

# Remigiusz Sobański

---

## Prawno-teologiczne uwagi o nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 27/1-2, 3-14

---

1984

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**PRAWNO-TEOLOGICZNE UWAGI O NOWYM  
KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO****I**

1. Reformę Kodeksu Prawa Kanonicznego Jan XXIII zapowiedział w tym samym przemówieniu, w którym wyraził też zamiar zwołania soboru. Mamy tu więc do czynienia z pewną współbieżnością. Sobór i zmiana prawa kościelnego startują zasadniczo z tego samego punktu. Prace nad reformą Kodeksu nie szły oczywiście równoległe do soboru. Sobór trwał od 1962 do 1965, prace nad kodeksem zaczęły się praktycznie w r. 1967 i trwały faktycznie do stycznia 1983, a ich faza techniczno-redakcyjna przypada na lata 1972—1977<sup>1</sup>. Wydaje się jednak, że można tu mówić o równoległej inspiracji: na nowym Kodeksie mogły zaznaczyć się te same inspiracje, które wpływały na sobór. Mógł to zresztą być wpływ pośredni poprzez sobór. Tym samym oczywiście baza, na jakiej opierały się prace nad reformą prawa, była bogatsza niż ta, z której wyrósł sobór — poszerzona właśnie o sobór. Zauważmy jednak, że prawo to nie doktryna rozpisana w paragrafy, lecz ujęcie wynikającej z niej praktyki. Taką też kolejność obserwujemy w chrześcijaństwie: przyjęcie wiary, jej realizacja w chrześcijańskim stylu życia, ustalenie kanonów. Tak też na prace nad reformą Kodeksu wpłynęło to wszystko, co zrodziło myśl zwołania soboru i zreformowania prawa, sam sobór, a także posoborowa praktyka.

Ale właśnie praktyka posoborowa była daleka od jednolitości i jednokierunkowości. Lata posoborowe wcale nie przebiegały spokojnie (a w każdym razie rozwój wydarzeń napawał niepokojem kręgi relatywnie szerokie), co u niektórych osób (także u zaangażowanych w prace kodyfikacyjne) wzbudziło tęsknotę za kodeksem jako antidotum na kontestację. Nie obeszło się więc bez koniunkturalnego potraktowania nowego prawa, a koniunkturalność, prace pod naporem aktualnych wydarzeń żadnemu prawu nie wychodzi na dobre. Ślady tego ciśnienia czasu łatwo wskazać w kodeksie. Lata późniejszego „uspokojenia” nie spowodowały już wymazania owych śladów.

<sup>1</sup> F. D'Ostilio, *E' pronto il nuovo Codice di Diritto Canonico. Iter revisionale e prossima promulgazione*, Ed. Vaticana 1982, 37—42.

Bezpośrednie powiązanie reformy Kodeksu z soborem nie pozostawiające odpowiedniego czasu na jego przejście w prawo poprzez praktykę, postawiło nową kodyfikację przed inną jeszcze trudnością, zupełnie odmienną niż ta, którą mieli do pokonania redaktorzy pierwszego Kodeksu. Ci bowiem stali wobec ogromu nagromadzonego w ciągu wieków materiału prawnego<sup>2</sup>, który należało ująć w zwięzły, abstrakcyjny kodeks. Kodyfikatorzy nowego kodeksu mieli do czynienia ze znacznie szczuplejszą i stosunkowo łatwą do ogarnięcia bazą źródłową. Trudność natomiast polegała na tym, że spodziewano się po nich „prawnego wyrażenia soboru”, nie posługującego się językiem spotykanym na warsztatach kanonistycznych. Umiano już kodyfikować materiał „prawny”, teraz trzeba było ująć technikę kodyfikacyjną materiał „teologiczny”, którego prawną treść należało wydobyć i wyrazić. Takiego zadania nie można wykonać prostą, kanonistyczną transkrypcją tekstów soborowych — a więc metodą, która tak ciężko zaważyła na schemacie prawa fundamentalnego (*textus prior i textus emendatus*). Trzeba więc było przeprowadzić kanoniczną interpretację nauki soborowej — i równocześnie interpretację dotychczasowego prawa w świetle owej nauki. A przypomnijmy, że interpretacja soboru wcale nie przebiegała bezproblemowo. Jedni tłumaczyli go zacieśniająco, usiłując wtłoczyć jego naukę w stare schematy i maksymalnie zredukować jego „nowości”, inni interpretowali go w sposób poszerzający, próbując wyczytać w tekstach soborowych treści w nich niezamieszczone czy wręcz niezawarte.

Tę właśnie sytuację trzeba mieć na uwadze, gdy stawiamy pytanie, czy Kodeks mógł być inny. Ona też każe spodziewać się diametralnie różnych opinii co do jego przylegania do nauki Soboru Watykańskiego II.

