

Remigiusz Sobański

Idee przewodnie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 27/3-4, 223-234

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**IDEE PRZEWODNIE NOWEGO KODEKSU PRAWA
KANONICZNEGO ***

Wykład idei przewodnich nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego muszę poprzedzić dwiema uwagami wstępnymi.

1. Pierwsza z nich ma charakter teoriopoznawczy i zmierza do określenia pozycji, z jakiej Kodeks zostanie maświetlony. Kodeks zawierający prawo dla blisko 800 milionów katolików jest bowiem nie tylko zjawiskiem kościelnym, religijnym, lecz także kulturowym, społecznym, a także — z pewnego punktu widzenia — politycznym. Poddaje się więc analizom prowadzonym z różnych punktów widzenia: jako zjawisko religijne, kulturowe, polityczne — przy czym ze względu na pluralizm kulturowy czy wielość opcji politycznych poszczególne dyspozycje prawne nie tylko doznają różnych interpretacji, lecz mogą zostać zupełnie odmiennie odczytane. W niniejszym wykładzie zajmujemy się Kodeksem jako zjawiskiem kościelnym, religijnym i to z pozycji religijnej. A więc nie jako sterylny przedmiot badany przez obiektywnego obserwatora — jak się ogląda np. kryształki pod mikroskopem czy pomniki literatury, lecz jako naszą własność, prawo naszego Kościoła i to w świetle naszego własnego *credo Ecclesiam*.

2. Druga uwaga dotyczy przyjętej metody. Szukając idei przewodnich można by skupić się na ideach zamierzonych i stwierdzić, czy i w jakiej mierze zostały one zrealizowane — np. przedstawić przyjęte w r. 1967 przez Synod Biskupów zasady, jakimi winna kierować się reforma K.Pr.K., i dochodzić ich refleksu w nowym prawie. Nie pomijając zamiarów i oczekiwań wiązanych z reformą Kodeksu przez prawodawcę, chcemy jednak przyjąć jako podstawę naszej analizy po prostu tekst Kodeksu i konfrontować go nie z zamiarami wyrażonymi przez prawodawcę ani z postulatami tak licznie zgłoszonymi pod adresem nowej kodyfikacji, lecz po prostu z aktualną świadomością Kościoła, której kryterium znajdujemy w eklezjologii wyłożonej w dokumentach Soboru Watykańskiego II czy też przez ten Sobór inspirowaną. W pełni przy tym zdajemy sobie sprawę, że jest to założenie bardzo ogólne, przy którym nie unikniemy problemów nurtujących eklezjologię ostatnich dziesięcioleci, które zresztą — uprzedzamy o tym już w tym miejscu — znalazły swoje echo w nowym Kodeksie i które referat o jego ideach przewodnich musi wyłowić i ukazać.

* Wykład wygłoszony 5. 9. 1983 podczas Kursu homiletyczno-katechetyczno-liturgicznego urządzonego przez Akademię Teologii Katolickiej.

F. Przystosowanie prawa kościelnego do nauki Soboru Watykańskiego II

Jan XXIII ujawnił w przemówieniu z 25. 1. 1959 r. trzy zamysły: zwołanie soboru powszechnego, odprawienie synodu diecezji rzymskiej oraz przeprowadzenie reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego¹. Sam papież potwierdził — m. inn. w encyklice *Ad Petri Cathedram*² — że traktuje te trzy inicjatywy jako pewną całość. Wyciągnięto stąd wniosek, że aggiornamento Kodeksu ma być wyrazem przede wszystkim odnowy soborowej, co zresztą podkreślił nie tylko przewodniczący komisji dla reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego, kard. P. Felici³, lecz przede wszystkim papież Paweł VI w programowym przemówieniu z 20. 11. 1965⁴. Dlatego też komisja dla Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego, powołana 28. 3. 1963 r., postanowiła na swym pierwszym posiedzeniu 12. 11. 1963 odłożyć prace nad nowym Kodeksem aż do zakończenia Soboru⁵. Faktycznie prace Komisji zaczęły się w r. 1967, po uchwaleniu przez Synod Biskupi zasad, jakimi należały się kierować w dziele reformy⁶.

Intencja nawiązania do Soboru i dostosowania Kodeksu do jego ducha i nauki zaznacza się więc niedwuznacznie. Ale przy realizacji tego zamiaru doszły do głosu dwie trudności o charakterze zasadniczym.

Pierwsza wynikała z faktu, że zgodnie z przyjętymi zasadami nowy Kodeks miał zachować charakter prawny, przy czym „prawny” rozumiano jako antytezę do opinii, wedle której Kodeks miałby przedkładać jedynie reguły wiary i obyczajów. Pozytywnie ów prawny charakter widziano w określeniu praw i obowiązków chrześcijanina w zakresie odnoszącym się do kultu Bożego i zbawienia dusz. Chodziło więc o zachowanie formy kodeksowej ze wszystkimi jej charakterystycznymi właściwościami. Tymczasem dokumenty soborowe pisane są językiem dalekim od „prawnego”, jakim posługuje się współczesne ustawodawstwo. Trzeba było więc „przetłumaczyć” Sobór, z materiału „teologicznego” wydobyć prawną treść i ująć ją, co wymagało uprzedniej analizy i interpretacji tekstów soborowych.

