

KS. MARIAN STASIAK

PROBLEM UKAZANIA TEOLOGICZNEJ NATURY PRAWA KOŚCIELNEGO

Współczesne ożywienie w naukach kościelnych koncentruje się wokół problematyki, która w znacznej mierze została podjęta w związku z refleksją teologiczną i ustaleniami doktrynalnymi II Soboru Watykańskiego. Do szczególnie żywo dyskutowanych należą dziś zagadnienia interdyscyplinarne leżące na styku eklezjologii i dyscyplin prawno-społecznych. Ukazywanie antynomii bądź też przeciwnie współzależności na linii Kościół miłości — Kościół prawa, władza — charyzmat, ewangelia — prawo należy do haseł obiegowych, chwytliwych, modnych.

Splot wielu czynników, jak podjęta nowelizacja Kodeksu Prawa Kanonicznego, ostro ujawniające się trendy antyjurydyczne o proveniencji kościelnej i pozakościelnej, szeroko pojęty proces demokratyzacji większości społeczeństw przyczyniły się do zainteresowania węzłowymi problemami dzisiejszej kanonistyki, do których bez wątpienia należy potrzeba ukazania teologicznej natury prawa kościelnego w kontekście tajemnicy Kościoła¹ W nurcie rozważań koncentrujących się wokół tej kwestii — obok dyskusji i poglądów twórczych — spotyka się również reakcje ekstremalne, które kwestionują spełnienie przez to prawo prawdziwych funkcji eklezjalnych i odmawiają mu waloru soterycznego² Kontestacje tego rodzaju nie są nowością okresu posoborowego, gdyż w nich znajduje się reminiscencja też Rudolfa Sohna, który w swoim niejako manifeście antyjurydycznym twierdził, że istota prawa kościelnego jest sprzeczna z istotą Kościoła³ Rozgraniczał on, a nawet przeciwstawiał, Kościół kerygmaticzny z Kościołem prawa, moc wiążącą dogmatu i moc prawną w religii, identyfikował prawo wyłącznie z doczesnością a Kościół z duchowością. Kościół pierwotny — jego zdaniem — realizował się jako stopniowa eskalacja spirytualizmu, nie posiadał więc żadnych struktur formalno-prawnych,

¹ R. Sobański. *Teologia prawa jako nauka o ontycznych podstawach prawa kościelnego*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5:1972 s. 59-70.

² Tenże. *Prawo kanoniczne na tle trendów antyjurydycznych*. „Collectanea Theologica” 43:1073 fasc 4 s. 37-46.

³ *Katholisches Kirchenrecht*. München—Leipzig 1923.

które uważał za wręcz sprzeczne z istotą Kościoła⁴. Do takich konkluzji doszedł Sohm stosując jako prawnik metodę prawno-historyczną w analizie ustroju Kościoła pierwotnego. Takie założenia doktrynalne postawiły ostro problem metodologiczny dla prawa kościelnego i w konsekwencji wykluczyły możliwość teologicznego uzasadnienia porządku prawnego Kościoła. Tak radykalna kontestacja Sohma musiała wywołać żywą reakcję zarówno w kołach teologów protestanckich, jak również katolickich. Kościół katolicki bowiem w tym czasie osiągał jakby apogeum swego „ujurydycznienia” wypracowanego na gruncie *ius publicum*. Zaś teologów protestanckich nowe warunki historyczno-eklezyjalne zmusiły do wypracowania własnej struktury konstytucjonalnej dla swoich Kościołów, ponieważ zostały one w tym czasie pozbawione oparcia prawno-państwowego⁵.

