

Remigiusz Sobański

Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 20/3-4, 47-65

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

PRAWO A WOLNOŚĆ OSOBY ODRODZONEJ WE CHRZCIE

Wstęp

Poniższe rozważania pomyślane są jako przyczynek naświetlający zbawczą funkcję prawa. Zdanie „salus animarum suprema lex” jest od wieków uznawane jako zasada inspirująca zarówno stanowienie jak i stosowanie prawa kanonicznego. Rozumienie jednak tej zasady i sens jej przypisywany był różny w zależności od aktualnego pojmowania sposobu wykonywania przez Kościół jego misji zbawienia, a także w zależności od poglądów na rolę prawa w tejże misji.

Współczesna świadomość kościelna doprowadziła już do tego, że zanika powoli pojmowanie prawa kościelnego jako czynnika zewnętrznego tylko porządku, natomiast coraz bardziej utrwała się pogląd, że funkcja prawa kościelnego jest funkcją zbawczą. Przy czym widzi się tę funkcję nie jako rolę tylko pośrednią — jako na przykład stwarzanie czy organizowanie warunków ułatwiających człowiekowi w konkretnej sytuacji historycznej realizowanie jego powołania, lecz mówi się o *p r a w i e* zbawczym, co sugeruje znacznie bliższy aniżeli tylko pośredni związek między prawem i zbawieniem.

Oczywiście nie można tego rozumieć w ten sposób, jakoby prawo było przyczyną sprawczą zbawienia. Mówiąc o zbawczej funkcji prawa nie myślimy o substytuowaniu prawa w miejsce łaski¹, ale widzimy je w ramach porządku łaski.

Rozważania o zbawczej funkcji prawa winny bazować na podstawowych założeniach naszego porządku zbawienia. Muszą więc wziąć pod uwagę, że „jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartych w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą”². Jest nauką katolicką, wielokrotnie, a ostatnio przez obydwie sobory watykańskie³, przypominaną, że akt wiary ma charakter dobrowolny i wezwanie Boże staje się skuteczne, gdy ze

¹ G. Sö h n g e n, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, 81.

² Dekl. *Dignitatis humanae* 10.

³ DS 3010; 3015.

strony człowieka odpowiada mu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary i czynów z niej wyrastających⁴.

Chodzi w tym kontekście o rzecz znacznie głębszą niż tylko o wolność od nacisku w sprawach wiary, chodzi o istotny przymiot aktu wiary zbawczej, o jej dobrowolny, osobowy charakter.

Filozoficzny więc problem stosunku prawa do wolności zostaje postawiony na innej płaszczyźnie. Chodzi w tym wypadku o pytanie, w jaki sposób wolność osoby zachowana i podkreślana w porządku zbawienia wpływa na prawo wspólnoty zbawienia, tj. Kościoła katolickiego. Stawiamy więc problem prawa i wolności w realizowanej w Kościele i przez Kościół tajemnicy naszego zbawienia.

Omówienie tego zagadnienia wymaga najpierw naświetlenia celu działalności społeczności kościelnej, co ujawni najważniejsze wartości, do których realizacji prawo kościelne ma się przyczynić.

I. Prawno-konstytucyjne podstawy wolności osoby w Kościele

1. Wspólnota jako zadanie prawa kościelnego

Prawo jako fenomen życia społecznego służy budowaniu dobra wspólnego społeczności⁵. Tym dobrem realizowanym w społeczności kościelnej jest „wspólny udział w tajemnicy Chrystusowego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego człowieczeństwa”⁶. Współudział w człowieczeństwie Chrystusa, które jest narzędziem naszego zbawienia⁷, daje ludziom zjednoczenie z Bogiem i wiąże ich między sobą. Wspólnota bosko-ludzka wiąże się ze wspólnotą międzyludzką.

Ta wzajemna zależność pozwala określić zadanie prawa kanonicznego jako budowanie wspólnoty. Pojęcie wspólnoty jest coraz powszechniej uznawane za ogromnie przydatne dla ujęcia celu aktywności społecznej Kościoła i tym samym celu prawa kanonicznego⁸. Wspólnota zostaje pojęta jako zasada formalna prawa

⁴ Dekl. *Dignitatis humanae* 9; 10.

⁵ Tak jest pojęta rola prawa w klasycznej definicji Tomasza z Akwinu (*Summa Theol.* I—II, q. 90, a. 4). Zwróćmy uwagę, że nadrzędne wartości społeczne jako cel prawa podkreślane są — niezależnie od różnic w przyjętej terminologii — także w określeniach prawa stojących na gruncie odmiennych założeń filozoficznych. Wyraża to np. definicja prawa przyjęta w oparciu o przesłanki filozofii marksistowskiej por. J. Wiśniewski, *Zarys encyklopedii prawa*, Warszawa³ 1964, 40.

⁶ J. Krucina, *Dobro wspólne, Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972, 355. Por. R. Sobański, *Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele*, *Prawo kan.* 18 (1975) nr 1—2, 10.

⁷ Konst. *Lumen gentium* 8.

⁸ R. Sobański, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju wyływające z pojęcia communio*, *Śl. Studia hist. teol.* 8 (1975) 262 ns.

kanonicznego⁹. Jako taką przedstawił ją m. in. Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym 17. 9. 1973 do uczestników II Kongresu Prawa Kanonicznego w Mediolanie¹⁰ podkreślając, że porządek prawny Kościoła skierowany jest ku realizacji wspólnoty.

Wspólnotę tę, do której realizacji zmierza prawo kanoniczne, rozumieć trzeba oczywiście w znaczeniu teologicznym jako zbudowane na podstawach nadprzyrodzonych więzi między Bogiem i ludźmi oraz między ludźmi¹¹. Przy czym związek między tymi dwoma więzami jest taki, że wspólnota międzyludzka jest zakotwiczona we wspólnocie z Bogiem¹², zaś pogłębiona wspólnota międzyludzka prowadzi nas bliżej Chrystusa¹³.

Wspólnota ta scalana jest przez więzi duchowe i widzialne. Pierwsze to takie jak wiara, nadzieja i miłość, wśród drugich wymienić trzeba wyznawanie wiary, sakramenty, posługi. Jedne i drugie razem scalają jeden organizm: Kościół — wspólnotę¹⁴.

Prawo należy dostrzegać wśród widzialnych elementów wspólnoty. Podobnie jednak jak inne więzy zewnętrzne, takie jak wyznawanie wiary czy sakramenty, nie tworzą Kościoła-wspólnoty jeśli nie istnieją równocześnie z więzami wewnętrznymi, tak też czcze byłyby struktury prawne nie wypełnione więzami wewnętrznymi. Przypomniane wyżej podstawowe elementy nauki o Kościele-wspólnocie każą spodziewać się roli prawa w zakresie pogłębiania więzi międzyludzkich w Kościele. Wiąż taka przez prawo bezpośrednio pogłębiania należy do więzi zewnętrznych, ale ma odpowiednik w więzach wewnętrznych.

