

Remigiusz Sobański

Sytuacja metodologiczna prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 22/1-2, 5-24

1979

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

SYTUACJA METODOLOGICZNA PRAWA KOŚCIELNEGO¹**Wstęp: Określenie punktu wyjściowego**

Teren objęty poniższym opracowaniem określają dwa założenia: 1) Uwzględnia się katolicką naukę prawa kościelnego, o ile ta podejmuje świadomie zagadnienia metodologiczne. Uwagę naszą chcemy poświęcić refleksji metodologicznej szukającej wyznaczników metodologii prawa kościelnego. Pomija się natomiast linie rozwojowe tego prawa, wykazujące interesujące, często mało jeszcze scharmonizowane czy wręcz wykluczające (albo też równoważące?) się tendencje², zarówno w dziedzinie prawa powszechnego jak też — szczególnie — partykularnego. Poza nawiasem naszych zainteresowań pozostaje również dorobek prawnodogmatyczny i prawnohistoryczny różnych ośrodków kanonistycznych, szczególnie interesujący we wszystkich próbach przedstawienia instytucji kanonicznych w konfrontacji ze współczesną teologią, zwłaszcza wyrażoną w dokumentach Soboru Watykańskiego II. czy też rozwijającą nauką tegóż soboru.

2) Przyjmuje się jako znane przedstawione dotychczas próby analizy sytuacji. Założenie to nie tylko ustawia ramy czasowe naszego opracowania, ale pozwala oprzeć się na dokonanych próbach systematyzacji. Jako punkt wyjściowy obieramy więc syntezę przedstawioną przez A.M.Rouco-Varełę w dniu 12.7.1975³. Dla jasnego określenia stanowiska zaznaczymy, że podzielamy przegląd sytuacji tam przedstawionej i nawiązujemy do zakreślonego przez Rouco obrazu rozwoju posoborowego. Akceptacja przeglądu jest

¹ Skrócona, polska wersja wykładu wygłoszonego w dniu 7. 2. 1978 r. podczas sympozjum urządzonego przez Evangelische Studiengemeinschaft w Heidelbergu. Wersja oryginalna w Archiv f. Kath. Kirchenrecht 147 (1978).

² Interesujący przegląd daje H. Schmitz, *Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung*, Archiv f. kath. Kirchenrecht Archiv f. kath. Kirchenrecht 146 (1977) 382—419. Wersja skrócona: *Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung im verfassungsrechtlichen Bereich*, Intern. kath. Zeitschrift Communio 6 (1977) 524—539.

³ *Die katholische Rechts-theologie heute. Versuch eines analytischen Überblicks*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 145 (1976) 3—21.

w zasadzie równoznaczna z akceptacją oceny, co z kolei oznacza, że w optyce naszego opracowania znajdzie się dalszy rozwój kierunku, którego wspólny mianownik widzi Rouco w przekonaniu, że podstawowe zagadnienia prawa kościelnego mogą być naświetlone, rozważane i rozwiązane jedynie w ramach myślenia teologicznego⁴.

Wydaje się, że tym samym nakreśliliśmy wystarczająco ramy naszych rozważań.

1. W poszukiwaniu perspektywy epistemologicznej

a) Ustawienie zagadnienia na terenie katolickim

A. M. Rouco mówił o katolickiej teologii prawa, tymczasem teraz ma być mowa o katolickiej nauce prawa kanonicznego. Różnica w przedmiocie rozważań jest jednak tylko pozorna — tym stwierdzeniem chcemy nie tylko doprecyzować przedmiot naszych rozważań, lecz wejść już w analizę sytuacji.

Rouco stwierdza wyraźnie, że katolicka teologia prawa to w swojej pierwotnej i metodologicznie decydującej postaci teologia prawa kościelnego⁵. Nauka ta na terenie katolickim uprawiana jest głównie przez kanonistów, a jej zadanie widzi Rouco w ontologicznym oraz formalno-logicznym uzasadnieniu prawa kościelnego⁶. Byłaby to podstawowa w ramach kanonistyki nauka, wprowadzenie do nauki prawa kościelnego. Chodzi więc o teologię prawa kościelnego, a nie o teologię prawa.

Zgadając się z argumentami Rouco uzasadniającymi, że katolicka teologia prawa to w podstawowej postaci teologia prawa kościelnego, a także z jego wnioskiem, że właśnie ta ostatnia winna dostarczyć kategorii umożliwiające ujęcie tego, co chrześcijaństwo ma do powiedzenia na temat prawa „w ogóle”⁷, dostrzegamy jednak zawężenie, jakie pociąga za sobą takie właśnie postawienie zagadnienia.

Chodzi o perspektywę, w jakiej uprawia się tak pojętą katolicką teologię prawa określaną jako „uzasadnienie prawa kościelnego”. Przyjęcie tej perspektywy tłumaczy się trendami antyjurydycznymi w Kościele, „kryzysową” — jak to określa Rouco⁸ — sytuacją prawa kościelnego.

⁴ Tamże 19.

⁵ Was ist „Katholische” Rechtstheologie? Gedanken zu dem Buch von B. Schüller: *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 135 (1966) 540.

⁶ Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes, Archiv f. kath. Kirchenrecht 138 (1969) 113.

⁷ Was ist „Katholische” Rechtstheologie?, 543.

⁸ Die katholische Rechtstheologie heute, 19.

Nie należy oczywiście przeoczyć, że głębszą przyczyną różnego ujmowania zagadnienia przez autorów ewangelickich (teologia prawa) oraz katolickich (teologia prawa kościelnego) jest odmienność widzenia roli Kościoła w ekonomii zbawienia. Skoro w rozumieniu katolickim Kościół jest widzialnym znakiem zbawienia, staje się rzeczą zrozumiałą, że teologiczne zainteresowania prawem skierowało się właśnie w stronę prawa kościelnego⁹. Ta koncentracja na problematyce ekklezjologicznej nie może jednak przesłaniać faktu, że zbawienie — którego Kościół jest znakiem — przeznaczone jest światu, który tkwi jeszcze w „niewoli znikomości”, ale ma stawać się „coraz doskonalszym obrazem świata nowego (Gaudium et spes 39)¹⁰.

To naukowo i pastoralne zrozumiałe zaangażowanie w problemy prawa kościelnego nie powinno jednak zepchnąć w cień teologicznej problematyki prawa „jako takiego”, zwłaszcz że przecie podkreśla się, iż prawo kościelne i prawo świeckie to wielkości analogiczne. Postawilibyśmy jednak kanonistów wobec zadań przerażających ich możliwości, gdybyśmy ich obarczyli całą teologiczną problematyką prawa. Ich zadanie jest znacznie węższe. Dyscyplinę tę uprawiają w ramach wstępnych zagadnień kanonicznych¹¹.

Teologia prawa w wydaniu kanonistów wyrasta z ich sytuacji dydaktycznej jako konsekwencja dostrzeżenia konieczności wydobycia teologicznych podstaw prawa kościelnego. Stąd właśnie nazwa „teologia prawa”, przy najróżniejszych zresztą wyobrażeniach o jej przedmiocie i zadaniach. Dla przykładu tej rozpiętości można wskazać propozycje przedstawione przez B. Gangoiti¹² oraz — z drugiej strony — właśnie Rouco-Varełę.