Rozpatrując problematykę historycznie należy jednak podkreślić znamieny fakt, że żaden ruch spirytualistyczny mimo powodowania czasem i ostrych napięć ontologicznych, zachodzących między prawem i miłością, bądź też lansowania postaw skrajnie eschatologicznych, nigdy nie spowodował całkowitego kryzysu struktury prawnej Kościoła. W odróżnieniu od Kościołów protestanckich Kościół katolicki nigdy nie pozwolił też na takie „wchłonięcie” przez państwo, że znalazłby się bez własnej struktury instytucjonalnej. Zawsze bronił istoty i autonomii własnego porządku prawnego jako zapodmiotowanego w prawie Bożym i dlatego wystrzegał się zbyt ingerencji i supremacji państwa. Także w okresie dominacji racjonalizmu prawnego i filozofii prawa naturalnego, teologia katolicka traktowała prawo naturalne i prawo ludzkie jako organicznie zespoloną ze sobą rzeczywistość opartą na wiecznym prawie Bożym. Odmienna koncepcja prawa ludzkiego w protestantyzmie uwarunkowana była inną koncepcją w pojmowaniu rzeczywistości i historyczności Kościoła wynikającej znowu z odmiennych implikacji tajemnicy wcielenia. W konsekwencji protestancki dualizm eklezjologiczny, eliminując sakramentalno-zbawczy charakter Kościoła widzialnego, przesunął akcent na szukania motywacji teologicznej dla prawa w ogólności. Problem ten dla doktryny katolickiej nie istnieje w tym sensie, by poszukiwać uzasadnienia w teologii dla prawa ludzkiego w Kościele, gdyż przy głębszej analizie nie jest ono nawet kwestionowane, lecz idzie raczej o to, by umieć wykazać od strony metodologicznej przynależność tego prawa w sensie ontycznym do treści wiary⁶.

Z punktu widzenia metodologicznego chodzi o to, aby eliminując dotychczasową argumentację opartą na filozoficznej, prawno-pozytywistycznej czy też socjologicznej koncepcji prawa wyprowadzić uzasadnienie porządku prawnego z transcendentnej struktury Kościoła. Chodzi więc o wskazanie tego *locus theologicus*, na którym można by było oprzeć całość kościelnego systemu prawnego. Umożliwi to

⁴ A. M. Rouco-Varela. *Teologia protestante contemporanea del derecho eclesial*. „Revista española de derecho canonico” 26:1970 s. 117-144.

⁵ E. Corredo. *Diritto Canonico*. W: *Dizionario Teologico*. Vol. 1. Brescia 1966 s. 483.

⁶ R. Sobański. *Zarys teologii prawa kościelnego*. Warszawa 1973, 33.

także wypracowanie własnej teorii prawa kościelnego odrębnej od prawa świeckiego, która ujawniłaby jego specyfikę teologicznoeklezyjalną. A zatem problem ten oscyluje pomiędzy węzłowymi problemami współczesnej eklezjologii i kanonistyki. Zrodził się on m.in. jako swoistego rodzaju kontestacja modelu Kościoła — instytucji rozpracowanego przez rzymską szkołę kościelnego prawa publicznego.

Jak wiadomo, aż do połowy XVIII w. kwestie prawne były przedmiotem refleksji teologicznej i stanowiły jej integralną część. Pomimo, że rozkwit paryskiego centrum myśli teologicznej inspirowanego *Sentencjami* Piotra Lombarda i bolońskiej szkoły prawniczej opartej na wykładzie *Dekretów* Gracjana spowodowały rozdział teologii od prawa i wyspecjalizowanie metody właściwej dla tych dziedzin, to jednak wielu teologów tego okresu w swoich traktatach teologicznych pozostawili doskonałe analizy teologiczne wielu kwestii prawnych⁷

Dopiero konkretna sytuacja polityczno-społeczna, w jakiej znalazł się Kościół w XVIII w., spowodowała, że problemem podstawowym było wówczas zademonstrowanie, iż Kościół — podobnie jak ówczesne państwo prawnonaturalne i terytorialne — posiada niezależność, autonomię i suwerenność na podstawie prawa naturalnego. Kościół był więc zmuszony wykazać swoją osobowość prawną aplikując uznane wówczas kategorie prawno-filozoficzne⁸