W tym momencie zarysowała się druga trudność, na którą zresztą

¹ AAS 51 (1959) 68 ns.

² AAS 51 (1959) 498.

³ Communicationes 13 (1981) 460—463.

⁴ AAS 57 (1965) 985—989. Por. także przemówienie z 20.11.1965: „Nunc mutatis rerum conditionibus — cursus enim vitae celerius ferri videtur — ius canonicum, prudentia adhibita, est recognoscendum; scilicet accommodari debet novo mentis habitui, Concilii Vaticani II proprio, ex quo curae pastoralis plurimum tribuitur et novis necessitatibus Populi Dei. Quod si ergo CIC „vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet” (can. 6), nunc tamen quaedam novanda esse videntur ...” — Communicationes 1 (1969) 41.

⁵ Communicationes 1 (1969) 36.

⁶ *Principia quae Codicis recognitionem dirigant* — Communicationes 1 (1969) 77—85.

napotykały także dziś, gdy chcemy ocenić wierność Kodeksu nauce Soboru Watykańskiego II. Sobór ten wcale nie rozwiązał wszystkich problemów eklezjologicznych. W szczególności nie usunął — i nie mógł usunąć — napięcia wynikającego z faktu, że Kościół jest tajemnicą, t.zn. rzeczywistością złożoną, bosko-ludzką. Przewycięzono na Soborze jednostronną, instytucjonalną i hierarchologiczną eklezjologię i zwrócono uwagę na charyzmatyczne oraz pneumatologiczne aspekty Kościoła. Ponieważ jednak strona „charyzmatyczna” nie przekreśla „instytucjonalnej”, trzeba w nauce o Kościele uwzględnić obydwie. Eklezjologia posunęła się o krok naprzód, ale wcale nie stała się przez to prostsza ani łatwiejsza, skoro Kościoła nie widziano już w sposób tak prosty jak w teologii potydenckiej. Wręcz trzeba przyznać, że w podstawowych dokumentach soborowych dochodzą do głosu dwie eklezjologie w zależności od tego, który z dwóch aspektów Kościoła wysuwa się na pierwszy plan⁷. W efekcie powołują się na Sobór zwolennicy jednej i drugiej eklezjologii, znajdując w nim teksty — traktowane oczywiście w sposób wybiórczy — na poparcie własnych poglądów⁸. Dlatego mówiąc o soborowości nowego Kodeksu mamy na myśli (1) sam wysiłek dostosowania go do eklezjologii soborowej, (2) przejście głównych idei Soboru Watykańskiego II. Ich wierne przejście wcale nie musi oznaczać określonego wyboru, odwrotnie, wierność Soborowi zachowuje się tym bardziej, im lepiej udaje się dokonać praktycznej syntezy całej jego nauki. Co więcej, celem ustawodawstwa nie jest opowiadanie się za taką czy inną opcją, ani też rozwiązywanie problemów eklezjologicznych, lecz ustalanie praktycznych, operatywnych reguł postępowania. (Przy czym nie wolno jednak zapomnieć, że za zaleconą praktyką stoi pewna popierana wizja Kościoła).

Zamiar przeszczepiania w prawo nauki soborowej widać najwyraźniej na dużej ilości realnych definicji legalnych, jakie znajdujemy w nowym Kodeksie. Teoretyków prawa fakt taki nie może cieszyć, są oni na ogół zgodni, że „każda definicja w prawie jest niebezpieczna”. Ustawa bowiem dotyczy działania i nie do ustawodawcy należy definiowanie pojęć⁹. Rzecz zresztą nie w samej kompetencji naukowej. Jeśli bowiem definicja realna wyjaśnia przedmiot nazywany i podaje

⁷ A. Acerbi, *Due ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975 (Nuovi Saggi Teologici 4). Por. także V. Codina, *Tres modelos de ecclesiologia*, *Estudios eclesiasticos* 58 (1983) 55—82.

⁸ Nie znaczy to wcale, jakoby nie można było mówić o „eklezjologii soborowej”. Rozumie się przez nią elementy nowego spojrzenia na Kościół, dotychczas zaniedbane, a które dostrzeżone i zaakcentowane przez Kościół nie tylko uzupełniają obraz Kościoła, ale — harmonizowane z ideami dotąd wiodącymi — wysuwają się na pierwszy plan i decydują o „nowym” myśleniu eklezjologicznym.

⁹ „Jeśli bowiem przyjmuje się założenie, że tekst prawny formułowany jest przez prawodawcę w celu pokierowania postępowaniem określonych podmiotów, wobec czego każde wyrażenie zawarte w akcie prawotwórczym ma być elementem służącym do zrekonstruowania jakiejś normy

jego jednoznaczna charakterystykę¹⁰, to zależy ona od stanu wiedzy o danym przedmiocie. Przejęcie definicji przez ustawę petryfikuje (przynajmniej na czas obowiązywania ustawy) wiedzę zastaną i zamyka drogę rozwojowi¹¹. Dlatego praca ustawodawcza idzie raczej za poznaniem rzeczywistości i usiłuje wyprowadzić z ustaleń naukowych praktyczne wskazania, zostawiając definiowanie pojęć odnośnym dyscyplinom, a także nauce prawa i orzecznictwu. W ramach techniki legislacyjnej widzi się miejsce jedynie dla t.zw. definicji regulujących oraz projektujących¹².