Przyjmując jednak najbardziej — naszym zdaniem — dojrzałą koncepcję Rouco należałoby zauważyć, że w obecnym stanie literatury przedmiotu sytuacja na gruncie katolickim dojrzała już do tego, by 1) wyraźnie rozróżnić między teologią prawa i teologią prawa kościelnego, 2) zrezygnować z pojęcia „teologia prawa kościelnego” i zastąpić je przez „teoria prawa kościelnego”.

Wniosek taki wypływa ze wspomnianych racji, które na gruncie katolickim zrodziły teologię prawa. Nazwa wzięła się stąd, że w dyscyplinie tej chodziło o przewyciężenie wyobcowania i kry-

⁹ E. Coneoco, *Diritto canonico*. W: *Dizionario enciclopedico di Teologia morale*, 219.

¹⁰ J. Majka, *Nowy obraz stosunku chrześcijanina do świata*, At. kapł. 74 (1970) 414.

¹¹ Por. W. Steimüller, *Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplinen mit juristischer Methode. Der Beitrag der evangelischen Rechtstheologie zu einer katholischen Fragestellung*. W: *Ius sacrum*, Festschrift Mörsdorf, München — Paderborn 1969, 54.

¹² *Introductio in theologiam iuris canonici*, *Angelicum* 47 (1970) 456—502.

zysu prawa kościelnego, a tego — słusznym zdaniem protagonistów tej dyscypliny — można dokonać w ramach myślenia teologicznego przez wydobycie teologicznej jakości prawa kościelnego. Rozwijająca się ewangelicka teologia prawa ułatwiała asymilację takiej nazwy, niezależnie wszak od odmiennego tu i tam spektrum przedmiotu.

Na terenie katolickim problemem stała się sama nazwa „teologia prawa” w zastosowaniu do prawa kościelnego. Rzecz oczywista, że za sporem o nazwę kryją się zagadnienia głębszej natury.

Pojęcie „teologia prawa kościelnego” doprowadziło przedstawicieli szeregu szkół kanonistycznych do wniosku akurat odmiennego od zamierzonego przez autorów zajmujących się teologią prawa. Został on lapidarnie ujęty przez T. I. Jimenez-Urresti: prawo kanoniczne i teologia to dwie odrębne dyscypliny¹³. Wniosek taki na terenie nauk kościelnych nie jest ani oryginalny ani nowy, niemniej jednak autorzy reprezentujący taki pogląd poczuli się utwierdzeni w swym przekonaniu. Argumentują, że już sama nazwa sugeruje istnienie dwóch odrębnych nauk o prawie kościelnym, teologii i kanonistyki¹⁴. Autorzy np. skupieni wokół uniwersytetu Nawarry nie przeczą zasadności teologii prawa, niemniej jednak ciągną ostrą granicę między teologią oraz kanonistyką i — nie kwestionując kompetencji teologii — rozpatrują i usiłują rozwiązać nawet problemy fundamentalne wyłącznie kategoriami prawnymi¹⁵.

b) *Teologiczny charakter kanonistyki*

Tymczasem zaś — i o wykazanie tego chodzi właśnie w teologii prawa kościelnego, jak to jasno w *status quaestionis* tej nauki przedstawia Rouco¹⁶ — istnieje na terenie kościelnym jedna jedyna nauka o prawie kościelnym, właśnie kanonistyka, obejmująca także zagadnienia fundamentalne¹⁷.

Rzecz oczywista, że zajmując się fundamentalnymi zagadnieniami prawa kościelnego bierze się pod lupę problemy teologiczne i uprawia tym samym teologię. Ale uwzględniając jedność porządku kanonicznego trudno przeprowadzić granice między teologią

¹³ *Prawo kanoniczne i teologia, dwie odrębne nauki*, Concilium 1—10/1966—7, Poznań 1969, 458.

¹⁴ Tak m. in. M. Bahim'a, *Ius can.* 11 (1971) n. 21, 213.

¹⁵ P. J. Viladriach, *Hacia una teoria fundamental de derecho canonico*, *Ius can.* 10 (1970) Por. R. Sobański, *Lugar y tareas de la canonística en la vida de la Iglesia*, *Ius can.* 16 1 (76) n. 32 293—305.

¹⁶ *Le statut ontologique et epistemologique du droit canonique*, *Revue des Sciences phil. et theol.* 57 (1973) 203 ss.

¹⁷ R. Sobański, *De theologicis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesialis elaborandae*, *Periodica* 66 (1977) 657.

i prawem, jeśli nie chce się ulec pozytywistycznemu rozumieniu prawa i sprowadzić kanonistyki do operacji dogmatyczno-egzegetycznych, podbudowanych od flanki naświetleniami historycznymi. Jest prawdą, że zagadnienia wchodzące dziś w problematykę fundamentalną prawa kościelnego stanowiły domenę teologów nie tykaną przez kanonistów, ale działo się tak właśnie na skutek niedostrzegania teologicznej jakości prawa kościelnego. Właśnie zwrócenie uwagi — między innymi w rezultacie prac autorów zajmujących się teologią prawa — na tę jakość każe całą kanonistykę widzieć jako naukę teologiczną, zaś dla związanych z prawem kościelnym problemów ontologicznych i epistemologicznych nie budować wyodrębnionej (z kanonistyki czy z teologii prawa) teologii prawa kościelnego, która byłaby w istocie rzeczą teologią teologii czyli metateologią, lecz sposobem przyjętym we współczesnych naukach rozwiązywać je w ramach wiedzy służącej wyjaśnianiu jakiejś dziedziny rzeczywistości, tzn. jej teorii, w tym wypadku w ramach teorii prawa kościelnego¹⁸.

Określenie „teoria prawa kościelnego” może rodzić pewne opory. Nasuwa bowiem skojarzenia z próbami uzasadnienia porządku prawnego Kościoła przy pomocy ogólnej teorii prawa¹⁹.

Niewątpliwie rola teorii prawa kościelnego byłaby analogiczna do roli teorii prawa w ramach nauki prawa świeckiego, którą to rolę określa się jako podstawową²⁰, krytyczną i aksjologiczną²¹. Opracowanie teorii prawa kościelnego trzeba by uznać za wyraz dojrzałości metodologicznej kanonistyki, co ma znaczenie nie tylko w jej zestawieniu z naukami prawnymi, ale przede wszystkim w ramach samej kanonistyki, jak dotąd właściwie pozbawionej naukowej (teologicznej) refleksji nad własnymi podstawami. Korzyści zaś wynikające ze współbieżności z rozwojem nauk przekraczają kręgi samej nauki i muszą być widziane w perspektywie misji Kościoła, którego pastoralnym zadaniem jest wykorzystanie postępu nauk dla ewangelizacji.

Powstaje oczywiście od razu pytanie o zasięg recepcji osiągnięć nauk prawnych. Odpowiedź na nie stanowi znak wyróżniający kanonistów szkoły włoskiej i kontynuujących jej linię szkoły Nawarry od tych wszystkich, których zdaniem posługiwanie się metodami prawnymi nie przekreśla teologicznego charakteru kanonistyki.

Zacieśniając ten problem do budowanej teorii prawa kościelnego można mówić o ugruntowywującym się przekonaniu, że przejęciu inspiracji metodologicznych nie może towarzyszyć przenosze-

¹⁸ R. Sobański, *De theologicis et sociologicis praemissis*, 657.

¹⁹ A. M. Rouco-Varela, *Allgemeine Rechtslehre...*, 109.

²⁰ K. Opalek, J. Wróblewski, *Zagadnienie teorii prawa*, Warszawa 1969, 358.

