesnym, w taki sposób, aby z jednej strony ograniczyć znaczenie wiary w stosunku do roli rozumu oraz – z drugiej strony – odpowiednio wyważyć oddziaływanie rozumu na wyznawane prawdy wiary, z czasem przecież ujęte i zdefiniowane w odpowiednie zapisy także o charakterze normatywnym” (Michowicz 2025a, 135), rodzi istotne pytania o status poznawczy porządku prawa kanonicznego. Może się bowiem okazać, że w perspektywie epistemologicznej, sekularyzacja nie ogranicza się do obserwowanych zmian o charakterze instytucjonalnym czy kompetencyjnym, ale dotyka fundamentów, na których opiera się możliwość poznania i uzasadnienia konkretnych norm kanonicznych. Tym samym staje się ona problemem przekraczającym ramy klasycznej jurysprudencji² i wymagającym interdyscyplinarnej analizy z ogranicza filozofii prawa, teologii oraz teorii poznania.

Cel, który przyświeca niniejszym analizom, koncentruje się na określeniu wpływu, jaki zjawisko sekularyzacji prawa kanonicznego wywiera na jego epistemologiczny status; nie chodzi wyłącznie o ujawnienie napięcia, jakie jest w nim obecne od samego początku jego tworzenia (co związane jest *de facto* z jego podwójną tożsamością: teologiczną i prawniczą), ale także o poszukiwanie ewentualnych

² Przez jurysprudencję rozumiem tu naukę prawa, czyli prawoznawstwo.

nieznanych dotąd możliwości redefinicji sposobów rozumienia prawa kanonicznego.

1. Epistemologiczne problemy prawoznawstwa

Epistemologia, określana również mianem teorii poznania, stanowi jeden z fundamentalnych działów filozofii, którego przedmiotem są zagadnienia związane z poznaniem rzeczywistości, statusem i uzasadnieniem posiadanych przekonań, formułowaniem sądów poznawczych oraz analizą warunków prawdziwości twierdzeń. W jej obrębie bada się także okoliczności, w których zasadne jest przypisanie podmiotowi poznającemu wiedzy w sensie ścisłym. Dyskurs epistemologiczny koncentruje się zatem na określeniu roli doświadczenia empirycznego, rozumu, a niekiedy również intuicji (także tej prawniczej) w procesie konstytuowania wiedzy, przy jednoczesnym uwzględnieniu kryteriów wiedzy pewnej oraz jej podatności na korektę w świetle błędów poznawczych.

Na tym tle ujawnia się istotna różnica pomiędzy klasycznym problemem epistemologicznym, jakim jest rozróżnienie wiedzy od innych postaci przekonań, a specyfiką poznania prawniczego. W obrębie praktyki prawniczej często wystarczające okazuje się operowanie w sferze mniemań, o ile są one należycie uzasadnione, akceptowalne w danym kontekście interpretacyjnym bądź wspierane lokalnym konsensusem, a przede wszystkim zdolne do prowadzenia do funkcjonalnie satysfakcjonującego rozstrzygnięcia normatywnego. Z tego względu w tradycji epistemologicznej wyróżnia się m.in. wiedzę pewną (gr. *epistēmē*), wiedzę praktyczną lub wytwórczą (gr. *technē*), a także wiedzę pozorną bądź mniemanie (gr. *doxa*) (Dyrda 2021, 29).

Zgodnie z klasyczną definicją wiedzy, podmiot „wie”, że *p*, wówczas gdy posiada prawdziwe i odpowiednio uzasadnione przekonanie o tym, że *p*. Kwestia ostatecznego uzasadnienia twierdzeń stanowi tym samym centralny punkt sporu pomiędzy zwolennikami fundacjonizmu epistemologicznego – zakładającego istnienie twierdzeń podstawowych, niewymagających dalszego dowodu i stanowiących fundament całego systemu wiedzy – a przedstawicielami stanowisk antyfundacjonistycznych, w szczególności koherentyzmu, wedle

którego uzasadnienie każdego twierdzenia wynika z sieci relacji logicznych, w jakich pozostaje ono z innymi elementami danego systemu przekonań (Dyrda 2021, 30).

Należy jednak podkreślić, że większość współczesnych stanowisk epistemologicznych sytuowana jest pomiędzy tymi dwoma skrajnymi ujęciami, przyznając istotną rolę doświadczeniu empirycznemu – obejmującemu dane zmysłowe, obserwację, badania oraz analizy – jako podstawie wiedzy, która, choć uzasadniona, pozostaje w określonych warunkach podatna na rewizję (Gardiner 2019, 16–19). W tym sensie klasyczna epistemologia odróżnia wiedzę aprioryczną od wiedzy aposteriorycznej, czyli takiej, której uzasadnienie odwołuje się do doświadczenia zmysłowego bądź obserwacji empirycznej (Gherri 2017, 118).

Rozważania prowadzone przez epistemologów, nawet jeśli mogą wydawać się rozumowaniami li tylko abstrakcyjnymi, mają jednak praktyczne znaczenie dla dyskusji prowadzonych na gruncie prawnoznawstwa. W nurcie „złotego środka” pojętego jako optymalny paradygmat badań naukowych, prowadzone będą analizy ukierunkowane na wykazanie tego, że zjawisko sekularyzacji obejmującej wszelkie formy ludzkiej działalności (w tym i prawa, także i prawa kanonicznego) stanowi epistemologicznie (a więc poznawczo) istotny sposób pełniejszego zrozumienia prawa przynależnego wspólnocie Kościoła (Sobański 1990, 54).