Powyższe stanowisko jest jednak w pełni uzasadnione jedynie w tych systemach społecznych, w których — m.inm. przez podział władzy na różne podmioty — wyodrębnia i odgarnia się ustawodawstwo od innych form kierowania życiem społecznym. Tymczasem ustawodawca kościelny nie tylko dzierży w swoim ręku całą władzę społeczną, ale jest również — co w tym wypadku istotne — nauczycielem wiary. Co więcej, wiążące nauczanie to najbardziej typowy akt władzy kościelnej. Ta nierozłączność nauczania i rządzenia powoduje przenikanie się form wykonywania władzy: przełożony kościelny nauczając kieruje życiem wspólnoty, a wydając ustawy również „naucza”.

Oddalilibyśmy się zbytnio od ustalonego tematu naszych rozważań, gdybyśmy podjęli kwestię, czy wobec tego ustawy kościelne są ustawami w ścisłym znaczeniu i czy istnieją w ogóle racje, by kościelną działalność prawotwórczą wykonywać w formie wydawania ustaw. Przypomnijmy więc jedynie krótko, że Kościół posługuje się określeniami zrozumiałymi, a więc zaczerpniętymi ze słownictwa, jakim aktualnie ludzie się posługują, ale przecież musi je adoptować do własnej specyfiki, do swoich założeń i celów. Swoją rolę w użytku kościelnym spełniają wówczas, gdy zachowują zasadnicze elementy odpowiadającego im desygnatu. Terminu *ustawa* używa się więc współcześnie dla zaznaczenia wiążącego charakteru wydanej dyspozycji, nie chodzi natomiast o to, by ustawę kościelną w całej rozciągłości rozumieć w sposób przyjęty w takiej czy innej pozakościelnej teorii prawa. Podstawowe prawdy eklezjologiczne i wynikające z nich podstawy, miejsce i funkcje pra-

postępowania, to trudno byłoby sobie wyobrazić, skąd w tekście tego rodzaju miałyby znaleźć się wyrażenia opisujące jakies elementy rzeczywistości” — Z. Ziembliński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, Warszawa 1980, 309 ns.

¹⁰ W. Wolter, M. Lipczyńska, *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, Warszawa—Wrocław³ 1980, 58.

¹¹ Zachodzi wtedy obawa, że przepis prawny nie tylko będzie normą działania, lecz zostanie wykorzystany jako decydujący argument w przedmiotowej dyskusji mającej wyjaśnić jakies pojęcie.

¹² Uważa się je za swego rodzaju metaprzepisy, „w których nakazuje się realizować nakazy ustawy brane w takim właśnie rozumieniu, jakie wyznaczają te definicje, a nie w innym (Z. Ziembliński, tamże 310) wzgl. za „przednawiasowy komentarz” do normy zawierającej definiowane pojęcie (tak S. Grzybowski, *Wypowiedź normatywna oraz jej struktura formalna*, Zeszyty Naukowe UJ 39 (1961) 41 ns.

wa kościelnego uzasadniają bowiem własną, odpowiadającą naturze Kościoła teorię prawa, a konsekwentnie także koncepcję ustawy kościelnej.

Powiązanie ustawy kościelnej z wiarą i to nie tylko poprzez osobę ustawodawcy, który jest zarazem nauczycielem wiary, lecz przedmiotowe i motywacyjne, polegające na tym, że ustawa służy przekazowi i realizacji wiary, sprawia, że zmierza ona nie tylko do spowodowania określonego zachowania się, lecz także do uformowania odpowiadającej temuż zachowaniu postawy wewnętrznej. Po prostu: działania wiernych mają być wyrazem ich wewnętrznych przekonań i woli, ich wiary. Chodzi więc o to, by adresat ustawy kościelnej wiedział, dlaczego ma postępować tak a nie inaczej, i był przekonany do sensu takiego właśnie postępowania. *Ratio legis* w ustawodawstwie kościelnym należy — uważają więc kanoniści — do samej normy¹³. Trudno oczywiście przedkładać w ustawie (czy w jakimkolwiek innym akcie ogłaszającym prawo) wykład „całej” wiary chrześcijańskiej. Temu służą inne formy uroczystego i zwyczajnego nauczania. Poza tym ustawy wydaje się dla wiernych, którzy wiarę już znają i nią żyją, ustawodawca zakłada więc tę znajomość i zmysł wiary. Dlatego może liczyć na to, że jego norma — „konkluzja wiary” — będzie zrozumiała i przekonywująca także wtedy, gdy zostanie podana bez motywów ją uzasadniających. Właśnie to domniemanie pozwala przełożonym kościelnym sięgnąć po ustawę jako formę ogłaszania prawa.