2. Nie mniej zróżnicowane będą też odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze Kodeks oddaje współczesną świadomość prawną Kościoła. Przede wszystkim dlatego, że ta znajduje się na etapie przebudowy i odbudowy. Dopiero w ostatnim półwieczu stała się ona przedmiotem refleksji teologicznej i kanonistycznej. Prawne struktury Kościoła były przez wieki tak oczywiste i zrośnięte z prawowiernym obrazem Kościoła, że zadawano się deklaratywnym skarceniem podważających je odchyłeń spiritualizujących czy reformatorskich. Z lekka upraszczając można powiedzieć, że właściwie dopiero Sobór Watykański II — a ściślej mówiąc jego klimat — ujawnił w pełni, że w religijnej świadomości wiernych brak

<sup>2</sup> Kodeks 1917 wykorzystuje 10506 źródeł z Corpus Iuris Canonici, ustaw papieskich, soborów, decyzji Kurii Rzymskiej oraz ksiąg liturgicznych — W. A y m a n s, *Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917*, w: *La Norma en el Derecho Canonico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico, Pamplona 1979, I, 494.

miejsca dla zrozumienia egzystencji i sensu prawa kościelnego. Dopiero nie dająca się ukryć sytuacja kryzysowa sprowokowała prace zajmujące się systematycznie i na szeroką skalę podstawową problematyką prawa kościelnego<sup>3</sup>, zmierzające do podbudowania i kształtowania świadomości prawnej Kościoła.

Kryzys prawa kościelnego, wręcz antyjurydyzm wyrosły z niezrozumienia jego roli, spowodowały, że w problematyce fundamentalnej prawa kościelnego na pierwszy plan wysunęło się jego uzasadnienie<sup>4</sup>. Dlaczego prawo w Kościele — to pytanie uznano za węzłowe. Wśród wielu prób odpowiedzi zaznaczyły się dwa zasadnicze kierunki. Jeden z nich widzi uzasadnienie prawa w Kościele w fakcie, że jest on — z woli Chrystusa — zorganizowaną społecznością. Niezależnie od sposobu dalszego prowadzenia wywodu, jego decydującą przesłanką jest w tej opcji przekonanie, że Kościół spełnia wszystkie cechy, które w świetle filozofii społecznej są właściwe każdej społeczności. Racją prawa kościelnego spoczywa wtedy w naturalnych założeniach każdej społeczności. Przyjmuje się więc, że zasada „ubi societas ibi ius” dotyczy także Kościoła i na tym założeniu buduje się obraz konstrukcji prawnej Kościoła<sup>5</sup>.

Drugi kierunek wiąże prawo kościelne organicznie z samą tajemnicą Kościoła. Kategoria społeczności okazuje się tu niepostrzebną, wręcz stoi się na stanowisku, że wypacza ona obraz prawa kościelnego powodując jego modelowanie według spotykanych na codzień form świeckich.

3. Wszystkie, sprowadzające się ostatecznie do dwu wyżej scharakteryzowanych, orientacje, powołują się — nie bez racji — na naukę Soboru Watykańskiego II. Chociaż w eklezjologii soborowej pojęcie społeczności nie odgrywa już takiej roli jak w nauce o Kościele bazującej na definicji Bellarmina, to jednak pojęcie to pojawia się w odniesieniu do Kościoła i to zwłaszcza w kontekstach

<sup>3</sup> A. M. Rouco Varela, *Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 145 (1976) 3—21.

<sup>4</sup> A. M. Rouco Varela, *Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique*, Revue des Sciences Phil. et Théol. 57 (1973) 203—227.

<sup>5</sup> Spektrum wizji prawnych Kościoła bazujących na założeniu „ubi societas ibi ius” jest bardzo szerokie. Mieści się tu zarówno właściwy szkole prawa publicznego obraz Kościoła społeczności prawnie doskonałej założonej przez Chrystusa, obraz Kościoła — podstawowego porządku prawnego, jak też bardziej teologicznie pogiębione odwołujące się do kategorii sakramentalności czy też do analogii do tajemnicy Wcielenia analizy powiązania między życiem wewnętrznym i zewnętrznym Kościoła, jak też wreszcie — posługujące się ostatecznie kategorią dobra wspólnego — koncepcje widzące prawo jako czynnik organizacji służby dla ludzi czy też optymalizujący korzystanie z dostępnych w Kościele środków uświęcenia.

prawnych. Chodzi w szczególności o passus w LG 8, w którym mówi się o Kościele — rzeczywistości złożonej, na którą składa się „wyposażona w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa”. Podobnie gdy mowa o przynależności do Kościoła, wskazuje się na ludzi „włączonych do społeczności Kościoła” (LG 14).