Trzeba przyznać, że szkoła *iuris publici* z punktu widzenia metodologicznego wniosła pewną nowość, polegającą na tym, że z traktatów i komentarzy teologicznych wyodrębniła kwestie fundamentalne dla prawa kanonicznego. W relacji zatem do kanonistyki klasycznej stworzyła dyscyplinę niezależną, z własną metodą i profilem właściwym dla wiedzy teologicznej. Przede wszystkim zaś po raz pierwszy postawiła w ostrym świetle problem istnienia i natury prawa kościelnego. Ustanowiła zatem coś nowego, bezprecedensowego w historii kanonistyki, gdyż opracowane w tej szkole model Kościoła jako społeczności doskonałej stał się dominującym przez wiele dziesiątków lat, także na gruncie innych dyscyplin teologicznych⁹ Wprawdzie szkoła prawa publicznego Kościoła nie pomijała faktu fundamentalnego, który był negowany przez pozytywizm prawny, że Kościół jest społecznością *sui generis* opartą na prawie Bożym i dlatego nie może być zredukowany do żadnej z form państwa politycznego, to jednak przyjęty sposób argumentacji czynił wszystko, aby wykazać, iż Kościół posiada wszelkie instytucje prawne uznawane i wymagane przez ówczesną teorię państwa łącznie z władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Kościół chciał być uznany za społeczność tak samo autonomiczną i suwerenną jak państwo. Był to więc model Kościoła tworzony ze względu na państwo, w którym przenoszono paralelnie strukturę obu tych społeczności. Autorytetowi suwerennemu państwa przeciwstawiano autorytet

⁷ R. Bidagor. *De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suarez. „Gregorianum”* 28:1947 s. 455-473.

⁸ Taki model Kościoła dominował w nauczaniu Leona XIII i Piusa XI.

⁹ Y Congar. *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendlandischen Schisma bis zur Gegenwart*. Freiburg 1971.

papieski, władzy świeckiej przeciwstawiano jurysdykcję kanoniczną, parlamentowi sobór ekumeniczny lub synody partykularne. Dzięki powadze takich kanonistów jak Tarquini, Cavagnis, Ottaviani *ius publicum ecclesiasticum* osiągnęło wysoką zwartość systemu prawa kościelnego z wypracowaną własną metodą naukową. System ten, chociaż uważał siebie za wiedzę teologiczną, która nie podzielała pozytywizmu prawnego, nigdy nie porzucił w swoich wywodach metody i kryteriów prawno-filozoficznych właściwych społecznościom świeckim¹⁰

Od strony metodologicznej zasadniczy błąd tkwił w tym, że dla podstawowych principiów filozoficznych odnoszących się do *societa perfecta* dorabiano motywację wziętą z objawienia Bożego. Argumentacja teologiczna z punktu widzenia metodologicznego nie wyrastała więc z założeń systemu, lecz miała charakter sztucznej nadbudowy. Jakkolwiek wkład szkoły *iuris publici* do wiedzy kanonicznej jest doniosły, to jednak przyjęte założenia metodologiczne nie pozwoliły wnikać głębiej w istotę problemu mającego ukazać prawo Kościoła jako należące do jego struktury ontycznej.

1. INSPIRACJE DLA PRAWA KANONICZNEGO PŁYNĄCE Z TAJEMNICY WCIENIENIA

W okresie tym zostały podjęte wysiłki w celu pogłębienia refleksji eklezjalnej nad tajemnicą wcielenia Syna Bożego, gdyż w tej tajemnicy upatrywano ostateczną rację dla społecznego charakteru Kościoła i istnienia prawa kościelnego. Struktura prawno-społeczna Kościoła była rozumiana jako postulat wcielenia Syna Bożego, który przyjął naturę ludzką we wszystkich wymiarach łącznie ze społecznym, który realizuje się w pełni w Kościele. Według zaś H. Heimerla¹¹ struktura ta jawi się jako postulat wynikający z faktu, że Kościół stanowi kontynuację pośrednictwa zbawczego Chrystusa także w wymiarze normatywnym.

Zatrzymuje się ten autor w swoich rozważaniach przede wszystkim na fakcie wcielenia Syna Bożego, które staje się normą egzystencji w Kościele. Każdy z elementów Kościoła, w tym także jego porządek prawny, winien być — jego zdaniem — kształtowany według wcielenia, poprzez które Chrystus staje się początkiem swojego Kościoła zarówno bezpośrednio, jako jego prawodawca, jak też pośrednio za pomocą władzy ustanowionej przez Niego we wspólnocie kościelnej. Zatem wszystko w Kościele, także jego porządek prawny i społeczny jako zakorzeniony w Chrystusie, ukierunkowany zostaje do celu nadprzyrodzonego.

