

Remigiusz Sobański

Wpływ idei konstytucyjnych na rozwój struktur kościelnych

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 20/1-2, 41-51

1977

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

WPLYW IDEI KONSTITUCYJNYCH NA ROZWÓJ STRUKTUR KOŚCIELNYCH

Poniższe rozważania mieszczą się w temacie Kościół — świat, w szczególności dotyczą napięcia między „zadatkiem dziedzictwa jego” (*Lumen gentium* 48), niezmiennym zbawczym orędziem a społecznym i kulturowym dorobkiem czasów, w których Kościół żyje (*Gaudium et spes* 58). Skoro Kościół „posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń” (*Gaudium et spes* 48), powstaje pytanie o uczestnictwo Kościoła w procesie rozwoju społecznego i o zachowanie w tym rozwoju własnej tożsamości oraz o wzajemne przenikanie się wpływów Kościół — świat¹. Pytanie o współbieżność rozwoju społeczności świeckich i świadomości kościelnej chcemy zaaplikować do kościelnych form ustrojowych: w jakiej mierze wyrastają z samej istoty Kościoła, z tego, co jest jego własne, autentyczne, typowe, po prostu jego substancją, w jakiej zaś są „dzieckiem czasu”, w którym Kościół nieprzerwanie żyje.

Wyśledzenie czynników endogennych i egzogennych kształtujących struktury Kościoła ma duże znaczenie dla lepszego poznania Kościoła — tajemnicy naszej wiary. W tej perspektywie należy widzieć poniższe uwagi związane z wciąż aktualnym zagadnieniem kodyfikacji konstytucji Kościoła.

Już w Kościele pierwotnym obserwujemy oryginalnie chrześcijańskie formy ustrojowe, wyrastające z jądra misji chrześcijańskiej (*koinonia*, *diakonia*), a równocześnie — poświadczono to już na kartach Nowego Testamentu — sięgnięto w organizacji gmin do ówczesnych religijnych form organizacyjnych². Szczególnie w czasach poapostolskich obserwujemy rozwój form instytucjonalnych mających służyć zachowaniu tożsamości Kościoła — są to formy organizacyjne pochodzenia głównie helleńskiego czy żydowskiego. Począwszy od ery konstantyńskiej ma miejsce — szczególnie na Zachodzie — dostosowanie do państwowych form praw-

¹ I. Mierzwa, *Stosunek Kościół-swiat jako element w dyskusji nad prawem fundamentalnym Kościoła*, *Prawo kan.* 19 (1976) nr 1—2, 121—128.

² Por. A. Pesch, *Amtsstrukturen im Neuen Testament*, *Istina* 17 (1971) 437—451.

nych i administracyjnych, w którym to procesie szczególne miejsce zajmują kapitularze frankońskie. Wreszcie następuje średniowieczny model króla-cesarza o centralnej suwerennej władzy — i z analogicznych kategorii wychodzące rozważania o ustroju Kościoła, a ściślej biorąc o władzy papieskiej.

Ten średniowieczny *status quaestionis* zostaje przełamany dopiero przez szkołę kościelnego prawa publicznego, która nawiązując do panującego wówczas racjonalistycznego nurtu prawa natury zajmuje się Kościołem jako społecznością³. W tym okresie rozwój prawa kościelnego — a konsekwentnie także rozwój jego ustroju — nie dokonuje się już w ramach ogólnego rozwoju społecznego i politycznego. Kościół staje w pozycji obronnej i nieraz opozycyjnej wobec prądów tkwiących u podstaw nowożytnych państw, równocześnie jednak ta pozycja i sytuacja każe mu szukać przesłanek i argumentów komunikatywnych dla państwa⁴.

Przemyślenie własnej sytuacji i pozycji wobec państwa wzbogaca świadomość Kościoła. Wiadomo bowiem z historii, że rozwój świadomości Kościoła wynikał nie tyle z introspekcji, lecz z pogłębionego poznania jego roli i misji dla świata. W XIX wieku musiał Kościół zająć stanowisko wobec liberalnego państwa i dlatego rozwój świadomości Kościoła dokonywał się *ratione status*, co zaznaczało się w całej eklezjologii. Osiągnięty był i realizowany przez sięgnięcie do kategorii filozoficzno-społecznych, dzięki którym mógł Kościół uzasadnić swoją wolność i niezależność.