²¹ P. J. Viladrich, art. cyt. 48.

nie zadowolonych w naukach świeckich wyobrażeń modelowych. Kanonistyka dość powszechnie oderwała się już od modelu społeczności doskonałej, dostrzega też — nie kwestionując dorobku ani historycznego znaczenia odnośnych szkół — małą przydatność modelu *ordinamento giuridico*. Wyzbycie się tych modeli wynikało z samokrytycznej konfrontacji obiegowych założeń kanonistyki ze współczesną eklezjologią, ale w tym momencie pojawiła się konieczność znalezienia nowych założeń, odpowiadających aktualnej świadomości Kościoła. Można by powiedzieć, że sytuacja była podobna do tej, w jakiej wcześniej znaleźli się koledzy ewangeliccy, gdy podejmując fundamentalne zagadnienia prawa swoich kościołów formowali teorię (teologię) prawa kościelnego, przyjmując w tym celu różne założenia wyjściowe²².

Kanoniści wnikając w samoświadomość Kościoła wyrażaną w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w enuncjacjach papieskich czy też w dziełach eklezjologów, wydobywali z nich elementy mogące stanowić założenia wyjściowe ich teorii (teologii) prawa kościelnego.

Jeśli pominąć wszystkie te publikacje, które pozostając na gruncie kategorii społeczności doskonałej przedkładają dawne schematy myślowe w nowej tylko szacie słownej (a które zgodnie z zakreślonymi ramami pozostają poza orbitą naszego referatu), to trzeba dostrzec ogromnie konstruktywny wysiłek stopniowego dochodzenia do dostrzegania prawa kościelnego nie na peryferiach tajemnicy zbawienia, ani też jako zjawisko równoległe do niej, lecz właśnie w jej ramach.

Ewolucja, jaka dokonuje się w umysłach kanonistów, jest podobna do tej, jaką przeszli ojcowie Soboru Watykańskiego II, którzy jechali na sobór z przekonaniem, że Kościół, którym tam będą się zajmować, jest konkretny „jak republika Wenecji czy królestwo Francji”, a którzy tamże uchwalili i podpisali dokument stwierdzający, że Kościół jest tajemnicą. Podobnie jak dla ojców soborowych stało się jasne, że dopiero na tej bazie można kształtować i przedstawiać naukę o Kościele, tak też kanoniści dochodzą do przekonania, że teoria prawa kościelnego tylko wtedy przyczyni się — zgodnie ze swym zadaniem — do wyjaśnienia tej rzeczywistości, gdy prawda o Kościele-tajemnicy będzie w niej założeniem podstawowym i wiodącym. Oznacza to, że modelem teorii prawa kościelnego nie może być społeczność doskonała czy *ordinamento giuridico*, lecz Kościół-tajemnica.

c) W poszukiwaniu prawnego modelu Kościoła

Kościół-tajemnica przedstawia sam siebie w różnych obrazach,

²² W. Steinmüller, art. cyt. 64 nss.; A. M. Rouco-Varela, *Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 140 (1971) 106—136.

które według Konstytucji Lumen Gentium „brane są bądź z życia pasterskiego, bądź z uprawy roli, bądź z budownictwa, bądź wreszcie z życia rodzinnego i narzeczeństwa” (6, 1). Obrazy te stanowią pośredni sposób poznania Kościoła, każdy z nich wyraża jakieś jego aspekty, stąd zestawienie szeregu obrazów. Te, które zebrano w Lumen gentium, cieszą się rodowodem biblijnym i są mocno zakorzenione w świadomości Kościoła. Bogactwo jednak tej rzeczywistości powoduje, że dla jej poznania i realizowania sięga się także do innych obrazów — jak to czyniła kanonistka posługująca się obrazem społeczności doskonałej.

Należy jednak uświadomić sobie, jakie konsekwencje wiążą się z tłumaczeniem Kościoła według obrazów „zaczepniętych z życia”²³:

1) Żaden obraz nie tłumaczy w pełni rzeczywistości kościelnej, lecz tylko jakiś jej aspekt. Stwarza to granice dla wniosków wyciąganych w odniesieniu do Kościoła w oparciu o zastosowany obraz.

2) Obrazy nie stanowią nic innego niż heurystyczny model Kościoła. Wyciągane więc w odniesieniu do Kościoła wnioski są wynikiem operacji myślowych przeprowadzanych na obranym modelu. Nieuświadomienie sobie modelowego charakteru poznania pociąga za sobą niedostrzeganie granic dla wyciąganych wniosków. Przykładem może tu być stosowanie modelu społeczności doskonałej, który świadomie i poprawnie użyty mógł służyć jedynie poznaniu struktur prawnych Kościoła w ich zestawieniu ze strukturami państwowymi, a faktycznie był wykorzystany dla poznania i tłumaczenia prawa kościelnego w jego funkcji kościelnej i — co więcej — służył dla wyprowadzenia zeń całej niejako eklezjologii.

3) Waler wniosków wyciąganych w oparciu o poznanie modelowe jest tym większy, im bardziej model odpowiada poznawanej rzeczywistości. W odniesieniu do modeli rzeczywistości społecznych chodzi o to, by w procesie uproszczenia i strukturalizacji określić istotne elementy tej rzeczywistości, ich wzajemne powiązanie wyznaczające jej strukturę oraz zasady działania.

Poznanie Kościoła przy pomocy obrazów „zaczepniętych z życia” polegało po prostu na sięganiu do modeli gotowych. Stan nauk teologicznych XIX w. nie pozwalał dostrzec możliwości tłumaczenia struktur prawnych Kościoła w oparciu o modele biblijne. Sięgnięto więc po egzogeny, wykształtowany na gruncie filozofii społecznej model społeczności doskonałej, ucieleśniony w modelu państwa. To nieskomplikowane sięganie po modele gotowe spowodowało nieświadomość modelowego charakteru procesu po-

²³ R. Sobański, *Model Kościoła-tajemnicy jako podstawa teorii prawa kościelnego*, Prawo kan. 21 (1978) nr 1—2 s. 44 ns.

znawczego. Uświadomienie sobie jednak tego charakteru nie tylko każe pamiętać o granicach dla uzyskanych ustaleń, ale równocześnie zwraca naszą uwagę na możliwość skonstruowania modelu dla zamierzonych celów poznawczych.

Tym samym dochodzimy do aktualnego w kanonistyce zagadnienia modelu Kościoła stojącego u podstaw teorii prawa kanonicznego — modelu, który nie może nie być modelem Kościoła-tajemnicy²⁴. Torujące sobie bowiem w kanonistyce przekonanie, że fakt, iż Kościół jest tajemnicą, nie jest dla kanonisty prawdą przednaukową, zmusza kanonistów do wyjaśnienia sobie, w jaki sposób na warsztacie prawniczym, jakim niewątpliwie jest warsztat kanonistyczny, może się znaleźć Kościół nie okrojony do zewnętrznego tylko wymiaru.

Odpowiedź na to pytanie wymaga naświetlenia miejsca rzeczywistości społecznej w tajemnicy Kościoła. Konstytucja *Lumen gentium* sięga w tym wypadku do analogii tajemnicy Wcielenia i tłumaczy miejsce i rolę organizmu społecznego w Kościele przez odwołanie się do idei narzędzia zbawienia. Droga ta wydaje się dość płodna i w istocie została przez kanonistów podjęta²⁵.