¹⁰ Correco, jw. 486.

¹¹ *Aspecto cristológico del derecho canónico*. „Lus canonicum” 6:1966 s. 25-51.

Według zaś poglądów A. M. Sticklera¹² prawo kanoniczne zostaje przedstawione w tajemnicy Kościoła w taki sposób, że struktura prawna wspólnoty kościelnej dana z objawienia Bożego zostaje przez autorytet Kościoła rozwijana w ciągu dziejów. Kościół jest więc — w myśl tej koncepcji — społecznością, która pochodzi i zależy od woli Bożej i która kontynuuje życie i działanie Chrystusa. Wcielenie sprawia zatem obecność Boga w egzystencji ludzkiej. Chrystus, aby być Odkupicielem ludzi, stał się człowiekiem i społeczność, którą ustanowił dla ludzi, powinna być również społecznością ludzką. Aspekt jurydyczny Kościoła zależy zatem od porządku danego Kościołowi przez Boga, który chciał przyjąć ludzką naturę we wspólnocie i ją ustrukturalizować w wymiarze społecznym. Strickler jako wybitny znawca historii prawa kanonicznego podkreśla więc doniosłość tradycji kościelnej na podstawie ewolucji historycznej elementów prawnych w tajemnicy Kościoła.

Podkreślić należy, że jakkolwiek jest prawdą, iż skuteczność zbawczej interwencji Chrystusa nie może być ograniczona do okresu historycznego Jego życia, lecz kontynuuje się w historii poprzez społeczność kościelną — to jednak w wywodach tych nie jest udowodnione, że społeczna struktura tajemnicy wcielenia realizując się w Kościele postuluje jego strukturę prawną. Mówiąc prościej: wcielenie postuluje socjalną widzialność Kościoła, lecz ta widzialność nie domaga się z konieczności porządku prawnego. Według bowiem twierdzenia R. Sohma społeczność Kościoła mogłaby wymagać jedynie jakichś struktur charyzmatycznych¹³. Widać więc, że także i w tych poglądach pozostaje nadal ontologiczne napięcie między prawem a charyzmatem. Będzie ono możliwe do pokonania dopiero w kontekście samej tajemnicy Kościoła.

Ten sam aspekt dominuje również w poglądach na naturę prawa kościelnego prezentowanych przez J. Salaverrii de la Torre¹⁴. Rozpatruje on tę naturę w kontekście tajemnicy Kościoła, która polega w tej społeczności nadprzyrodzonej i hierarchicznej, którą jest Kościół, na doskonałej unii dwóch elementów: Bożego i ludzkiego.

Autor ten poddaje analizie trzy aspekty tej tajemnicy. Pierwszy aspekt ujmuje relację Kościoła do Boga, podkreślając że prawo Kościoła posiada ten sam fundament i ten sam cel, co Kościół, a zatem wezwanie i uczestnictwo w życiu Bożym. Drugi aspekt tajemnicy Kościoła wyraża się w jego relacji do Chrystusa, Boga-Człowieka, pełniącego funkcję wzorca dla Kościoła z powodu unii hipostatycznej między naturą ludzką i boską. A zatem — jak wnioskuje ten autor — również i prawo kościelne winno zawierać to zjednoczenie bosko-ludzkie, czyli być prawdziwym instrumentem działania Bożego dla osiągnięcia celów Kościoła. Trzeci aspekt analizowany przez Salaverri de la Torre dotyczy tajemnicy Kościoła w relacji

¹² *Il mistero della Chiesa nel diritto canonico*. W: *Il mistero della Chiesa*. Vol. 2. Roma 1965 s. 165-294.

¹³ A. M. Rouco-Varela. *Die katholische Reaction auf das „Kirchenrecht I“ von Rudolph Sohm*. „Lus sacrum” 1:1969 s. 15:22.

