

# Remigiusz Sobański

---

## Słowo i sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 16/1-2, 3-15

---

1973

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**SŁOWO I SAKRAMENT JAKO CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE  
PRAWO KOŚCIELNE**

Treść: Wstęp. 1. Słowo jako czynnik kształtujący prawo kościelne. 2. Sakrament jako czynnik kształtujący prawo kościelne: a) Życie społeczności kościelnej życiem sakramentalnym. b) Sakramentalna struktura Kościoła. 3. Wnioski odnośnie do interpretacji ustaw kościelnych. Zakończenie.

**Wstęp**

Kościół spełnia swoją misję przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Posłannictwo słowa i sakramentu stanowi istotną treść życia kościelnego. Ten fakt nadaje oblicze prawu kościelnemu, które wiąże się bezpośrednio z przekazywaniem słowa i sprawowaniem sakramentów. Klaus Mörsdorf był pierwszym kanonistą, który posłannictwem słowa i sakramentu uzasadnił strukturę prawną Kościoła<sup>1</sup>. Nauka Soboru Watykańskiego II dostarcza materiału teologicznego pozwalającego iść dalej drogą wytyczoną przez Mörsdorfa. W sakramentalności Kościoła znajdujemy ontologiczne podstawy prawa kościelnego<sup>2</sup>, idea też sakramentalności oraz nauka o Słowie Bożym zawarta w konstytucji *Dei Verbum* pogłębiają perspektywy, w jakich słowo i sakrament jawią się jako czynniki kształtujące prawo kościelne.

**1. Słowo jako czynnik kształtujący prawo kościelne**

Konstytucja o objawieniu Bożym przypomina znaczenie i rolę słowa w ekonomii naszego zbawienia<sup>3</sup>. W głoszeniu słowa urzeczywistnia się zbawcze działanie Chrystusa. Tam gdzie głosi się słowo, obecny jest Pan. Kościół nie głosi innego słowa niż to, które głosili apostołowie. Nie dodaje nic od siebie — i dlatego w prze-

<sup>1</sup> Por. m. inn. *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, Münchener Theol. Zeitschrift 3 (1952) 1—16; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 134 (1965) 72—79.

<sup>2</sup> R. Sobański, *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego*, Sl. Studia hist. teol. 5 (1972) 59—70.

<sup>3</sup> Por. K. Rahner, *Wort und Eucharistie*. W: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1960, 313—355; H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi*. *Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960; P. Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn 1965; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966; L. Scheffczyk, *Die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche*: W: *Ius sacrum...*, Paderborn 1969, 327—347.

powiadaniu słowa przez Kościół obecny jest Chrystus. Słowo ludzkie wyrażające słowo Boże jest podległe zmianom, dostosowuje się do okoliczności czasu — ale jego treść jest niezmienna, jest świadectwem słowa objawionego. Inaczej zachodziłaby obawa jego zafałszowania (por. 2 Kor 2,17) i w takim przepowiadaniu Chrystus nie byłby obecny.

Nasuwa się więc istotne pytanie o warunki obecności Słowa Bożego w przepowiadaniu. Ponieważ żaden człowiek nie ma władzy nad słowem Bożym, może głosić je tylko ten, kto przez Chrystusa został do tego upoważniony. Wymaga ono posłannictwa — inaczej głoszący nie byłby sługą słowa, lecz władcą nad słowem. Nowy Testament nie zna głoszenia słowa bez posłannictwa: „A któż może nieść tę Nowinę, jeżeli nie jest posłany” (Rzym 10,15). Przepowiadanie słowa wychodzi od Boga, jest to działanie umożliwione człowiekowi przez Boga, w którym to działaniu Chrystus sam dochodzi do głosu. Skuteczność przepowiadania wynika nie ze zdolności głosiciela, lecz z obecności Chrystusa w słowie — byle tylko głoszący słowo chciał służyć słowu.

Ta służba to przepowiadanie w imieniu Pana, z Jego upoważnienia. Moc słowa nie wynika ani z walorów głosiciela ani z oczywistości użytych słów, lecz z autorytetu Bożego: Chrystus wymaga posłuchu dlatego, że jest Synem Bożym. Słowo takie prowadzi do Chrystusa, wprowadza w Jego tajemnice. Chrystus obecny w słowie wzywa do pójścia za nim, wzywa także tych, którzy stoją jeszcze na zewnątrz, aby i oni poszli za Nim.

Słowo to ma więc moc tworzenia wspólnoty i podtrzymywania jej. Słowo jest czynnikiem integrującym wspólnotę. Stoi u początków Kościoła. Kościół jest związany ze słowem. Jest ono jego misją i warunkiem jego istnienia. Słuchając wezwania Chrystusa odzywającego się w słowie, ludzie gromadzą się wokół Niego tworząc Kościół — wspólnotę.