Wpływy zewnętrzne zaznaczyły się także w samej idei kodyfikacji prawa kościelnego, którą trzeba widzieć na tle szeregu kodeksów zapoczątkowanych napoleońskim *Code Civil*⁵. Kodeks Prawa Kanonicznego jest jednak kodyfikacją przepisów dyscyplinarnych, natomiast nie znano w Kościele ustawy konstytucyjnej, chociaż w samym kodeksie znalazły się kanony o treści konstytucyjnej.

W tym wypadku w swoim prawodawstwie Kościół pozostał niejako w tyle za prawodawstwami świeckimi, mimo że autorzy z niemieckiego obszaru językowego stojący pod wpływem szkoły historycznej poświęcali część swoich podręczników konstytucyjnemu prawu Kościoła⁶.

³ A. Rouco-Varela, E. Corecco, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 28.

⁴ R. Sobański, *O nową koncepcję kościelnego prawa publicznego wewnętrznego*, *Sl. Studia hist. teol.* 4 (1971) 144 ns.

⁵ F. Elsener, *Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte*. W: A. Müller, F. Elsener, P. Hutzling, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* Einsiedeln 1968, 29—59 (Offene Wege 8).

⁶ Ich omówienie m. inn. J. Hervada w: J. Hervada, P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios, I: Introduccion. La constitution de la Iglesia*, Pamplona 1970, 229 ns.

Powstrzymanie się od kodyfikacji konstytucji Kościoła nie było podyktowane względami technicznymi, bo skoro znaleziono sposób, by całe obowiązujące przed kodeksem prawo ująć w nowoczesny kodeks, to trudno przypuszczać, by nie umiano znaleźć odpowiedniej metody dla kodyfikacji konstytucji. Chodziło tu raczej o względy bardziej zasadnicze, które ujawniły się i doszły do głosu w późniejszej dyskusji nad prawem fundamentalnym, mianowicie czy Kościołowi w ogóle nadać ustawę konstytucyjną i jaki ona może w Kościele mieć sens. A dodać też trzeba, że chyba i świadomość Kościoła nie była jeszcze na etapie rodzącym problemy konstytucyjne ani też — z drugiej strony — nie była przygotowana do różnicowanego przyjęcia prądów określanych mianem konstytucjonalizmu.

Mówiąc o konstytucji społeczności musimy rozróżnić między konstytucją materialną i formalną. Konstytucja materialna to istniejący kształt jakiejś społeczności, podstawowy porządek osób tworzących tęże społeczność. Taką materialną konstytucję, faktyczny kształt posiada każdy byt społeczny, niezależnie od tego, czy konstytucja ta została spisana. Spisywanie tego kształtu, a więc kodyfikacja konstytucji formalnych, jest zjawiskiem stosunkowo nowym. Zgadza się co do tego, że kodyfikacja konstytucji nie jest zabiegiem wyłącznie technicznym⁷, lecz jest wynikiem pewnego procesu politycznego, wydarzeń historycznych, o dużym znaczeniu polityczno-społecznym. Współczesną tradycję konstytucjonalistyczną wiąże się na ogół z dwoma wydarzeniami: osiągnięciem niepodległości przez Stany Zjednoczone A.P. oraz rewolucją francuską. Uchwalenie konstytucji łączyło się albo z osiągnięciem niepodległości przez jakieś terytorium (jak to miało miejsce np. w Stanach Zjednoczonych), upadkiem jakiejś formy państwowej (np. upadek monarchii francuskiej w wyniku rewolucji w roku 1789—1799) czy też jej restauracją (np. restauracja monarchii we Francji), powstaniem państw narodowych (np. w wyniku I wojny światowej), zasadniczą zmianą ustroju polityczno-społecznego (np. kraje demokracji ludowych). W tych wszystkich sytuacjach kodyfikacja nie była zabiegiem tylko technicznym, konstatuującym, lecz chodziło o zabezpieczenie osiągniętych zdobyczy, często zresztą drogą kompromisów ustalających grę i rolę grup o nieraz przeciwnych interesach⁸. Zdarzało się też, że konstytucja miała być

⁷ V. Onida, *Lo „Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis” e l'esperienza del costituzionalismo moderno*. W: Legge e Vangelo. *Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, 174.