¹⁴ *El derecho en misterio de la Iglesia*. „Revista española de teología” 14:1954 s. 207-273.

do Chrystusa jako wysłannika Bożego. Ukazuje on autorytet w Kościele jako partycypację we władzy Chrystusa, przez co społeczność kościelna zostaje hierarchicznie ustrukturalizowana. W konkluzji swych wywodów autor ten podkreśla, że w porządku prawnym Kościoła nie może zachodzić separacja między prawem i miłością¹⁵.

W refleksji teologicznej nad prawem kościelnym przedstawionej przez tych autorów na podkreślenie zasługuje wyprowadzenie tych rozważań z istotnej wizji eklezjologicznej. W tym kontekście ujawnia się bowiem wola Bożą i zarazem waloryzuje się aspekt ludzki, który także w swojej realności jurydycznej jest powołany do współuczestniczenia z Bogiem.

2. KANONISTYKA ŚWIECKA

Godnymi uwagi w świetle interesującego nas zagadnienia fundacji teologicznej dla prawa kanonicznego przedstawiają się również inicjatywy powzięte przez ośrodek prawa kanonicznego w Pamplonie i kanonistykę świecką włoską.

Włoscy kanoniści wykładający prawo kościelne na uniwersytetach państwowych stanęli — ze względu na prawno-pozytywistyczne tendencje panujące na wydziałach prawa — przed problemem uzasadnienia prawnego waloru prawa kościelnego i jurydycznej kwalifikacji nauki zajmującej się tym prawem. Podjęte przez nich wysiłki poszły jednak w kierunku założeń przyjętych przez szkołę *lus publicum*. Odwołano się bowiem w tym wypadku do podstawowego podmiotu porządku prawnego, który stanowi państwo i na podstawie porównania różnych wartości społecznych analizowano kościelną normę prawną i jej rolę w kształtowaniu kościelnego porządku prawnego¹⁶. Rodziło to z kolei uzasadnioną potrzebę tworzenia systemu tych norm i wiedzy o nim. A zatem i w tym wypadku uzasadnienia dla porządku prawnego w Kościele szukano poprzez jego konfrontację z prawnym porządkiem państwa. Oznacza to, że pomimo przedsięwzięcia bardzo udanego z punktu widzenia techniki prawa, włoska kanonistyka świecka nie zdołała wypracować właściwej motywacji teologicznej dla „prawnego charakteru” prawa kościelnego. Trzeba jednak zaznaczyć, że niektórzy przedstawiciele kanonistyki włoskiej wskazywali na odmienny charakter prawa kościelnego przez wyakcentowanie instytucji kanonicznych fundamentalnych dla tego prawa, jak *dyspensa*, *aequitas*, przywilej, *epikeia*, zasada tolerancji i dyssymulacji, lecz to okazało się niewystarczające, aby rozpracować dla tego prawa infrastrukturę teologiczną¹⁷.

¹⁵ Tamże s. 271.

¹⁶ *Zarys teologii prawa kościelnego*. Warszawa 1973 s. 43.

¹⁷ Correco, jw. s. 482.

W podobnej sytuacji znaleźli się również wykładowcy prawa kanonicznego na uniwersytetach hiszpańskich. Dostrzegając potrzebę uzasadnienia „charakteru prawnego” dla prawa kościelnego pragnęli zarazem uniknąć niebezpieczeństwa, jakie wynikałoby z zastosowania do tego prawa zasad metodologicznych prawa świeckiego. Stąd też zajęli się oni zarówno problemami metodologii, jak też opracowaniem różnych instytucji prawnych. Próbę systematycznego opracowania prawa kościelnego na podstawie współczesnej refleksji eklezjologiczno-prawnej przedstawili De la Hera¹⁸, J. Hervada¹⁹ i P. Lombardia²⁰. Niewątpliwy wkład wniesiony przez te opracowania do dyskusji nad jurydycznym charakterem prawa kościelnego nie ukazuje jeszcze jego teologicznej proweniencji.