## 2. Sakrament jako czynnik kształtujący prawo kościelne

### a) Życie społeczności kościelnej życiem sakramentalnym

Wezwanie skierowane do człowieka wymaga odeń odpowiedzi. Dzieje zbawienia człowieka toczą się podobnie jak zbawienie ludzkości dokonane przez Chrystusa<sup>4</sup>. W dziele Chrystusa widzimy dwie fazy: wcielenie Słowa Bożego, jego przyjście na świat (faza katabatyczna, z góry na dół) oraz śmierć, zmartwychwstanie i wnie-

<sup>4</sup> Por. O. Semmelroth, *Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander*, *Catholica* 15 (1961) 43—60; R. Rak, *Pojęcie liturgii w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, *Sl. Studia hist. teol.* 4 (1971) 309—324.

bowstąpienie (faza anabatyczna, od dołu ku górze). Słowo przychodzi do człowieka z góry i wymaga jego odpowiedzi, skierowania się człowieka w górę. W pierwszej fazie przyjmuje słowo w wierze. Przez wiarę zapoczątkowuje drugą fazę, włącza się aktywnie w proces własnego zbawienia, z Chrystusem swoim Zbawcą skierowuje się ku Ojcu. Słowo osiągnęło swoją skuteczność u słuchającego. Ta skuteczność słowa wyraża się w sakramentach. W nich wcielona jest tajemnica zbawienia człowieka. Chrystus obecny w słowie, staje się „uchwytny” w sakramencie. Sakramenty umożliwiają człowiekowi, istocie duchowo-fizycznej, czynne zaangażowanie w dzieje zbawienia, pozwalają mu uczynić swoją własnością rzeczywistość zbawczą głoszoną w słowie.

Jako odpowiedź na słowo sakramenty są aktami kultu Bożego. „Gdziekolwiek pasterze mogą zebrać gminę wiernych, tam stawiają ołtarz, na którym odprawiają mszę św. i wokół którego sprawują inne obrzędy, którymi ludzie mogliby się uświęcić i oddać Bogu należyłą chwałę. Wśród tych obrzędów pierwsze miejsce zajmują sakramenty”<sup>5</sup>. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* przypomina, że w liturgii „przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, tj. Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”<sup>6</sup>.

Sakramenty są aktami kultu społecznego. Słowo, czynnik integrujący, znajduje tutaj swój oddźwięk. Kościół to społeczność kapłańska, „Chrystus Pan, kapłan wzięty spośród ludzi, nowy lud uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu. Ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo”<sup>7</sup>. Sakramenty są więc fundamentalną formą aktywności społecznej tej społeczności kapłańskiej. Ta aktywność społeczna ma cel nadprzyrodzony: odpowiedź na słowo, uwielbienie Boga (i tym samym uświęcenie człowieka). Właśnie w tej aktywności widzimy powiązanie elementów zewnętrznych i wewnętrznych<sup>8</sup>. Aktywność zewnętrzna Kościoła służy życiu wewnętrznemu: jest ona znakiem i narzędziem nadprzyrodzonego życia Kościoła, służy realizacji celu Kościoła.

Fakt, że Kościół osiąga swój cel przez aktywność społeczną, nadaje specjalną wagę relacjom społecznym w Kościele. Relacja społeczna w Kościele służy wyrażeniu relacji człowiek — Bóg. Relacja do Boga, jaką nawiązuje

<sup>5</sup> Enc. *Mediator Dei* I, 1.

<sup>6</sup> *Sacrosanctum Concilium* nr 7.

<sup>7</sup> *Lumen gentium* nr 10.

<sup>8</sup> Enc. *Mystici Corporis* nr 51—53. Por. W. Bertrams, *Die Eigenatur des Kirchenrechts*, Gregorianum 27 (1946) 527—566; W. Bertrams, *De origine personae moralis in Ecclesia*, Periodica 36 (1947) 174.

człowiek przyjmując słowo, oddziałowuje także na jego relację do ludzi, co najwyraźniej ujawnia się w Eucharystii: „Przy łamaniu chleba eucharystycznego uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty z nim i nawzajem ze sobą. Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy” (1 Kor 10,17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała, a brani z osobna jesteśmy członkami jedni drugich<sup>9</sup>. Wspólnota stołu eucharystycznego wyraźnie przedstawia łączność relacji człowieka do człowieka z relacją człowieka do Boga. Nawiązanie kontaktu z Bogiem jest niemożliwe bez nawiązania relacji z bliźnim — o tym wyraźnie nas poucza Chrystus, gdy każe nam odłożyć dar ofiarny, dopóki nie pojedналиśmy się z bratem naszym<sup>10</sup>.