⁸ Szczególne miejsce zajmuje Konstytucja 3 Maja, która miała być środkiem prawnym dla uzyskania możliwości rozwoju gospodarczego, kulturalnego i społecznego odpowiedniego dla ówczesnego etapu historycznego. Por. C. Bobińska w: *Historia Polski*, t. II, cz. 1, pod red. St. Kieniewicza, W. Kuli, Warszawa 1958, 273—279.

sposobem ratowania *ancien regime* przed naporem nowego. W zależności od wydarzeń ją poprzedzających układa się też treść konstytucji i rozkład akcentów. Są to np. deklaracje o wolności albo określenie uprawnień poszczególnych podmiotów władzy albo też ujęcie wzajemnych relacji narodów czy grup państwa federacyjnego. Niektóre elementy są niewątpliwie stałe i pojawiają się we wszystkich konstytucjach. Znaczna jednak ich część zależy od procesu politycznego, jaki stał u początków konstytucji. Nasuwa się pytanie, co wpłynęło na ideę kodyfikacji kościelnej ustawy konstytucyjnej.

Z pewnością należy tu widzieć rozwój świadomości Kościoła. Ogromnie rozwijająca się od lat czterdziestych eklezjologia, natężenie tego rozwoju w czasach Soboru Watykańskiego II, nie mogło pozostać bez wpływu na prawo kanoniczne. Stan eklezjologii po prostu był taki, że u kanonistów, którzy przecie przy pomocy metody prawnej opracowują rzeczywistość Kościoła, nie mogło nie powstać pytanie o jego konstytucję. Można wręcz powiedzieć, że Sobór Watykański II z jego centralnym tematem Kościół nie tylko otworzył drogę, lecz wręcz jakby sprowokował podjęcie się kodyfikacji konstytucji Kościoła⁹.

Mówiąc o rozwoju eklezjologii, dzięki któremu mogło w Kościele zrodzić się zagadnieniem kodyfikacji i jego konstytucji, pamiętamy, jak wiele nauk przygotowało pole dla takiego rozwoju. I to nie tylko nauki teologiczne jak egzegeza biblijna czy patrystyka, lecz także nauki społeczne. Wystarczy tu wymienić wszczęte przez szkołę Gabriela Le Bras badania socjologiczne zmierzające do uchwycenia życia Kościoła poprzez postawy i praktyki religijne jego wiernych. Złożyły się na ten rozwój także prace nasświetlające Kościół z punktu widzenia obiegowych kategorii socjologicznych, jak to uczynił np. Rademacher w pracy *Die Kirche als Gemeinschaft und Geseleschaft*¹⁰.

Wszystko to w połączeniu z pogłębiającą się teologią Kościoła prowadzi do nowego punktu widzenia: nauka o Kościele nie jest już nauką o władzy ani o społeczności doskonałej, ale o ludziach tę społeczność tworzących i ich zadaniach. Powstaje pytanie o ich działalność w świecie, szczególnie aktualne już w latach międzywojennych na terenie Francji, gdzie chodzi o obecność Kościoła wśród świata robotniczego: jakie są zadania wiernych obecnych w ludzkiej masie?¹¹ Pytanie to zostaje pogłębione w dobie uka-

⁹ Kl. Mörsdorf, *De Lege Ecclesiae Fundamentalisi condendae sensu et fine*. W: *De Lege Ecclesiae Fundamentalisi condenda*. Conventus canonistarum hispano-germanus Salmanticae diebus 20—23 Januarii 1972 habitus, Salmanticae 1974, 50.

¹⁰ Augsburg 1931.

¹¹ J. Frisque, *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*. W: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg 1970, 203.

zania się książki księży Godin i Daniel'a, *France pays de mission*? W kilka lat później nowa pozycja książkowa kształtuje świadomość kościelną: Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), w której rozpracowuje aktywną rolę chrześcijanina w świecie i znaczenie jego zaangażowania, co daje podstawy pod nowy traktat *De membris*¹². Problemy oczywiście dopiero teraz powstają: pytanie o miejsce wiernych w Kościele i w świecie, napięcie między związaniem apostołstwa z hierarchią i zachowaniem autonomii porządku doczesnego. Stosunek Kościoła do świata nie jest jednak już ujmowany w zagadnieniu *de potestate Ecclesiae in temporalibus*.