2. Teologiczne uzasadnienie sekularyzacji prawa kanonicznego

Jeżeli sekularyzację rozumie się jako proces systematycznego odsuwania sacrum z porządku rzeczywistości empirycznej, zasadnicza aporia tej kategorii ujawnia się wtedy, gdy zostaje bezrefleksyjnie zastosowana do tych tradycji religijnych, które nie konstytuują świata jako ontologicznie sakralnego. Religie biblijne – judaizm, chrześcijaństwo oraz islam – w przeciwieństwie do form religijności archaicznej oraz kosmoteistycznej, nie zakładają immanentnej obecności sacrum w strukturze świata i kosmosu. Ich wspólną charakterystyką jest bowiem radykalne rozróżnienie porządku boskiego i stworzonego, wyrażające się w konsekwentnej teologii transcendencji Boga wobec

świata i materii. Okazuje się, że świat nie jest w tych tradycjach nośnikiem boskości ani jej emanacją, lecz jest rzeczywistością stworzoną *ex nihilo*, tzn. ontologicznie odrębną od swojego Stwórcy (Beauchamp 2010, 28).

W tej perspektywie sekularyzacja – rozumiana dość radykalnie jako desakralizacja świata – nie jawi się jako proces zewnętrzny wobec monoteizmu biblijnego, lecz jako historyczna artykulacja jego wewnętrznej logiki (d’Agostino 2012, 1). Można wręcz mówić, paradoksalnie, o sekularyzacji jako o procesie „judaizacji”, „chrystianizacji” bądź „islamizacji” ludzkiej kultury, polegającym na przeniesieniu fundamentalnej dystynkcji *sacrum* – *profanum* z poziomu ontologii kosmicznej na poziom struktur społecznych, kulturowych i symbolicznych. Paradoks ten polega na tym, że w dyskursach teologicznych i eklezjalnych sekularyzacja była przez długi czas interpretowana niemal wyłącznie jako proces destrukcyjny, a-religijny (jeśli nie antyreligijny, a więc wrogi) i dezintegrujący porządek religijny (Mazurkiewicz 2004, 1187).

Po II wojnie światowej, zwłaszcza w obrębie teologii protestanckiej oraz socjologii religii inspirowanej jednak refleksją teologiczną, nastąpiło istotne przesunięcie hermeneutyczne. Sekularyzacja zaczęła być interpretowana nie jako symptom zaniku chrześcijaństwa, lecz jako historyczna aktualizacja jego najbardziej fundamentalnych treści. Warto przywołać dorobek luteranckiego teologa Friedricha Gogartena, który odwołując się do założeń fenomenologii egzystencjalnej, zlokalizował pierwotne struktury sekularyzacji w samej wewnętrznej logice wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza w teologii stworzenia, która ustanowiła konstytutywną i nieusuwalną różnicę ontologiczną między Bogiem a światem (Gogarten 1953, 68–72). Autonomia rozumu i świata nie jawi się w tej perspektywie jako sekularna uzurpacja, lecz jako teologiczna konsekwencja uznania świata za rzeczywistość niestosowną do sakralizacji. Czy jest ona zjawiskiem bezwzględnie dotykającym podstaw chrześcijaństwa?

Aby odpowiedzieć na tak postawioną wątpliwość, F. Gogarten wskazuje, że pierwotna dynamika „sekularyzacji wolności”, zawarta *implicite* w ewangelicznym orędziu, została w dziejach chrześcijaństwa

częściowo przesłonięta przez neomityczne elementy sakralizacji świata, wprowadzone doń na skutek asymilacji pogańskich struktur symbolicznych (Gogarten 1953, 75). To właśnie te wtórne formy sakralizacji doprowadziły do późniejszej, stopniowej desakralizacji kosmosu, która w średniowieczu przybrała postać jego pełnej ontologicznej neutralizacji. Wydaje się zatem, że w tym właśnie sensie nowoczesne procesy sekularyzacyjne można interpretować jako ruch rekonstrukcyjny, zmierzający do usunięcia neomitycznych naleciałości i ponownego odsłonięcia pierwotnych źródeł chrześcijańskiego rozumienia transcendencji, do ich oczyszczenia lub – posługując się językiem Webera – do ich „odczarowania”.

Kluczowe znaczenie posiada w tym kontekście rozróżnienie pomiędzy wiarą jako aktem intencjonalnym (w sensie fenomenologicznym), a sekularyzacją jako transformacją dotykającą wytworzonych przez człowieka struktur instytucjonalnych oraz kulturowych schematów interpretacyjnych. Zauważono wyżej, że sekularyzacja nie implikuje redukcji ani zaniku doświadczenia religijnego (Habermas and Ratzinger 2006, 34), lecz obejmuje i dotyczy przede wszystkim zmiany ram znaczeniowych oraz funkcjonalnego „przemieszczenia się” religii w społeczeństwie o wysokim stopniu zróżnicowania strukturalnego. Empiryczne badania religijności potwierdzają wszak, że proces ten nie prowadzi ani do anihilacji praktyk religijnych, ani tym bardziej do zaniku zapotrzebowania na sens transcendentalny (Sareta 2017, 41).

W tym kontekście warto podnieść, że fenomenologia religii – zwłaszcza w ujęciu Mircei Eliadego – ukazuje religijność grecko-rzymską jako formę doświadczenia świata konstytuowanego przez nieustanną obecność hierofanii (Eliade 1954, 11-12). Kosmos był tam przestrzenią permanentnie przesyconą sacrum, a bogowie nie transcendowali świata, lecz go konstytuowali od wewnątrz. Brak wyraźnych dystynkcji ontologicznych skutkowało całkowitą sakralizacją rzeczywistości, w której każdy jej element mógł pełnić funkcję nośnika boskości. Rozpad struktur mitologicznych prowadził co najwyżej do panteistycznej lub stoickiej reartykulacji sacrum, nie zaś do jego transcendentalnego wyodrębnienia (Gałkowski 2008, 189).