Jej przydatność dla wyjaśnienia porządku prawnego Kościoła będzie oczywiście wykorzystana pod warunkiem, że nie wtłoczy się jej w stare schematy myślenia celowościowego, lecz mówiąc o narzędziu zbawienia będzie się pamiętać, że narzędzie zbawienia jest już jego znakiem i jako taki stanowi tajemnicę: Kościół sam jest już rzeczywistością, której jest znakiem i której realizacji służy²⁶. Właśnie ta idea pozwala rozumieć działanie Kościoła od strony nie tylko jego celu, ale podmiotów działających i wartości w tym działaniu realizowanych. Jest to dla właściwego prawnikowi sposobu patrzenia bardzo ważne, boć prawnik widzi rzeczywistość od strony osób ją tworzących — i to nie statycznie, lecz jako podmiotów działania, w którym przecie aktualizują się interesujące prawnika prawa i obowiązki. Idea ta wskazuje przy tym na zbawienie już realizujące się w działaniu Kościoła i nie pozwala tym samym zapomnieć, że działanie owych podmiotów tylko wówczas stanowi działanie Kościoła, jeśli dokonuje się w jedności z Duchem.

²⁴ R. Sobański, *Model Kościoła-tajemnicy...*, 45 ns.

²⁵ H. Müller, *De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam*, *Periodica* 66 (1977) 499—512.

²⁶ Zwrócił na to uwagę m. in. H. Dombois, *Die Grundlagen der Lex Ecclesiae Fundamentalis im Prooemium*, W: *Kodex und Konkordie. Fragen und Aufgaben ökumenischer Theologie*, Stuttgart — Frankfurt 1972, 40 ns. Przyznając rację spostrzeżeniom H. Dombois uważamy jednak, że terminy sacramentum, signum i instrumentum oznaczają w tym wypadku to samo zjawisko oraz że pojęcie instrumentum wcale nie musi skierowywać naszego spojrzenia na tory indywidualizmu. Chodzi wszak o narzędzie zbawienia ludzkości.

Prawnik znajduje tu całą kopalnię zagadnień dotyczących podmiotów działania Kościoła i wartości w tym działaniu realizowanych.

d) Konfrontacja na kongresach

Po dotychczasowych uwagach dotyczących samego zagadnienia teologii (czy teorii) prawa kościelnego na gruncie katolickim, należy przypatrzeć się wydarzeniom ostatnich lat w świecie nauki kanonistycznej. Wydają się one dość symptomatyczne. Chodzi zwłaszcza o kongresy w Pamplonie i w Rzymie: pierwszy, zorganizowany pod egidą Consotiatio Internationalis Studio Iuris canonici promovendo przez Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Nawarry w dniach 10—15. 10. 1976, drugi przez Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego z okazji jego stulecia w dniach 14—19. 2. 1977. W nakreślonych wyżej ramach czasowych naszego referatu na uwagę zasługuje ponadto kongres kanonistyczno-pastoralny w Rzymie w dniach 28. 9.—2. 10. 1975, na którym podjęto sprawę natury prawa kościelnego²⁷ i ustawy kościelnej²⁸.

Trzeba też wskazać na jedno jeszcze charakterystyczne zjawisko. Otóż sympozja na określone tematy kanonistyczne coraz częściej nie obywają się już bez refleksji fundamentalnej. Dowodzi tego między innymi kolokwium urządzone przez Instytut Prawa Kanonicznego w Strasburgu w maju 1976 na temat interferencji orzecznictwa kanonicznego i nauk humanistycznych, na którym pierwszy referat wygłosił profesor eklezjologii, przedkładając refleksje teologa na temat statusu i praktyki prawa w Kościele²⁹.

Duże znaczenie dla sytuacji metodologicznej prawa kanonicznego miał kongres w Pamplonie. Już na pierwszym kongresie w roku 1970 w Rzymie oraz na drugim w roku 1973 w Mediolanie można było odczuć, że kanonistom świta zrozumienie konieczności ujmowania prawa kościelnego na bazie eklezjologicznej³⁰, ale na kongresach tych, zwłaszcza na drugim, bardziej teologizowano, a mniej opierano te wywody rzeczywiście na autentycznej bazie teologicznej³¹.

²⁷ R. Sobański, *De constitutione Ecclesiae et de natura iuris in Mystero divino intelligendis*, *Monitor Ecclesiasticus* 100 (1975) 269.

²⁸ F. X. Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*, *Monitor Ecclesiasticus* 100 (1975) 295 nss.

²⁹ J. Hoffmann, *Statut et pratique du droit dans l'Eglise: Réflexion d'un théologien*, *Revue de droit can.* 23 (1977) 5—37.

³⁰ E. Corecco, *Kritische Erwägungen zum Internationalen Kongress für kanonisches Recht in Rom vom 14. bis 19 Januar 1970*, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 139 (1970) 94; tenże, *Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongress für kanonisches Recht in Mailand vom 10. bis 15. 9. 1973*, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 142 (1973) 577 nss.

³¹ E. Corecco, *Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongress...*, 578.

Na trzecim natomiast kongresie doszło do wyraźnej polaryzacji stanowisk i do jasnego postawienia pytania o najgłębszą naturę prawa kościelnego. Stało się tak głównie za sprawą E. Corecco, który uznał za charakterystyczne, iż kongres zajmujący się normą kanoniczną nie stawia pytania o definicję ustawy w Kościele³². Zdaniem Corecco od tego właśnie należało zacząć, gdyż skoro prawo kościelne jest rzeczywistością tajemnicy Kościoła, nie można ustawy kościelnej pojmować w myśl definicji Tomaszowej jako *ordinatio rationis*, lecz należałoby zastanowić się nad jej redefinicją w kierunku *ordinatio fidei*. Postulat ten wywołał dyskusję wokół teologicznego charakteru prawa kościelnego³³. Wtedy też postawiono na forum katolickich kanonistów chyba po raz pierwszy twierdzenie, że prawo kościelne jest prawem porządku łaski i zbawienia, zaś nauka tego prawa w istocie rzeczy nauką o zbawieniu³⁴.

Ta niezaplanowana dyskusja na kongresie w Pamplonie jest wielce charakterystyczna. Dowodzi ona, że współcześnie nie można już dyskutować podstawowych zagadnień prawa kościelnego z pominięciem jego podstawowej, teologicznej jakości. Właśnie w Pamplonie okazało się, że rozważania prowadzone na płaszczyźnie tylko prawno-filozoficznej pozostają na peryferiach zagadnienia. Okazało się też, że kanonistyka pokonała już etap pojedynczych nieskoordynowanych prób podejmowanych z różnych punktów wyjściowych, zależnych od klimatu teologicznego, w jakim się zrodziły. Dojrzała już do tego, by zagadnienia podjąć generalnie, w sposób zsyntetyzowany. Wydaje się, że miejsce pojedynczych prób teologii prawa, czy to stanowiących niejako samopomoc w sytuacji dydaktycznej autora czy też będących wyrazem nadążania za tym co modne (bo są i takie próby, a ich „teologia” stanowi najczęściej tylko ornament) zajęła już zwarta, określona dyscyplina naukowa: teologia prawa kościelnego, a raczej — dla podanych już wyżej względów — teoria prawa kościelnego.

Wyrazem takiej dojrzałości był kongres Gregoriany w lutym 1977. Trzeba oczywiście mieć na oku, że Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego od lat już zdradzał większą wrażliwość na teologiczną jakość prawa kościelnego. Od roku 1944 publikował swoje prace o naturze tegoż prawa prof. W.