Życie Kościoła jako społeczności nie jest czymś zamykającym się w kategoriach tylko społecznych, lecz w tej żywej społeczności „życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących”<sup>11</sup>. Gdy w Kościele świadczymy sobie wzajemnie posługi (mówiąc inaczej: gdy budujemy dobro wspólne społeczności), wówczas wzrastamy „we wszystko w Tym, który jest Głową naszą”. W życiu społeczności kościelnej objawia się Duch, „który będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, tak całe ciało ożywia, jednoczy i porusza, że działanie jego porównywać mogli święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia czyli dusza” — stwierdza konstytucja *Lumen gentium*<sup>12</sup> przytaczając dokumentację z Ojców Kościoła, św. Tomasza i encyklik papieskich. A więc życia społeczności kościelnej nie można odrywać od życia ducha. Jest ono znakiem (sakramentem) życia ducha. Relacja społeczna jest znakiem relacji do Boga.

Tu dochodzimy do prawnej roli sakramentu. Prawo to relacja międzyludzka, kult to relacja człowieka do Boga. Relacja człowieka do Boga jest nieodłączna od relacji międzyludzkiej, można wręcz powiedzieć, że relacja człowieka do Boga ma charakter społeczny: „podobalo się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud...”<sup>13</sup>.

#### Prawne znaczenie sakramentów wynika z

<sup>9</sup> Rz 12,5. Por. na ten temat podręczniki sakramentologii dogmatycznej m. inn. M. Schmauß, *Katholische Dogmatik*, IV, 1 *Die Lehre von den Sakramenten*, München<sup>5</sup> 1957, 431 ns i przytoczone przezeń świadectwa nauki Ojców Kościoła.

<sup>10</sup> Mt 5, 23 ns.

<sup>11</sup> *Lumen gentium* nr 7.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> *Lumen gentium* nr 9.

faktu, że są one z istoty swej aktami publicznego kultu religijnego, który ma charakter społeczny ze względu na łączność relacji człowieka do Boga z relacją człowieka do człowieka. Sakramenty są aktami kultu dlatego, że dają udział w kapłaństwie Chrystusa — jedyne go pośrednika<sup>14</sup>. Nie ma prawdziwego kultu oderwanego od Chrystusa. „Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi, nowy lud uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu”<sup>15</sup>. Sakramenty więc dają uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa i tworzą społeczność kapłańską. „Sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei”<sup>16</sup>. Konstytucja *Lumen gentium* opisuje rolę sakramentów dla aktualizowania społeczności kapłańskiej<sup>17</sup>.

Powyższa próba wyprowadzenia życia prawnego Kościoła, jego formacji prawnej, z życia sakramentalnego, wydaje się dowodzić, że prawo kościelne nie tylko znajduje w teologii (konkretnie w eklezjologii, jeszcze dokładniej: w sakramentalności Kościoła) swoje ontologiczne podstawy, ale że ma ono teologiczny wymiar i strukturę. W świetle tych analiz widać niewystarczalność wszelkich „naturalistycznych” ujęć prawa, ograniczających rolę prawa kościelnego do regulacji porządku społecznego (w rozumieniu socjologicznym) Kościoła. Prawo kościelne widziane w perspektywie sakramentalnej ma cele znacznie dalej sięgające, aniżeli tylko „aby chrześcijanin podobał się Kościołowi i był sprawiedliwy na jego forum zewnętrznym”<sup>18</sup>.

Zwrócenie uwagi na rolę sakramentów jako czynników kształtujących prawo kościelne pozwala nam w pełni zrozumieć mało dostrzegalne zdanie św. Tomasza: „Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit”<sup>19</sup>. Zdanie to opierało się o starą, aczkolwiek stojącą przez wieki w cieniu prawdę wyrażoną lapidarnie przez P. s. Haimona, że sakramenty tworzą Kościół<sup>20</sup>.

### b) Sakramentalna struktura Kościoła

Sakramentem konstytuującym Kościół jest chrzest. Dzieje Apostolskie świadczą, że odkąd istnieje Kościół, chrzci. Powtarza się

<sup>14</sup> Por. S. Głowa, *Kapłaństwo według myśli Soboru*. W: *Kościół w świetle Soboru...*, Poznań 1968, 189—227.

<sup>15</sup> *Lumen gentium* nr 10.

<sup>16</sup> Thomas A. q., *Summa theol.* I—II, q. 102, a. 5.

<sup>17</sup> Nr 11,

<sup>18</sup> „Ius examinat quid praestandum sit ut civis christianus placeat Ecclesiae et in huius foro exteriore sit iustus” — A. Vermeersch — J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, Mechliniae<sup>7</sup> 1949, I, nr 23.

<sup>19</sup> *In Sent.* 4 D, q. 7, a. 1, sol. 1 ad 1.

