

Remigiusz Sobański

Problem prawnego ujęcia struktur Kościoła : (w oparciu o krytykę schematu prawa fundamentalnego)

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 15/3-4, 55-60

1972

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**PROBLEM PRAWNEGO UJĘCIA STRUKTUR KOŚCIOŁA
(W OPARCIU O KRYTYKĘ SCHEMATU
PRAWA FUNDAMENTALNEGO)**

Stosunek prawa kanonicznego do teologii stał się w ostatnich latach przedmiotem na nowo dyskutowanym i znalazł dużo miejsca w publikacjach teologiczno-kanonicznych. Syntetyzując dorobek współczesnej myśli teologicznej i kanonicznej w tej materii należałoby powiedzieć, że prawo kanoniczne jest „prawnym wyrazem teologii”¹. Zdanie to rozumie się w ten sposób, że teologia bada Kościół przy pomocy swoich metod, zaś prawo kanoniczne przyjmuje dane teologiczne jako postulaty i opracowuje je przy pomocy własnej metody nadając im charakter praktyczny, „użytkowy”² ze względu na wspólne dobro Kościoła. Zasadność tego rodzaju metody nie ulega wątpliwości dla nikogo, kto uznaje racje istnienia prawa kościelnego. Brak natomiast zgodnej opinii co do formy przepisów prawnych. Wachlarz opinii na ten temat Huizinga ujął w pytaniu „Artykuły czy sacri canones”³.

Zagadnienie stosunku prawa do teologii oraz problem formy prawa kościelnego pojawiły się z nową ostrością z chwilą podjęcia myśli skodyfikowania prawa fundamentalnego. Wg postulatów przyjętych na zebraniu konsultorów Komisji dla rewizji K. Pr. K. w dniach 26—27. VII 1966 prawo fundamentalne winno:

1) przedstawić autentyczne oblicze Kościoła Chrystusowego, ujawniać czym jest Kościół, jaka jego struktura pochodzenia Bożego, o jakie prawdy fundamentalne się opiera.

2) przedstawiać pojęcie i konstytucję Kościoła odpowiednio do nauki Soboru Watykańskiego II, w której przedstawia się Kościół jako lud Boży. Ten postulat łączy się z koniecznością określenia praw i obowiązków wszystkich wiernych w Kościele.

Łączność prawa z teologią jest w tych postulatach widoczna. Domagano się zresztą, by prawo to miało charakter nie tylko teologiczny, lecz także „prawny”.

To ostatnie żądanie może być rozumiane tylko w ten sposób, że

¹ T. I. Jimenez — Urresti, *Prawo kanoniczne i teologia*, Concilium 1966/7, Poznań 1969, 457.

² Tamże, 458.

³ *Reforma prawa kanonicznego*, Concilium 1965/6, Poznań 1968, 642 ns.

prawo fundamentalne winno ująć założenia teologiczne w konkluzje prawne — nie mogło chodzić o dosłownie teologiczny charakter prawa, lecz o uwzględnienie teologicznych założeń. Punktem wyjściowym więc tego prawa miały być nie przesłanki filozoficzne, stojące u podstaw dawnego prawa publicznego uformowanego *ratione status*, ale współczesna teologiczna nauka o Kościele.

Postulat ten jest zgodny z przyjętym obecnie poglądem na stosunek prawa kanonicznego do teologii. O ile jednak w odniesieniu do przepisów dyscyplinarnych Kościół posiada doświadczenie zdobyte od czasów, gdy Paweł dawał wskazania Koryntianom aż do K.Pr. K. i pozwalające na ogół dość łatwo przejść z teologii do prawa, tzn. wprowadzić ustalenia teologiczne w rytm życia kościelnego — przez ubranie ich w zdania o charakterze prawnym, to gdy chodziło o kodyfikację prawa fundamentalnego Kościół stanął wobec sytuacji nowej, w której brak było doświadczenia.

Z relacji W. Onclin widać, że raz po raz zerkano w stronę konstytucji państwowych. To podpatrywanie konstytucji państwowych było niejako odruchowe, gdyż sama idea prawa fundamentalnego na gruncie kościelnym była zainspirowana konstytucjami państw demokratycznych. Równocześnie jednak zdawano sobie sprawę, że prawo fundamentalne Kościoła nie może wzorować się na prawie państwowym, lecz winno być inspirowane przez eklezjologię.

Z przedłożonych dotychczas schematów i załączonych relacji wynika, że redaktorzy schematu prawa fundamentalnego dostrzegali pewne trudności, które ich jednak nie przeraziły, nie odstręczyły od pracy, dzięki czemu z nieukrywanym zadowoleniem przedłożono najpierw *textus prior*, wreszcie *textus emendatus*. Wiadomo, jak schemat ten został przyjęty. Krytyka jest prawie powszechna.