Domniemanie to ma szczególnie silne podstawy w odniesieniu do zachowań i praktyk wiary już utrwalonych, od dawna przyjętych i tworzących „styl” życia chrześcijańskiego, głoszony w codziennym przepowiadaniu Kościoła. Podstawy te mogą się okazać słabsze względem praktyk wynikających z „nowej” nauki, z prawd dotychczas nie dość mocno podkreślanych, z nowego rozłożenia akcentów¹⁴. Cele ustawodawstwa kościelnego sugerują wtedy, by nie zadowalać się podaniem samej normy działania, ale wskazać jej racje. Temu właśnie mają służyć owe definicje realne w nowym Kodeksie¹⁵. Rozdziały traktujące

¹³ F. Huizing, *Reforma prawa kanonicznego*, Concilium 1—10 (1965—6), Poznań 1968, 643. Dlatego dawni glosatorzy i komentatorzy opierali się raczej na motywach przytoczonych w dekretale i im poświęcali główną uwagę — G. Franssen, *De analogia legis apud canonistas*, *Periodica* 66 (1977) 539.

¹⁴ Gdy chodzi o naukę Soboru Watykańskiego II można tu wskazać np. na ekumenizm, kolegiałność episkopatu, „dowartościowanie” świeckich.

¹⁵ Np. nowe rozumienie parafii. W starym Kodeksie parafia to część terytorium diecezji, z własnym kościołem, określonym ludem i proboszczem (k. 216 § 1 i § 3. Taki punkt wyjściowy byłby mało przydatny dla prawnego ujęcia życia parafii. Umieszczono więc w k. 515 § 1 definicję parafii, wedle której jest ona wspólnotą wiernych na stałe ustanowioną w Kościele partykularnym której troskę duszpasterską — sprawowaną pod autorytetem biskupa diecezjalnego — powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi.

o mowych, „pósoborowych” instytucjach — jak kolegium biskupów (k. 336), synod biskupów (k. 312), konferencje biskupów (k. 447), rada kapłańska (k. 495 § 1); czy też o „dawnych” instytucjach, ale widzianych w nowy sposób — jak np. parafia (k. 515 § 1), proboszcz (k. 519), zezwolenie małżeńskie (k. 1057 § 2) — zaczynają się od kanonu stwierdzającego, czym dana instytucja jest. Uzasadnia on następujące po nim dyspozycje prawne i otwiera w ten sposób drogę dla przedostania się nauki soborowej w protegowaną przez Kodeks praktykę Kościoła. Co zresztą wcale jeszcze nie znaczy, że odnośne dyspozycje prawne pozostają konsekwentnie na linii wyznaczonej stojącą na ich czele definicją instytucji.

Jedna uwaga praktyczna wydaje się w tym miejscu ważna: nie należy Soboru interpretować w świetle Kodeksu, lecz Kodeks w świetle Soboru. Mówiąc inaczej: posiadanie Kodeksu nie zwalnia nas od czytania dokumentów soborowych ani innych tekstów wydanych przez Magisterium Kościoła.

II. Pastoralny charakter nowego Kodeksu

Najgłośniejszym, najpowszechniejszym i chyba najbardziej szczerym postulatem zgłaszanym pod adresem nowego Kodeksu było wołanie, by miał on charakter duszpasterski. Nie znalazł się nikt, kto nie przytakiwałby temu żądaniu. Zarazem jednak było ono najmniej sprecyzowane, pod hasło „duszpasterski” podrzucano przeróżne wyobrażenia i życzenia — nie mówiąc już o bezspornej dewaluacji i nadużywaniu tego pojęcia, stanowiącego czasem alibi dla postaw w gruncie rzeczy raczej nieduszpasterskich. Jeśli jednak pominąć ten praktycystyczny, wykrzywiony, sloganowy pastoralizm, to nie ulega wątpliwości, że przydatność pastoralna stanowi podstawowe kryterium oceny ustaw kościelnych oraz że powszechnie stwierdzona i oplakiwana, coraz to słabnąca użyteczność duszpasterska stanowiła najbardziej przekonujący motyw reformy Kodeksu¹⁶. Problem jednak w tym, że niezależnie od obiegowych dewiacji funkcjonują dwa odmienne rozumienia przymiotnika *pastoralny* — obydwa zresztą doszły do głosu w auli soborowej. W nurcie „tradycyjnym” używano tego przymiotnika dla zaznaczenia, że nie chodzi wprost o sprawy dogmatyczne, lecz o praktyczne zastosowanie nauki Kościoła. Używano więc przymiotników „dogmatyczny” i „pastoralny” według znanej od czasów Leona XIII metody tezy i hipotezy, a więc rozróżniano między sytuacją idealną, deklarowaną (teza) i odbiegającą od niej sytuacją faktyczną, pozostającą poniżej tezy. Dokument pastoralny według tego rozumienia to taki, który wprawdzie liczy się z faktyczną rzeczywistością, ale nie wyraża całej „tezy”, do której należy

¹⁶ Duszpasterski charakter prawa kościelnego wielokrotnie podkreślali zwłaszcza ostatni papież. Ich wypowiedzi streszczają się w twierdzeniu: „il diritto canonico è per la sua natura pastorale” — Paweł VI w przemówieniu z 8. 2. 1973 (PPK 7, 3, 121).