<sup>20</sup> PL 116, 248.

kolejność wydarzeń: głoszenie zbawczej nowiny, przyjęcie jej i wreszcie chrzest. Jest dla autora *Dziejów Apostolskich* oczywiste, że kto przyjął zbawczą nowinę, musi się ochrzcić i wejść do nowej wspólnoty. Chrzest daje przyrost Kościołowi<sup>21</sup>. Sakrament ten jest obrzędem urzędowym wspólnoty kooptującej nowych członków. Udzielano go publicznie, przy udziale wiernych. Przyjęcie chrztu pociągało za sobą obowiązki (*lex fidei, lex disciplinae*) — wszędzie obowiązywała ta sama wiara i taka sama dyscyplina, kształtuje się jeden, wszystkich obowiązujący styl życia. Jest to więc sakrament o wyraźnej strukturze eklezjalnej, wywierający skutki prawne, uświadamiane już przez Kościół pierwotny, podkreślane i przypomnane nieprzerwanie przez naukę Kościoła. Dlatego też sakrament ten stał się szczególnym przedmiotem zainteresowania kanonistów, przy czym niewątpliwie jakimś uwieńczeniem analiz skutków prawnych chrztu sięgających pierwocin kanonistyki jest k. 87 Kodeksu Pr. Kan. stwierdzający, że przez chrzest człowiek staje się osobą w Kościele Chrystusowym. Można powiedzieć, że prawny charakter chrztu i skutki prawne zeń wynikające nie podlegały nigdy w Kościele wątpliwości.

Ponieważ teologiczna i kanoniczna analiza skutków chrztu służy nieraz oddalonymi od siebie drogami (czego ilustracją jest dyskusja na temat przynależności do Kościoła, jaka rozwinęła się po encyklice *Mystici Corporis*), duże znaczenie posiada teologiczne podbudowanie eklezjalnych (a więc i prawnych) skutków chrztu, jakie przynoszą dokumenty Soboru Watykańskiego II.

Konstytucja o liturgii traktuje o chrzcie jako o czynniku konstytuującym Kościół wskazując na łączność chrztu z misterium paschalnym. Teologia zgromadzenia liturgicznego przedstawiona przez konstytucję o liturgii pozwala widzieć chrzest i inne sakramenty jako akty kultu i czynnik fundamentalny dla urzeczywistnienia się Kościoła. Przyjęcie zaś idei wielowarstwowej przynależności do Kościoła, jaką znajdujemy w konstytucji o Kościele, ujawnia dynamikę prawnych skutków chrztu, ich znaczenie jako czynników aktualizujących Kościół i daje płaszczyznę dla zrozumienia prawnej roli innych sakramentów oraz ich znaczenia jako faktorów kształtujących oblicze prawa kościelnego.

Podstawowe prawo i obowiązek wynikający ze chrztu, rysowany przez dokumenty Soboru Watykańskiego II, to reprezentowanie i uobecnianie Kościoła Chrystusowego. Czynią to ochrzczeni, gdy realizują elementy Kościoła: poznawanie Pisma św. jako normy wiary i życia, gorliwość religijna, wyznawanie wiary — przede wszystkim jednak spełniają ten obowiązek na zgromadzeniu. Teologia zgromadzenia liturgicznego daje teologiczne podstawy pod

<sup>21</sup> Dz. Ap. 2,41, 5,14. Por. R. Sobański, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971, 13 nss.

prawa i obowiązki ochrzczonych. Kościół jest widzialny, gdy wierni zebrali się na zgromadzeniu. Stąd zasadniczym prawem i obowiązkiem ochrzczonego jest udział w zgromadzeniu: przez jedność z braćmi oraz Chrystusem obecnym w ofierze i w słowie uboecniać Kościół. Dlatego obowiązkiem ochrzczonych jest czynny udział w zgromadzeniu przez czytanie Pisma i sprawowanie Eucharystii — przyjęcie słowa i osobista nań odpowiedź.

Jest to podstawowy obowiązek, ale zarazem prawo ochrzczonych. Z niego wynikają dalsze prawa opierające się o fakt, że działalność w zgromadzeniu nie jest dowolna ale uporządkowana<sup>22</sup>. Uczestniczący w zgromadzeniu potrzebują jedni posługi drugich — w ten sposób zgromadzenie ujawnia hierarchiczną i organiczną strukturę Kościoła. Widzimy tu jasno zarysowany punkt wyjściowy podstawowych kościelnych struktur prawnych. Znajdujemy też wyjaśnienie zagadnienia pełni praw w Kościele, względnie ograniczenia czy pozbawienia niektórych praw.