Widząc prawo wśród więzi zewnętrznych scalających wspólnotę kościelną musimy pamiętać o ich zazębianiu się ze sobą: razem wzięte scalają tę specyficzną wspólnotę, jaką jest Kościół. Więzy te na wzajem oddziałują na siebie: wyznawanie np. wiary prowadzi do przyjęcia sakramentu. Ponadto jedno zawierają elementy drugich: wyznawanie wiary i przyjmowanie sakramentów stanowią więzy zewnętrzne, ale przyjęcie sakramentu jest wyznaniem wiary.

Zewnętrzne więzy społeczne jako relacje międzyosobowe zostają przez prawo ujęte. Samo jednak ujęcie nie wnosi jeszcze nowych elementów. Jest tylko ustaleniem i najwyżej uporządkowaniem już istniejących, nie stanowiąc innego nowego czynnika scalającego. Ujęcie formalne istniejących relacji społecznych nie jest jeszcze

⁹ A. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 52—62; R. Sobański, *Inspiracje...*, 263.

¹⁰ Osserv. Romano 17/18. 9. 1973.

¹¹ Por. O. Saier, *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973, 5.

¹² Por. konst. *Lumen gentium* 13.

¹³ Konst. *Lumen gentium* 50. Por. R. Sobański, *Inspiracje...*, 260.

¹⁴ Dekret *Unitatis redintegratio* 2.

skierowaniem działania podmiotów tych relacji ku uchwytanym wartościom społecznym. Dlatego prawo to nie tylko ujmujące jakiś układ społeczny prawo konstytucyjne, lecz jest ono czynnikiem regulującym życie społeczne, skierującym działanie społeczne ku istotnym dla danej społeczności czy przynajmniej w niej preferowanym wartościom społecznym. I dopiero prawo widziane jako funkcja normująca życie społeczne staje się — obok innych — czynnikiem scalającym społeczność.

Biorąc pod uwagę wspomnianą wyżej zależność więzów zewnętrznych scalających wspólnotę kościelną i ich wzajemne na siebie oddziaływanie, trzeba w odniesieniu do roli prawa powiedzieć, że winno ono wzmacniać inne więzy zewnętrzne. Zewnętrzne, gdyż nie ma bezpośredniego oddziaływania prawa na więzy wewnętrzne jak np. wiara. Ponieważ jednak więzy zewnętrzne bez wewnętrznych byłyby czcze i nie byłyby w stanie scalić złożonej ze swej istoty wspólnoty kościelnej, nie można by mówić o wypełnieniu przez prawo jego roli, gdyby wzmacnianym (czy wręcz stwarzanym) przez nie więzom zewnętrznym nie odpowiadała wewnętrzna treść. Prawo np. może oddziaływać na taki czynnik wiążący jakim jest wyznawanie wiary, ale skutek zamierzony osiągnie ono tylko wówczas, gdy będzie to wyznawanie wiary posiadanej.

I tak np. prawny nakaz corocznej spowiedzi (kanon 906) pozostaje bez skutków zbawczych w odniesieniu do ochrzczonego, który utracił wiarę, zaś dla człowieka żywo wierzącego może być po prostu niepotrzebny, gdyż ten spowiada się nie z powodu nakazu prawa i częściej niż prawo to nakazuje. Jeśli by zaś przykład ten ustawić w kontekście problemu prawo a wolność, powiedzieć trzeba, że w drugim przypadku problem nie istnieje, gdyż dla wiernego rzeczywistością inspirującą, niejako namacalną jest łaska wiary, której w sposób wolny się poddaje, a nie nakaz prawa. Problem prawo a wolność istnieje w pierwszym przypadku naszego przykładu, w którym prawo zmuszające do sakramentu pokuty człowieka bez wiary kłóciłoby się z założeniami naszego porządku zbawienia, w szczególności z nauką o sakramentach jako o znakach wiary i z teologiczną nauką o podmiocie sakramentów. Naruszenie wolności w takim nakazie jest oczywiste. Nieliczenie się z rolą wolności w procesie zbawienia powoduje brak zbawczej skuteczności tak przyjętego sakramentu.

Wydaje się, że w ten sposób stanęliśmy w węzłowym punkcie zagadnienia.

2. Specyfika zagadnienia prawo a wolność w Kościele

Zagadnienie wolność i prawo ma w Kościele zupełnie inny aspekt niż w innych społecznościach. Nie chodzi tutaj o ograniczenia czło-

wieka dyktowane względami na innych ludzi, ograniczenia podyktowane funkcjonowaniem życia społecznego, ładem społecznym, określane zawsze aktualną sytuacją społeczną i w zdrowych społeczeństwach wprowadzane jedynie w mierze wymaganej w danych okolicznościach historycznych. W Kościele rzecz ma zupełnie inny i znacznie głębszy aspekt, skoro jego prawo zmierza do budowania i wzmacniania więzi wspólnotowych. Więc nie chodzi tylko o pokój i ład społeczny, ale o jedność Kościoła. Ta wyrażająca się we wspólnocie jedność nie jest — jak w innych społecznościach — jedynie postulatem życia społecznego, warunkiem rozwoju społeczności czy podstawą jej siły, ale należy ona do istoty Kościoła, jest jego znamieniem. Kościół jest znakiem jedności¹⁵. Dla budowania jedności jest Kościół posłany. Budowanie to jest zadaniem wszystkich zgromadzonych w Kościół¹⁶. Do niej zmierzają wszystkie dary Ducha udzielane w Kościele a uzdalniające do działania. Dla tej jedności udzielany jest też dar kierownictwa.

Zauważmy, że w tym miejscu rysuje nam się perspektywa dla zrozumienia faktu, że w Kościele władzę ustawodawczą wykonują osoby specjalnie powołane do działania *in persona Christi*. Zadanie to, wykonywane przez sprawowanie misji słowa i sakramentu, jest czymś zasadniczo innym niż działalność ustawodawcza¹⁷. Zapodmiotowanie jednak w tych samych osobach zarówno misji słowa i sakramentu jak i działalności ustawodawczej tłumaczy się orientacją jednej i drugiej ku budowaniu jedności. Słowo i sakrament są czynnikami integrującymi tę samą wspólnotę¹⁸, której wzmacnianie jest też zadaniem prawa. W prawie kościelnym chodzi o budowanie tych samych więzi, które daje słowo i sakrament. Chodzi o jedność nie socjologicznie, lecz teologicznie pojętą, o jedność mieszczącą się w samym pojęciu Kościoła.

Budowaniu takiej wspólnoty będącej znakiem jedności służy prawo kościelne. Służy jednak nie jako narzędzie, które Kościół jakby znalazł na zewnątrz, poza sobą, choćby w naturalnych założeniach życia społecznego. Mówiąc o celu, któremu służy prawo, pamiętajmy, że jest ono rozwinięciem rzeczywistości wspólnotowej i niejako aktualizacją immanentnego wymiaru prawnego pielgrzymującego Ludu Bożego. Wspólnota bowiem, jaką jest Kościół, objawia się w działaniu. Działając spełnia misję znaku dla świata¹⁹. Kościół wierzy i wie, że przez jego działalność „życie Chrystusowe

¹⁵ Konst. *Lumen gentium* 1.