Myśl biblijna proponuje natomiast radykalnie odmienną ontologię: akt stworzenia ustanawia absolutną przerwę ontologiczną między Bogiem a światem, uniemożliwiając jakąkolwiek sakralizację natury (Rahner 1987, 73). Bóg nie jest częścią kosmosu ani jego zasadą immanentną, lecz jego transcendentnym źródłem. W konsekwencji, stworzenie zostaje fenomenologicznie „odczarowane”, ale nie dlatego, że traci sacrum, lecz dlatego, że sacrum zostaje radykalnie zakwalifikowane jako cecha świata i zlokalizowane wyłącznie w Bogu. Chrześcijaństwo, wchodząc w świat antyczny, nie tyle usuwa pierwotne hierofanie, ile konstytuuje nowy porządek sensu, w którym Chrystus jako Wcielony Logos staje się jedynym i ostatecznym *locus sacrum* (Ratzinger 2005, 219). Skutkiem tej radykalnej koncentracji sakralności jest antropologiczne odsłonięcie świata jako profanum – nie jako przestrzeni pozbawionej sensu, lecz jako obszaru ludzkiej sprawczości i odpowiedzialności (Moltmann 1995, 55-56).

Co więcej, w teologii katolickiej, tajemnica wcielenia nie oznacza ontologicznej immanentyzacji Boga, lecz paradoksalne tłumaczona jest jako uwydatnienie Jego transcendencji: natura boska i ludzka spotykają się nie w bycie pośrednim, lecz w unii hipostatycznej, która zachowuje ich nieredukowalną różnicę. Teologia stworzenia wyznacza zarazem podstawową strukturę antropologiczną: człowiek jako *imago Dei* jest bytem jednocześnie zakorzenionym w świecie i przekraczającym go poprzez intencjonalność, samoświadomość, rozumność i zdolność symboliczną. Praca i kultura nie są (nie mogą być) reakcją na grzech ani formą buntu wobec Boga, lecz konstytutywnym wyznacznikiem ludzkiego uczestnictwa w dziele stworzenia.

Konsekwencją takiej antropologii jest istotna dla niniejszych rozważań teza socjologiczna: skoro świat nie posiada konstytutywnej sakralności, nie istnieją zatem struktury społeczne o bezwzględnie boskim uprawomocnieniu, co oznacza, że ład społeczny ma charakter historyczny i podlega racjonalnej transformacji. Relacja człowieka z Bogiem nie ogranicza się do sfery rytualnej, lecz obejmuje również działanie w obrębie porządku społecznego, który funkcjonuje jako przestrzeń autonomicznej racjonalności (Luhmann 1998, 224).

Nowy Testament potwierdza tę logikę, ukazując porządku prawnopolityczne jako rzeczywistości rządzące się własną, immanentną dynamiką, możliwą do poznania i kształtowania przez człowieka. Chrześcijańska desakralizacja świata prowadzi tym samym do wyodrębnienia sfery immanentnej jako obszaru autonomicznej racjonalności działania, co stanowi jedną z podstawowych tez współczesnych teorii sekularyzacji. W tym świetle Sobór Watykański II, formułując kategorię „autonomii rzeczywistości ziemskich”, wprowadził teologiczny korelat sekularyzacji funkcjonalnej (GS 34). Rezygnacja przez Ojców Soboru z samego terminu „sekularyzacja” miała jednak charakter strategiczny i teologicznie roztropny: pozwoliła uniknąć semantyki konfliktu i emancypacji, podkreślając komplementarność ludzkiej sprawczości i Bożego zamysłu. W perspektywie soborowej realizacja ludzkiego potencjału nie konkuruje z transcendencją Boga, lecz stanowi jej historyczne urzeczywistnienie (Mazurkiewicz 2004, 1194).

3. Uzasadnienie historyczne

Powyższa refleksja dokumentuje fakt, że skierowanie człowieka ku immanentnym prawidłowościom różnych obszarów rzeczywistości (także i prawa jako takiego) było jedną z głównych konsekwencji chrześcijańskiej sekularyzacji świata. Można zatem powiedzieć, że sekularyzacja jest rodzajem „zgody na świat”, jakiej udziela grupa religijna powstała pierwotnie na podłożu jego negacji (sic!). W kontekście prowadzonych badań, oczywistym następstwem poznania teologicznego prawa kanonicznego jest także analiza jego diachronicznego rozwoju, tj. systemowa rekonstrukcja zjawisk historycznych (rzecz można, meta-przyczyn) – zamkniętych na transcendencję i zogniskowanych na immanentnym wymiarze rzeczywistości – mających jednak wpływ na kształtowanie i ewentualny dalszy rozwój niektórych instytucji i norm takiego prawa. Chodzi w niej zasadniczo o ujawnienie i wskazanie tych racji, dla których porządek prawa kanonicznego okazał się w swej historii podatnym gruntem na idee sekularyzacyjne, mimo silnej normatywnej afirmacji tego, co pochodzenia Boskiego i tego, co wynika z koncepcji jusnaturalizmu, tj. z dwóch podwalin

kanonicznego porządku prawa. Perspektywa przyjęta w niniejszych rozważaniach zakłada zatem przejście (na pewno nie absolutne) od norm silnie umocowanych w koncepcjach prawa naturalnego (Padovani 2024, 11) do recepcji norm zeświecczonego prawa państwowego, z tym jednak zastrzeżeniem, że przeprowadzone już badania w zakresie naturalizacji prawa (Brożek 2017, 13-33) w zestawieniu z proponowanym tutaj problemem sekularyzacji prawa konfesyjnego, prowadzą do dość wyrazistego paradoksu, bowiem podczas gdy prawodawca świecki dostrzega wartość w prawie naturalnym, prawodawca kanoniczny w tym samym czasie poszukuje rozwiązań normatywnych w systemach, które nierzadko prawo naturalne negują i odrzucają (twardy pozytywizm).