Congar i piszący po nim autorzy wychodzą z przesłanek teologicznych, tak mocno akcentowanych później, gdy na warsztatach piszących znajdzie się zaakceptowany przez Sobór temat Ludu Bożego. Ale nie można nie dostrzegać, że są to lata po Deklaracji praw człowieka, którą niewątpliwie trzeba widzieć na fali nazwanej przez nas konstytucjonalizmem. A więc mamy do czynienia z rozpatrywaniem zagadnienia kościelnego — człowieka w Kościele — w nurcie współczesnej kultury społecznej. Łączność Kościoła z tym nurtem najmocniej wyrażają takie dokumenty jak *Pacem in terris* czy *Gaudium et spes*. Papież w *Pacem in terris* poświęca zresztą osobną wzmiankę Deklaracji praw człowieka¹³. Dokumenty te wielokrotnie porównywano¹⁴, a i przedsoborowe wota biskupów domagające się określenia praw wiernych stawiały tę deklarację jako wzór¹⁵.

Dostrzegając, że współczesna świadomość Kościoła kształtowała się nie bez łączności ze współbieżnym rozwojem społecznym, chcemy jednak zwrócić uwagę na zupełnie inny niż w XIX w. sposób korzystania przez Kościół z aktualnego dorobku kulturowego. W w. XIX u początków kościelnego prawa publicznego również sięgnięto do przyjętych wówczas kategorii filozoficzno-społecznych, by przy ich pomocy przedstawić naukę o Kościele. Były one niewątpliwie przydatne, wzbogacały naukę o Kościele i czyniły ją komunikatywną dla tych, którzy przywykli do patrzenia na Kościół wg kategorii „państwo”. Niestety, do tak uformowanej nauki ograniczano cały wykład o Kościele, a eklezjologia nie wychodziła poza ramy wykładu prawa publicznego. Spowodowało to zubożenie obrazu Kościoła i jego jednostronne przedstawienie¹⁶.

¹² Tamże 220.

¹³ Nr 143 ns.

¹⁴ Np. J. Fuchs, *Iura hominis*, *Periodica* 53 (1964) 8—30.

¹⁵ Przykłady podaje J. Beyer, *De statuo iuridico Christifidelium iuxta vota Synodi Episcoporum in novo Codice iuris condendo*, *Periodica* 57 (1968) 551.

¹⁶ A. Mayer-Pfannholz, *Das Kirchenbild des XIX. Jahrhunderts und seine Ablösung*, *Die Besinnung* 3 (1948) 124—144.

Natomiast w drugiej połowie XX wieku nie zamykając się na forum nauk kościelnych przed problemami żywymi w społeczności świeckiej i uznając, że w Kościele są one czy przynajmniej mogą być tak samo palące, pamięta się już, że Kościół jest rzeczywistością złożoną i nie da się wyczerpać pojęciami i metodą jednej tylko dyscypliny naukowej. Toruje już sobie drogę przekonanie, że nie można zajmować się strukturami społecznymi Kościoła tracąc z oczu jego życie wewnętrzne. Nawet jeśli konieczność takiej konfrontacji i łączności nie przez wszystkich była dostrzegana i nawet jeśli pojawiali się autorzy przeszczepiający jedynie na grunt kościelny problemy z zewnątrz — jak np. niektórzy to robili z pojęciem demokracji — to jednak świadomość kościelna była już wystarczająco dojrzała i nauki kościelne na odpowiednim poziomie, by wypracować przesłanki eklezjologiczne dla rozpatrywania problemu ustroju Kościoła, praw człowieka w Kościele, roli władzy w Kościele. Mówiąc inaczej, Kościół wydawał się już dojrzały do podjęcia próby kodyfikacji jego konstytucji.