Zasadniczy wkład w rozwój doktryny katolickiej w tym kierunku wnoszą dopiero poglądy dwóch wybitnych kanonistów naszych czasów, W. Bertramsa i K. Mörsdorfa. Obaj kanoniści cieszą się ogromnym autorytetem ze względu na ich oryginalny wkład w budowę systematycznych teorii zmierzających do ukazania teologicznej natury prawa kościelnego.

3. POGLĄDY W. BERTRAMSA

W poglądach prezentowanych przez Bertramsa na podkreślenie zasługuje ich ewidentna nowość od strony metodologicznej w podejściu do rozwiązywania kwestii prawnych w Kościele. W jego teorii wyróżnia się bowiem dwie fazy: pierwsza polega na prowadzeniu rozważań prawniczych na podstawie kategorii prawa naturalnego, w drugiej zaś analizuje się fakt prawny w Kościele, czyli wewnątrz treści objawienia. Tak więc W. Bertrams rozważa najpierw osobę i społeczność ludzką w wymiarze naturalnym, a następnie w sposób analogiczny przechodzi do badania tej rzeczywistości na płaszczyźnie nadprzyrodzonej²¹. Oczywiście, że przez podniesienie aspektu prawnego Kościoła do poziomu nadprzyrodzonego następuje zmiana perspektywy refleksji teologicznej. Prawo kanoniczne w tej rzeczywistości nadnaturalnej, jaką jest Kościół, ujmowane jest jako fakt teologiczny, jako prawo Kościoła, jako prawo nadnaturalne.

Nad całością bowiem konstrukcji myślowej Bertramsa, zbudowanej w oparciu o pojęcia metafizyki, dominuje fundamentalne przekonanie o nadprzyrodzonej

¹⁸ *Introduccion a la ciencia del derecho canonico*. Madrit 1967.

¹⁹ *El ordenamiento canonico*. Vol. 1: *Aspectos centrales de la construccion del concepto*. Pamplona 1966.

²⁰ *El derecho canonico en les Facultades de derecho*. „Ius canonicum” 1961

²¹ Por.: *De relatione inter episcopatum et primatum*. Roma 1963; tenże. *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis*. „Periodica” 57:1968 s. 265-273; tenże. *De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, Sacramento salutis hominum*. „Periodica” 60:1971 s. 365-368.

naturze prawa kościelnego²². Ludzie są powołani do życia w komunii między sobą i Bogiem. Ta komunია realizuje się w Kościele, który jest kontynuacją i partycypacją w życiu Chrystusa. W Kościele objawia się więc życie nadprzyrodzone, które zmierza do realizacji celu nadprzyrodzonego, czyli do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Ponieważ to życie nadprzyrodzone jest natury duchowej, nie może być opisane prawniczo. Jednakże — zauważa ten autor — wszystkie akty zewnętrzne, które mają związek lub odniesienie z życiem nadprzyrodzonym, są jego skutkiem lub przyczyną i podlegają porządkowi prawnemu.

Prawo kanoniczne ujawnia się więc jako nadprzyrodzone, ponieważ jest skierowane do aktualizacji dóbr nadprzyrodzonych. Zdaniem Bertramsa porządek prawny pozostaje określony przez cel, któremu winien służyć. Stąd też cel duchowy, nadprzyrodzony daje także dla porządku, który ma służyć temu celowi, charakter nadprzyrodzony. Dzięki temu, konkluduje ten kanonista, wewnętrzna natura prawa kanonicznego jest duchowa, nadprzyrodzona²³.

W teorii Bertramsa uwidoczniony zostaje nadto na sposób analogiczny do unii hipostatycznej w Chrystusie związek pomiędzy tajemnicą Chrystusa i Kościoła. W tym kontekście mówi Bertrams o sakramentalności Kościoła. Kościół jako sakrament pomaga do zrozumienia jak życie prawne wspólnoty kościelnej staje się pośrednikiem i wyrazem życia nadnaturalnego. Zarówno bowiem w Kościele, jak i w sakramentach wyróżniają się dwa aspekty jednej rzeczywistości. Aspekt zewnętrzny, który ma charakter prawny, manifestuje element wewnętrzny, czyli obecność Boga.