Jeśli za pierwszą przestrzeń, wewnątrz której dokonywała się sekularyzacja tworzącego się prawa dla Kościoła (*leges Ecclesiae*) było odnalezione w Bolonii prawo rzymskie, należałoby twierdzić, że to właśnie jego pozostałości (być może w wersji zdecydowanie schryścianizowanej przez Justyniana), zaczęły wpływać na formułowanie niektórych instytucji kanonicznych (Winroth 2000, 148-149). I choć dziś nazywane prawem kanonicznym, *lex Ecclesiae* zaczęło kształtować się o wiele wcześniej, jednakże dopiero od IV w. systematycznie przejmowało niektóre instytucje prawa rzymskiego (Carbasse 2015, 19). Był to proces praktycznie naturalny, bowiem wspólnota Kościoła żyła i działała w świecie zdominowanym przez bagaż rzymskiej mentalności jurydycznej, choć tego rodzaju naturalna recepcja nie dokonywała się w zupełnym oderwaniu od potrzeb i celów, jakie Kościół starożytny jasno sobie wytyczał. Trzeba również pamiętać, że recepcja prawa rzymskiego (jakiego konkretnie, nie do końca wiadomo) dokonywała się w obliczu niewystarczalności (jeszcze z początkiem wieku XII) norm czysto kościelnych przy zwiększających się jednocześnie potrzebach wiernych (Legendre 2009, 298-300). Nie zmienia to jednak faktu, że w kształtującym się prawie Kościoła odnaleźć można widoczne ślady świeckich *mores* (Padovani 2024, 11), tj. struktury i techniki legislacyjnej (np. podziału na prawo materialne i procesowe czy formy sporządzania aktów normatywnych na wzór konstytucji cesarskich) (Kuttner 1960, 45-46); określenia

norm z zakresu prawa osobowego i rodzinnego (np. wprowadzenia pojęcia osoby prawnej czy zasady dotyczącej zdolności do czynności prawnych i związanej z tym wieku osoby) (Pennington 2007, 50-52); czy pojęcia podstawowych dla prawa karnego konstrukcji (np. idea stopniowości winy i odpowiedzialności kanonicznej) (d'Arienzo 2013, 10-15). Co do zasady, osobliwość takiej recepcji polegała jednak na jej parcjalnym (żeby nie powiedzieć: wybiórczym) wymiarze, co dokumentują np. przepisy regulujące zawieranie małżeństwa, z ewidentną romanistyczną konsensualną matrycą powstania węzła oraz warunkami jego zawarcia, aczkolwiek – z racji „ustrojowych” – wspólnota Kościoła zdecydowanie sprzeciwiła się swobodzie rozvodu i de facto ją odrzuciła.

Idea odzwierciedlająca żywotność prawa świeckiego wewnątrz prawnego porządku Kościoła, kontynuowana była również w średniowieczu. Historyczny legislator chętnie adaptował na grunt kościelny rozwiązania świeckiego zwyczaju i prawa feudalnego i jednocześnie, dzięki wysiłkom szkoły bolońskiej, korzystał z odnowionego prawa rzymskiego. Czy nieistniejąca już instytucja beneficjum kościelnego, w swych założeniach, nie przypomina świeckiego lenna? Czy zasady odnoszące się do inwestytury nie stanowią pierwowzoru modelowego ustanawiania przez papieża duchownego na urząd biskupa (zwłaszcza po XII w.) (Blumenthal 1988, 150-161; Pennington 2007, 46-47)? Ponadto w średniowieczu ukształtowała się praktyka zależności (współcześnie: stosunku podległości) przekształcająca się z czasem w formę władzy prywatnej (*potestas privata*), obserwowana zwłaszcza w zakonach i wzorowana na modelu wasalstwa (Gutiérrez 2012, 312-313). W końcu, rozkwit samej kanonistyki za sprawą Dekretu Gracjana możliwy był dzięki przejęciu metody dialektycznej, skutkiem czego również i glosa – jako podstawowe narzędzie interpretacyjne prawa – stała się powszechnym instrumentem w jego nauczaniu i rozpowszechnianiu.

Warto również zauważyć, że konsekwencją osmozy dwóch porządków prawnych (czy rzeczywiście autonomicznych?), której przeznaczenie Baldus de Ubaldis trafnie i sugestywnie opisywał we Wstępie

do komentarza Liber Extra³, było faktyczne ukształtowanie się ich wzajemnego spłotu (*ius commune*). Były to jeszcze porządki – można rzec – w pewnym sensie „niepełne” lub wręcz „dziurawe”, lecz zarazem komplementarne i wystarczająco spójne jako całość w konfrontacji z potrzebami wspólnoty społecznej opartej na jednolitej i niekwestionowanej platformie wartości wyprowadzonych z religii chrześcijańskiej. I mimo że reformacja zadała śmiertelny cios uniwersalnemu systemowi prawa dla średniowiecznej Europy, normatywna recepcja tego, co świeckie, nie zanikła. Nowożytność bowiem przyniosła konieczność konfrontowania się porządku kanonicznego z wpływami państwa absolutystycznego oraz nowymi prądami prawa rzymsko-kontynentalnego, głównie z nowoczesną unifikacją prawa w formie kodeksu. Mimo separowania kanonistyki od kultury prawnej Europy i zdecydowanie trudnych, wręcz stagnacyjnych dla niej czasów, pod wpływem idei systematycznego ustawodawstwa państwowego, ojcowie zebrani na Soborze Trydenckim podjęli decyzję o uporządkowaniu treści prawa dekretów w formie jednolitych dokumentów powszechnie wiążących, czego wymownym przykładem był dekret *Tametsi*, w którym – pod wpływem świeckich wymogów formalnych wiążących osoby zawierające małżeństwo – wprowadzono po raz pierwszy w historii praktyki kościelnej obowiązkową formę kanoniczną dla pragnących zawrzeć sakrament małżeństwa (Concilium Tridentinum, Sessio XXIV, cap. 1, de ref. matr.). Mimo przełomowych reform Trydentu, wyparcie kanonistyki na margines nauk prawnych osłabiło znacznie nie tylko autorytet kanonistów, ale także przyczyniło się do utożsamienia tej nauki z praktyką kurialną, zwłaszcza Kurii Rzymskiej, której aktywność, wzorowana częściowo na aparacie wykonawczym monarchii absolutystycznych, dokumentuje wzmocnienie ogólnej zasady centralizacji władzy oraz – wraz z Soborem Watykańskim I – wzmocnienie zwłaszcza władzy papiejskiej (Fantappiè 2011, 250-251). Ożywienie zainteresowania doktryny