Nie chodzi tutaj o analizowanie zarzutów wysuwanych przeciw przedłożonemu schematowi. Chcemy natomiast sięgnąć do — tak się wydaje — głównej przyczyny niepowodzenia. Tkwi ona w braku odpowiedniej metody, która byłaby w stanie podołać napięciu między istotnymi, teologicznymi strukturami Kościoła a ludzką, prawną formą ich wyrazu. W tym punkcie koncentruje się właściwie cała fundamentalna problematyka prawa kościelnego i do niego dadzą się ostatecznie sprowadzić wszystkie dyskusje i spory na temat tegoż prawa — zarówno odnośnie do racji jego istnienia, jak i metody. Łatwo było np. teologiczną naukę o biskupach ująć w przepisy prawne — przy czym kanonista mógł się zajmować kanonicznym opisem urzędu biskupiego nie sięgając jego eklezjalnej treści⁴. Znacznie natomiast trudniej ująć w konkluzje prawne istotne elementy eklezjologii — Kościół jako misterium, jego charakter pielgrzymujący i eschatologiczny. Jest to trudność podstawowa i na-

⁴ Co doprowadziło w rezultacie do wyobcowania prawa kanonicznego z nauk teologicznych i niekorzystnej atmosfery dla prawa.

leży się dziwić, że redaktorzy schematu przedstawiając trudności, na jakie napotykali w pracy, wskazali tylko na drugorzędne.

Jeśli prawo fundamentalne zamierza ujawnić podstawową strukturę prawną Kościoła, należało teologiczną naukę o Kościele ująć w formę prawną. Przedmiotem materialnym prawa fundamentalnego są w świetle przyjętych założeń podstawowe struktury Kościoła, zaś przedmiotem formalnym metoda prawna.

Sposób, w jaki redaktorzy schematu zastosowali metodę prawną do materiału teologicznego, jest bardzo prosty: posiatkowano teksty soborowe, zaopatrzone uzyskane w ten sposób fragmenty w „ius est” i w ten sposób powstały kanony prawa fundamentalnego. Efektem takiej metody jest, że od strony formalnej mamy zdania teologiczne w otoczce zwrotów prawnych, zaś od strony rzeczowej zauważamy, że — jak to zarzuca Alberigo⁵ — teksty zestawiono bez uwzględnienia ich soborowego kontekstu, w obcej tekstowi logice, a niektóre wręcz poddano korekcie.

Taki sposób podejścia do zagadnienia spotęgował nieprzychylną aurę dla prawa i doprowadził niektórych krytyków do wniosku, że struktur Kościoła nie można ująć w kategorii prawne i należy zaniechać myśli o kodyfikacji prawa fundamentalnego.

Taki wniosek wydaje się jednak nie do przyjęcia, gdyż prze-myślany konsekwentnie do końca prowadzi do antymonii między „Kościołem miłości” i „Kościołem prawa”. Należy więc szukać metody, która byłaby w stanie odpowiedzieć napięciu między teologiczną treścią Kościoła i prawną formą jego wyrazu.

Trzeba od razu zaznaczyć, że nie można się po prostu cogać wstecz, chociażby do czasów przed Gracjanem. Prawo kościelne musi uwzględniać zarówno współczesną eklezjologię jak i współczesny stan nauk prawnych. Podobnie jak pierwszemu postulatowi nie czyni się zadość przez werbalne tylko przytoczenie tekstów teologicznych, tak też drugiego nie można spełnić przez zwykłe dociepienie zwrotów o charakterze prawnym.

Nie można więc — może w obawie przed zarzutem jurydyzmu — zrezygnować z precyzji prawnej. Wiadomo bowiem, że precyzyjny język prawa właściwie stosowany do materiału teologicznego staje się ogromnie przydatnym sługą dla teologii i pozwala prawu tym doskonalej spełniać jego teologiczną funkcję⁶. Język nieprecyzyjny zaś wprowadza zamieszanie i przekreśla cel kodyfikacji. Przykładem takiego zamieszania jest kanon 7 § 1 i kanon 9 schematu: k. 9 powtarza k. 7 § 1, wprowadza jednak jeden element więcej — tak więc na pytanie o pełną przynależność do Kościoła znajdujemy dwie odpowiedzi bardzo do siebie podobne, niemniej jednak róż-

⁵ *Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration, Concilium 7 (1971) 455.*

⁶ G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, 65.

niące się. Prawo w tym wypadku nie odegrało roli porządkującej.