¹⁶ Konst. *Lumen gentium* 9.

¹⁷ R. Sobański, *Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele*, 15.

¹⁸ R. Sobański, *Słowo i sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne*, *Prawo kan.* 16 (1973) nr 1—2, 5—11.

¹⁹ Por. konst. *Lumen gentium* 9.

rozlewa się na wierzących”²⁰. Istotne formy działalności Kościoła — głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów — są działaniem Chrystusa w widzialnej formie działania Kościoła²¹. Fakt uświęcającej obecności Chrystusa we wspólnocie Kościoła jest racją i sensem przynależności do Kościoła. Przyjęcie tego faktu we wierze powoduje decyzję włączenia w kościelne formy życia wspólnotowego. Wspólnotę tę człowiek przyjmuje nie jako konieczność tylko społeczną wyrastającą z naturalnych predyspozycji społecznych, ale jako przedmiot wiary, której treścią obecny w niej i uświęcający Chrystus.

Uświęcająca obecność Chrystusa stanowi fundament i istotny zrąb ustroju Kościoła, jest tym, co określamy jako pozytywne prawo wyrastające z Chrystusowej woli trwania w Kościele i obranego przezeń sposobu uświęcania ludzi²², jako misterium naszego zbawienia należące do treści wiary chrześcijańskiej, jest łaską daną nam przez Chrystusa²³. W przyjęciu tego daru zaznacza się wolność człowieka.

Chęć dalszego rozważania tego zagadnienia wprowadziłaby nas w mającą swoją historię i literaturę problematykę stosunku łaski do wolności. Zagadnienie to możemy jednak zostawić specjalistom. Dla naszego tematu wystarczy powiedzieć, że właśnie fakt, iż prawo Boże stanowiące istotny i fundamentalny zrąb oraz punkt wyjściowy całego prawa kościelnego jest łaską wymagającą wolnego przyjęcia, każe nam widzieć wolność jako fundamentalną zasadę porządku prawnego Kościoła. Zasada ta wyraża fakt, że misja zbawcza Kościoła jest realizowana przez ludzi, którzy wolnym aktem przyjęli dar wiary, łaskę zbawienia ofiarowaną im przez Chrystusa w Kościele. Przez łaskę wiary zostali wezwani do życia i działania w społeczności świadczącej o obecności Boga wśród ludzi i to życie oraz działalność jest właśnie wyrazem i realizacją wiary.

Działanie to z punktu widzenia poszczególnych wiernych jest w prostej linii konsekwencją i rozwinięciem przyjętej wolnym aktem wiary włączającej ich w życie Kościoła. Podstawowe zasady tego działania wynikają z samej istoty złożonej wspólnoty jaką

²⁰ Konst. *Lumen gentium* 7.

²¹ E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, 79.

²² R. Sobański, *Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele*, 12.

²³ DS 1530. „...principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti... Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia et exinde ad nos derivat” — Tomasz z Akwinu. *Summa Theol.* I—II, q. 108, a. 1. Por. F. D’A gostino, *Lex inedita e lex scripta: La dottrina della legge divina positiva (lex nova) secondo San Tomasso d’Aquino*. W: *La Chiesa dopo il Concilio*, Milano 1972, II, 413.

jest Kościół i zostają przyjęte razem z całym porządkiem zbawienia. Ale to działanie, dzięki któremu Kościół jest „widzialnym sakramentem zbawczej jedności”, rozprzestrzenia się na wszystkie kraje, wchodzi w dzieje ludzkie i zarazem wykracza „poza czasy i granice ludów”²⁴. Przybiera więc formy historyczne i — konsekwentnie — historyczny kształt prawny.

3. Jedność prawa Bożego i kościelnego

Tym samym dochodzimy do prawa historycznie uwarunkowanego, mówiąc inaczej, do prawa pochodzenia kościelnego. Wiąże się ono z historycznym faktem i kształtem misji Kościoła, z realizacją prawa Bożego w historii. Prawo bowiem Boże, domagające się przyjęcia we wierze i istotne dla naszego włączenia się w proces zbawienia, występuje w postaci historycznej, w otoczce zdań, w które je ubrano w trakcie przekazu.

Dlatego przyjmując ważne dla naszego zagadnienia rozróżnienie między prawem pochodzenia Bożego i historycznie uwarunkowanym prawem pochodzenia kościelnego, nie możemy zapomnieć o jedności porządku prawnego Kościoła. Wręcz należy podkreślić tę jedność i widzieć łączność konstytucyjnych praw Bożych, wypełniających te zasadnicze ramy konstytucyjne praw pochodzenia kościelnego jak i ustaw dyscyplinarnych tego samego pochodzenia.

Właśnie ta podkreślona przez nas jedność każe nam w odniesieniu do całego prawa kościelnego mówić o jego — oczywistym w stosunku do prawa Bożego — zbawczym działaniu. Trzeba też założyć, że jednakowe są zasady tego zbawczego działania tak ze strony prawa Bożego jak i kościelnego. Ta ostatnia uwaga winna stać się bezsporna po przypomnieniu, że nie zawsze można z pewnością określić, czy jakaś instytucja prawna jest pochodzenia Bożego czy też wyłącznie kościelnego²⁵.

Rzeczywistość, którą rozwija prawo stanowione, jest w istocie wspólnotą Boga z ludźmi. Zwróćmy jeszcze raz uwagę na sens określenia *prawo Boże*. Wiadoma jest jego moc zobowiązująca wynikająca z faktu, że jest ono wolą Bożą wymagającą przyjęcia we wierze. Nie zapomnijmy jednak, że woli Bożej nie można odrywać od Boga: prawo Boże to nie zdanie tylko, nawet nie tylko norma obowiązująca, prawo Boże to *rzeczywistość Boża*.

W powiązaniu z tą rzeczywistością trzeba widzieć całe prawo kościelne, jeśli jest ono jej rozwinięciem. Oczywiście, skoro mówimy o prawie, chodzi o rzeczywistość międzypodmiotową. Jest to rzeczywistość międzypodmiotowa zgromadzonych w imię Pana,

²⁴ Konst. *Lumen gentium* 9.

²⁵ W. O n c l i n, *Relatio...*, w: *Communicationes* 2 (1970) 85.

w której On zapewnia swą obecność²⁶ — np. międzypodmiotowa rzeczywistość szafarza i podmiotu sakramentu. Na takiej rzeczywistości bazuje cały porządek społeczny Kościoła.

4. Wspólnotowy wymiar osoby w Kościele

Prowadzi to do — istotnego dla naszego tematu — pojmowania osoby w Kościele. Nie może ona być pojęta inaczej jak tylko w wymiarze wspólnotowym. Jest to wymiar ontyczny. Włączenie do Kościoła nie następuje tylko dla realizacji jakichś celów, dla nawiązania współdziałania, które pozostawiłoby jednak niezmienną strukturę człowieka. Człowiek bowiem ochrzczony nabywa nowe bytowanie: *esse in Christo*. Nie traci on swego człowieczeństwa, nie traci podmiotowości jako osoba ludzka i na tę podmiotowość w różnych układach społecznych — jak np. w państwie — chrzest może nie mieć wpływu. Chrześcijański jednak punkt widzenia człowieka może być tylko jeden: z perspektywy odkupienia dokonanego w Chrystusie. Stąd wszelkie rozważania nad prawem kościelnym, także nad prawami subiektywnymi w Kościele, a także problem prawo a wolność w Kościele, muszą wyjść z faktu inkorporacji w Chrystusa stwarzającej nową sytuację bytową człowieka mającego swoje *esse* w mistycznym organizmie Chrystusa.