W literaturze sprawa kodyfikacji stała się głośna dopiero od roku 1965. Przedtem poruszano zagadnienia konstytucyjne Kościoła, postawione też w ramach polemik prowadzonych przez Ferrante i Fogliasso¹⁷ pytanie, czy Kościół posiada ustawę konstytucyjną, ale myśl takiej kodyfikacji skonkretyzowała się właściwie dopiero na gruncie problemu, czy w ramach reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego należy przygotować jeden wspólny kodeks dla Kościoła Wschodniego i Zachodniego czy dwa kodeksy odrębne. W tym kontekście poruszył też to zagadnienie papież Paweł VI w przemówieniu z 20 listopada 1965¹⁸, które było bezpośrednią przyczyną podjęcia decyzji wszczęcia prac kodyfikacyjnych i wyzwoliło mnóstwo publikacji.

Ponieważ w przemówieniu papieskim znalazła się wzmianka o ewentualnym kodeksie zawierającym prawo konstytucyjne Kościoła, ujrzeli w nim zielone światło wszyscy zwolennicy zastosowania na gruncie kościelnym idei konstytucyjnej i odtąd nurt konstytucyjny zajął w dyskusji bardzo dużo miejsca. Dominowały w niej typowe dla prawa konstytucyjnego i będące bardzo mocnym echem aktualnej sytuacji Kościoła zagadnienia, takie jak godność człowieka, jego wolność, prawa człowieka i podstawowe prawa w Kościele, struktury organizacyjne i zakres władzy kościelnej, zabezpieczenie praw przy uwzględnieniu podziału władzy,

¹⁷ E. Fogliasso, *Il „Ius publicum ecclesiasticum” e il „Ius constitutionale Ecclesiae”*, Salesianum 27 (1965) 425—435; J. Ferrante, *Diritto Pubblico Ecclesiastico o Diritto Costituzionale Ecclesiastico?* Palestra del Clero 45 (1966) 876—886; E. Fogliasso, *Avremo il Codice del „Ius Constitutum Ecclesiae”?* Che ne sarà allora del „Ius Publicum Ecclesiasticum”?, Palestra del Clero 46 (1967) 1—12.

¹⁸ AAS 57 (1965) 985.

wprowadzenie sądownictwa nad administracją oraz wydanie norm służących zachowaniu równowagi prawnej¹⁹.

Nie można twierdzić że kanoniści bezkrytycznie stali pod urokiem prawa państwowego i zgodnym chórem domagali się kodyfikacji konstytucji Kościoła na wzór konstytucji świeckich. Właściwie to dopiero teraz wyraźnie postawiono pytanie, czy ustawodawstwo konstytucyjne w ogóle może mieć miejsce w Kościele²⁰.

Na ogół wśród kanonistów przyjęła się opinia, że ustawy takie są w Kościele możliwe i że „mogą z powodzeniem być inspirowane przez konstytucje państwowe, zwłaszcza w zakresie formy prawnej i materii, którą się zajmują”²¹. Uznano też, że „wzór ten ma swoje granice”²², przy czym granice te wytyczano w rejonach streszczanych w określeniu „problem demokracji w Kościele”.

To dość jednolicie pozytywne, nieraz wręcz entuzjastyczne stanowisko kanonistów wobec idei kodyfikacji prawa konstytucyjnego doznało dużego zróżnicowania po przedostaniu się na forum publicznej dyskusji schematów prawa fundamentalnego.

Zarzuty wysuwane można by tak ująć: za mało konstytucjonalizmu i za dużo konstytucjonalizmu, co wcale zresztą nie jest równoznaczne z podziałem autorów na dwie grupy.

W pierwszym wypadku chodzi głównie o pasywne ustawienie wiernych i ujęcie stosunku władzy kościelnej do nich, a także Kościoła wobec świata. Inaczej mówiąc: zawód tych, którzy od kodyfikacji kościelnej konstytucji, spodziewali się uroczystej deklaracji praw poszczególnych wiernych²³. Drugi zarzut streszcza się w twierdzeniu, że usiłowanie opóźnionego postawienia Kościoła na wysokości zdobyczy rewolucji burżuazyjnej zubaża obraz Kościoła, nie odpowiada jego misteryjnej rzeczywistości. W wypadkach skrajnych posunięto się aż do twierdzenia, że próba taka zadaje gwałt wewnętrznej rzeczywistości Kościoła i jest nie do pogodzenia z istotą, tajemnicą Kościoła²⁴. Przedłożony projekt prawa fundamentalnego zniechęcił także niektórych jego zwolenników, którzy zaznajomiwszy się z nim zmienili front i zajęli wobec idei kodyfikacji stanowisko negatywne²⁵. Przedłożony projekt prawa fundamentalnego, prawie powszechnie uznany za nieudany,

¹⁹ Por. np. J. Neumann, *Über die Notwendigkeit eines gesamt-kirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts*. W: *Theologie im Wandel*, München 1967, 438—447.