³ „Iuris canonici sanctitas iuris civilis sublimitate decoratur et e converso iuris civilis maiestas canonum auctoritate firmatur et unum proter aliud corruscat et magis timetur”.

porządkiem prawa kanonicznego nadeszło dopiero za sprawą tzw. świeckiej kanonistyki włoskiej, która – co prawda – nie miała silnej łączności z praktyką Kurii Rzymskiej, jednakże teoretycznoprawny namysł nad podstawowymi dla kanonistyki instytucjami, z perspektywy czasu, jest nieprzeceniony (Sobański 1981, 26-27). Bezpośrednim impulsem badaczy szkoły włoskiej była niewątpliwie pierwsza w historii kościelnego prawodawstwa nowożytna kodyfikacja prawa, zrywająca z obowiązującym modelem obowiązującego prawa, mocno rozproszonego. Model kodeksu zupełnego wzorowany był przede wszystkim na Kodeksie Napoleona (Gherri 2003, 895-896), ale także ustawodawca sięgnął po wzorce z kodyfikacji niemieckiej i austriackiej, zwłaszcza w tym zakresie, w którym świecki legislator dokładnie określił strukturę kodeksu i jasny podział ksiąg, posługując się przy tym precyzyjną terminologią i niekiedy wprowadzając definicje legalne (Gherri 2003, 891). W kazuistycznym jeszcze prawie karnym widać recepcję typizacji przestępstw, pojęcia odpowiedzialności oraz określenia okoliczności łagodzących i obciążających sprawcę. Archetypiczne modele państwowej (tj. świeckiej) legislacji wywarły wpływ nie tyle na treść prawa kościelnego, co na jego formę zewnętrzną z wieloma elementami wewnętrznej struktury w sposobie formułowania normatywnej treści (Nacci 2018, 181). Atypowa forma kodeksu Pio-Benedyktyńskiego była jednak wynikiem „naśladowania przez kontrast”, czego przykładem jest kwestia podmiotowych praw wiernych, których kościelny historyczny ustawodawca wiernym nie gwarantował (Fantappiè 2017, 51).

Jeśli oceniać natomiast wpływ współczesności, tj. otwarcia się kanonistyki na prawo państw demokratycznych i prawa człowieka w ogólności, należałoby wskazać na wiążący dla odnowionego po Soborze Watykańskim II prawa kanonicznego dokument określający słynne *Principia quæ* autorstwa I Synodu Biskupów z 1967 r., w których to zasadach jasno wskazano kierunki podjęcia reformy prawa (Synodus Episcoporum 1969, 77-85). W ocenie doktryny najistotniejszą zmianą w stosunku do przepisów promulgowanych w 1917 r. było określenie praw wiernych i ich ochrona (także i administracyjna), jaka dokonała się pod wpływem konstytucjonalizmu i praw człowieka

(kontekst dalszy) oraz jako środek prewencji względem nadużywania władzy kościelnej (kontekst bliższy) (Michowicz 2021, 91-92). Wzorowane na świeckim procesie kontradiktoryjnym usprawnienia postępowania sądowego (Dotti 2005, 11-12) wraz z uproszczonymi procedurami administracyjnymi miały gwarantować doskonalszą ochronę praw wiernych także za pomocą rekursów hierarchicznych, które – w ostatniej fazie procedowania – mogły przybierać formę procesu sporno-administracyjnego przed Trybunałem Sygnatury Apostolskiej. Ten sąd, funkcjonujący w odnowionej formule, wykazuje – pod względem zakresu kompetencji – z jednej strony podobieństwo do polskiego Naczelnego Sądu Administracyjnego, sprawującego kontrolę nad działalnością administracji publicznej, z drugiej zaś zbliża się raczej do modelu Ministerstwa Sprawiedliwości aniżeli do sądu sensu stricto, gdyż wykonuje administracyjny nadzór nad sądami powszechnymi (Rozkrut 1999, s. 172). Okoliczność ta prowadzi do wniosku, że kościelny ustawodawca przyjął założenie transparentności procedur.

Warto także wspomnieć o projekcie *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF) rozumianym jako swoiste prawo konstytucyjne dla odnowionego po Soborze Kościoła; prawo konstytucyjne na wzór ustawy zasadniczej określającej absolutnie fundamentalne kwestie ustrojowe dla Kościoła (Cavana 2020, 77), z pominięciem (wręcz ignorowaniem) faktu, że to, co konstytucyjne i konstytutywne zarazem dla prawa Kościoła, powinno raczej określać i porządkować relacje zachodzące pomiędzy autentycznym przekazem prawd Bożych (*norma fidei*) a podniesieniem do rangi prawa pożądanych postaw wiernych (także i ich czynności), w taki jednak sposób, aby właściwie odzwierciedlały wartości wynikające z przyjętych wcześniej prawd wiary (*norma communionis*) (Arroba 2018, 21-38). Innymi słowami: posiłkując się przykładem prac soborów wcześniejszych od Vaticanum II, które najpierw określały (i wyznawały!) treść depozytu wiary, a dopiero potem – dzięki autorytetowi papieskiemu – formułowane były *sacri canones* regulujące pożądane zasady zachowania względem tychże prawd i wartości w postaci tzw. prawa dekretalów, należałoby powiedzieć, że konstytucyjne prawo kanoniczne powinno określać stosunek

normy do normowanej treści. Tymczasem w zamierzeniu autorów, LEF był projektem kreowanym na wzór sztywnych konstytucji współczesnych demokratycznych państw i miał za zadanie regulować podstawowe struktury zarządzania Kościołem (Wójcik 1972, 282). Mimo że LEF nigdy nie został promulgowany, można domniemywać, że w następstwie aplikacji mógł doprowadzić do pogłębienia się idei centralizacji władzy i usztywnienia porządku prawnego Kościoła, kreując swoimi kategoriami i instytucjami nowoczesny „kościelny” konstytucjonalizm. Kierunek, jak się okazuje po wielu latach, niewłaściwy (Franciscus 2022, 8).