³² W. Schulz, *Anmerkungen zur Diskussion auf dem Dritten Internationalen Kongress für kanonisches Recht vom 10. bis 15. Oktober 1976 in Pamplona*, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 145 (1976) 655.

³³ Do tych spostrzeżeń nawiązuje: E. Corecco, „*Ordinatio rationis*” oder „*ordinatio fidei*”? *Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes*, *Intern. kath. Zeitschrift Communio* 6 (1977) 481—495; R. Sobański, *Ustawa kościelna — ordinatio rationis czy ordinatio fidei?* *Coll. theol.* 48 (1978) f. 1, 27—35.

³⁴ W. Schulz, art. cyt. 659.

Bertrams. Powstały tam dysertacje poświęcone tej problematyce³⁵. Ten też Wydział nie pomijał kwestii z teologii prawa na urządzanych od roku 1966 *conventus canonistarum*.

Na kongresie jubileuszowym pierwszy dzień obrad poświęcono naturze teologicznej prawa kościelnego (przed południem) oraz specyficznej naturze ustawy kościelnej (po południu). Na każde z tych zagadnień wygłoszono trzy referaty³⁶, do obydwu razem przedłożono sześć komunikatów³⁷. Materiał ten można by — z lekka upraszczając — uznać za reprezentatywny dla myśli katolickiej.

Rzecz zrozumiała, że kongres — zwłaszcza jubileuszowy — na którym każdy dzień obrad poświęcony jest innemu zagadnieniu, nie może dać syntezy. Spełnia on swój cel, jeśli biorąc na tapetę zagadnienia najbardziej aktualne i podstawowe ukazuje perspektywy badawcze i mobilizuje do podjęcia poruszanych zagadnień. Stąd uwzględniając założenia naszego referatu byłoby mało celowe omawianie zagadnień tam poruszanych. Wydaje się raczej rzeczą korzystną przedstawić problemy węzłowe dla teorii prawa kościelnego i decydujące o jego obliczu.

II. Zagadnienia węzłowe

a) Pojęcie prawa

Jeśli na tę, ujawnioną zwłaszcza na kongresach, sytuację popatrzeć jako syntetycznie, to trzeba zastosować do kanonistów spostrzeżenie poczynione przez Kanta pod adresem prawników: szukają definicji prawa. Odnosząc to spostrzeżenie do kanonistów czynimy to jednak bez ironii królewieckiego filozofa, lecz uznajemy, że ich refleksja nabiera charakteru prawdziwie fundamentalnego i prowadzona jest na płaszczyźnie teologicznej. Minęły już czasy, w których wykład prawa kanonicznego zaczynano powszechnie od podania Tomaszowej definicji ustawy.

³⁵ Np. V. Ramallo, *El Derecho y el mistero de la Iglesia*, Roma: 1972.

³⁶ F. Cocopalmerio, *De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam*; A. de la Hera, *Liquet ius canonicum esse ius sacrum prorsus distinctum a iure civili*; H. Müller, *De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam* (L. G. 8a); L. Vela, *De conceptu specifico legis ecclesiasticae*; G. Franssen, *De analogia legis apud canonistas*; P. Fedale, *Utrum definiri possit lex ecclesiastica ex ordinatione ad bonum commune* — *Periodica* 66 (1977) 447—560.

³⁷ W. Bertrams, *Da natura iuris Ecclesiae propria notanda*; P. A. Bonnet, *Eucharistia et ius*; H. Dombois, *Observationes quaedam circa naturam theologiam iuris ecclesialis*; G. Ghindanda, *De caritate ut elemento iuridico fundamentali constitutivo iuris ecclesialis*; R. Sobański, *De theologis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesialis elaborandae*; F. Vera Urbano, *De natura iuris canonici* — tamże, 567—704.

Refleksja ta dotyczy zarówno prawa jak ustawy kościelnej. Na gruncie katolickim zawsze rozróżniano między jednym i drugim, chociaż trudno byłoby zaprzeczyć mniejszemu czy większemu uleganiu wpływom myśli pozytywistycznej i faktycznemu — acz nie nominalnemu — pozytywistycznemu rozumieniu prawa w Kościele.

Rozważania nad istotą prawa kościelnego i istotą ustawy idą — rzeczą jasną — w parze, jedne warunkują drugie. Jest to rozumiały, wszak na terenie kościelnym chodzi właśnie o zrozumienie konkretnego fenomenu prawa w Kościele i — konsekwentnie — powiązania między prawem a ustawą.

Kanoniści są dość zgodni co do tego, że nie należy przyjmować jakiegś gotowej koncepcji prawa, którą aplikowano by do Kościoła, wykazując w ten sposób jego struktury prawne. Jednak odcięcie się od określonych definicji prawa nie może prowadzić do zawieszenia rozważań w próżni. Konieczne jest więc przynajmniej jakieś robocze określenie, czym chcemy się zajmować. Trzeba przy tym baczyć, by nie popełnić błędu, który się potępia, tzn. by odżegnanie się od określonych definicji prawa nie polegało tylko na odrzuceniu definicji nie pasujących do rozwijanej teorii³⁸. Ustalenie kierunku badań jest konieczne nie tylko dlatego, że nie sposób badać natury jakiegś rzeczywistości nie określonej przynajmniej ogólnie, lecz również ze względu na to, że w katolickiej teologii (teorii) prawa kościelnego chodzi o wyjaśnienie konkretnego fenomenu prawa. Oderwanie się od jakiegobądź wyobrażenia prawa może spowodować brak styczności teorii z istniejącą rzeczywistością prawną. Chodzić więc musi o to, by — z jednej strony — nie włączać rzeczywistości prawnej Kościoła w pojęcia z zewnątrz pochodne, urobione na innych społecznościach i dla

³⁸ Wydaje się, że błąd taki popełnia F. Coccopalmenio, *De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam*. Jako drogę mało odpowiednią uznaje przyjęcie jakiegś koncepcji prawa, obejmującej jego elementy najogólniejsze i podstawowe, ujęte syntetycznie, które następnie przystawia się do struktur Kościoła i drogą tego porównania wydobywa jego elementy prawne. Jednak autor sam przyjmuje następnie jako hipotezę roboczą określenie prawa: „Ius dici potest complexus omnium elementorum, quae alicuius socialitatis exurgunt et permanent in suo esse permittunt et promovent, saltem in elementis vere essentialibus, respondentque quidem characteribus essentialibus illius socialitatis. Haec quidem notio, qua omnino formalis, applicabilis legitime videtur etiam structurae Ecclesiae” — *De conceptu et natura iuris Ecclesiae ...*, 452. Trudno więc powiedzieć, by autor badał struktury Kościoła bez jakiegos uprzedniego określenia prawa, co zresztą byłoby niemożliwe. Jest to właśnie badanie struktur Kościoła przy pomocy przyjętej koncepcji prawa, właśnie najogólniejszej i podstawowej. Koncepcja taka — i tu przyznajemy autorowi rację — nie przesądza oczywiście specyfiki prawa kościelnego, do której należy dojść.

nich odpowiednie i charakterystyczne, z drugiej zaś — co z powyższego wynika — by przyjęte robocze pojęcie było wystarczająco ogólne, aby a) wyjaśniało całą rzeczywistość prawną Kościoła, b) rzeczywiście dotyczyło prawa kościelnego. Chodzi więc o fenomen prawa kościelnego, który ma być wyjaśniony genetycznie i funkcjonalnie — właśnie dlatego, że jest faktem życia kościelnego i jako fenomen prawny przeżywany (a także kontestowany).