Ta sytuacja antropologiczna ustawia nam też zagadnienie wolności i prawa. Rozpatrywanie zagadnienia w ramach tradycyjnego już dziś problemu praw jednostki i ich ochrony byłoby niewystarczające i nieadekwatne do sprawy, nie dałoby też możliwości ujęcia istoty zagadnienia. Nie przekreślając wagi zagadnienia naturalnych praw osoby i nie kwestionując zasadności refleksji nad aktualizacją tych praw w Kościele²⁷ trzeba jednak powiedzieć, że zagadnienie osoby wszczepionej w egzystencję Chrystusa w historii — i konsekwentnie wynikających z tego wszczęcia praw tejże osoby — jest w stosunku do praw naturalnych zagadnieniem zasadniczo innym i narzucającym inne kryteria a także metodologię. Chodzi tu bowiem o człowieka w sytuacji, jaka jest nieosiągalna poza Kościołem: człowiek ontycznie związany z Chrystusem, do którego to związku doszło w ramach działania wspólnoty. Zachodzi tu nieosiągalna nigdzie indziej tożsamość dobra wspólnego i indywidualnego. Przeciwwstawianie osoby wspólnoty jest tu niemożliwe: każda taka próba godziłaby zarówno w osobę jak i we wspólnotę. I odwrotnie: budowanie wspólnoty jest zarazem budowaniem dobra osoby. Tu jest płaszczyzna, na której problem prawo a wolność znajduje swoje rozwiązanie niejako w samym załączku. Treść dobra wspólnego jest przecie treścią osobowości kościelnej ontycznie pojętej.

²⁶ Por. Mt 18, 20.

²⁷ Kościół bowiem jako prawdziwa społeczność czuje się związany prawem naturalnym.

II. Realizacja wolności przez prawo kościelne

1. Racja i granice prawa kościelnego

Akceptacja prawa budującego wspólnotę jest po prostu akceptacją wspólnoty. A zarazem też: akceptacja wspólnoty jest równocześnie akceptacją prawa ją budującego. Inaczej mówiąc: prawo jako budujące wspólnotę oraz o ile buduje wspólnotę nie może nie być przyjęte przez tych, którzy tę wspólnotę tworzą, którzy razem z Chrystusem są jej podmiotami.

Wspólnota, jej budowanie stanowi granicę prawa kościelnego. Poza tę granicę prawo kościelne we właściwym znaczeniu nie sięga. „*Ius sacrum*” — jeśli przymiotnik ten nie jest uzurpacją i jeśli on zawiera istotnie swój sens, to dlatego, że buduje nie zewnętrzne tylko ramy wspólnoty, ale samą właśnie wspólnotę z jej z obecności Chrystusa wynikającą treścią.

Tu tkwi racja i granica prawa kościelnego i jego mocy zobowiązującej. Dlatego mówimy o wspólnocie jako o zasadzie prawa kanonicznego, co jest szczególnie aktualne przy stanowieniu prawa. Jej zaniedbanie prowadziłoby do rażącego dualizmu. Z jednej strony wydawałoby się ustawy o znaczeniu wyłącznie porządkowym, o racjach podobnych do tych, jakie istnieją w każdej społeczności, z drugiej zaś strony domagałoby się dla takich ustaw sankcji religijnych. „*Ius sacrum*” rozumiane byłoby dość zewnętrznie i utylitarystycznie.

Przy takim to dualistycznym rozumieniu ustaw problem wolność a prawo rysowałby się także w Kościele dość ostro, bo analogicznie do każdej innej społeczności. Zamykałby się w pytaniu, w jakiej mierze wierni muszą poddać się ograniczeniom dyktowanym przez względy porządku społecznego. Problem ten może jednak zaistnieć w Kościele tylko wtedy, gdy jego prawo przekracza granice owego *sacrum* i chce objąć sprawy, które nie wynikają z niego bezpośrednio. Jak długo pozostajemy w granicach *sacrum*, rządzą wolnością naszą — także wobec prawa — zasady wynikające z porządku zbawienia.

W porządku tym nie chodzi o ograniczenie człowieka, lecz o jego rozwój. Dokonuje się on w realizowanej i pogłębianej więzi z innymi osobami, a przez nie i w szczególności z osobowym Bogiem — co zresztą mieści się w treści pojęcia wspólnoty.

Ta perspektywa każe na prawo, o którym mówiliśmy wyżej, że buduje wspólnotę, patrzeć jako na czynnik nie ograniczenia lecz rozwoju.

2. Zagadnienie koncepcji prawa kościelnego

Dochodzimy w ten sposób do zagadnienia koncepcji prawa kościelnego. Organizacja prawna współczesnych społeczeństw opiera

się na dwóch systemach: zezwalających (systema permissivum) i zakazujących (system prohibitivum)²⁸. Pierwszy wychodzi z założenia, że dozwolone jest wszystko, co nie jest wyraźnie zakazane. Drugi na odwrót: zakazane jest wszystko, co nie jest wyraźnie dozwolone. W pierwszym istnieje wolność działania, o ile w jakimś zakresie nie została ona ograniczona przez normę nadrzędną. W drugim możliwość działania istnieje jedynie wówczas, gdy została udzielona a iure lub ab homine²⁹. Oczywiście w konkretnych społecznościach prawo najczęściej kształtowane jest przez obydwa systemy. Nie przecząc tego faktu chcemy jednak zwrócić uwagę, jak ważne dla ukształtowania prawa jest przyjęcie jako baza jednego lub drugiego systemu.

System zakazujący ma jako przysłankę przewrotność a przynajmniej słabość ludzką. Tymczasem w społeczności, w której człowiek ma nowe *esse in Christo*, ten właśnie fakt, a więc możliwości dane przez to nowe bytowanie muszą stanowić punkt wyjścia. A więc człowiek o bogatym naturalnym i — przede wszystkim — nadprzyrodzonym wyposażeniu. O przeoczeniu realności chrztu świadczy to, że gdy mowa o prawie kościelnym, o jego konieczności i roli, bardziej wskazuje się na skażoność natury ludzkiej niż na wyposażenie wiernych darami Ducha, które zresztą udzielane są nie dla indywidualnych korzyści tylko, lecz dla dobra całości³⁰.