²⁰ H. Heimerl, *Zasady kościelnych ustaw konstytucyjnych*, Concilium 1966/7, Poznań 1969, 475.

²¹ Tamże 476.

²² Tamże.

²³ Np. G. Alberigo, *Ein Grundgesetz der Kirche?*, Orientierung 35 (1971) 88.

²⁴ Tam m. inn. G. Alberigo, art. cyt. 90.

²⁵ Np. J. Neumann, *Note tecnico-giuridiche sul progetto di una Lex ecclesiae fundamentalis*, W: *Legge e Vangelo*, 167.

nie przeczy twierdzeniu o dojrzałości Kościoła do kodyfikacji jego konstytucji. Właśnie dyskusja, jaka się rozwinęła i która obecnie już mniej koncentruje się wokół schematu, lecz bardziej wokół problemów wchodzących w grę, dowodzi, jak bardzo rzecz była na czasie. Nieudany zaś projekt dowodzi niedostatku metody, który z kolei jest chyba spowodowany brakiem wizji przedmiotu, o który chodzi. Po prostu zbyt wiele tendencji zbiegło się naraz.

Reprezentanci jednego kierunku zmierzali do tego, by wykorzystując na gruncie kościelnym technikę konstytucyjną, przenieść tam także osiągnięcia społeczno-polityczne związane z ideami konstytucyjnymi. Oczywiście, nie było autorów, którzy czyniliby to w sposób niezróżnicowany, ale wychodząc z założenia, że Kościół żyjąc w świecie swojego czasu musi uwzględnić wiodące i charakterystyczne idee epoki, nie mogli nie być zawiedzeni, gdy w schemacie raz po raz czytać musieli o ograniczeniach podstawowych praw wiernych „ad normam sacrorum canonum”. Dodajmy, że wizja wiernego istoty biernej, jaka dominuje w schemacie, nie odpowiada nie tylko współczesnej samoświadomości człowieka w społeczeństwie, ale także pozycji wiernych, o jakiej pouczają nas dokumenty soborowe i współczesna teologia.

Na takim postawieniu sprawy zaważyła druga tendencja, też charakterystyczna dla idei konstytucyjnych. Mianowicie ci, którzy negatywnie oceniają rozwój dokonujący się w Kościele po Soborze Watykańskim II i których niepokoją głosy kwestionujące niektóre struktury Kościoła oraz zbyt daleko ich zdaniem idące zapędy reformatorów, dostrzegli w kodyfikacji konstytucji środek prawny na zjawisko zwane kontestacją. Stąd chyba zwroty *ad normam canonum* będące w ustawie tego rodzaju nieporozumieniem.

Tak więc właśnie przeniesienie na grunt kościelny idei konstytucyjnych, które przecie zrodziły samą myśl kodyfikacji konstytucji Kościoła, przyczyniło się — co wydawać by się mogło paradoksalne — do niepowodzenia dotychczasowych prób. A to chyba dlatego, że w wręcz przeciwstawnych intencjach i zamiarach przeniesiono na grunt kościelny tendencje związane z nimi, zresztą wyselekcjonowane w zależności od nadziei wiązanych z kodyfikacją prawa fundamentalnego. Było to niejako przeniesienie „żywem”, w sposób mechaniczny, bez adaptacji. Tym samym wprowadzono Kościół w problemy, jakie nurtowały społeczeństwa, gdy rodziły się w nich idee konstytucyjne, w problemy obce społeczności, która ma być wspólnotą z natury swojej wykluczającą istnienie grup o przeciwstawnych interesach.

Niektórzy autorzy widzą w problemie kodyfikacji kościelnego prawa fundamentalnego kwestię tylko formalną, zabieg po prostu techniczny. Mörsdorf np. stoi na stanowisku, że chodzi tylko o wprowadzenie nowego prawa pozytywnego, które byłoby ujęciem istniejącej od dawna konstytucji materialnej. Chodzi wg niego

o wykorzystanie techniki prawa konstytucyjnego na wzór prawodawstw świeckich²⁶.