Przedstawiciele pierwszej ze wspomnianych orientacji widzą w soborowej aplikacji pojęcia społeczności do Kościoła potwierdzenie swojego stanowiska, uznając, że trzeba je jedynie teologicznie wzbogacić, co też czynią dochodząc nawet do „nowych” definicji Kościoła, w których orzecznikiem jest wręcz „społeczność doskonała”, obdarzona przydatkami zaczerpniętymi ze współczesnego języka teologicznego<sup>6</sup>.

Reprezentanci drugiej orientacji stwierdzając, że w tekstach soborowych brak jeszcze integracji myśli prawnej w myśl ekklezjologiczną, nawiązując do tej ostatniej, traktują ją jako impuls do dalszych badań i szukają w nauce o Kościele przesłanek dla jego myśli i architektury prawnej. Przyjmują przy tym jako założenie metodologiczne, że cała problematyka prawna Kościoła może być rozważana i rozwiązana jedynie w ramach myślenia teologicznego.

4. O różnych prawno-teoretycznych orientacjach współczesnej kanonistyki wspominam ze względu na ich praktyczne implikacje. Najwyraźniej rysują się one w rozbieżności poglądów na temat celu prawa kościelnego. Przyjęcie w myśleniu kanonistycznym kategorii społeczności każe cel ten widzieć w ramach porządku społecznego, a problem sprowadza się ostatecznie do stwierdzenia „porządek musi być”. Mówi się wtedy o regulacji owej „*conspiratio in unum*”, o działaniu prakseologicznie korzystnym, o uporządkowanym korzystaniu ze środków uświęcenia, o realizacji sprawiedliwości, o kształtowaniu stosunków międzyludzkich w duchu chrześcijańskim. To wszystko przy zachowaniu zasady, że celem prawa jest zbawienie dusz, który to cel w tej optyce może jednak być jedynie celem pośrednim, metakanonicznym. Druga orientacja widzi zbawienie bardziej bezpośrednio jako cel prawa. Mając na uwadze, że zbawcza jedność Boga z ludźmi już została zainicjowana i przez Kościół jest realizowana, uważają, że celem prawa kościelnego jest budowanie — tu na ziemi — wspólnoty Boga z ludźmi. Ponieważ wspólnota ta jest w istocie rzeczy wyrastającym z Bożej łaskawości darem zaoferowanym ludzkości, wszelki wkład ludzki może polegać tylko na jej podjęciu i realizacji. Konsekwentnie prawo kościelne może — i powinno — tę wspólnotę wyrazić i służyć jej realizacji. Praktycznie oznacza to, że zakotwi-

---

<sup>6</sup> „Ecclesia est altera societas perfecta ex Iure Divino in oeconomia Novi Testamenti” — E. Fogliasso, *Per la sistematicità e la funzionalità del „Ius publicum ecclesiasticum”*, Salesianum 25 (1963) 476.

czony w tajemnicy Kościoła prawo odgrywa rolę nie peryferyjną (porządek w Kościele!), lecz wiąże się z istotą posłannictwa kościelnego, mianowicie z aktualizacją wspólnoty przez wiarę i miłość. To zadanie — jako prawo — spełnia eksponując wiążące aspekty wspólnoty i protegując aktywny w niej udział wiernych.

5. Tak pojęte zadania każą z jednej strony zastanowić się nad możliwościami, jakie w odniesieniu do nich tkwią w prawie, z drugiej zaś zsyntetyzować całą samoświadomość Kościoła — całe *credo Ecclesiam* — w pewne operatywne pojęcia pilotujące działalność prawną i życie prawne Kościoła. Przedstawiciele pierwszej orientacji przyznają tę rolę pojęciu społeczności, które jednak nie mieści w sobie całej rzeczywistości kościelnej, lecz jedynie jeden jej aspekt: idzie ono — jak w *Lumen gentium* 8 — obok wspólnoty wiary, nadziei i miłości. Dlatego trudno uznać je za podbudowę konstrukcji prawnej Kościoła. W aktualnym stanie świadomości kościelnej kanoniści przyjmują jako najbardziej przydatne pojęcie *communio*, uznając je za zasadę formalną prawa kościelnego<sup>7</sup>. Zawiera się w nim złożoność rzeczywistości międzyludzkiej zakorzenionej w jedności z Bogiem, wyraża tę podstawową i bardzo przecież prostą prawdę, że Kościół to wspólnota ludzi z Bogiem.

Potwierdzenie trafności syntezy eklezjologicznej zawartej w pojęciu *communio* znajdują kanoniści zarówno w tradycji, zwłaszcza w roli, jaką spełniał ten termin jako wyraz świadomości prawnej Kościoła pierwotnego, jak też w najświeższych dokumentach Magisterium<sup>8</sup>. Na naukę o Kościele jako o *communio* wskazuje także Konstytucja *Sacrae disciplinae leges* promulgująca nowy Kodeks.