To wyposażenie wszystkich wiernych darami przeznaczonymi dla dobra całości ustawia nam dopiero płaszczyznę prawną i chroni przed mieszaniem prawa z moralnością, środków prawnych z innymi sposobami działania duszpasterskiego. Pomieszczenie tych płaszczyzn, obejmowanie nakazującymi czy zakazującymi normami prawnymi wyłącznie osobistych obowiązków moralnych czy religijnych, ma właśnie źródło w przyjęciu jako przesłanki człowieka słabego, którego trzeba popychać i ochraniać. Rysuje się wtedy obraz człowieka i stojącej wobec niego czy nawet ponad nim instytucji. Jest to może obraz instytucji opiekuńczej, ale jednak instytucji a nie wspólnoty, w której tenże człowiek ma własny byt i dzięki temu bytowi pozostaje w relacji prawnej do wszystkich innych w niej osób z osobna czy razem wziętych.

3. Prawo jako czynnik wyzwalający aktywność

Więc nie słabość czy skażoność ludzka³¹, lecz fakt włączenia przez chrzest we wspólnotę, w której Duch Święty udziela „każdemu

²⁸ W. Steinmüller, *Der Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentals — Ein Klerikerrecht der Laien?*, Theol. Quartalschr. 157 (1972) 328.

²⁹ Tamże.

³⁰ Konst. *Lumen gentium* 12.

³¹ Uzasadnienia prawa tzw. niższą warstwą ludzkiego uspołecznienia a więc wiązanie jego istnienia ze słabością ludzką, z koniecznością kie-

jako chce”, stanowi przesłankę inspirującą prawo kościelne. Rola prawa stanowionego i stosowanego przy założeniu, że jego podmiot to osoba obdarzona „rozmaitością łask”³², polega na wyzwaniu naturalnych i nadprzyrodzonych darów wiernych przez stwarzanie kanałów, pola aktywności, tak by każdy z wiernych mógł w pełni rozwijać się jako nowy człowiek odrodzony we chrzcie św.

Rozwój ten — i dlatego mówimy o nim w kontekście prawa — może dokonać się tylko we wspólnocie. Kościół-wspólnota nie zostawia człowieka samego w jego sytuacjach życiowych, trudnościach i biedach. Człowiek ten znajduje — znaleźć powinien — w Kościele oparcie i pomoc. Możliwość znalezienia takiego oparcia nie może zależeć od dobrej woli czy łaskawości poszczególnych osób, ale oparciem tym jest wspólnota, jest ono niejako instytucjonalne, umożliwione przez struktury prawne wspólnoty. Po prostu we wszystkich tych sytuacjach oparciem ma być prawo kościelne³³. Winno ono umożliwić rozwiązywanie wszystkich sytuacji życiowych w ramach wspólnoty i przy jej pomocy. Rola prawa polega tu na zapewnieniu możliwości, by człowiek mógł we wspólnocie przedstawić swoją sytuację, by on tam wraz z tą sytuacją doszedł do głosu.

To „dojście do głosu” dotyczy jednak nie tylko ludzkich bied i trudności³⁴. Każdy ochrzczony przeżywa swoje doświadczenie chrześcijańskie, które stawia go wobec wspólnoty jako osobę mogącą i chcącą wnieść własny wkład w życie wspólnoty, wzbogaca ją. Stąd synodalny charakter ustroju Kościoła służący uogólnieniu doświadczeń jednostkowych. Nie tyle ważne jest zagadnienie kompetencji czy jej ograniczenia, lecz to, by wiara i wiedza wszystkich

rowania postępowaniem człowieka w ramach społeczności, łączy się z opacnym pojmowaniem mechanizmów, wyzwających predyspozycje społeczne, a widzącym je w ludzkich brakach i niewystarczalności, w „skazaniu” na pomoc onnych osób. Tymczasem człowiek nawiązuje życie społeczne dla rozwoju własnych predyspozycji i walorów — por. R. Sobański, *Zarys teologii prawa kościelnego*, Warszawa 1973, 69.

³² Konst. *Lumen gentium* 31.

³³ „Questo ministero del giudice ecclesiastico è pastorale perchè viene in aiuto ai membri del Popolo di Dio, che si trovano in difficoltà. Il giudice è per essi il buon Pastore che consola chi è stato colpito, quida chi ha errato, riconosce i diritti di chi è stato lesa, colunnato o ingiustamente umiliato. L'autorità iudiziaria è così un'autorità di servizio un servizio che consiste nell'esercizio del potere affidato da Christo alla sua Chiesa per il bene delle anime” — Paweł VI, alloc. 8. 2. 1973 (AAS 65 (1973) 101).

³⁴ Przykładem pomocy udzielanej przez prawo kościelne dla rozwiązywania trudności życiowych w ramach wspólnoty jest praktyka pokutna. Przykładem zaś sytuacji, wobec których prawo kościelne staje bezradne, są osoby będące wprawdzie aktualnie najlepszej woli, które jednak znalazły się w powikłanej sytuacji życiowej na skutek rozminięcia się kiedyś z jakąś istotną zasadą obowiązującą we wspólnocie kościelnej, np. z nierozzerwalnością małżeńską.

doszła do głosu i mogła być spożytkowana dla dobra całości³⁵. By wszyscy wierni mogli służyć całości tym, co sami otrzymali. W tej służbie właśnie dokonuje się rozwój człowieka. Dlatego można powiedzieć o prawie kościelnym, że jest porządkiem służby³⁶.

Używając tego określenia mamy oczywiście na myśli co innego niż prawo regulujące stosunki służbowe. Chodzi o to, że życie całej wspólnoty i wszystkich jej członków jest ciągłą diakonią. Moment ten dotychczas w prawie uwzględniany był jedynie w odniesieniu do osób, które otrzymały dary Ducha w sakramencie święceń. Wprawdzie część pierwsza drugiej księgi K. Pr. K. „o duchownych” nosi ślady wielu innych niż idea służby inspiracji, niemniej jednak można tu — i w modyfikującym dyspozycje kodeksowe w tej materii prawie posoborowym — widzieć odpowiednie do aktualnej świadomości kościelnej ramy dla aktywizacji darów otrzymanych dla dobra wspólnoty a ujmowanych zwięźle w określeniu „kapłaństwo służebne”. W prawie posoborowym obserwujemy także próby spożytkowania dla dobra całości takiego daru, jakim jest dla Kościoła życie według rad ewangelicznych.

Zarówno w odniesieniu do kleru jak i do stanów rad ewangelicznych potrzeba jeszcze dużo przemyśleń i doświadczeń, by prawo *de clericis* i *de religiosis* rzeczywiście konsekwentnie opierało się na jednej idei, mianowicie idei służby.

Daleko jednak trudniejsza jest rzecz w odniesieniu do świeckich. Zbyt długo byli ustawiani jako bierne przedmioty działalności Kościoła i obecnie brak chyba nawet koncepcji, w jaki sposób stworzyć dla wszystkich wiernych prawne możliwości służby dla wspólnoty. Chodzi więc o możliwości działania w ramach wspólnoty kościelnej. Inaczej mówiąc chodzi o podstawowe prawa wiernych.