dążyć. Dla zwolenników drugiego nurtu przymiotnik „pastoralny” nie odznaczał żadnego ustępstwa na rzecz „hipotezy”, lecz wyrażał istotne zadanie i cechę Kościoła: wszystko w Kościele jest pastoralne, bo służy głoszeniu Ewangelii i wprowadzaniu jej w życie¹⁷. Z powodu różnorodności znaczeń wiązanych z przymiotnikiem „pastoralny” opinie o tym aspekcie Kodeksu na pewno nie będą jednolite. Kto np. uważa, że wymogi duszpasterskie wymagają modyfikacji zasady nierozzerwalności małżeńskiej lub zniesienia celibatu duchownych, ten uzna Kodeks za duszpastersko niewystarczający. Na pewno też nie znajdzie w nim oparcia dla rozwiązania swoich problemów pastoralnych biskup z Cajamarca w Peru, skarżący się na trudności w stosowaniu norm kanonicznych w diecezji liczącej 419 000 dusz, rozciągniętej na obszarze 15 tys. km² i posiadającej 37 kapłanów, z których 15 musi obsłużyć 337 tys. ludności wiejskiej¹⁸. Również w naszym kręgu kulturowym nietrudno o ciężkie, skomplikowane sytuacje ludzkie, wobec których uzbrojeni w Kodeks staniemy bezradni. Czasem dlatego, że musi on wobec praktyki zgłaszać twarde wymogi wiary, kiedy indziej może nie zdecydowano się dokonać możliwych eklezjologicznie, głębiej sięgających reform (widziałbym je np. w prawie procesowym), czy też brakło odwagi stosować konsekwentniej zasadę pomocniczości. Wydaje się też, że zbytnia w szeregu sprawach drobiazgowość Kodeksu może go nieraz uczynić bardziej uciążliwym niż poręcznym, a przepisy prawne wkraczają wtedy w dziedzinę, które należałoby zostawić zmysłowi wiary oraz roztropności wiernych i ich duszpasterzy. Nie da się ukryć asekuranckiego charakteru niektórych dyspozycji kodeksowych, stanowiących chyba reakcję na posoborową kontestację prawa dopatrującą się w nim zawady dla realizacji pasterskiej misji Kościoła.

Wszystko to jednak nie zdoła zatrzeć spostrzeżenia, że orientacja duszpasterska przewodzi ideom nośnym nowego prawa. Jako wynik jej ustawowej konkretyzacji należy widzieć:

1. *Elastyczność norm.*

Obok instytucji precyzyjnie i detalicznie regulowanych¹⁹ zachowano szereg obszarów prawnych pozostawiających swobodę ruchów czy to przez dopuszczenie wyjątków, czy też przez uzależnienie stosowania przepisów od okoliczności zewnętrznych lub w miarę możliwości, których ocena leży w gestii czy to samego adresata normy, czy ordynariusza²⁰.

2. *Obszerne pole dla prawa partykularnego.*

Mówiąc o obszernym polu pozostawionym dla partykularnej regulacji

¹⁷ J. Provost, *Der revidierte Codex Iuris Canonici. Erwartungen und Ergebnisse*, Concilium 17 (1981) 537.

¹⁸ P. Huizing art. cyt. 637.

¹⁹ Przykładem wręcz drobiazgowej regulacji są np. kanony 232—264 o kształceniu duchownych.

²⁰ Np. k. 851 n. 1 o katechumenacie przed chrztem dorosłego, k. 857 § 2 i 859 o miejscu chrztu, k. 866 o sakramentach inicjacji udzielanych dorosłemu, k. 872 o rodzicach chrzestnych.

zdajemy sobie sprawę ze względności tego twierdzenia. Pole to można uznać jako relatywnie obszerne przy założeniu, że jeden, „centralny” Kodeks określa dyscyplinę całego Kościoła i — jak już powiedziano — czyni to często w sposób bardzo szczegółowy. Cedowanie przy takim centralistycznym i uniwersalistycznym założeniu niektórych obszarów regulacji partykularnej tłumaczy się właśnie względami duszpasterskimi, kładącymi liczyć się z sytuacją lokalną²¹. Osiągnięte rezultaty trudno uznać za imponujące, ale dostrzegalne już przebliski świadczą o torującym sobie drogę zrozumieniu pastoralnej roli prawa partykularnego.

3. „Dowartościowanie” urzędu biskupiego.

W pastoralnym — aczkolwiek w pierwszym rzędzie w eklezjologicznym — aspekcie należy też widzieć kodeksowe reperkusje stwierdzenia zawartego w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów*, wedle którego „biskupom, jako następcom Apostołów, przysługuje w powierzonych im diecezjach, siłą rzeczy, wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, wymagana do ich pasterskich zadań” (8 a). Już tenże dekret wyciągnął stąd jedną z konsekwencji, że mianowicie „poszczególni biskupi rezydencjalni mają moc dyspensowania w szczegółowym wypadku od ogólnego prawa kościelnego tych wiernych, nad którymi sprawują władzę wedle norm prawnych, ilekroć uznają to za przydatne dla ich duchowego dobra, chyba żeby najwyższa władza kościelna poczyniła specjalne zastrzeżenia” (8 b)²². To wzmocnienie pozycji biskupa jako pasterza diecezji uwzględniono w nowym Kodeksie — nie tylko przez przyznanie mu władzy dyspensowania od prawa, ale również w szeregu innych uprawnień — jak np. w zasadzie swobodnego nadawania urzędów we właszej diecezji (k. 157). Jasna rzecz, że szereg uprawnień przyznano konferencji biskupów, która tym samym staje się jakby instancją pośrednią między papieżem i biskupem.