## II

Z punktu widzenia prawnoteoretycznego interesujące jest więc pytanie, której z wymienionych dwu orientacji odpowiada Kodeks. Przedstawia on *ius societatis* czy *ius communionis*?

1. Łatwo jest wskazać w Kodeksie kanony wyrażające wspólnotową świadomość Kościoła. Dla przykładu można wymienić k. 208 o równości wiernych co do godności i działania dla budowania Ciała Chrystusowego, k. 209 o obowiązku zachowania wspólnoty, k. 368 o Kościołach partykularnych, w których istnieje i z których istnieje i z których się składa jeden Kościół katolicki, k. 369 o diecezji jako Kościele partykularnym, w którym istnieje

---

<sup>7</sup> A. M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 59—62.

<sup>8</sup> Zwłaszcza przemówienie Pawła VI z 17. 9. 1973 wygłoszone do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego — *L'Osservatore Romano* z 18/19.9.1973 (PPK VII,3,130—140).

i działa jeden katolicki i apostołski Kościół, k. 383 o obowiązkach pasterskich biskupów. Kanony takie dowodzą wspólnotowego rozumienia instytucji kościelnych. Nie pozostaje ono w sferze deklarytywnej, lecz znajduje zastosowanie w odpowiadających temu rozumieniu formach działania. Można tu powołać się na kanon 447 wprowadzający rozdział o konferencjach biskupich, k. 517 pozwalający na solidarne powierzenie parafii zespołowi kapłanów, na zawartą w k. 1055 § 1 definicję małżeństwa, na k. 215 uznający prawo wiernych do zakładania stowarzyszeń religijnych. Można także wskazać na poszerzony krąg uczestników synodu diecezjalnego (k. 463), na liczne gremia doradcze przewidziane lub dopuszczone przez Kodeks, wreszcie na kanony wyliczające obowiązki i prawa wszystkich wiernych oraz wiernych świeckich. Wspólnotowej wymowy tych kanonów nie przekreśla fakt, że nie odpowiadają one wszystkim wyrażanym w trakcie prac kodyfikacyjnych wymaganiom, jak np. że wprowadzone rady mają jedynie głos doradczy czy że nie przyjęto — oczywistego w państwach demokratycznych — podziału władzy. Niewątpliwie: pogodzenie zasady wspólnotowej i zasady hierarchicznej napotkało na trudności odzwierciedlające sytuację Kościoła rozprzestrzenionego na pięciu kontynentach. Właśnie w tym punkcie zaznaczyły się najmocniej doświadczenia posoborowe. A także właściwości chyba każdego ustawodawstwa, które przecież pozostaje w wyniku wyważenia „za” i „przeciw” i stanowi — zwłaszcza ustawodawstwo o tak szerokim zasięgu — pewien kompromis<sup>9</sup>. Ujmuje ono stan istniejący, umacnia drogi ustalone i uchodzące za sprawdzone, a nie wytycza nowych. Trudno więc było spodziewać się, że nowy Kodeks będzie skokiem do przodu, że obraz prawny Kościoła w poniedziałek pierwszego tygodnia adwentu będzie mocno odbiegał od tego z soboty przed adwentem.

Oczywistą jest rzeczą, że szereg dyspozycji prawnych nowego Kodeksu spotka się z oceną diametralnie różną, wynikającą zresztą w jednym i drugim przypadku z konfrontacji ze świadomością kościelną i z autentycznego zatroskania o wiarę. Żywego kształtu nabiorą dopiero w praktyce Kościoła, która stanowi najlepszą interpretację prawa<sup>10</sup>. Określony przepis może różnie funkcjonować, ujęcie aktywności społecznej w kanały równe stwarza w niektórych sytuacjach pola aktywności i dzięki temu okazuje się twórcze, w innych ten sam przepis zacieśnia tę aktywność właśnie do torów zakreślonych prawem<sup>11</sup>. Dlatego też kwestia, czy

<sup>9</sup> H. Heimerl, *Der neue Codex Iuris Canonici in pastoraler Sicht*, Diakonia 13 (1982) 240.

<sup>10</sup> „*Consuetudo est optima legum interpret*” — c. 29 (CIC 1917), c. 27 (CIC 1983).

<sup>11</sup> Np. starem Kodeksowi Prawa kanonicznego zarzucano, że świeckim wiernym poświęca załédwie dwa kanony. Nowy Kodeks ma ich

poszczególne instytucje kanoniczne będą miały charakter instytucji „społecznych” czy „wspólnotowych” (w rozumieniu „społecznego” i „wspólnotowego” myślenia kanonicznego) zależeć będzie nie tylko i nie tyle od sformułowanego przepisu, lecz od kształtu, jaki nada im praktyka prawna Kościoła<sup>12</sup>.