Zagadnienie to ma obecnie bogatą literaturę. Zgodnie z przyjętą wyżej tezą, że prawo ma być czynnikiem rozwoju i prowadzić do aktywizacji wiernych oraz do spożytkowania dla dobra wspólnoty ich naturalnego i nadprzyrodzonego wyposażenia, nie podejmujemy tego zagadnienia w często spotykanym kontekście uzasadnienia i ochrony praw wiernych (utożsamianych w tym wypadku z laikami) wobec hierarchii. Zagadnienie to musi być widziane z punktu widzenia diakonii, do której wszyscy wierni są powołani. Ujęcie tak zwanych praw podstawowych ma być po prostu umożliwieniem wykonywania służby dla wspólnoty. Takiemu celowi służą na przykład wyliczane przez autorów zajmujących się tym zagadnieniem prawo do aktywnego uczestnictwa w życiu i celu Kościoła, do praktykowania charyzmatów osobistych czy do manifestowania

³⁵ Dlatego nie należy na różnego rodzaju gremia doradcze patrzeć przy pomocy kategorii politycznych, np. przesunięcia czy pomniejszenia kompetencji.

³⁶ Por. E. Wolf, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, Frankfurt 1961, 23.

własnego zdania w sprawach dotyczących dobra wspólnego Kościoła³⁷. Wśród nich bardzo mocno podkreśla się prawo do stowarzyszania się i do działalności w ramach tych stowarzyszeń, które to prawo w dyskusji soborowej uznano zresztą za wynikające z prawa natury³⁸. Odnośnie do tego prawa — nie kwestionując jego zasadności — godzi się zauważyć, że stwarza ono pole działania dla pewnej grupy wśród ochrzczonych, tj. dla zrzeszonych w stowarzyszeniu, a tymczasem chodzi o możliwość działania dla wszystkich ochrzczonych, bez uprzedniego wymogu stowarzyszania się.

Jak rzecz jest trudna i wciąż jeszcze widziana przez pryzmat pojmowanej według wzorów świeckich demokracji, dowodzi ujęcie tych praw w schemacie prawa fundamentalnego i dyskusji nad nimi. Ujęcie to jest wyraźnie defensywne³⁹. Odnosi się wrażenie, że chodziło bardziej o koncepcje aniżeli o aktywizację wiernych i rzeczywiste umożliwienie im działania⁴⁰. Po prostu zakazane jest wszystko, co nie jest wyraźnie dozwolone⁴¹. Zmiana tego punktu wyjściowego jest pierwszym krokiem koniecznym do tego, by prawo prowadziło wiernego przez służbę wspólnocie do rozwoju tych darów, które otrzymał włączając się dzięki przyjętej w wolnym akcie wierze we wspólnotę.

Darów, udzielonych według wolnej woli łaskawego Boga, jest dużo i są one różnorodne, skoro „każdy otrzymuje od Boga dar własny, jeden tak, a drugi tak” (1 Kor 7, 7). Wszystkie one dają uzdolnienie do działania w Kościele i zobowiązują do działania. Powodują bogactwo życia kościelnego. Rodzi się tu pytanie, czy można podporządkowywać prawu działania, do którego wierny czuje się powołany?

Wszystkie charyzmaty z istoty swojej zmierzają do jedności — pochodzą z jednego źródła, którym jest Duch i do jedności w tymże Duchu zdążają. Jako takie więc nie potrzebują kierownictwa. A jednak w historycznie się realizującej tajemnicy Kościoła obserwujemy wśród tych darów dar kierownictwa.

Jako skierowane do jedności dary znajdują swoją aktualizację w życiu społecznym Kościoła, w relacjach międzysobowych wspól-

³⁷ Por. np. P. J. Viladrich, *Teoria de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969, 396 ns; P. Lombardia, *Los derechos fundamentales del fiel*. W: *Escritos de derecho canónico*, Pamplona 1974, III, 52 ns.

³⁸ A. del Portillo, *Ius associationis et associationes fidelium iuxta Concilii Vaticani II doctrinam*, *Ius can.* 8 (1968) 5—28.

³⁹ R. Metz, *Droits de l'homme ou droits du chrétien dans le projet de la Lex Fundamentalis? Quelques réflexions*. W: U. Mosiek, H. Zapp, *Ius et salus animarum*, Freiburg 1972, 85.

⁴⁰ Czytając np. obwarowania zawarte w k. 13 § 3 ma się wrażenie, że prawo wypowiedziane się w sprawach Kościoła uznano po prostu za zło konieczne. Por. R. Metz, art. cyt. 89.

⁴¹ W. Steinmüller, art. cyt. 329.

noty. Aktualizacja ich dokonuje się w ramach pewnego porządku społecznego, do którego budowy ze względu na ich immanentną treść się przyczyniają. Ich realizacja poza tym porządkiem jest w ogóle niemożliwa, mogą dojść do głosu i żyć tylko w nim. Budują porządek społeczny zakładając zarazem jego istnienie.

Korelatem więc do tego, cośmy wyżej powiedzieli o konieczności zapewnienia przez prawo możliwości rozkwitu darów udzielanych wiernym, będzie stwierdzenie, że stwarzane przez prawo kanały wyzwalające aktywność równocześnie jednak stwarzają ramy tej aktywności, wyznaczają jej kierunek. Działa więc prawo niejako w dwu kierunkach: zabezpiecza wolność inicjatywy, wręcz ją prowokuje, zarazem zaś daje działaniu oparcie w strukturach wspólnoty⁴².

Tak więc z jednej strony trzeba strzec się pokusy traktowania ich wyłącznie w kategoriach socjologicznych, podejścia do nich z punktu widzenia naturalistycznie pojętego ładu społecznego i takiego ich wtłoczenia w kategorie prawne, które zdławiłoby ich treść. Z drugiej zaś strony unikając postaw ezoterycznych należy teologicznie wykorzystywać historyczny fakt istnienia i roli charyzmatu kierownictwa.

Nie usiłując — nawet w interesującym nas zakresie — wyczerpać do końca zagadnienia charyzmatu i przyjmując wszystkie ograniczenia, jakie charakter tej rzeczywistości narzuca naszym dociekaniom, stwierdzamy porządkującą wśród charyzmatów rolę charyzmatu kierownictwa. Zaznaczamy, że nie jest to i nie może być podporządkowanie charyzmatu kierownictwu socjologicznie tylko pojętemu, lecz **charyzmatowi** kierownictwa.

Jeśli charyzmat kierownictwa, to znaczy to, że jest to odmienne kierownictwo niż w innych społecznościach. „Władza od Boga” — to nie tylko uzasadnienie jej autorytetu. To daje specyficzną treść i specyficzny sposób jej wykonywania. Co w odniesieniu do naszego tematu oznacza inny sposób działania prawa.

4. Prawo jako czynnik kształtujący świadomość

Służba wspólnocie jest dla ochrzczonego obowiązkiem. Prawo jest ujęciem i organizowaniem jej wykonania. Widząc to zadanie prawa nie możemy jednak pominąć pytania, czy prawo może wymusić tę służbę? Stawiamy więc pytanie o stosunek kościelnych ustaw nakazujących do wolności wiernych.