²¹ W szczególności chodzi o uprawnienia Konferencji Biskupów, takie jak np. wydawanie norm dotyczących kształcenia stałych diakonów (k. 236), określenie dni postu i wstrzemięźliwości (k. 1251—1253), ustalenie przepisów o egzaminie przedślubnym i zapowiedziach przedmażeńskich (k. 1067), określenie sposobu załatwiania niektórych formalności przy małżeństwach mieszanych (k. 1126, 1127 § 2), dopuszczanie mianowania proboszczów na czas określony (k. 522), wydawanie przepisów odnośnie do korzystania z radia i telewizji dla głoszenia słowa Bożego (k. 772 § 2), organizacja szkół katolickich (k. 804 § 1), troska o właściwe rozumienie uniwersytetów katolickich (k. 809), regulowanie katechumenatu dorosłych (k. 788 § 3), ustalanie norm dla rad kapłańskich (k. 496), decyzja o powierzeniu zadań rady konsultorów kapitułom katedralnym (k. 502 § 3), zezwolenie, by jeden z sędziów w sądzie kolegiałnym był laikiem (k. 1421 § 2). Nie da się jednak ukryć pewna tendencja restryktywna w stosunku do uprawnień Konferencji Biskupów — por. np. k. 1246 § 1 z k. 1197 § 1 schematu z r. 1980.

²² Por. rozporządzenia wykonawcze: motu proprio *De Episcoporum muneribus* z 15. 6. 1966 (AAS 58 (1966) 567—472 oraz (dla Kościołów wschodnich) *Episcopalis Potestatis* z 2. 5. 1967 (AAS 59 (1967) 385—390). Także m.p. *Ecclesiae sanctae* z 6. 8. 1966 (AAS 58 (1966) 757—787).

4. Pastoralna akcentuacja urzędów kościelnych.

Lektura kodeksu nie pozostawia żadnej wątpliwości, że prawodawcy chodziło o zapewnienie urzędom kościelnym maksymalnej efektywności duszpasterskiej. Troskę tę wyczytuje się w wielu wskazaniach i przypomnieniach skierowanych zwłaszcza do biskupów i proboszczów, świadczą o niej również pewne zmiany strukturalne. Tylko dla przykładu wskażmy na k. 529 § 1 mówiący, że dla owocnego spełniania swojego zadania winien proboszcz wiernych jemu powierzonych poznawać, odwiedzać rodziny, uczestniczyć w ich troskach, niepokojach i smutkach, wzmacniać ich i ewentualnie napominać, wspierać chorych, troszczyć się zwłaszcza o ubogich, uciśnionych i opuszczonych, jak też o wygnañców i wszystkich znajdujących się w sytuacjach szczególnie trudnych. Winien też wspomagać rodziców w wykonywaniu ich obowiązków i starać się o praktykowanie wspólnej modlitwy w domach. Jako przykład względami duszpasterskimi podyktowanych nowości strukturalnych wymieńmy możliwość powierzenia parafii zespołowi kapłanów czy nawet — z braku kapłanów — zespołowi świeckich pracujących pod kierownictwem kapłana (k. 517).

5. Aktywizacja wszystkich wiernych.

Kodeks stwierdza uczestnictwo wszystkich wiernych („na swój sposób”) w urzędzie Chrystusa (k. 204 § 1) i podkreśla, że między wszystkimi wiernymi zachodzi równość co do godności i działania²³, którym wszyscy — według własnego stanu i zadania — współpracują dla budowania Ciała Chrystusa (k. 208). Uznanie i popieranie misji, jaką świeccy mają do spełnienia dla budowania Ciała Chrystusowego, należy do obowiązków wszystkich duchownych (k. 275 § 2). Na początku drugiej księgi wprowadzono — co jest nowością — tytuł o obowiązkach i prawach wszystkich wiernych, a następnie o obowiązkach i prawach wiernych świeckich. Wiele jest kanonów umożliwiających i prowokujących aktywny udział wszystkich wiernych w życiu Kościoła²⁴ — na ich cze-

²³ W porównaniu z *Lumen gentium* 32 opuszczono „wspólnego” działania. Uczyniono to celowo, gdyż niektórzy członkowie Komisji byli zdania, że tekst soborowy wywołuje niebezpieczne nieporozumienia, jako że w Kościele nie może być równości w działaniu — *Communicationes* 12 (1980) 35 ns. Por. G. Thils, *La révision du droit canonique et les problèmes ecclésiologiques qu'elle rencontre*, *Revue théol. de Louvain* 9 (1978) 333—338.

²⁴ Np. możliwość powierzenia świeckim urzędów i zajęć kościelnych, do których wykonywania nie potrzeba święceń (k. 228 § 1), powierzenia im zadań duszpasterskich w parafii, gdy brak kapłanów (k. 517 § 2), asystowanie w określonych wypadkach przy zawieraniu małżeństwa (k. 1112), prawo do udziału w synodzie diecezjalnym (k. 463 § 2), głoszenie słowa Bożego (nie homilii) w kościele (k. 766). Należy też wspomnieć w tym miejscu o radach duszpasterskich oraz o stowarzyszeniach wiernych. Nie bez znaczenia pozostaje też w tym kontekście nowe ujęcie sakramentów jako działań całej wspólnoty kościelnej.

le wymienilibym k. 129 § 2 przewidujący możliwość dopuszczenia świeckich do współdziałania w wykonywaniu władzy rządzenia²⁵.