Jak ludzka natura w Chrystusie objawia naturę Boską, tak też aktywność społeczna Kościoła jest znakiem i przyczyną jego życia wewnętrznego. Kościół stanowi sakrament, czyli znak wyrażający i udzielający łaskę nadprzyrodzoną w wymiarze społecznym, który domaga się z kolei struktury prawnej. Różnica z prawem świeckim wynikałaby zatem z faktu, że prawo kościelne odnosi się do tej aktywności społecznej Kościoła, która ujawnia i realizuje jego życie wewnętrzne, a zatem dotyczy dóbr nadprzyrodzonych, podczas gdy prawo świeckie reguluje życiem społecznym w odniesieniu do dóbr doczesnych. Element jurydyczny należy zatem do wymiaru zewnętrznego Kościoła, który z kolei jest niezbędny, ponieważ struktura wewnętrzna Kościoła wyraża się w formach socjalnych²⁴.

Zasadnicze stwierdzenie w tej teorii, według którego struktura ontyczna Kościoła zawiera wymiar prawny, staje się jednak założeniem apriorycznym i iluzorycznym. Podstawowe bowiem uprawnienia chrześcijanina otrzymane na chrzcie

²² Uwagi krytyczne poglądów Bertramsa zob.: E. Correco. *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione*. „Scuola cattolica” 96:1968 s. 3-42, 107-141.

²³ E. Correco (*Il rinnovamento metodologico del diritto canonico*. „Scuola cattolica” 94:1966 s. 11-13) polemizuje z tymi wywodami.

²⁴ W. Bertrams. *Communio, communitas et societas in lege fundamentalis Ecclesiae*. „Periodica” 61:1972 s. 561-562.

i dalsze, nabywane w ciągu życia, byłyby nie tylko zawieszane w ich wykonywaniu, lecz po prostu nie istniałyby, jeżeli miałyby się z nich korzystać poza porządkiem prawnym przewidzianym przez Kościół²⁵. Ponadto dyskusyjna z punktu widzenia teologicznego jest nie tylko scholastyczna koncepcja „wyniesienia” do porządku nadprzyrodzonego, lecz także rozróżnienie między elementem wewnętrznym, teologicznym i elementem zewnętrznym, prawnym. Ich wzajemne powiązanie w teorii Bertramsa jest wyjaśnione poprzez odniesienie się do kategorii filozoficznych. Jakkolwiek na podkreślenie zasługuje tu odwołanie się do pierwiastka teologicznego wynikającego z tajemnicy wcielenia, to jednak zasadnicza motywacja prawa kościelnego pozostaje na poziomie metodologii filozoficznej, a nie teologicznej. Chodzi bowiem o to, aby wykazać, że Chrystus w bytowej strukturze Kościoła umieścił element prawny. W tym też kierunku rozwija się współczesna refleksja teologiczna nad prawnym porządkiem Kościoła.

4. K. MÖRSDORF I JEGO SZKOŁA

Próbie takiego rozwiązania powziął K. Mörsdorf. Jego teoria zmierzała do zastosowania koncepcji ludu Bożego w teologicznym uzasadnieniu stosunku przyczynowego bezpośredniego między strukturą ludu Bożego a wymiarem prawnym Kościoła, z drugiej zaś, wystrzegając się pokusy rozwiązań woluntarystycznych, doszukuje się on oparcia teologicznego dla prawa kościelnego w elementach konstytutywnych Kościoła, czyli w słowie i w sakramencie²⁷. Te dwa elementy stanowią o konstytucji Kościoła i zawierają zarazem w sobie komponenty prawne. Kościół jest bowiem miejscem teologicznym dla istnienia prawa kościelnego, jednakże buduje się on poprzez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentu. Dzięki tym dwom czynnikom element prawny w Kościele znajduje się u jego podstaw konstytucyjnych. Stąd też główny nurt swoich rozważań kieruje Mörsdorf w celu ujawnienia i zilustrowania aspektu prawnego w funkcji słowa i sakramentu w Kościele. Sięga tu po analizę sakramentalności Kościoła²⁸. Chrystus jest sakramentem pierwotnym, od którego Kościół pochodzi i zależy, Kościół zaś stanowi kontynuację wcielenia Syna Bożego, jest znakiem zbawienia i dlatego właśnie jest