Przy tak postawionym pytaniu trzeba strzec się zejścia do naturalistycznego pojmowania prawa i traktowania go w kategoriach

⁴² R. Egerter, *Zum Ethos der Ortskirche*. W: H. Fleckenstein (i inni), *Ortskirche Weltkirche*, Würzburg 1973, 410.

właściwych prawu świeckiemu. Pamiętać musimy, że obracamy się na terenie *ius sacrum*. Przy tym założeniu problem prawo a wolność istnieje, jeśli wierny odmawia służby wspólnocie, jej jedności, albo też jeśli działalność faktycznie nie służy tej jedności lub wręcz jej szkodzi.

Wspólnotę budują więzy wewnętrzne i zewnętrzne. Ponieważ obracamy się na terenie prawa, może być mowa o odmowie służby wspólnocie w zakresie budowania więzów zewnętrznych. Ale przez te więzy Kościół pełni swoją podstawową funkcję dla świata: funkcję znaku zamierzonej jedności. Odmowa więc budowania wspólnoty w zakresie zewnętrznym równa się odmowie uczestniczenia w podstawowej misji Kościoła i jest równoznaczna z odmową uczestniczenia we wspólnocie. Dodać trzeba, że taka postawa oznacza również defekt przynajmniej jednego z więzów wewnętrznych, mianowicie brak wiary w misję Kościoła dla świata⁴³. Odmowa więc służby wspólnocie w zakresie budowania więzów wewnętrznych — takich jak udział w zgromadzeniu liturgicznym, prowadzenie życia będącego znakiem wiary — jest faktycznie wyłączeniem się ze wspólnoty i godzi w ów wolny akt, którym przyjęto wiarę i zapoczątkowano udział w życiu wspólnoty.

Wobec takiej postawy prawo kościelne jest bezsilne. Jego skuteczność zakłada wiarę w Kościół i w sensowność włączenia się w niego, zakłada wolę uczestniczenia w życiu wspólnoty. Nie chce ono wymusić zewnętrznego uczestnictwa, które pozbawione wiary w misję wspólnoty nie miałoby sensu. W tym wypadku problem prawo a wolność jest pozorny, istnieje natomiast problem przyjęcia lub nie Kościoła.

Tak prosto przedstawia się sprawa tylko w wypadku pełnej akceptacji lub pełnej negacji Kościoła. Faktyczna sytuacja Ludu Bożego jest jednak inna. Nie można stać na stanowisku: wszystko (tj. pełna wspólnota) albo nic (tj. brak w ogóle wspólnoty). Wspólnota jest dynamiczna i wielowarstwowa. Udział w jej życiu, uczestniczenie w funkcji znaku dla świata może być także tylko częściowe. Również akceptacja prawa kościelnego może być zróżnicowana. Przy czym wiadomo, że częściowa tylko akceptacja prawa kościelnego nie koniecznie musi być spowodowana niepełną wspólnotą, może bowiem wypływać także z rozpowszechnionych w Kościele trendów antyjurydycznych. Brak akceptacji (jakiegoś) prawa wcale nie musi być równoznaczny z odmową uczestniczenia w misji Kościoła czy brakiem akceptacji wspólnoty.

W takiej sytuacji nie ma większego sensu wskazywać na moc zobowiązującą ustawy i nawoływać do jej legalistycznego przestrzegania. Prawdziwy cel prawa kościelnego nie zostanie przez to osiągnięty.

⁴³ Trzeba tu zwrócić uwagę na jedność wiary i inherencję jej prawd.

Mijają się przeto z rzeczywistością eklezjalną te rozważania o prawie kościelnym, które inspirowane są przyjętą przez Suareza zasadą „*iussum legitimi principis*”⁴⁴.

Budująca na tej zasadzie teoria prawa nie jest w stanie wyjaśnić sensu i celu prawa kanonicznego. Nie odpowiada specyficznie normy kanonicznej wynikającej z właściwych Kościołowi czynników społecznienia. Mija się też z faktycznym kształtem prawa kanonicznego. Norma kanoniczna odbiega bowiem od przyjętego przez teorię prawa pojęcia normy prawnej. Większość norm kanonicznych pozostaje bez sankcji. Stąd wyciąga się wniosek, że prawo kościelne apeluje do sumienia, bardziej przekonywuje niż zmusza. Wbrew zasadzie *iussum legitimi principis* przyjmuje się, że porządek kanoniczny opiera się nie tylko o *ius cogens* w ścisłym znaczeniu, lecz także o rady, zachęty, wskazania⁴⁵.

Podjęście do prawa kościelnego z punktu widzenia zasady *iussum legitimi principis* zepchnęło w cień informacyjną i kształtującą świadomość funkcję prawa. Właśnie jednak tę funkcję prawa należałoby wykorzystać w Kościele. Wspólnota, która przecie nie jest zewnętrzna tylko, nie jest do wymuszenia. Jeśli jednak akcent położy się na informacyjną i kształtującą świadomość rolę prawa, będzie ono mogło wywierać wpływ na ów wewnętrzny akt woli akceptujący wspólnotę⁴⁶.

Tak pojęte prawo z jednej strony charakteryzuje funkcję — także ustawodawczą — tych, którzy powołani są do kierownictwa, z drugiej zaś pozwala ustawić perspektywy wolności. Skuteczność prawa kościelnego zależeć będzie nie od jego formy — np. ściśle nakazującej — lecz od przyjęcia rzeczywistości wspólnotowej łącznie z jej kierownictwem⁴⁷.

Wynika stąd konieczność zajęcia krytycznego stanowiska wobec zasady „*ratio legis non cadit sub lege*”⁴⁸. Prawo w Kościele, niezależnie od tego czy ujęte w formie ścisłej normy czy też rady lub zachęty, winno być podane wraz z uzasadnieniem ułatwiającym jego wykonanie nie w duchu legalizmu, lecz ze zrozumieniem jego sensu zbawczego.

⁴⁴ *Dig.* 1, 4, 1. Por. P. Lombardia, *Norma canonica*. W: *Escritos de derecho canonico*, III, 453 ns.

⁴⁵ R. Sobański, *De constitutione Ecclesiae et de natura iuris in mysterio divino intelligendis*, *Monitor eccl.* 100 (1975) 293; F. X. Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*, *Monitor eccl.* 100 (1975) 400—419.

⁴⁶ 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) 600.

⁴⁷ F. X. Urrutia, *Adnotationes quaedam ad propositam reformationem libri primi Codicis Luris Canonici (Quoad titulum De Legibus)*, *Periodica* 64 (1975) 652.

⁴⁸ F. Buckley, *Der neue „Ordo Paenitentiae“ und das Strafrecht*, *Concilium* 11 (1975) 481.

Odnosnie do takiego postulatu można wnieść pewne zastrzeżenie z punktu widzenia techniki legislacyjnej. Nie kwestionując jednak konieczności wykorzystywania na gruncie kościelnym zdobyczy aktualnych nauk prawnych i podkreślając wręcz konieczność ciągłego z nimi kontaktu, trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że nie zawsze są one przydatne w Kościele i ich stosowanie nie zawsze przynosi pożytek⁴⁹.