Podkreślając dążność do aktywizacji wszystkich wiernych nie można jednak nie zauważyć, że realizuje się ją z ogromną ostrożnością i raczej dość lekliwie, jakby z nogą na hamulcu²⁶. Właśnie w tym zakresie Kodeks wywoła chyba najwięcej zastrzeżeń²⁷. Szarmonizowanie aktywnej pozycji wszystkich wiernych z hierarchicznymi strukturami Kościoła wymaga jeszcze wielu studiów i przemyśleń teologicznych.

III. Kształtowanie Kościoła jako wspólnoty

Wśród nowości zreformowanego prawa, na jakie wskazuje konstytucja promulgująca Kodeks, wymienia się zastosowanie nauki o Kościele — wspólnocie (*communio*). Sam termin *communio* nie występuje w Kodeksie zbyt często i nie jest stosowany jednoznacznie²⁸. Niezależnie od bardziej lub mniej teologicznie pogłębionego jego rozumienia wydaje się ono zbliżać do pierwotnego, starochrześcijańskiego znaczenia. Coraz częściej i w poszerzającym się zastosowaniu *communio* zastępuje dominującą do niedawna w myśleniu eklezjologicznym *societas*. Zdanie „Kościoł jest (bosko—ludzka) wspólnotą” stanowi chyba najbardziej nasyconą treściowo wypowiedź o Kościele. Kanoniści wiążą przeto duże nadzieje z pojęciem *communio*, a potwierdzeni w tej opinii przez Magisterium Kościoła²⁹ widzą w nim zasadę formalną prawa kościelnego³⁰. Na razie jednak eklezjologia „wspólnoty” i eklezjologia „społeczności” idą obok siebie. Zwłaszcza kościelne myślenie prawne wciąż jeszcze nie potrafi oderwać się od kategorii społeczności. Dobitny i wyraźny tego dowód znajdujemy w deklaracji zawartej w k. 204 § 2,

²⁵ W schemacie z r. 1980 była mowa nie tylko o współdziałaniu (*cooperari*), lecz o uczestniczeniu (*partem habere* — k. 126). Wydaje się jednak, że aktualne ujęcie bardziej odpowiada nauce *Lumen gentium* o władzy świętej (k. 18, 21, 24). Por. A. E. Hierold, *Systematische und inhaltliche Perspektiven des revidierten Codex Juris Canonici*, Treol. u. Glaube 72 (1982) 168—170.

²⁶ Szczególne braki zarzuca się pod tym względem księdze trzeciej, o posłudze nauczania, gdzie nie przeprowadzono korelacji między magisterium Kościoła a zmysłem wiary, lecz zestawiono w sposób antonimiczny magisterium i posłuszeństwo — W. Aymans, *Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche*, Bonn 1983, 19 ns. (Deutsche Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 31).

²⁷ Por. m. inn. J. Komonchak, *Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht*, Concilium 17 (1981) 561—567.

²⁸ K. 96, 205 — wspólnota kościelna, k. 204 § 2, 333 § 2, 336, 375 § 2, 1021 — łączność z papieżem (i z kolegium biskupów), k. 209 § 1, 933, 1124 w łączności z Kościołem, k. 912—914, 918, 919, 921, 923 — Eucharystia.

²⁹ Szczególnie przez przemówienie Pawła VI z 17. 9. 1973 — L'Osserv. Romano 18/19. 9. 1973 (PPK VII, 7, 130—140).

³⁰ A. M. Rouco-Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 59—62.

a stwierdzającej, że Kościół jest na tym świecie ustanowiony i zorganizowany jako społeczność. To sprzężenie prawa z kategorią społeczności sprawia, że prawo kościelne pojmuje się jako analogiczne do świeckiego, a więc jako prawo dobrze funkcjonującej społeczności, gdzie dużo uwagi poświęca się porządkowi, kompetencjom, a jakby na dalszy plan schodził ów autentyczny i oryginalny porządek wspólnoty wyrastający z partycypacji darów zbawczych. Rzutuje to również niedwuznacznie na samą koncepcję prawa stojącą u podstaw Kodeksu, a wyrażającą się chociażby w nagłówkach tytułu I i II drugiej księgi, gdzie mówi się o obowiązkach i prawach³¹.

Mimo tych zastrzeżeń trzeba jednak przyznać, że chociaż Kodeks niejako sam siebie pojmuje jako prawo społeczności, to jednak stara się o to, aby ona była urzeczywistniona jako wspólnota. Twierdzenie to można podbudować wskazaniem na szereg kanonów³², przede wszystkim zaś samym układem drugiej księgi. Gdy mowa o kościołach partykularnych, przyjmuje się jako punkt wyjściowy nie określony urząd kościelny (jak to ma miejsce w Kodeksie z r. 1917), lecz odpowiednią część Ludu Bożego (diecezję, region kościelny, prowincję, parafię) której konstytutywne znaczenie zostaje tym samym równie uznane jak urzędu kościelnego, istniejącego w ramach Ludu Bożego dla budowania go w jedności³³.