Widać stąd znaczenie innych sakramentów dla struktury prawnej Kościoła. Pierwsze miejsce wśród nich zajmuje Eucharystia, zaliczana obok chrztu przez tradycję patrystyczną właśnie ze względu na jej rolę eklezjalną do tak zwanych sakramentów większych<sup>23</sup>. Chrzest konstituuje Kościół, Eucharystia konstituuje wspólnotę, która jest po prostu zadaniem Kościoła. Ci, którzy uczestniczą w Eucharystii, dają wyraz, że wyciągnęli wnioski z odpowiedzi, jaką dali na słowo: weszli we wspólnotę z Panem i z bliźnimi. Stąd „communio” ma oznaczenie wspólnoty z Panem i wspólnoty z bliźnimi. Ta myśl stała się u podstaw wywodów Pawłowych w 1 Kor 12, gdzie przedstawia naukę o Kościele tworzącym ciało Chrystusa. Myśl tę podejmują Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Cyprian, pierwszy teoretyk wspólnoty kościelnej. Wg Cypriana ci, którzy przyjmują Eucharystię, tworzą wspólnotę, zaś ci, którzy jej nie przyjmują, są od niej odłączeni<sup>24</sup>. Aby przynależeć do wspólnoty, trzeba było przyjąć chrzest i wypełniać obowiązki, zwłaszcza wyznać wiarę i utrzymywać jedność z Kościołem. Ważności raz udzielonego chrztu nie kwestionowano, on zawsze obowiązywał (spór toczono jedynie o chrzest udzielony przez heretyków), natomiast wiarę i jedność poddawano próbom. Dopuszczenie

<sup>22</sup> *Sacrosanctum Concilium* nr 26. Por. R. Sobański, *Chrzest jako czynnik konstytuujący Kościół w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Śl. Studia hist. teol. 3 (1970) 142.

<sup>23</sup> Por. Y. Congar, *Idea sakramentów większych czyli głównych*, *Councilum* 1968, Poznań 1969, 9—17.

<sup>24</sup> *O modlitwie Pajskiej* 18 — POK 19, 237. Por. J. Wodka, *Kirchliche Verfassungsgeschichte. Gegenwärtige Problematik und neueste Erforschung*, *Österr. Archiv f. Kirchenrecht* 1 (1950) 30—71; J. Wodka, *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht*, W: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, II, 383 nss.



do wspólnoty było jednoznaczne z dopuszczeniem do Eucharystii i przyznaniem pełnych praw. Stąd już u Euzebiusza Cezaryjskiego znajdujemy wyliczenie uprawnień przysługujących dopuszczonym do Eucharystii<sup>25</sup>.

Kanonistyka bardziej niż pozytywnymi skutkami prawnymi, wynikającymi z uczestnictwa w Eucharystii, zajęła się odwrotną stroną zagadnienia, skutkami odłączenia od wspólnoty. Nie dostrzegano potrzeby syntetycznego ujęcia skutków prawnych wynikających z uczestniczenia w Eucharystii. Dojście do pełni praw w Kościele było jakby stanem normalnym: kto przyjął chrzest i osiągnął odpowiedni wiek, przystępował do dalszych sakramentów i zyskiwał pełnię praw. Jeśli dodać, że — o ile nie wszedł do stanu duchownego ani zakonnego — pozostawał bierny, stał się przedmiotem działalności Kościoła, staje się zrozumiałe, że nie dostrzegano w ostatnich wiekach potrzeby zajmowania się skutkami prawnymi wynikającymi z przynależności do wspólnoty eucharystycznej. Dopiero odłączenie od Eucharystii, konkretnie zaś ekskomunika, zwracało uwagę na prawa związane właśnie z uczestnictwem w Eucharystii.

Współczesna teologia widzi w perspektywie eklezjalnej wszystkie sakramenty. Pozwała to łatwiej dostrzec ich rolę jako akty kultu, a więc jako wyraz aktywności społecznej Kościoła.

Bezpośrednie implikacje prawne są w niektórych sakramentach łatwiej dostrzegalne, w innych (np. sakrament chorych) nastęrcza wydobycie ich waloru prawnego pewne trudności. Wskazywanie tych implikacji jest w tym miejscu zbyteczne<sup>26</sup>, chodzi tylko o stwierdzenie faktu, że sakramenty stanowią podstawę prawa kościelnego. Przedstawiona wyżej analiza chrztu i Eucharystii miała twierdzenie to zilustrować.