3. Ustawodawca kościelny nie jest oczywiście jedynie opisującym życie socjologiem, lecz przełożonym, który wykorzystuje swe uprawnienia dla sterowania praktyki społecznej Kościoła. Stąd nasuwa się więc pytanie o ukierunkowanie nowego Kodeksu, pytanie o zawarte w nim preferencje. Aby je wysledzić, trzeba najpierw wziąć pod lupę kodeksowe dyspozycje prawne, kształt określonych przezeń instytucji. Wspomnieliśmy już o elementach wspólnotowych mieszczących się w Kodeksie, o wyraźnych śladach myślenia wspólnotowego. Najwyraźniej zaznaczają się one w strukturze sekcji o kościołach partykularnych: najpierw jest mowa o diecezji, potem o biskupie, wpierw o prowincji kościelnej, następnie o metropolii (szkoda, że takiej wizji nie zastosowano odnośnie do Kościoła powszechnego)<sup>13</sup>. Po tej samej linii idzie ujęcie sakramentów, w którym przełamano dawny, indywidualistyczny schemat szafarz — podmiot, a spróbowano przedstawić je jako działania wspólnoty kościelnej. Autorzy stojący na gruncie tradycyjnego oddzielenia teologii i prawa powiedzą z pewnością, że w Kodeksie znajduje się dużo elementów teologicznych. Przyznał je również stary Kodeks — i nie mogło być inaczej, chociażby dlatego, że prawodawca kościelny nie może pominąć prawa Bożego. W nowym Kodeksie jest tych „elementów teologicznych” znacznie więcej, co wynika nie tylko z bliższego kontaktu prawa z „teologią”, lecz przede wszystkim z teologicznie pogłębionej autoświadomości Kościoła. Trudno nie dostrzec, że redaktorzy Kodeksu dość obficie czerpali z dokumentów Soboru Watykańskiego II. Znacznie też więcej jest w nowym Kodeksie definicji. Już stary Kodeks nie był w nie ubogi, w nowym stały się one środkiem

---

znacznie więcej, 15 kanonów określających obowiązki i prawa wszystkich wiernych oraz 8 dotyczących wiernych świeckich. Określone w tych kanonach obowiązki i prawa mogą być traktowane jako czynnik protegujący aktywność przez ukazanie i uświadomienie wiernym ich obowiązków i praw, a tym samym pobudzających ich do działania, można je jednak też pojąć jako granice, w jakich aktywność ta może się rozwijać i których bez naruszenia prawa nie można przekroczyć.

<sup>12</sup> Można tu wskazać na kanony nakazujące przełożonym kościelnym wysłuchać czyjejs opinii przed podjęciem decyzji (np. przed erekcją nowej parafii — k. 515 § 2, przed zamianowaniem proboszcza — k. 524) czy też polecające słuchania rad i uwag (k. 212 § 3, k. 384). Dają one duże możliwości prawdziwie wspólnotowego życia chrześcijańskiego, których wykorzystanie jednak nie od prawa zależy.

<sup>13</sup> Zwraca na to uwagę m. in. W. A y m a n s, *Einführung* ..., 18.



zaszczepiania weń nauki soborowej<sup>14</sup>. Nietrudno oczywiście będzie wskazać kanony, w których wskazania soborowe potraktowano w sposób regresywny czy osłabiający<sup>15</sup>, czy też przejmujące teksty soborowe po dokonaniu w nich cięć<sup>16</sup>. Jest zadaniem kanonistów dojść do przyczyn tych zabiegów (przy czym nie wolno zapomnieć, że przeczyłoby to prawidłowościom historii, gdyby w kilkanaście lat po soborze jego teksty przejmowano bez żadnych modyfikacji, o ile — oczywiście — te modyfikacje nie mają wyłącznie charakteru hamującego). Nawet jednak dostrzegając tendencje hamujące, trzeba powiedzieć, że Kodeks chce uczyć soboru (co zakłada jego interpretację). Do uznania soboru nie potrzeba jednak Kodeksu, on ma regulować funkcjonowanie instytucji. Ale właśnie biorąc pod uwagę specyfikę prawa kościelnego, za którym nie stają sankcje właściwe prawu świeckiemu, trzeba podkreślić szczególną wagę jego funkcji informacyjnych i kształtujących świadomość. W świetle postawionego pytania, czy Kodeks można odczytać jako prawo wspólnoty, trzeba z uznaniem podkreślić, że Kodeks uczy: on chce uświadomić, przekonać — tylko w ten sposób może przyczynić się do budowania wspólnoty. Nie jest on oczywiście podręcznikiem, założono bowiem, że ma to być prawo w przyjętym rozumieniu tego słowa i stąd obok wielu definicji, deklaracji czy stwierdzeń, przynosi dyspozycje prawne, nieraz na pewno zbyt szczegółowe.