Spośród poszczególnych kanonów ogromne znaczenie dla kształtowania wspólnotowego obrazu Kościoła posiadają dwa, wprowadzające do rozdziału o Kościołach partykularnych a przejmujące dalekosiężną naukę Konstytucji *Lumen gentium* (n. 23). Stwierdza się mianowicie najpierw (k. 368), że jeden, jedyny Kościół katolicki istnieje w Kościołach partykularnych czyli diecezjach i składa się z nich, a następnie powiada się (k. 369), że diecezja to część Ludu Bożego powierzona pie-

³¹ Pierwszeństwo obowiązków zdradza także pewien obraz chrześcijanina — zobowiązanego do udziału w misji Kościoła i dlatego wyposażonego w niezbędne uprawnienia. Racją tych obowiązków i postawą praw jest przynależność do Kościoła. Tymczasem przynależność ta nie ma charakteru tylko formalnego. Człowiek staje się chrześcijaninem przez chrzest, będący znakiem wewnętrznego odrodzenia oraz otrzymania synostwa Bożego, łaski, cnót i darów Ducha Św. To obdarowanie i wyposażenie konstytuuje chrześcijanina, uzdalnia go i uprawnia do działania. Z tego uzdolnienia wypływają obowiązki. Wskutek okazanej łaski Bożej człowiek staje się podmiotem praw, mających sens tylko wtedy, gdy jako obowiązki są wykonywane. Takiej wizji chrześcijanina nie odpowiada kolejność: obowiązki i prawa. Ani prawo, pomyślane w pierwszym rzędzie jako kompetencyjne. Kryterium instytucji kanonicznych stanowi partycypacja (rodząca „kompetencje”).

³² Np. k. 208 o równości wiernych co do godności i działania dla budowania Kościoła Chrystusowego, k. 368 o Kościołach partykularnych, w których istnieje i z których się składa jeden Kościół katolicki, k. 383 o pasterskich obowiązkach biskupów, k. 447 o konferencjach biskupich, k. 1055 § 1 definiujący małżeństwo.

³³ W. A y m a n s, dz. cyt. 18. Należy jednak żałować, że takiej wizji brak w odniesieniu do Kościoła powszechnego.

czy pasterskiej biskupa i współpracującego z nim prezbiterium, aby gromadzona przez Ewangelię i Eucharystię w Duchu Św. tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest i działa jeden, święty, apostołski Kościół Chrystusowy. Nawet jeśli treść tych kanonów nie znalazła pełnego echa w następujących po nich dyspozycjach, to jednak otwierają one szerokie perspektywy dla pełnego rozkwitu Kościołów lokalnych w jedności Kościoła oraz całego Kościoła w poszczególnych Kościołach lokalnych.

Nie bez znaczenia dla kształtowania wspólnotowej świadomości Kościoła będzie także zrewidowane ujęcie sakramentów, w którym przełamano dawny, indywidualistyczny schemat szafarz — podmiot i spróbowano przedstawić je jako działania wspólnoty kościelnej.

Zakończenie

Po zapowiedzi reformy K.Pr.K. oraz w trakcie prac kodyfikacyjnych wyrażano pod adresem nowego prawa różne oczekiwania i postulaty. Zrozumiałe, że nowy Kodeks nie mógł spełnić wszystkich nadziei. Niektóre dezyderaty były przeciwstawne i wzajemnie się wykluczające, nie brakło i takich, które nie miały żadnych szans i spotkały się wręcz z odpowiedzią w postaci zaakcentowanej dyspozycji przeciwnej, były i takie, których nieuwzględnienia żałują nawet konsultorzy Komisji pracującej nad rewizją Kodeksu. Zróżnicowana sytuacja Kościoła i odmienne warunki pracy duszpasterskiej powodują, że nawet najlepsze prawo nie uniknie krytyki ze strony praktyków. Sądzę też, że dużo obiektywniejszą krytykę prawa kościelnego. Sęk w tym, że w przeciwieństwie do państwa, którego prawo opiera się na oficjalnie przyjętej i w programie uniwersyteckim obowiązującej teorii prawa, kanonistyka nie dorobiła się jeszcze jednolitej teorii prawa kościelnego. W poszczególnych ośrodkach myśli kanonistycznej dominują różne orientacje, przy czym wszystkie powołują się na Sobór Watykański II i współczesną eklezjologię. Stan to rozumiały, jeśli zważymy, że pogłębiona teologicznie refleksja nad prawem kościelnym zaczęła się praktycznie dopiero po ostatnim Soborze.

Właśnie jednak w świetle ogólnej refleksji nad prawem kościelnym można — wydaje się — powiedzieć: z tym Kodeksem da się żyć. Da się pracować. Mimo niedoskonałości systematycznych, pojęciowych, a nawet koncepcyjnych, mimo nie dość pogłębionej wizji samego prawa nie można mu odmówić praktycznej przydatności. A o tę praktykę chyba chodziło. Dlatego zawiera on ściśle normy przypominające wyglądem przepisy świeckiego prawa, odwołujące się do sumienia i apostołskiej gorliwości apele, wniosłe deklaracje, wreszcie mnóstwo pouczeń. Chce po prostu być podręcznikiem praktyki Kościoła aktualizującej go jako wspólnotę, na której obliczu jaśniejce blask Chrystusa³⁴.

³⁴ Por. LG 1.