Zaznaczmy jednak od razu, że nie chodzi tu o „usprawiedliwienie” tego fenomenu, o uprawianie apologetyki prawa kościelnego, jakby podzwonnej dawnej apologetyki teologicznej. Nie przeczymy oczywiście, że Kościół — i jego prawo — jako postawiony wśród narodów wymaga ciągle swojej apologii, ale ponieważ dotyczy ona w istocie rzeczy treści, których Kościół jest znakiem i które przez ten świat permanentnie bywają kwestionowane, apologią w najbardziej właściwym sensie staje się dawanie świadectwa tej rzeczywistości i jej pozytywne głoszenie. W naszym więc wypadku głoszenie Kościoła, konkretnie zaś głoszenie prawa kościelnego oraz jego pozytywny wkład w perspektywie zbawienia. Ponieważ zaś prawo Kościoła katolickiego w przekonaniu tych, którzy mają wpływ na jego tworzenie, i w bezspornym odczuciu wiernych naprawdę jest prawem i jako prawo bywa doświadczane, kanoniści — niezależnie od orientacji — wcale nie uważają jako rzecz zbędną podkreślenie, że prawo kościelne to jest prawo.

b) *Analogia prawa*

Dyskutuje się natomiast analogię prawa kościelnego. Szczególnie dużo mówiono na ten temat podczas kongresu rzymskiego. Wydaje się, że niektórzy kanoniści zbyt pochopnie określili prawo kościelne jako analogiczne.

Mówienie o analogii ma sens w zestawieniu prawa kościelnego np. z prawem państwowym. Taka analogia niewątpliwie może wzbogacić poznanie prawa kościelnego — przez wydobycie właśnie podobieństw i różnic. Jest to jednak poznanie tylko przez porównanie, nie wnosi ono niczego na temat samej natury tegoż prawa. Ponadto sięganie do analogii prowadzi nieraz do twierdzenia, że prawo kościelne jest tylko prawem analogicznym, jakby więc prawem niższego rzędu³⁹. Tymczasem w analogii nie może chodzić o wartościowanie prawa: w odniesieniu do prawa kościelnego prawo państwowe jest prawem analogicznym.

Analogia jest więc przydatna w studiach porównawczych. W fundamentalnej problematyce zmierzającej do wyświetlenia natury prawa kościelnego wydaje się mniej przydatna i chyba za-

³⁹ G. Ghirlanda, *Il Diritto civile — analogatum princeps?*, *Rassegna di Teologia* 16 (1975) 588—594.

mazująca właściwą jakością prawa kościelnego⁴⁰. Prowokuje bowiem spojrzenie na prawo kościelne z punktu widzenia prawa państwowego, traktowanego wtedy jako pierwszy analogat. Jak mało płodna jest taka perspektywa, dowodzą ustalenia na temat prawa kościelnego wyprowadzane z tej analogii. Ustalenia te dotyczą tego, co prawo kościelne i świeckie mają wspólnego, i zamykają się w jednym jedynie wniosku: prawo to obejmuje wiążące relacje międzyosobowe⁴¹. Tym samym jesteśmy dopiero w punkcie wyjściowym. Stwierdzamy, że tu i tam mamy do czynienia z prawem: ilekroć zjawisko jakieś nazywane jest prawem, zawsze znajdują się w nim dwa elementy, międzypodmiotowość i obowiązywalność.

Nie tu miejsce na podjęcie tego zagadnienia. Byłyby to już rozważania o charakterze filozoficznym. Natomiast wskazanie na te dwa elementy wystarcza, by mieć świadomość, że obracamy się na terenie dość zgodnie określanym jako prawny. Analogia jest więc właściwie przydatna tylko w dialogu z prawem świeckim, ewentualnie służy wykazaniu, że mówiąc o prawie kościelnym traktujemy o rzeczywistości naprawdę prawnej, a więc prawnie jednoznacznej, a pozostającej w stosunku analogii do innych rzeczywistości prawnych⁴².

c) Najgłębsza podstawa prawa kościelnego

Współczesna jednak kanonistyka, oderwawszy się od modeli egzogennych, nie potrzebuje już analogii nawet dla stwierdzenia, że Kościół to rzeczywistość międzypodmiotowa o charakterze wiążącym czyli rzeczywistością prawną. Do stwierdzenia tego dochozimy bowiem — i to jest chyba podstawowym osiągnięciem myśli kanonistycznej — nie przez interpolację w rzeczywistość kościelną czegoś, co nazywamy prawem, ani przez konfrontację tej rzeczywistości z jakimś, nawet bardzo ogólnym pojęciem prawa, lecz przez niejako bezpośredni ogląd tej rzeczywistości, tzn. przez wniknięcie w miejsce Kościoła w dziele zbawienia.

W takim rozumieniu praca kanonisty nie stanowi dopiero ob-

⁴⁰ Co słusznie zauważa F. Coccopalmenio, art. cyt. 451.

⁴¹ Por. A. Rouco-Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 62 nss.

⁴² Twierdzenie o jednoznacznym prawnym charakterze prawa kościelnego może wydawać się truizmem, przestaje jednak nim być, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie wysiłki wytłumaczenia tego prawa przez jego zestawienie z prawem świeckim — czy to dopatrując się podobieństwa, czy też odzegnując się od niego, a więc właśnie na zasadzie analogii. Trzeba też przypomnieć, że Kościół przeżył zarówno apollinaryzm jak i nestorianizm, stąd podkreślenie jednoznacznie prawnego a nie „jakiegoś analogicznego” (w sumie niepełnowartościowego) charakteru prawa kościelnego wydaje się ważne.

róbki przy pomocy techniki prawa danych dostarczanych przez inne nauki teologiczne zwłaszcza przez dogmatykę, lecz kanonista wyposażony we właściwe mu narzędzia pracy bierze na swój warsztat objawienie Boże i w oparciu o nie rozwija swoją naukę.

Pozostając oczywiście w kontakcie z innymi naukami teologicznymi i świadomy zresztą interferencji nauk nie może nie zwrócić się do tajemnicy Chrystusa, w którym Bóg objawił swoją miłość do ludzi i im się udzielił, aby się stali uczestnikami Jego chwały⁴³. Poprzez to misterium sięga spojrzenie kanonisty tam, gdzie każde autentycznie teologiczne poszukiwanie winno mieć swój początek: do tajemnicy Trójcy Świętej. Właśnie tam znajduje kanonistyka najgłębsze podstawy prawa kościelnego; w tajemnicy Trójcy, owej niewyczerpanej pełni wypowiadającej się jako prawda i udzielającej się jako miłość⁴⁴. Ten immanentny Trójcy proces życia otwiera się bowiem na świat, w którym Boska pełnia wyrażając się przez słowo i udzielając się przez miłość obejmuje w swoim obiegu tych wszystkich, którzy przyjęli prawdę i miłość. Wciągając w ten obieg uzyskują ludzie udział w życiu wyrażającym się przez prawdę i miłość⁴⁵. Pomędzy tymi, którzy w życiu uczestniczą, następuje wymiana, wzajemne wyrażanie prawdy i praktyka miłości. Przez to powstają więzy międzyludzkie, zakorzenione w trynitarniej jedności osób. To zakorzenienie nie tylko jednak powoduje międzyludzkie, przekraczające jakiegokolwiek ziemskie wyobrażenie więzi, ale sprawia też, że wspólnota tak związanych osób ma charakter otwarty: odbywające się tam procesy życiowe — przekazywanie prawdy, praktyka miłości — są skierowane ku światu. Ich sens polega na ciągłym dawaniu. Zmierzają do wciągnięcia w obieg prawdy i miłości, w tajemnicę Trójcy Świętej.