4. „Pouczający” charakter Kodeksu trzeba tłumaczyć przede wszystkim chęcią wprowadzenia weń „nowości soborowych”. Tej gotowości nie towarzyszył jednak nowy sposób myślenia prawne-

<sup>14</sup> Mamy więc m. in. definicję wiernych (k. 204 § 1), papieża (k. 336). Kolegium biskupów (336), synodu biskupów (312), Stolicy Apostolskiej (361), diecezji (369), prelatry terytorialnej (370), konferencji biskupów (447), synodu diecezjalnego (460), rady kapłańskiej (495 § 1), kapituły kanoników (503), parafii (515 § 1), proboszcza (519), dziekana (553 § 1), rektora kościoła (556), kapelana (564), życia poświęconego (573 § 1), instytutów świeckich (710), sakramentów (840), chrztu (849), bierzmowania (879), Eucharystii (897), sprawowania Eucharystii (899 § 1), odpustu (992), małżeństwa (1055 § 1), konsensu małżeńskiego (1057 § 2), sakramentaliów (1166), liturgii godzin (1173), egzekwii kościelnych (1176 § 2), ślubu (1191 § 1), przysięgi (1199 § 1), miejsc świętych (1205), kościoła (1214), kaplicy (1223), sanktuarium (1230). Ponadto dekretu (48), reskryptu (59 § 1), dyspensy (85), statutów (94 § 1), urzędu kościelnego (145 § 1).

<sup>15</sup> Np. Dekret o apostołstwie świeckich np. poleca, by w diecezjach i parafiach powstały — o ile to możliwe — rady „wspierające działalność apostołską Kościoła” (zwane później radami duszpasterskimi). Nowy Kodeks mówi o powołaniu takich rad na szczeblu diecezjalnym „o ile okoliczności duszpasterskie to uzasadniają” (k. 511), zaś w parafiach, gdy zdaniem biskupa jest to odpowiednie (k. 536 § 1). O sugerowanych przez Dekret o apostołstwie świeckich radach pastoralnych szczebla między- i ponaddiecezjalnego Kodeks milczy zupełnie.

<sup>16</sup> Np. k. 205.

go. Nowa wizja szeregu instytucji nie idzie w parze z nową wizją prawa. Stojące u podstaw Kodeksu myślenie prawne łatwo odkryć. Demaskuje je k. 204 § 2: „*Haec Ecclesia in hoc mundo ut societas constituta et ordinata*”. Niewątpliwie, również ten kanon ma charakter „soborowy”, powtarza on stwierdzenie zawarte w Konstytucji o Kościele (n. 8). Ponieważ jednak społeczność nie jest pojęciem rządzącym myślą o Kościele zawartej w Konstytucji dogmatycznej, refleksja posoborowa dążąc do scharmonizowania myśli prawnej z wiodącą świadomością eklezjologiczną właśnie w niej szukała pojęć wyznaczających kościelne myślenie prawne. Ta refleksja pozostała jednak bez wpływu na nowy Kodeks, skoro trzeba było odwołać się do pojęcia społeczności. Ma ono jakby uzasadnić, że wydaje się prawo dla wspólnoty — dlatego, że jest ona (też) społecznością. Zdaje się, że u podstaw kodeksu stoi wizja prawa społeczności realizowanej w sposób wspólnotowy.

5. Pouczający charakter Kodeksu dowodzi także pewnej bezradności. Nieprzewidywana dychotomia wspólnota — społeczność pociąga za sobą pewien sposób myślenia o prawie kościelnym, sprowadzający się ostatecznie do tego, że przypisuje się prawu w Kościele rolę identyczną z tą, jaką pełni prawo państwowe w państwie. Kodeks więc reguluje, określa kompetencje, widać w nim troskę o bezkolizyjne, sprawne funkcjonowanie Kościoła. Ale właśnie w tych regulacjach, w zatroskaniu o właściwe kompetencje jawi się bardziej obraz dobrej zorganizowanej społeczności religijnej, aniżeli wspólnoty scalanej darami wiary, nadziei i miłości i powołanej do przekazywania światu wszystko to, co sama otrzymała. Powiązanie prawa z pojęciem społeczności, a nie wspólnoty powoduje, że jako kryterium prawnego rozprawienia instytucji kanonicznych przyjęto kategorie kompetencji, a nie partycypacji. Niewątpliwie, partycypacja daje kompetencje i szereg instytucji pozostałoby niezmiennych także przy wspólnotowym, a nie „społecznym” spojrzeniu, natomiast inna, bardziej twórcza i mobilizująca byłaby rola samej ustawy. A także inna wykonałaby się wizja chrześcijanina. Na przykład: nowy Kodeks mówi o obowiązkach i prawach (stary traktował o prawach i obowiązkach, ale odnośne dyspozycje dotyczyły jedynie duchownych). Oczywiście jest ich wzajemne sprzężenie: prawa nie są abstrakcyjne ani czystą deklaracją, istnieją jako fundament działania, umożliwiają wykonywanie obowiązków i zobowiązują do ich wykonania, z kolei obowiązki bez umożliwiających ich spełnienie uprawnień były czcze i plakatowe. Na płaszczyźnie fundamentalnej kolejność wyliczenia praw i obowiązków wcale jednak nie jest obojętna<sup>17</sup>. Pierwszeń-