Na marginesie zaś sakramentów, których skutki prawne są ujęte przez prawo kościelne (np. skutki sakramentów święceń czy małżeństwa), trzeba zauważyć, że nie chodzi tylko o skutki prawne dotyczące osób w Kościele, ale o skutki dotyczące struktury Kościoła, skutki prawne eklezjalne, których pochodną są skutki prawne dotyczące poszczególnych wiernych. Ilustrując tę myśl na przykładzie sakramentu małżeństwa należy powiedzieć, że przed ujęciem wzajemnych praw i obowiązków małżonków względem siebie czy dzieci, należy ustawić małżeństwo w kontekście eklezjologicznym, widzieć je jako instytucję życia kościelnego, a zawarcie małżeństwa to nie tylko umowa partnerów, lecz przede wszystkim akt

<sup>25</sup> *Hist. eccl.* VII — ed. Schwarz II, 648.

<sup>26</sup> Por. R. Sobański, *Sakramentalne podstawy pozycji prawnej wiernych w Kościele*, Prawo kan. 13 (1970) nr 1—2, 143—157; M. Zurowski, *Sakramenty w społeczności Ludu Bożego*. W: *Sakramenty Kościoła posoborowego...*, Kraków 1970, 182—211.

kultu, aktywność społeczna Kościoła, przez którą Kościół się aktualizuje, pełniej urzeczywistnia swe istnienie. Wyraźnie tu widać, jak konkretne prawa i obowiązki małżonków wynikają z czynności kultycznej, sakramentalnej.

Godzi się zauważyć, że podkreślenie słowa i sakramentu jako czynników decydujących o strukturze Kościoła oraz przyjęcie posłannictwa słowa i sakramentu jako punktu odniesienia prawa kościelnego nie oznacza, jakoby prawo kościelne można ograniczyć do „prawa sakramentalnego”. Chodzi natomiast o to, że wszystkie przepisy prawa kościelnego, wszystkie instytucje kościelne są skierowane do jednego celu: aby człowiek we wspólnocie dał odpowiedź na wezwanie Boże. Wykonanie tego zadania nie czyni prawa kościelnego zbytecznym, lecz wręcz go wymaga. Każde natomiast widzieć prawo kościelne nie jako wartość samoistną, lecz pamiętać, że prawo kanoniczne zmierza do uświęcenia dusz i chce pomóc człowiekowi do ukształtowania egzystencji wg prawdy i łaski Chrystusowej<sup>27</sup>. Zwięźle ujął cel prawa kanonicznego Iwo z Chartres: „Omnis institutio ecclesiarum legum ad salutem referenda est animarum”<sup>28</sup>.

Resumując należy więc powiedzieć, że słowo i sakrament są punktem wyjściowym prawa kościelnego. Słowo i sakrament nadają mu oblicze i są ostatecznym kryterium tego prawa. Każdy przepis normujący życie Kościoła ma odniesienie do istotnej treści życia Kościoła: do słowa i sakramentu. Odniesienie to jest racją bytu każdego przepisu prawa kościelnego — chociaż w konkretnym przypadku, gdy chodzi o jakiś konkretny przepis, odniesienie to może wydawać się dalekie, czy wręcz niedostrzegalne. Można by powiedzieć, że przepisy prawa kościelnego są niejako koncentryczne. Tworzą zwarty system, którego nawet najdalsze i najdrobniejsze ogniwo łączy się z istotną treścią, tj. z życiem sakramentalnym kościoła. Przepis, który nie miałby takiej łączności, po prostu nie mieściłby się w tym systemie, byłby czymś obcym w prawie kościelnym i należałoby (treściowo) do jakiegoś innego systemu prawnego. Inaczej mówiąc ustawa kościelna musi mieć meta-kanoniczne odniesienie.

### 3. Wnioski odnośnie do interpretacji ustaw kościelnych

Wymieniony wyżej postulat wcale nie oznacza, by każdy przepis kościelny miał wyraźnie wskazywać na swoją relację do misji słowa i sakramentu. Przepisy prawa nie muszą przytaczać swego

<sup>27</sup> „Omnino in animarum curationem contendit, ut homines praesidio nutuque legum veritatis et gratiae Christi sint compotes ac sancte, pie, fideliter vivant, crescant, moriantur” — Pius XII, *alloc.* 17 X 1953 — AAS 45 (1953) 688.

<sup>28</sup> *Ep.* 60 — PL 162, 74.

teologicznego uzasadnienia — byłyby to wręcz niewskazane z punktu widzenia techniki prawodawczej.

Ustawa kościelna wydana przez prawowitą władzę cieszy się domniemaniem, że jest rozumna, a więc pożyteczna dla życia Kościoła, co oznacza, że ma swe odniesienie do podstawowej misji Kościoła. Do interpretacji ustaw należy wykazanie, w jaki sposób ustawa najlepiej służy tej misji.