Istotny jest dla kanonisty fakt, że jedność z Bogiem, na której polega nasze zbawienie, została zapoczątkowana przez Chrystusa, gromadzącego w jedno rozproszone dzieci Boże: w Nim i przez Niego ludzie osiągają jedność — wspólnotę z Bogiem i między sobą. Ta zaś tajemnica Chrystusa tłumaczy nam Kościół, który powołany jest, by zwiastować światu i uobecnić tajemnicę zbawienia w Chrystusie czyli by prowadzić przez wieki Chrystusowe dzieło gromadzenia w jedno (por. *Lumen gentium* 1).

Nie jest więc Kościół jakimś zwykłym zrzeszeniem religijnym

⁴³ R. Sobański, *Kościół — jego konstytucja i prawo w tajemnicy Zbawienia*, *Analecta Cracoviensia* 8 (1976) 217 nss.

⁴⁴ W. Beument, *Der Sinn der Kirche*, W: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV, 1. Einsiedeln 1972, 289.

⁴⁵ Por. K. Rahner, *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie. Ekklesiologische Grundlegung*, W: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, I, Freiburg² 1970, 126—137.

ani jakby „przypadkowym” wynikiem aktu woli Chrystusa, któremu „podało się” założyć Kościół, lecz wyrasta on pośrednio z objawionej w Chrystusie Bożej woli zbawczej, skierowanej do wszystkich ludzi wszech czasów i powołującej ich do jedności, będącej ich przeznaczeniem i zbawieniem⁴⁶.

Społeczny (wspólnotowy) charakter Kościoła jest więc wynikiem samej tajemnicy zbawienia, powołania do jedności, która już tu jest realizowana. Jeśli zaś rzeczywistość, do której zmierzamy, już jest realizowana (a Kościół jest jej znakiem), to nie może ona być inna, jak tylko rzeczywistością ludzi zcalonych ze sobą, rzeczywistością społeczną. Właśnie ludzie tworzący ciało Kościoła mają świadomość, że doznali już miłości i miłosierdzia Boga, dzięki czemu tworzą wspólnotę, będącą znakiem i zapoczątkowanej zamierzonej jedności, przerastającej ludzkie możliwości, bo istniejącej w Chrystusie i przez Niego.

Ów znak i zapoczątkowanie jest po prostu rzeczywistością międzypodmiotową i scalaną przez jednoczące działanie Chrystusa. Ten międzypodmiotowy charakter nie jest tylko jakimś aspektem tej rzeczywistości, a tym mniej jakby ubocznym produktem działania zbawczego, lecz jest po prostu tym, o co chodzi, właśnie jednością osób, których jedności fundamentem powołujący ich Chrystus.

Tym samym dochodzimy do najgłębszych korzeni porządku prawnego Kościoła: budowanie wspólnoty Bosko-ludzkiej jest — ze względu właśnie na jej międzyosobowy i wiążący charakter — budowaniem wspólnoty prawnej. Inna byłaby nie do pomyślenia, nie byłaby znakiem ani zapoczątkowaniem jedności ostatecznej, do jakiej zmierzamy.

To osadzenie prawa w samej istocie Kościoła — rzecz by można: w rzeczy samej Kościoła — stwierdzenie, że wspólnota kościelna ze swej istoty jest wspólnotą prawną, nie może być początkiem nowego jurydyzmu, nowego „ujurydyczenia” Kościoła, które przesłaniałoby fakt, że jest to (zarazem) wspólnota miłości, łaski... Wszystkie takie wypowiedzi o Kościele są komplementarne. Mieszczą się na jednej płaszczyźnie, stanowią punkt wyjściowy badań prowadzonych pod różnymi aspektami, ale zawsze w sposób nie redukujący rzeczywistości badanej do rzeczywistości wyłącznie łaski czy wyłącznie prawa. Prawnik więc nie zapomni, że badana przez niego rzeczywistość prawna jest zarazem rzeczywistością łaski, więcej: jest rzeczywistością prawną dlatego, że jest rzeczywistością łaski.

Niebezpieczeństwo ujurydyczenia, które w istocie rzeczy po-

⁴⁶ R. Sobański, *Człowiek — podmiot praw i obowiązków we wspólnocie Kościoła*. W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979.

lega po prostu na traktowaniu Kościoła i jego prawa według modelu innych społeczności, uniknie się, jeśli mając do czynienia z rzeczywistością autentycznie prawną nie będzie się jej badać przez porównanie z innymi społecznościami, a więc drogą analogii, lecz wniknie się w obydwu wyznaczniki prawnego charakteru tej rzeczywistości, tzn. jej międzypodmiotowość i zobowiązawalność.

d) Modelowe znaczenie pojęcia *communio*

Wniknięcie w tę złożoną rzeczywistość kościelną ułatwia kanonistom pojęcie, którym Kościół współczesny — podobnie jak Kościół pierwotny — wyraża sam siebie: *communio*⁴⁷. Wobec dużej literatury poświęconej temu pojęciu, także — zwłaszcza po przemówieniu Pawła VI skierowanym w dniu 16. 9. 1973 r. do uczestników II Kongresu Prawa Kanonicznego w Mediolanie⁴⁸ — kanonistycznej⁴⁹, staje się rzeczą zbędną poddawać je tutaj szerszej analizie. Wystarczy przypomnieć, że ze względu na swój dotyczący istoty Kościoła ładunek treściowy stanowi ono model endogenny, ogromnie przydatny dla wyświetlenia i kształtowania struktur prawnych Kościoła⁵⁰.

Dzieje się tak dlatego, że wyraża się w nim złożoność Kościoła: ujmuje ono zarówno jego element Boski jak i ludzki oraz wzajemne ich powiązanie, ujawnia odniesienie Kościoła do zbawienia, podkreśla jego uniwersalizm łącznie z jego konkretną w historii realizacją. Wyrażając tajemnicę Kościoła w świetle jego wiary wprowadza nas bezpośrednio w wiążącą, społeczną — czyli prawną — rzeczywistość Kościoła bez uprzedniego włączania jej w formuły czy kategorie filozoficzno-prawne. Teologiczna treść tego pojęcia czyni zbędnym wykazywanie, że Kościół posiada również aspekt prawny, że jest również instytucją czy społecznością. Ujawnia ono, że prawo jest wymiarem naszego porządku zbawienia, którego cechą charakterystyczną jest to, że obiecana jedność już tu stała się zadaniem i udziałem ludzi: więc z Chrystusem stawia ich w nowej, zobowiązującej sytuacji wobec bliźnich.

⁴⁷ R. Sobański, *Inspiracje dla zagadnienia rozwoju wyptywające z pojęcia communio*, Sl. *Studia hist. teol.* 8 (1975) 259—269.

⁴⁸ *Osservatore Romano* z 17/18. 9. 1973.

⁴⁹ Zwłaszcza O. Saier, „*Communio*” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973. W języku polskim m. in. M. Zurowski, *Uprawnienia do uczestnictwa we wspólnotie kościelnej pierwszych wieków chrześcijaństwa*, *Prawo kan.* 19 (1976) nr 3—4, 37—52; tenże, *Współzjednoczenie „communio” podstawą prawa kościelnego*, *Prawo kan.* 20 (1977) nr 1—2, 67—84.