---

<sup>17</sup> Ze podstawowych prawd antropologii chrześcijańskiej nie można po-

stwo obowiązków zdradza obraz chrześcijanina, który jest zobowiązany do czynnego, określonego udziału w misji Kościoła i dlatego zostaje wyposażony w odpowiednie, niezbędne uprawnienia. Racją tych obowiązków i podstawą praw jest przynależność do Kościoła. Tymczasem jednak przynależność ta nie ma charakteru tylko formalnego. Człowiek staje się chrześcijaninem przez chrzest, będący znakiem wewnętrznego odrodzenia oraz otrzymania synostwa Bożego, łaski uświęcającej, cnót i darów Ducha Świętego. To obdarowanie i wyposażenie konstytuuje chrześcijanina, uzdalnia go i uprawnia do działania — i z tego uzdolnienia i uprawnienia wypływają jego obowiązki. Jest on — wskutek okazanej mu łaski Bożej — podmiotem praw, które mają sens tylko wówczas, gdy jako obowiązki są wykonywane. Takiej wizji chrześcijanina nie odpowiada kolejność: obowiązki i prawa<sup>18</sup>. Przyjęta kolejność niekoniecznie ma wpływ na aktualnie rozpoznane i uświadomione prawa i obowiązki chrześcijanina, na pewno jednak hamuje aktywizującą wolę, jaką mogłoby spełniać prawo — co znajduje wyraz w częstych, asekuracyjnych klauzulach „*ad normam sacrorum canonum*”, „*secundum propriam condicionem iuridicam*”<sup>19</sup>. Można w nich dosłyszeć się echa nie nowego wszakże problemu Ewangelia i prawo, w Kościele o tyle paradoksalnego, że przecież — co podkreśla się także w Konstytucji promulgującej Kodeks — prawo kościelne ściśle wiąże się ze zbawczą misją Ewangelii. Dychotomia zachodzi jednak nie między Ewangelią i prawem (skoro właśnie Ewangelia rodzi normy porządku prawnego), lecz między różnymi koncepcjami prawa, prawem wyrastającym z Ewangelii a egzogennymi, na modelach społeczności wypracowanymi koncepcjami.

6. Wydaje się, że wspomniane asekuracyjne klauzule wyrastają z zaznaczających się w życiu społecznym napięć między jednostką a zbiorowością, dobrem indywidualnym i wspólnym. Prawo niewątpliwie jest wynikiem korelacji jednego i drugiego dobra, ma znosić a przynajmniej łagodzić napięcia między jednostką i społecznością. Zachodzi jednak zasadnicza różnica między Kościołem a każdą inną społecznością. W chrześcijaństwie bowiem antynomia jednostka — zbiorowość zostaje przezwyciężona już w samym ro-

---

minąć, dowodzi fakt, iż aczkolwiek tytuł I pierwszej części drugiej księgi mówi o obowiązkach i prawach, to treścią pierwszego kanonu tegoż tytułu (208) jest podstawowa równość wszystkich wiernych co do godności i działania dla budowania Ciała Chrystusowego.

<sup>18</sup> Kolejność „obowiązki i prawa” została obrana świadomie — por. *Communicationes* 12 (1980)78. W zasadach kierujących reformą kolejność jest odwrotna (k. 1).