4. Dwa zagadnienia szczegółowe

Dopełnieniem prowadzonych tu analiz w ramach, jakie umożliwia wypowiedź w formie artykułu naukowego, są niektóre kwestie szczegółowe łączące się z zagadnieniem poznania prawa przez pryzmat jego sekularyzacji. Wcześniejsze analizy dokumentują fakt, że chrześcijańska koncepcja tworzenia społeczności ukierunkowanej na głoszenie ewangelicznego orędzia implikowała zazwyczaj konieczność nieustannego „wcielania się” *in saeculum* nawet tzw. prawa Bożego, to znaczy przyjmowania przez niego ludzkich form (przez co zmieniających), które ze swej natury podlega temporalnemu wyczerpaniu i niedoskonałemu zrozumieniu przez swych adresatów. Można zatem pytać o to, czy tak pojęta sekularyzacja jest procesem naturalnym, bądź nieodłącznym („wrodzonym”) od kanonicznego porządku prawnego, czy raczej wywołują ją (względnie wzmacniają) przyczyny, których należy doszukiwać się w okolicznościach, w jakich operują inne porządki prawne, również podatne na proces sekularyzacji. To pytanie kluczowe nie tylko dla dalszych badań nad zjawiskiem sekularyzacji prawa kanonicznego, ale także posiadające niebagatelne znaczenie epistemologiczne dla nauk prawnych w ogólności. Należy bowiem podkreślić, że do właściwości i procesów immanentnie związanych ze zjawiskiem prawa zaliczyć można w szczególności: jego jawność, konieczność, konwencjonalny charakter, komunikatywność, niezbywalność, zdolność do nieustannej transformacji (*in plus vel in peius*) determinowanej zmiennością uwarunkowań temporalnych,

systemowość, allopojetyczność, a także – być może właśnie – proces sekularyzacji.

Druga kwestia to sposób, w jaki Kościół na przestrzeni wieków myślał o sobie i w jaki się wyrażał. Pod wpływem średniowiecznego modelu korporacji określili się *congregatio fidelium*, a w czasach późniejszych, pod wpływem oświeceniowego państwa – instytucją uświęcającą (*institutio sanctificationis*), której głównym celem była dystrybucja środków zbawienia. Zwłaszcza po Soborze Trydenckim, Kościół w swym diachronicznym rozwoju, do opisu swej tajemnicy, posługiwał się dwumianem *societas perfecta*, akcentując swój zewnętrzny i widzialny wymiar. Socjocyfryczna wizja Kościoła (i takiego też prawa ujmowanego głównie jako *princeps analogatum* w stosunku do porządków świeckich) została jednak najpełniej opracowana i wyrażona w doktrynie publicznego prawa Kościoła (*ius publicum ecclesiasticum*), stając się przedmiotem oficjalnego nauczania na rzymskich papieskich uniwersytetach (Pugliese 1936, 32). I choć wraz z nowym paradygmatem myślenia o naturze i misji Kościoła zaprezentowanym podczas obrad Soboru Watykańskiego II, skończyła się era teoretyczno-filozoficznego *ius publicum ecclesiasticum*, tj. Kościół nie musiał już więcej prezentować się (tym bardziej myśleć) w kategoriach społecznej doskonałości na wzór filozoficznych fundacyjnych założeń siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych państw tylko po to, aby móc prowadzić z nimi dialog „na równych zasadach”, a przynajmniej móc tak czynić z ontologicznego punktu widzenia, to jednak nie zrezygnowano całkowicie z posługiwania się terminem *societas* (Nacci 2015, 79). To oznacza, że Kościół jest wspólnotą, ale również i społecznością ludzką, która – w swej najbardziej zmiennej warstwie – nieustannie wciela się w historyczny (przez co dynamiczny) kontekst społeczno-kulturowy. Innymi słowy, prawo takiej wspólnoty nieustannie się sekularyzuje, aczkolwiek nie jest to proces absolutny i niekontrolowany.

Zakończenie

Powyższe analizy pozwalają na stwierdzenie, że sekularyzacja prawa kanonicznego nie jest zjawiskiem jednowymiarowym ani wyłącznie

reaktywnym wobec procesów zachodzących w świecie nowoczesnym. Nie stanowi ona prostego efektu nacisku świeckich porządków prawnych ani tym bardziej znaku utraty teologicznej tożsamości kościelnego ustawodawcy. W perspektywie epistemologicznej jawi się raczej nie tylko jako immanentna dynamika poznawcza, ale i jednocześnie normatywna dynamika porządku prawnego Kościoła, co wynika, z jednej strony z jego zakorzenienia w depozycie wiary i drugiej – z historycznego „wcielania się” w zmienne formy kulturowe i instytucjonalne.

Sekularyzacja, rozumiana w tym sensie, nie polega na neutralizacji treści teologicznych ani na redukcji porządku prawa kanonicznego do funkcjonalnego instrumentarium zarządzania wspólnotą religijną. Jej istota ujawnia się raczej w przesunięciu akcentów epistemicznych: od bezpośredniego odwołania do autorytetu *sacrum* ku pośrednim formom uzasadniania norm, które operują kategoriami rozumu praktycznego, określonych procedur, systemowości i weryfikowalności. Prawo kanoniczne nie przestaje przez to być „prawem Kościoła”, lecz ujawnia, że jego poznawalność i normatywna racjonalność zawsze były współkształtowane przez napięcie między transcendencją normy a immanencją jej historycznego wyrazu.

W tym sensie sekularyzacja pełni dla kanonistyki funkcję swojego testu epistemologicznego, tzn. odsłania granice poznania prawniczego, ujawnia jego zależność od przyjętych modeli racjonalności oraz zmusza poniekąd do rewizji uproszczonych opozycji między „prawem Boskim” a „prawem ludzkim”, „teologią” a „techniką prawną”, „Kościołem” a „światem”. Analiza diachroniczna wykazała bowiem, że porządek kanoniczny nigdy nie istniał w epistemicznej próżni, co oznacza, że jego formy poznania i uzasadniania norm zawsze pozostawały w dialogu z dominującymi paradygmatami prawnymi danego czasu.