Rzecz wydaje się jednak znacznie poważniejsza. Bo nie przypadkowo jest zbieżność postawienia pytania o konstytucję Kościoła z odrodzeniem się nauki o Ludzie Bożym. Wpływ idei konstytucyjnych na rozwój świadomości kościelnej jest niewątpliwy. Niewątpliwa jest też przydatność idei konstytucyjnych jak i samego pojęcia konstytucji dla lepszego poznania Kościoła. Już samo postawienie problemu konstytucji i wysiłek nad wydobyciem istotnych, właśnie konstytucyjnych, elementów posuwa naprzód poznanie Kościoła.

Ale to jeszcze nie wszystko. Tu nie może chodzić o samo przeszczepienie idei konstytucyjnych zrodzonych poza Kościołem. Kościoła dziś już nie można traktować w analogii do społeczności świeckiej, ani też zagadnienia jego konstytucji widzieć tylko w analogii do konstytucji państw. Trzeba natomiast zapytać się, jakie konsekwencje dla stosowanych w Kościele idei konstytucyjnych wynikają z samego przedmiotu, z jego specyfiki.

Mówić o konstytucji Kościoła i aplikować do niego idee konstytucyjne możemy dlatego, że jest on bytem społecznym. Ale ta rzeczywistość społeczna jest doświadczalnie uchwytłą formą tajemnicy, stąd konstytucja Kościoła jest konstytucją tajemnicy, rzeczywistości złożonej. Organizm społeczny Kościoła nie jest autonomicznym podmiotem, stąd rozpatrywany — także przy pomocy metod konstytucyjnych — może być tylko przy uwzględnieniu jego ścisłej łączności z ożywiającym go Duchem Chrystusa. Konstytucja Kościoła to po prostu struktura życia łaski. Jeżeli chcemy idee konstytucyjne aplikować do Kościoła zgodnie z jego świadomością, musimy ten fakt mieć przed oczyma.

Trzeba jednak najpierw odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest takie ujęcie konstytucji prawnej Kościoła, które uwzględniałoby jego złożoną rzeczywistość. Pytanie to odnosi się w ogóle do prawa kościelnego i stawia po prostu problem, czy językiem prawnym można ująć Kościół-tajemnicę, rzeczywistość złożoną czy też tylko jego porządek zewnętrzny, społeczny.

Zwróćmy jednak uwagę, że język prawa dzieli sytuację języka ludzkiego w ogóle, gdy odnosi się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Pojęcia nasze są wtedy zawsze tylko analogiczne, także pojęcia teologiczne. Zaś specyficzne cechy tego języka — wydaje się — mogą być tylko z korzyścią dla sprawy.

Już niejako marginalnie nasuwa się uwaga odnośnie do twierdzenia, że teologia bada rzeczywistość nadprzyrodzoną — w tym wypadku Kościół — przy pomocy własnych metod, adekwatnych dla tej rzeczywistości, zaś prawo ma swoją metodę, przydatną je-

²⁶ *De Legis Ecclesiae Fundamentalibus condendae sensu et fine*, 49.

dynie dla badania rzeczywistości społecznej, wewnętrznej. Gdy jednak postawimy pytanie, co to jest metoda teologiczna, okaże się, że teologia posługuje się różnymi metodami, a momentem ją wyróżniającym jest przedmiot i — dodajmy — wiara uznająca ów przedmiot za rzeczywistość nadprzyrodzoną. Skoro więc teologia posługuje się różnymi metodami wziętymi na ogół z nauk humanistycznych, nie widać, dlaczego by wśród nich nie mogła się mieścić metoda prawna. A to już prowadzi do wniosku o stosowalności tej metody do Kościoła będącego — przypomnijmy — z istoty swej tajemnicą.