Prawne więc ujęcie struktur Kościoła musi posłużyć się językiem prawa w rozumieniu współczesnych nauk prawnych. Uważamy, że jest to możliwe i uznajemy język prawa za odpowiedni dla ujęcia struktur Kościoła — podobnie jak uważamy za odpowiednie dla ujęcia Kościoła metody socjologii, historii i innych nauk. Z jedną jednak małą poprawką: absolutnie adekwatne ujęcie rzeczywistości nadprzyrodzonej językiem ludzkim nie jest możliwe i musimy pamiętać o analogicznym charakterze naszego poznania.

Ostatnia uwaga stosuje się nie tylko do prawa, lecz także do teologii. Wiadomo, że określenie Kościoła jako lud Boży wymaga uzupełnienia określeniem go jako Mistyczne Ciało Chrystusa — jak na to zwrócił uwagę Congar⁷. Konstytucja *Lumen gentium* przedstawia szereg biblijnych obrazów Kościoła, aby pokazać bogactwo tej rzeczywistości. Każdy z tych obrazów — czyli pojęć — jest słuszny, ale ujawniający tylko jeden aspekt bogatej rzeczywistości.

Pojęcie prawne odnosimy więc do Kościoła z pewnym „ale” właściwym wszystkim pojęciom ludzkim stosowanym dla ujęcia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zastrzeżenie to zostało bardzo wcześnie uświadomione na gruncie kościelnym. Przejęta bowiem z filozofii prawa Grecji i praktyki prawnej Rzymu zasada słuszności prawnej została rozwinięta w instytucji słuszności kanonicznej, umożliwiającej zachowanie celu prawa w sytuacjach, gdzie prawo stanowione staje się dla tego celu nieadekwatne. Zasady interpretacyjne wyłożone w k. 18, zwłaszcza zaś tak charakterystyczne dla prawa kościelnego instytucja dyspensy jest dowodem, że Kościół zdaje sobie sprawę z elastyczności swojego prawa.

Powyższa uwaga wydaje się niezbędna, aby uniknąć zrozumiałej na gruncie prawa tendencji do ujęcia wyczerpującego, gdzie dążenie do pełni organicznej rodzi chęć powiedzenia wszystkiego o Kościele. Schemat prawa fundamentalnego jest właśnie przykładem takich dążeń⁸. Jak trudno jednak przedstawić wyczerpujące ujęcie problemów podstawowych świadczy niekonsekwencja wynikająca chociażby z konfrontacji k. 7 § 1 i k. 9. O ile jednak w odniesieniu do ustaw dyscyplinarnych specyfika prawa kanonicznego zostaje uratowana przez reguły interpretacji i instytucję dyspensy, to do ustaw konstytucyjnych dyspens stosować nie można.

Wiadomo, że przedmiot dyktuje metodę. Aby więc dobrze odpowiednią metodę, trzeba mieć odpowiednią znajomość przedmiotu. Trzeba więc wiedzieć i widzieć, co się chce skodyfikować. Wydaje się, że metoda zastosowana przez kodyfikatorów prawa fundamen-

⁷ Y. Congar, *Kościół jako lud Boży*, Concilium 1965/6, Poznań 1968, 23.

⁸ Por. np. kanon 1.

talnego chyba dlatego, że brakło im odpowiedniej wizji Kościoła. Do obrazu Kościoła, jaki znajdujemy w uformowanym w II połowie XIX w. prawie publicznym, doczepiono teksty Soboru Watykańskiego II, wyrosłe w zupełnie innym klimacie, innym kontekście, innej logice i wychodzące z odmiennych założeń. Stąd schemat prawa fundamentalnego wbrew zapowiedziom nie jest kodyfikacją teologicznych struktur Kościoła, lecz jest teologiczną prezentacją obrazu Kościoła wypracowanego w II połowie XIX wieku.

Pierwszy więc i podstawowy postulat metodologiczny, gdy chodzi o prawne ujęcie struktur teologicznych, to odpowiednia, integralna wizja tych struktur. Spróbujmy to zilustrować na przykładzie prawa fundamentalnego, które chce ująć podstawowe struktury teologiczne Kościoła.