Dotychczasowe uwagi pozwalają nam już wyciągnąć wniosek, który teoretykom prawa kościelnego zainfekowanym świeckimi teoriami prawa i patrzącym na Kościół po prostu tylko jako na jedną z dwóch doskonałych i według podobnych mechanizmów funkcjonujących społeczności nie dość jasno się rysował i jeszcze mniej wyraźnie — zresztą wbrew faktom — był wypowiediany. Funkcja prawa kościelnego w stosunku do poszczególnych wiernych jest funkcją prowadzącą przy pełnym zachowaniu ich wolności⁵⁰. Jest ono skuteczne dla tych, którzy rozumieją sens swojej przynależności do Kościoła oraz działania w jego ramach i chcą działać. Nie jest ono środkiem oddziaływania wobec tych, którzy swojego miejsca i zadań w Kościele nie rozumieją. W odniesieniu do nich wspólnota kościelna ma inne środki oddziaływania mające doprowadzić człowieka do tego, by przyjął dar zbawienia ofiarowany mu we wspólnocie, a następnie dzięki jej strukturom prawnym umożliwiającym mu działanie i spożytkowanie otrzymanych darów coraz głębiej wchodząc we wspólnotę zanurzał się w tajemnicy zbawienia.

Zakończenie: prawo jako czynnik ewangelizacji

Nie zastępując prawem innych form pasterzowania trzeba jednak wykorzystać wszystkie możliwości, jakie mieszczą się w prawie.

Prawo (pochodzenia ludzkiego) powstaje w wyniku analizy istotnych wartości społecznych (dobra wspólnego) i historycznych warunków jego realizacji. Te historyczne warunki rodzą konieczność czy przynajmniej pożytek wydania prawa. Jego doskonałość zależy od adekwatności do tych warunków, co z kolei uzależnione jest od możliwie wszechstronnego i głębokiego ich poznania⁵¹. W procesie

⁴⁹ Przykładem może być V księga CIC, której up-to-date i techniczną doskonałość podkreślano (por. R. Metz, *Das Strafrecht im Codex Iuris Canonici von 1917*, Concilium 11 (1975) 462), a która mimo całej swej prawnej doskonałości stała się mało przydatnym narzędziem dla realizacji funkcji Kościoła.

⁵⁰ Por. F. X. Urrutia, *Adnotationes...*, 643.

⁵¹ R. Sobański, *Prawo i duszpasterstwo (Uwagi o prawnym i pastoralnym charakterze synodów diecezjalnych)*, Wiad. Diec. 42 (1974) 17—27.

prawotwórczym ogromne znaczenie ma „badanie znaków czasu”, „poznanie i rozumienie świata, w którym żyjemy”⁵². I to przy pomocy wszystkich dostępnych metod, także przy zastosowaniu nauk prakseologicznych. Nie należy też unikać refleksji nad możliwością stosowania nowych metod badania rzeczywistości⁵³. To pastoralne ujęcie rzeczywistości prowadzi do ustalenia treści prawa oraz doboru najbardziej odpowiedniej formy.

Konieczność ustalenia najbardziej do rzeczywistości adekwatnej treści prawa (dyspozycja) oraz doboru najbardziej ze względu na odbiorców dopasowanej formy jest po prostu zadaniem duszpasterskim. Nie ze względu na porządek społeczny stanowi się prawa w Kościele, lecz dla budowania wiernych w prawdzie i świętości⁵⁴. Prawo spełnia swą funkcję zbawczą wówczas, gdy zostaje przyjęte we wierze. Nasuwa się postulat takiego jego podania, by mogło być przyjęte rozumieniem oświeconym wiarą.

Znacząco, że kościelna działalność prawodawcza jest znacznie bliższa przekazowi wiary niż świeckiej działalności ustawodawczej. Jest wręcz formą wszczepiania Ewangelii w życie społeczne. Wszak Ewangelii nie przekazuje się w sposób akademicki, oderwany od rzeczywistości, lecz w konkretną sytuację egzystencjalną człowieka i społeczeństwa. Nie chodzi o przekaz zdań, lecz o inkarnację prawdy w życie⁵⁵. Jeżeli dziś rozumiemy, że prawo jest jedną z form realizacji Kościoła⁵⁶, znaczy to, że jest po prostu jedną z form przekazu Ewangelii i wartości, które ona wnosi w nasze życie. Tak jak przyjęcie lub nie przyjęcie Ewangelii i jej wartości nie może być obojętne dla tych, którzy ją głoszą, tak też nieobojętne jest przyjęcie również prawa. Stąd obok zagadnienia recepcji wiary istnieje w Kościele też problem recepcji prawa⁵⁷. Wynika z niego postulat, by stanowieniu i stosowaniu prawa kościelnego towarzyszyły takie same idee i takie samo zatroskanie jak przekazowi wiary.

⁵² Konst. *Gaudium et spes* 4.

⁵³ Por. I. Mierzwa, *Refleksje nad podeściem modelowym w badaniach nad Kościołem*. Coll. theol. 47 (1977).

Por. też prace zebrane w: F. Klostermann, R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, München 1974, zwłaszcza rozdział *Das Methodenproblem* (206—254).

⁵⁴ Por. konst. *Lumen gentium* 27.

⁵⁵ N. Greinacher, *Verkündigung als Grundfunktion der Kirche*. W: B. Dreher (i inni), *Handbuch der Verkündigung*, Freiburg 1970, I, 347.

⁵⁶ K. Rahner, *Das Wesen des Rechts als partikuläre Grundfunktion der Kirche*. W: F. X. Arnold (i inni), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg 1970², I, 367—370.

⁵⁷ Y. M. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*, *Revue des sciences phil. et théol.* 57 (1973) 369—403.

**Recht und Freiheit des in der Taufe wiedergeborenen
Menschen**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt einen Beitrag zur Erhellung der Heilsfunktion des Kirchenrechts und der Mechanismen seines Heilswirkens dar. Es wird die Frage gestellt, inwiefern die Freiheit der Person, die doch in der Heilsordnung nicht aufgehoben sondern gar betont wird, einen Einfluss ausübt auf das Recht der Heilsgemeinschaft. Zuerst werden die konstitutionellen Grundlagen der Freiheit der Person in der Kirche besprochen. Den Ausgangspunkt bildet eine Besinnung über das Ziel der Aktivität der kirchlichen Gemeinschaft und damit werden die wesentlichen Werte enthüllt, zu deren Realisierung das Kirchenrecht beitragen soll. Als solches Ziel erscheint die *communio*, die aus geistigen und sichtbaren Banden gebildet wird. Die Verkettung dieser Bande führt zum Spezifikum des Problems Recht und Freiheit in der Kirche, das mit der ontischen Lage des im mystischen Leib Christi existierenden Menschen verbunden ist. Im zweiten Teil wird die Verwirklichung der Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung erwägt. Es ist da die Rede über Konzeption und die Grenzen des Kirchenrechts, vor allem aber wird die aktivitätfördernde und bewusstseingestaltende Rolle des Rechts betont. Die gesetzgeberische Rolle der Kirche ist viel näher der Glaubensüberweisung als der weltlichen gesetzgeberischen Aktivität und deswegen darf das Kirchenrecht nicht mit der Kategorie *iussum legitimi principis* betrachtet werden.