Błędem byłoby zatem twierdzić, że sekularyzacja prawa kanonicznego stanowi zagrożenie dla jego tożsamości; przeciwnie: ujawnia jego strukturalną kruchość, ale jednocześnie poznawczą płodność. Jest ona nie tyle procesem „odchodzenia od *sacrum*”, ile sposobem historycznego zabezpieczenia możliwości komunikowalności

norm kościelnych w świecie i państwie, które coraz rzadziej dzielą ich pierwotne założenia metafizyczne. Z tej perspektywy porządek prawa kanonicznego jawi się jako system normatywny nieustannie „negocjujący” własne warunki poznawalności. Innymi słowami, to porządek, który trwa nie pomimo sekularyzacji, lecz w pewnym sensie dzięki niej.

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest.

References

Sources

- Sacrosanctum Concilium Œcumenicum Vaticanum II. Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes*, 7.12.1965. AAS 58 (1966): 1025-1115. Translation: Sobór Watykański II. 2002. Konstytucja duszpasterska o Kościele Gaudium et spes. In Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, 526-606. Poznań: Pallotinum (=GS).
- Synodus Episcoporum, 1969. “Principia quæ Codicis iuris canonici recognitionem dirigant.” *Communicationes* 1:77-85.

Literature

- Arroba Conde, Manuel Jesús. 2018. “La norma missionis en la reforma procesal”. *Vergentis* 6: 21-38.
- Baldus de Ubaldis, ed. 1547. “Baldus Super Decretalibus. Clarissimi Iuris Utriusque luminis Commentaria elegantissima super Decretalibus novissime impressa, cum pluribus additamentis plurimorum excellentissimorum doctorum”, Lugundi: Trechsel fratres.
- Beauchamp, Paul. 2010. *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris: Cerf.
- Blumenthal, Uta-Renate. 1991. *The Investiture Controversy. Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brożek, Bartosz. 2017. “O naturalizacji prawa”. *Polish Law Review* 3(1): 13-33.
- Carbasse, Jean-Marie. 2015. “Sécularisation et droit penal”. *Droits* 60(2): 13-38.

- Cavana, Pietro. 2020. "Il diritto canonico nell'età secolare". *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 12: 66-88.
- d'Agostino, Francesco. 2012. *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*. Torino: Giappichelli Ed.
- Dalla Torre, Giuseppe. 2009. "Secolarizzazione e laicità. A proposito delle radici cristiane dell'Europa". In *La storia, il dialogo, il rispetto della persona. Scritti in onore del Cardinale Achille Silvestrini*, edited by Luca Monteferrante and Domenico Nocilla, 25-40. Roma: Edizioni Studium.
- d'Arienzo, Maria. 2013. *L'obbligo di riparazione del danno in diritto canonico. Percorsi di ricerca*, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore.
- Dotti, Federica. 2005. *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione comparata del processo canonico e statale*. Roma: Gregorian University Press.
- Dyrda, Adam. 2021. *Teoria i filozofia prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Eliade, Mircea. 1954. *The Sacred and the Profane*. Translated by Willard R. Trask. New York: A Harvest Book Ed.
- Fantappiè, Carlo. 2011. *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*. Bologna: Il Mulino Ed.
- Fantappiè, Carlo. 2017. "Storia e significato del Codice pio-benedettino". In *Kodeks Pio-Benedyktyński – między tradycją a rozwojem*, edited by Zbigniew Janczewski, Jan Dohnalik and Igor Kilanowski, 45-68. Warszawa: Wydawnictwo Spes.
- Galkowski, Tomasz. 2008. "Sacrum – od archetypu do mitu prawa". In *Etyka. Deontologia. Prawo. Konferencja naukowa „Etyka profesji prawniczych – wyzwania współczesności”*, edited by Piotr Steczkowski, 178-194. Rzeszów: Bonus Liber.
- Gardiner, Georgi. 2019. *Legal Epistemology*. Oxford Bibliographies: Philosophy, Oxford: Oxford University Press.
- Gherri, Paolo. 2003. "Il primo Codice di diritto canonico: fu vera codificazione?" *Apollinaris* 77(3-4): 827-898.
- Gherri, Paolo. 2017. "Prospettive epistemologiche per un rinnovato approccio al diritto amministrativo canonico". *Anuario de Derecho Canónico* 6: 89-118.
- Gogarten, Friedrich, 1953. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: Gütersloher Verlagshaus Mohr.
- Gutiérrez, José Luis. 2012. "Potestad dominativa". In *Diccionario General de Derecho Canónico*. Vol. VI, edited by Jorge Otaduy, Antonio Viana and Juan Sedano, 312-313. Pamplona: Eunsa.
- Habermas Jürgen and Ratzinger Joseph. 2006. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Translated by Brian McNeil. San Francisco: Ignatius Press.
- Hervada, Javier. 2007. *Introducción al estudio del derecho canónico*. 2nd ed. Pamplona: Eunsa.
- Jiménez Urresti, Teodor. 1993. *De la teología a la chamanística*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Kuttner, Stephan. 1960. *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*. New York: Archabbey Press.
- Legendre, Pierre. 2009. *L'autre Bible de l'Occident: le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*. Paris: Fayard.
- Luhmann, Niklas. 1998. *Funkcja religii*. Translated by Dominika Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mazurkiewicz, Piotr. 2004. "Sekularyzacja". In *Słownik społeczny*, edited by Bogdan Szlachta, 1183-1195. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Michowicz, Przemysław. 2021. "Ancora sul concetto di diritto soggettivo nell'ordinamento della Chiesa". *Annales Canonici* 17(2): 83-100. <https://doi.org/10.15633/acan.4160>
- Michowicz, Przemysław. 2025a. "Paradygmat sekularyzacji posoborowego kanonicznego porządku prawnego". *Roczniki Nauk Prawnych* 35(3): 133-147. <https://doi.org/10.18290/rnp25353.9>
- Michowicz, Przemysław. 2025b. "Secolarizzazione del diritto canonico: l'ipotesi delle *leges civiles ad quas ius Ecclesiae remittit*." *Annales Canonici* 21(1): 23-46. <https://doi.org/10.15633/acan.21103>
- Moltmann, Jurgen. 1995. *Bóg w stworzeniu*. Translated by Zbigniew Danielewicz. Kraków: Znak.
- Mörsdorf, Klaus. 1937. *Die Rechtssprache des Code Juris Canonici: eine kritische Untersuchung*. Paderborn: Nachdruck.
- Nacci, Matteo. 2015. *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla "sana cooperatio"*. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Nacci, Matteo. 2018. "La codificazione piano-benedettina tra «peculiarità strutturali» e «cultura giuridica»". *Prawo Kanoniczne* 61(3): 170-182. <https://doi.org/10.21697/pk.2018.61.3.07>
- Örsy, Ladislaus. 1979. "Lonergan's Cognitive Theory and Foundational Issues in Canon Law". *Studia Canonica* 13(2): 177-243.
- Padovani, Andrea. 2024. "Il diritto nella Chiesa. Un dibattito due-trecentesco". *Clio Themis. Revue électronique d'histoire du droit* 27: 1-28. <https://doi.org/10.4000/12qyp>
- Pennington, Kenneth. 1993. *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Pennington, Kenneth. 2007. "The 'Big Bang': Roman Law in the Early Twelfth Century". *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 19: 43-70.
- Pugliese, Agostino. 1936. *Iuris canonici publici et privati summa lineamenta*. Vol. 2. Romæ: Typographicae Salesianæ Tautinorum.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Translated by Tomasz Mieszkowski. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Introduzione al Cristianesimo*. Brescia: Queriniana.