We współczesnej eklezjologii Kościół jawi się jako powszechny sakrament zbawienia. To jest aktualnie wiążąca idea eklezjologiczna. W schemacie wprowadzono przytoczono fragment z *Lumen gentium*: „ut sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis”, ale o ile w konstytucji soborowej określenie to stanowi punkt wyjściowy, to w schemacie tekst ten jest po prostu wtrącony, umieszczony w innym kontekście, po zwróceniu uwagi na hierarchiczną strukturę Kościoła. Z przytoczonego tekstu w schemacie nic nie wynika, nie stanowi on żadnej idei przewodniej, nie wpływa na dalszy układ i treść kanonów⁹. Po prostu brak sakramentalnej wizji Kościoła, a jest tylko wizja personalna, co zaważyło na dalszym układzie i treści kanonów. Gdyby natomiast przyjęto zgodnie ze współczesną eklezjologią strukturę sakramentaną jako punkt wyjściowy, wtedy konsekwentnie następowałoby stwierdzenie, że funkcje sakramentu czyli znaku zbawienia dla świata spełnia Kościół przez swoją aktywność społeczną. Tym samym wskazano by na rolę aktywności społecznej Kościoła, będącej wyrazem (a także przyczyną i skutkiem) życia nadprzyrodzonego w Kościele¹⁰. To z kolei ujawniłoby rolę prawa w Kościele, a zarazem uzasadniło wydanie prawa fundamentalnego.

W tak przyjętej perspektywie rysuje się od razu osobowość prawna (specyficzna, bo nadprzyrodzona) Kościoła i dochodzą do głosu podstawowe, sakramentalne struktury Kościoła. Dałoby to pełniejszy obraz Kościoła, oparłoby schemat o elementy teologiczne mające z natury swej walor prawny i umieściłoby sakramenty we właściwym, podkreślanym przez współczesną teologię kontekście jako elementy struktury Kościoła, a nie tylko jako środki uświę-

⁹ Właściwie w tym miejscu mowa o sakramentalności wydaje się bez uzasadnienia, bo skoro przedtem Kościół określono, to nie jest logiczne mówić potem jeszcze o Kościele sakramencie.

¹⁰ W. Bertrams, *De origine personae moralis in Ecclesia*, *Periodica* 36 (1947) 174.

cenia widzialne — jak to jest w schemacie (z wyjątkiem chrztu) — wyłącznie w perspektywie indywidualnej¹¹.

Gdyby z kolei przedstawiono sakramenty jako wyraz aktywności społecznej Kościoła, okazałoby się zbędne wyodrębnianie rozdziału o zadaniach Kościoła i dzielenia ich na zadanie nauczania, uświęcania i kierowania. Funkcje te, stanowiące przecie całość i jedność, byłyby pokazane właśnie jako wyraz aktywności społecznej Kościoła. Wszak Kościół żyje i działa głosząc słowo i sprawując sakramenty.

Przyjęcie jako punkt wyjściowy struktury sakramentalnej i — konsekwentnie — aktywności społecznej Kościoła ustawiłoby następnie struktury personalne. Kościół byłby pokazany jako społeczność żywa, organiczna, uporządkowana, odpowiadająca wierą na słowo i wyrażająca tę wiarę w liturgii oraz w życiu. A wtedy wierni nie byłoby pokazani — jak to stało się w schemacie — wyłącznie jako bierny przedmiot działania Kościoła.

Wydaje się, że gdyby prawo fundamentalne przedstawiono w takim zarysie, miałoby ono bardziej wymiar teologiczny, niż to użytkano przez przepisywanie wszystkiego, co mówią o Kościele dokumenty Soboru Watykańskiego II. A jest rzeczą równie pewną, że zyskałaby na tym prawna strona schematu — choć przecież łatwiej jest ująć w kategorie prawne aktywność społeczną niż obrazy biblijne, które nam wprawdzie Kościół zbliżają, ale nie sięgają jego istoty, tajemnicy.

RÉSUMÉ

Le problème de la codification des structures de l'Eglise (à la lumière de la critique du schéma du Droit Fondamental)

L'article se pose le problème de savoir comment formuler en termes juridiques la structure théologique de l'Eglise. Comme point de départ, il fait la critique de la méthode employée dans le schéma du Droit Fondamental. La façon de codifier la structure de l'Eglise exige, selon l'auteur:

1. qu'on prenne conscience du caractère analogique des notions juridiques (comme aussi de toutes les notions) appliquées à l'Eglise,
2. qu'on ait nécessairement une vision convenable de l'Eglise. L'erreur des rédacteurs du Droit Fondamental consiste en ce qu'ils basent sur une vision de l'Eglise élaborée par le droit ecclésiastique public, et qu'ils partent des structures personnelles, alors qu'il aurait fallu prendre pour point de départ les structures sacramentelles,
3. qu'on fonde les structures juridiques sur l'analyse de l'activité sociale de l'Eglise (comme conséquence du caractère sacramentel pris comme point départ).

¹¹ Przy tym ujęciu sakramentów, jakie widzimy w kan. 66—72, gdzie jest mowa szczegółowo o podmiocie i szafarzu sakramentu, trudno dostrzec, dlaczego w ogóle umieszczono je w prawie fundamentalnym.