Stąd interpretacja ustaw kościelnych winna wskazywać także na ich teologię, to znaczy na ich rolę w stosunku do słowa i sakramentu — po prostu na ich miejsce w życiu Kościoła. W tym sensie teologia poszczególnych instytucji prawnych należy do ich kanonicznego wykładu. Spełnia ona nie mniejszą rolę dla zrozumienia instytucji prawnej niż tło historyczne. Prawa bowiem kościelne powstają jako wynik analizy elementu teologicznego (tzn. dobra wspólnego społeczności kościelnej, stanowiącego element niezmienny) oraz historycznych warunków jego realizacji. Każda więc ustawa kościelna ma nie tylko swoją historię, ale również teologię. Nie trzeba dodawać, że element teologiczny jest pierwszorzędny, jest tym elementem, o którego realizację właśnie chodziło przez wydanie ustawy odpowiedniej dla historycznych warunków, w jakich toczy się aktywność społeczna Kościoła.

W niektórych przypadkach prawodawca wprost powołuje się na element teologiczny stojący u genezy konkretnej instytucji kościelnej — uczynił tak np. wydając konstytucję *Indulgentiarum doctrina* czy *Paenitemini*, w których normy prawne poprzedzono wykładem założeń teologicznych. Można dyskutować, czy podawanie w ustawie jej założeń teologicznych jest z punktu widzenia techniki legislacyjnej pociągnięciem szczęśliwym<sup>29</sup>. Jeśli jednak prawodawca wbrew zasadzie „*finis legis non cadit sub lege*” zdecydował się w szeregu ustawach posoborowych (a także zresztą już przed soborem — np. konst. *Christus Dominus* o poście eucharystycznym) poprzedzić normy prawne wykładem teologicznym danej instytucji, świadczy to, że prawodawca dąży do tego, by przestrzeganie prawa kościelnego było oparte o odpowiednie zrozumienie instytucji prawnej. Nie chodzi więc o wykształcenie legalizmu w stosunku do prawa kościelnego ale o przestrzeganie prawa wynikającego z wiary („*credo Ecclesiam*”).

Niezależnie od tego, czy w prawie kościelnym przyjmie się przedstawianie w ustawie jej założeń teologicznych, interpretacja prawa kościelnego nie może tych założeń tracić z oczu, wręcz musi do nich zmierzać. Interpretacja ta nie może zamykać się w syste-

---

<sup>29</sup> Por. na ten temat prace zawarte w tomie: *Teoria general de la adaptación del Código de derecho canónico. Trabajos de la VIII Semana de Derecho Canónico*, Bilbao 1961. Por. także P. Huizing, *Reforma prawa kanonicznego*, Concilium 1965/6, Poznań 1968, 631—651.

mie prawnym ani w kontekście historycznym, ale musi dotrzeć do teologicznego wymiaru prawa. Trzeba widzieć teologię każdej ustawy, tzn. dostrzegać powiązanie ustawy z kościelną misją słowa i sakramentu. Inaczej mówiąc trzeba *mentem legislatoris* widzieć na szerszym tle i w doszukiwaniu celu prawa dojść poza system prawa kościelnego.

Postulat ten wydaje się być bezspornym. Wymaga on jednak opracowania nowej metodologii interpretacji ustaw kościelnych, która by z jednej strony jako interpretacja kanoniczna spełniająca wymogi k. 18 K. Pr. K. pozwoliła dostrzec metakanoniczne odniesienie prawa, z drugiej zaś strony uwzględniając teologiczny wymiar ustaw nie była powtórzeniem wykładu dogmatyki.

Zagadnienie to jest jednak zbyt nowe, by można było już dziś przedstawić zadowalającą koncepcję takiej metodologii<sup>30</sup> zwłaszcza, że zależy ona od formy przyszłego prawa kościelnego. Nie brak oczywiście opracowań poszczególnych instytucji kanonicznych, które usiłują uczynić zadość temu postulatowi<sup>31</sup>.

### Zakończenie

Świadomość odniesienia prawa kościelnego do misji słowa i sakramentu daje właściwe zrozumienie instytucji kościelnych. Instytucje te mają charakter służebny. Prawa kościelnego nie można absolutyzować. „Idąc zaś naprzód poprzez doświadczenia i uciski krzepi się Kościół mocą obiecaną mu przez Pana łaski Bożej, aby w słabości cielesnej nie odstąpił od doskonałej wierności, lecz pozostał godną obłubienicą swego Pana i pod działaniem Ducha Świętego nieustannie odnawiał samego siebie, póki przez krzyż nie dotrze do światłości, która nie zna zmięczenia”<sup>32</sup>.

Przepisy kościelne również odnawiają się, aby stosownie do wymogów czasu służyć jak najlepszemu i jak najwierniejszemu wykonywaniu przez Kościół jego misji. Ze względu na małą przy-

<sup>30</sup> Por. J. Hervada, *El ordenamiento canónico. I Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona 1966; V. de Reina, *Eclesiología y derecho canónico. Notas metodológicas*, Revista espan. de derecho can. 19 (1964) 341—366; E. Corecco, *Il rinnovo metodologico del diritto canonico*, La Scuola cattolica 94 (1966) 3—35.