- Rozkrut, Tomasz. 1999. "Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej: historia, kompetencje oraz znaczenie Trybunału w życiu Kościoła". *Polonia Sacra* 48(4): 167-178.
- Sareta, Claudio. 2017. "Secolarizzazione, non secolarismo. Il diritto nel nuovo rapporto tra pubblico e privato". *Persona y Derecho* 77(2): 39-57.
<https://doi.org/10.15581/011.77.39-57>.
- Sobański, Remigiusz. 1981. "Kryzys czy odrodzenie nauki prawa kanonicznego?" *Prawo Kanoniczne* 24(1-2): 23-36.
- Sobański, Remigiusz. 1990. "Epistemologiczne problemy pojęcia prawa kościelnego". *Prawo Kanoniczne* 33(3-4): 47-59.
- Teinert, Zbigniew. 2006. "Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji". *Poznańskie Studia Teologiczne* 20:152-168.
- Winroth, Anders. 2000. *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wójcik, Walenty. 1972. "Postęp prac nad rewizją Kodeksu Prawa Kanonicznego", *Prawo Kanoniczne* 15(1-2): 277-296.

Abstrakt: Autor proponuje epistemologiczną reinterpretację sekularyzacji prawa kanonicznego, wykraczającą poza dominujące ujęcia socjologiczne i instytucjonalne. Tezą zasadniczą jest stwierdzenie, że współczesne przeobrażenia kanonicznego porządku normatywnego – w szczególności rosnąca recepcja rozwiązań wypracowanych w świeckich systemach prawnych – nie mogą zostać adekwatnie wyjaśnione bez analizy warunków poznawalności, uzasadniania i racjonalnej legitymizacji norm prawa Kościoła. Sekularyzacja jako kategoria epistemiczna odsłania konstytutywne napięcie między teologicznym zakorzeniem prawa kanonicznego a jego historycznym, kulturowym i instytucjonalnym urzeczywistnieniem. Prowadzone badania lokują się na styku epistemologii prawa, filozofii prawa kanonicznego oraz teologii, wskazując na specyfikę poznania prawniczego, które operuje nie tylko kategorią wiedzy pewnej, lecz także normatywnie uzasadnionymi mniemaniami funkcjonującymi w określonych paradygmatach racjonalności. W tej perspektywie sekularyzacja ujawnia się jako mechanizm przesunięcia epistemicznego: od bezpośredniego odwołania do autorytetu *sacrum* ku pośrednim formom uzasadniania norm, opartym na rozumie praktycznym, proceduralności i systemowości. Diachroniczne ujęcie problemu ukazuje, że porządek prawa kanonicznego od początku rozwijał się w dialogu z dominującymi modelami racjonalności prawnej, pozostając podatnym na recepcję świeckich instytucji i technik normatywnych, co wyklucza jego epistemiczną izolację.

Słowa kluczowe: epistemologia prawnicza, sekularyzacja, prawo kanoniczne, teologia, historia prawa instytucji prawa kanonicznego.

THE PHENOMENON OF THE SECULARIZATION OF CANON LAW
AS AN EPISTEMOLOGICAL ISSUE

Abstract: The author advances an epistemological reinterpretation of the secularization of canon law that moves beyond prevailing sociological and institutional approaches. The central claim is that contemporary transformations of the canonical normative order—most notably the increasing reception of solutions developed within secular legal systems—cannot be adequately explained without a systematic analysis of the conditions of knowability, justification, and rational legitimation of the Church's legal norms. Conceived as an epistemic category, secularization discloses a constitutive tension between the theological grounding of canon law and its historical, cultural, and institutional actualization. The inquiry is situated at the intersection of legal epistemology, the philosophy of canon law, and theology, highlighting the distinctive character of legal cognition, which operates not only with claims to certain knowledge but also with normatively justified beliefs embedded within specific paradigms of rationality. From this perspective, secularization emerges as a mechanism of epistemic shift: from the immediate appeal to the authority of the sacred toward mediated forms of normative justification grounded in practical reason, procedural rationality, and systemic coherence. A diachronic analysis further demonstrates that the canonical legal order has, from its inception, developed in sustained dialogue with dominant models of legal rationality, remaining receptive to secular institutions and normative techniques—thereby precluding any notion of its epistemic isolation.

Keywords: epistemology of law, secularization, canon law, theology, history of the institution of canon law

Translated by Przemysław Michowicz