⁵⁰ R. Sobański, *Człowiek — podmiot praw i obowiązków we wspólnocie Kościoła...*

e) *Niektóre zagadnienia — wyznaczniki prawa kościelnego*⁵¹

1. Podmiot prawa kościelnego

Podmiotem prawa kościelnego staje się człowiek przez chrzest czyli przez nowe narodzenie, dające egzystencję w Chrystusie. Osobowości kościelnej nie można więc rozpatrywać w izolacji od nowej sytuacji antropologicznej człowieka, obdarzonego we chrzcie łaską, cnotami i darami Ducha, uzdalniającymi do udziału w życiu Kościoła i do współpracy z łaską. Kanonistyka winna unikać dychotomicznego rozumienia Kościoła o niejako dwu płaszczyznach działania. Cała bowiem działalność Kościoła polega na przekazywaniu owoców zbawienia i budowaniu obecnego tu już w tajemnicy królestwa Bożego.

2. Dawanie świadectwa łasce jako realizacja sprawiedliwości

Dary uzyskane we chrzcie — wiara, nadzieja i miłość — stanowią prawo i obowiązek wiernych. Ich realizacja i przekazywanie to treść sprawiedliwości w chrześcijaństwie i jej specyfika. Konieczna jest refleksja pogłębiająca pojęcie sprawiedliwości we wspólnocie, w której najwyższym i jedynym prawem jest miłość. Właśnie specyfika sprawiedliwości w Kościele, zupełnie odmiennej od sprawiedliwości tego świata, decyduje o specyfice prawa kościelnego.

3. Źródło mocy zobowiązującej prawa kościelnego

Mocy wiążącej prawa kościelnego nie są w stanie uzasadnić kategorie formalno-woluntarystyczne, lecz jedynie wiara w istniejący porządek zbawienia. Wchodzi tu w grę jedność prawa Bożego i prawa pochodzenia ludzkiego. To pierwsze przyjmujemy, gdyż pozwala nam wierzyć w obecność Boga w działaniu Kościoła. To drugie ma znaczenie jako jedna z form przekazu wiary i rządzą nim te same zasady, które odnoszą się także do innych form przekazu. W łączności z tym wymaga naświetlenia znaczenie metod prawnych w Kościele.

Zakończenie

Nasz przegląd miał pokazać, jak współczesna kanonistyka usiłuje dotrzeć do własnego, oryginalnego wymiaru Kościoła i przedstawić go w sposób zrozumiały w ramach przepowiadania. Nauka

⁵¹ Zagadnieniom tu wyliczonym poświęcona jest praca R. Sobańskiego, *Człowiek — podmiot praw i obowiązków we wspólnocie Kościoła*.

prawa kościelnego dokonuje wysiłku, by uwolnić się od modeli egzogennych. Równocześnie zdaje sobie sprawę z tego, że Kościół istnieje w świecie jako znak rzeczywistości Bożej, która ma go przeniknąć. Konsekwentnie jest Kościół obecny także w kulturze prawnej (dlatego była też mowa o metodach prawnych i ich stosowaniu w Kościele). Wynika jednak z tego napięcie, które — jako jeszcze jeden refleks problemu natura i łaska — oddziałuje na metodologiczną problematykę prawa.

Obecność Kościoła w kulturze prawnej uzasadniona jest — jak w ogóle jego obecność w świecie — przez posłannictwo głoszenia Ewangelii we wszystkich okolicznościach i w sposób coraz bardziej rozumiały. Głosi się więc ją w określonych przestrzeniach kulturowych i przy wykorzystaniu kultury. „Podobnie i Kościół, żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych” (*Gaudium et spes* 58, 2). Dla przepowiadania wykorzystuje się także kulturę prawną.

Wynikają z tego ważne problemy. Wspominamy je widząc w nich jakby podsumowanie tego co powiedziano, ale także jako wskazanie na wciąż jeszcze otwarte i chyba w całej swojej szerokości dopiero się otwierające zagadnienia.

Na pierwszym miejscu problem akomodacji prawa kościelnego. Wielorakie powiązania tego prawa z prawem świeckim są oczywiste. „*Ecclesia vivit lege romana*” — to zdanie zastępuje nam szczegółowe wywody. Zaraz jednak musimy zaznaczyć, że procesy akomodacyjne ograniczały się do zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego. Poza tym kręgiem były zdławione przez tendencje uniformistyczne. Stąd szczególnie dziś aktualny problem akomodacji do rodzimych kultur prawnych.

Tym samym doszliśmy do zagadnienia styku objawienia — konkretnie: niesionych przez nie treści i form prawnych — z rodzimą kulturą prawną. Kościół, świadom swojej misji w warunkach historycznych, nie może zamykać się wobec kultur prawnych. Prawo kościelne musi pozostać otwarte na doświadczenia ludzkie — prawne, społeczne, kulturowe, na wszystkie te wartości, które mogą być czynnikami nośnymi Ewangelii i które mogą sprzyjać rozwojowi aktywności będącej manifestacją przyjętej i realizowanej miłości.

Wykorzystaniu zdobyczy i wartości kulturowych musi jednak towarzyszyć ciągle refleksja o ich przydatności. Najczęściej przechodzą modyfikacje odpowiadającą specyfice wartości niesionych. Ponadto doznaje prawo kościelne ciągłego procesu oczyszczania,

wyzwalającego je od tych elementów, które nie podołały napięciu wynikającemu z misji Kościoła i służyły bardziej jego samocelebracji aniżeli zakorzenianiu nowej sprawiedliwości w rodzinie ludzkiej.

Tak jednak oczyszczone prawo wnosząc nową sytuację antropologiczną w historię, wzbogaca odnośne kultury prawne. „Oczyszcza” prawo. Jako prawo wspólnoty zcalonej mocniej niż wszystkie inne pomaga osiągnąć to, co jest celem każdego prawa, integrację ludzi.

W ten sposób może teologia (teoria) prawa kościelnego, którą tak zdecydowanie odróżniamy od teologii czy teorii prawa, przyczynić się do ukształtowania teologicznej wizji prawa. Byłaby to zarazem wizja prawdziwie humanistyczna, ujawniałaby bowiem prawo w jego roli integrującej.

Myślę, że ta wymarzona perspektywa usprawiedliwia wszystkie wysiłki, które podjęto na omówionym przez nas, szerokim polu. A może stanie się kanonistyka — od stuleci nieobecna w teorii prawa — znów siłą inspirującą?

De statu methodologico iuris ecclesialis

Praesentatur abbreviata translatio praelectionis habitae coram Evangelische Forschungsgemeinschaft Heidelbergensi die 7. 2. 1978. Textus originalis in Archiv für katholisches Kirchenrecht publici iuris factus est.

Analysis subiicitur catholica scientia iuris canonici in quantum ab ista problemata methodologica tractantur. Prima in parte de quaestionibus epistemologicis sermo fit, scilicet de perspectiva epistemologica in campo canonistico disceptata, de theologica indole scientiae iuris canonici, de iuridico modello Ecclesiae. Secunda in parte problemata de nucleo quaestionis elucidantur, nempe conceptus iuris, analogia iuris, ultimum fundamentum iuris ecclesialis, momentum iuridicum notionis communionis, aliique factores de proprio iuris ecclesialis decernentes.