<sup>31</sup> Np. U. Navarette, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Periodica 56 (1967) 357—383; 554—587; 57 (1968) 131—167; 169—216; R. Sobański, *Osobowość prawna Kościoła katolickiego w świetle konstytucji Lumen gentium*, Prawo kan. 11 (1968) nr 3—4, 3—18; E. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico — giuridici e metodologico — sistematici della questione*, La Scuola cattolica 96 (1968) 107—141; P. Lombardia, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canonico*, Ius canon. 9 (1969) 1, 101—119.

<sup>32</sup> *Lumen gentium* nr 9.

datność dia istotnych funkcji Kościoła (tzn. ze względu na zanik odniesienia do posłannictwa słowa i sakramentu) Kościół zmienia prawo: uchyla ustawy, zastępuje dawne nowymi. Uświadamiamy sobie to zwłaszcza dzisiaj, gdy lepiej rozumiemy podstawową, niezmienną strukturę Kościoła. Ta struktura jest pochodzenia Bożego i dlatego nienaruszalna. Ale jest to struktura ludu Bożego pielgrzymującego przez wieki, przez różne epoki historyczne, wchodzącego w dzieje ludzkie. Stąd niezmiennie prawo Boże, właśnie to, którym przekazano Kościołowi misję słowa i sakramentu, zawsze znaleźć musi formę wyrazu w postaci struktur (instytucji, przepisów) kościelnych dostosowanych do wymogów czasów, w jakich Kościół działa. Rozwój prawa kościelnego uzasadniony jest właśnie przede wszystkim jego funkcją służebną w stosunku do słowa i sakramentu. Świadomość tej służebności każe pracować nad doskonaleniem prawa. Równocześnie zaś odniesienie prawa do słowa i sakramentu jest podstawą jego ciągłości — nie zmieniają się bowiem punkty odniesienia. Funkcja więc prawa w stosunku do słowa i sakramentu jest racją zarówno jego ciągłości jak i zmienności.

#### RÉSUMÉ

#### **La parole et le sacrement — éléments constitutifs du droit ecclésiastique**

La mission de la parole et du sacrement constitue la substance essentielle de la vie de l'Eglise. Ce fait donne sa forme au droit ecclésiastique qui est directement lié à la transmission de la parole et à la célébration des sacrements. C'est Mörsdorf qui, le premier, a attiré l'attention sur ce fait. L'enseignement des documents de Vatican II nous fait comprendre d'une façon plus large et plus profonde le rôle de la parole et du sacrement en tant qu'éléments constitutifs du droit ecclésiastique.

La Constitution sur la Révélation Divine nous rappelle le sens et le rôle de la parole dans l'économie du salut. Dans la transmission de la parole se réalise l'oeuvre salutaire du Christ. L'annonce de la parole provient de Dieu — elle est une activité que Dieu rend possible à l'homme, C'est un service au nom du Seigneur. Le Christ, présent dans la parole nous invite à le suivre. La parole possède une force de création et d'intégration de la communauté.

Les sacrements, en tant qu'actes du culte divin, sont la réponse donnée à la parole. Ils sont des actes du culte social. Ils constituent la forme fondamentale de l'activité sociale de l'Eglise, société sacerdotale. Cette activité a une fin surnaturelle: elle est le signe et l'instrument de la vie surnaturelle de l'Eglise. Ce fait donne une importance particulière aux relations sociales dans l'Eglise: la relation sociale sert à exprimer la relation de l'homme à Dieu. L'Eucharistie en est une manifestation des plus nettes: la communion de la table eucharistique représente le lien qui existe entre la relation des hommes entre eux et la relation de l'homme avec Dieu. Les relations sociales sont donc le signe de relations à Dieu.

Nous en arrivons, par là, au rôle juridique du sacrement, qui dérive du fait que les sacrements sont des actes publics du culte religieux. Ce

culte possède un caractère social de par le lien qui existe entre la relation de l'homme avec Dieu et la relation des hommes entre eux.

La dérivation de la constitution juridique de l'Eglise de la vie sacramentelle démontre l'insuffisance des conceptions naturalistes du droit ecclésiastique, qui ne lui permettaient que de régler l'ordre social. La structure juridique de l'Eglise découle de sa structure sacramentelle. Ce sont en effet les sacrements qui créent l'Eglise et qui lui donnent sa structure. C'est pourquoi l'auteur s'occupe, dans la suite de l'article, de la structure sacramentelle de l'Eglise et tire des conclusions qui se rapportent à la conception juridique qu'on s'en fait, et des conclusions qui se rapportent à l'interprétation du droit ecclésiastique et de sa permanence.