<sup>19</sup> Por. np. klauzule jakimi w k. 212 § 3 obwarowano prawo wiernych do wypowiedzania się w sprawach dotyczących dobra Kościoła.

zumieniu osoby. Pomostem między osobą a wspólnotą nie jest jakaś zbieżność interesów czy celów, lecz Chrystus — i to nie w sensie łagodzenia przeciwieństw, lecz jako zasada konstytuująca zarówno wspólnotę jak i osobę i to w ten sposób, że moment wspólnotowy wchodzi w strukturę osoby<sup>20</sup>. Nie znaczy to wcale, by na forum kościelnym nie mógł zaistnieć problem jednostka — wspólnota. Wynika on tu jednak nie z naturalnej zależności między jednostką a społecznością, lecz tworzy sytuację patologiczną: myślenie wspólnotowe w kategoriach partycypacji zastąpiono indywidualistycznym myśleniem kompetencyjnym. Dla regulacji ustawowej jednak, która oczywiście i takie sytuacje musi mieć na oku, punkt wyjściowy tworzą nie sytuacje patologiczne, lecz zdrowe. Na pierwszy plan wysuwa się więc nie pytanie o kompetencje, lecz zaakcentowanie działania wspólnotowego, partycypacji, z czego wyrastają określone kompetencje. Mimo uwzględniania zmiany optyki dokonanej w *Lumen gentium* (np. K. 204 § 1, 208, 834 § 1) nie udało się pójść konsekwentnie tą drogą.

7. „Społecznościowy” sposób myślenia spowodował szczególnie duże trudności, gdy należało rozpracować wspólnotową pozycję chrześcijanina. Nie znaczy to, że tej pozycji nie uwzględniono. Trudno byłoby natomiast powiedzieć, że zdołano ją ująć w sposób systematyczny. Rozdział o pozycji kanonicznej osób fizycznych (a więc wiernych) zamieszczono w księdze o normach ogólnych, przy czym z czynników autentycznie kanonicznych określających tę pozycję wymieniono jedynie chrzest (k. 91), inne dotyczą wieku, zamieszkania, pochodzenia, obliczania pokrewieństwa i powinowactwa. O istotnym przecież wpływie, jaki na pozycję kanoniczną chrześcijanina, wywiera sposób jego uczestniczenia w misji Kościoła w tym rozdziale (traktującym przecież o pozycji kanonicznej) nie ma mowy. Te czynniki dochodzą do głosu dopiero w k. 204 § 1 inicjującym księgę drugą o Ludzie Bożym, a określającym, kogo uważa się za wiernego. Takich, powtarzających się kanonów, które tę samą treść podają w różnych kontekstach i w różnym sformułowaniu (boć przecież wierny pokrywa się z osobą w Kościele, czego wyrazem jest nawiązanie do chrztu zarówno przez k. 26 jak i 204 § 1) jest więcej<sup>21</sup>. Podobnie ma się rzecz z obowiązkami i prawami wszystkich wiernych oraz wiernych świeckich. Poświęcono im specjalne rozdziały na początku drugiej księgi. Daleko jednak pozostawalibyśmy od właściwego obrazu rzeczywistości kościelnej, gdybyśmy w oparciu o te rozdziały chcieli kre-

<sup>20</sup> E. Corecco, *Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?*, IKZ Communio 1 (1972) 44.

<sup>21</sup> Np. o obowiązku rodziców chrześcijańskiego wychowania ich dzieci mówią k. 226 § 1, 793 § 1, 835 § 1, 1136.

ślić konterfekt chrześcijanina. O jego — i to tych typowych prawach i obowiązkach — dowiemy się dopiero czytając dalsze księgi Kodeksu<sup>22</sup>. Wniosek stąd, że w szkielecie społeczności trudno zmieścić prawo wspólnoty<sup>23</sup>.

**Iuridico-theologicae considerationes praeviae  
de novo Codice Iuris Canonici**

Proponitur praelectio in sessione Societatis Theologorum Polonae die 22 maii 1983 Katowiciis habita. Lector linguae polonae ignarus versionem germanicam in Theologische Quartalschrift 163 (1983) facile invenire potest.

---

<sup>22</sup> Wydaje się, że wspomniane rozdziały powstały w wyniku postulatów, by skodyfikować prawa i obowiązki wiernych. Nierzadko postulaty te stały pod wpływem wyobrażeń współczesnego demokratycznego państwa. Nie wdając się w ich ocenę spostrzega się, jak daleko jeszcze problematyce podstawowych praw chrześcijan do jej osadzenia w myśleniu eklezjologicznym. Kościelna myśl prawna znajduje się na tym obszarze jeszcze w powijkach, co już na pierwszy rzut oka widać, gdy przewrócimy kartkę i zauważymy aż 33 kanony poświęcone wychowaniu duchownych! (Uwagi tej nie należy rozumieć jako pochwały dla tak detalicznej regulacji tej materii).

<sup>23</sup> Przykład wymowny to k. 205 przejmujący tekst z *Lumen gentium* 14, 2 mówiący o pełnej przynależności do Kościoła. W Kodeksie opuszczono słowa: „*Spiritum Christi habentes*”, mimo że w LG 14, 2 odnoślono je do „*incorporatio societati Ecclesiae*”.