Pociąga to za sobą ogromne konsekwencje metodologiczne. Nie można stosować do Kościoła metody prawnej — podobnie jak jakiegokolwiek innej w ramach nauk kościelnych — z założeniem metodologicznym, że chodzi o poznanie i ujęcie zewnętrznej tylko, społecznej rzeczywistości. Taka metoda pomijałaby ontyczną złożoność Kościoła-tajemnicy. Stąd podejścia od zagadnień typowych dla społeczności świeckich, gdzie chodzi tylko o pokojową komunikację na niwie społecznej, nie prowadzą na gruncie kościelnym do adekwatnych dla tej rzeczywistości rezultatów, bo są tylko ujęciem jej części, która przecie nie istnieje samodzielnie. Dlatego też nie wzbogaciły wiedzy o Kościele próby ujęcia go na wzór ustrojów świeckich. Wprawdzie do niedawna jeszcze podawano jako powszechnie przyjęte i nie podlegające wątpliwości twierdzenie, że ustrój Kościoła jest monarchiczny²⁷, ale dziś już tego nikt nie powtarza — a przecie to nie Kościół się zmienił, tylko po prostu trzeba było uznać nieprzydatność tego pojęcia. Podobnie jak głębiej w życie Kościoła nie wnika ani w naukę o nim niewiele trwałego wnosi pojęcie demokracji. Specyfika społeczności kościelnej rodzi własne formy ustrojowe i Kościół ma swoją oryginalną konstytucję.

W rozważaniach nad ustrojem Kościoła coraz więcej zwraca się dziś uwagę na znaczenie pojęcia *communio*. Zauważono, że jest ono kluczem do zrozumienia ustroju Kościoła starożytnego²⁸.

W tym pojęciu ujawniają się specyficzne czynniki uspołecznienia ludu Bożego, wyróżniające więzy go scalające. Wyraża ono złożony wymiar Kościoła, wyraża fakt, że łączność z bliźnimi jest wyrazem i znakiem łączności z Bogiem. Ujawnia też cel Kościoła: budowanie wspólnoty społecznej, która zarazem jest wspólnotą duchową. Pojęcie to, uznawane przez kanonistów coraz bardziej jako zasada formalna prawa kanonicznego²⁹, pozwala wypunktować dobro realizowane w Kościele wysiłkiem społecznym i tym samym

²⁷ A. Ottaviani, I. Damizia, *Institutiones Iuris publici ecclesiastici*, Pol. Vaticanis⁴ 1958 I, n. 211.

²⁸ L. Hertling, *Communio und Primat*. W: *Miscellanea Historiae Pontificiae* 7 (1943) 9, 3—48.

ujawnia bezpośredni cel prawa kościelnego, daje podstawy do określenia praw i obowiązków, naświetla struktury podstawowe i uzasadnia wtórne. W świetle tego pojęcia należy badać i prze-myśleć problemy zawarte w ideach konstytucyjnych. W ten sposób wykorzystując osiągnięcia w tej materii nauk społecznych można uniknąć traktowania o konstytucji Kościoła w analogii do społeczności politycznej i wydobyć typowo eklezjalne, na gruncie kościelnym swoje miejsce właściwe mające problemy. Kościół bowiem jak każdy byt społeczny ma swoją własną konstytucję i własne problemy konstytucyjne.

Wpływ idei konstytucyjnych nie musi deformować oblicza Kościoła ani spychać go w problemy mu obce, ale może być wykorzystany dla lepszego poznania jego struktur i takiego ich ujęcia, by Kościół i jego prawo mógł lepiej wykonywać swoją misję zbawczą.

Der Einfluss der konstitutionellen Ideen auf die Entwicklung der Strukturen der Kirche

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Thema steht mitten im Problem des Verhältnisses der Kirche zur Welt, vor allem geht es da um das Teilhaben der Kirche am Prozess der sozialen Entwicklung: geht die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft parallel zur Entwicklung der politischen Gemeinschaft? Welche sind die Faktoren, die die Gestalt der Kirche prägen? Wie gestaltet sich das Spiel der genuin evangelischen und der äusseren, geschichtlich bedingten Faktoren? Wie können die Errungenschaften der Sozialwissenschaften in der Kirche ausgewertet werden ohne das spezifische Bild der Kirche-Mysterium zu deformieren? Im Artikel werden vor allem die methodologischen Voraussetzungen und Folgerungen dieses Problems erörtert.

²⁹ E. Corecco, *Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongress für kanonisches Recht in Mailand vom 10. bis 15.9.1973*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 142 (1973) 605.