²⁵ Correco. *L'origine del potere di giurisdizione episcopale* nota 251: „Il battesimo ha degli effetti giuridici che la Chiesa deve sempre riconoscere, purché amministrato validamente. L'incorporazione nella Chiesa per es. è un effetto giuridico che la Chiesa non potrebbe riconoscere”

²⁶ K. Mörsdorf. *Lehrbuch des Kirchenrechts*. Bd. 1. München—Paderborn—Wien 1964.

²⁷ Tenze. *Word und sakrament als bauelemente der Kirchenverfassung*. „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 134:1965 s. 72-79.

²⁸ R. Sobański. *Słowo i sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne*. „Prawo Kanoniczne” 16:1973 nr 1-2 s. 3-14.

sakramentem. Mörsdorf twierdzi zatem, że wspólnotowy porządek eklezjalny posiada strukturę sakramentalną jako partycypujący w Chrystusie. Uzasadnienie tego kanonisty wskazuje dalej na wolę Bożą, dzięki której Kościół staje się miejscem komunikacji zbawienia. Dla realizacji tego zadania Chrystus przez słowo i sakrament ukonstytuował swój Kościół i chce, aby on rozszerzał się za pośrednictwem głoszenia słowa i sprawowania sakramentu. Oba te czynniki noszą w sobie charakter prawny.

Słowo i znak jako formy komunikacji ludzkiej były zawsze używane w tradycji kulturowej człowieka jako środki zdolne do wyrażenia roszczeń o charakterze prawnym. Chrystus będąc Słowem wypowiedzianym i Znakiem danym przez Boga w fakcie wcielenia nadał im nowotestamentowy charakter sakramentalny. W ramach historii zbawienia słowo Boże nie jest już więcej słowem tylko ludzkim, lecz staje się kerygmą, słowem Chrystusa, w którym on ofiaruje i proklamuje swoje zbawienie. Podobnie symbol nie jest już symbolem antropologiczno-religijnym, lecz znakiem Chrystusa, w którym człowiek wspominając śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa realizuje swoje zbawienie. Słowo ukazuje swój charakter zobowiązujący dlatego, że jest słowem Boga, posiada walor autorytatywny, wzywa do posłuszeństwa temu słowu i zarazem zaprasza do udzielenia odpowiedzi ze strony człowieka.

Podobnie sakrament posiada charakter prawny. Za pośrednictwem znaków sakramentalnych Chrystus staje się obecny w Kościele, komunikuje swoje zbawienie. Sakrament łączy się z symbolem prawnym, lecz jest znakiem oryginalnym, który ukazuje niewidzialną rzeczywistość zbawczą. Mörsdorf podkreśla zatem różnicę między symbolem prawnym i sakramentem. Symbol prawny wywodzi bowiem swoje pochodzenie z życia wspólnoty, w sakramencie natomiast sam Bóg przyznaje znakom sakramentalnym ich zbawczą skuteczność i walor prawny. A zatem Kościół odnajduje swój aspekt prawny w naturze jego elementów konstytutywnych.

W koncepcji Mörsdorfa powstaje więc element kluczowy dla całej teologii, gdyż zasadę *locutio Dei attestans* przenosi on także na znak sakramentalny. Słowo i sakrament nie obowiązują przez ich oczywistość wewnętrzną, lecz przez fakt, że ich ostatecznym podmiotem jest Chrystus. W słowie i w sakramencie zebrane są wszystkie ingerencje Boga w historię i wszystkie koncepcje biblijne, jako: odkupienie, usprawiedliwienie, testament itp. Słowo i sakrament według Mörsdorfa są czynnikami konstytuującymi Kościół. Tam, gdzie są głoszone i sprawowane, tworzy się na mocy właściwej im dynamiki wspólnota chrześcijańska. Wcielenie Syna Bożego w słowie i sakramencie rodzi bowiem strukturę wspólnotową. Kościół jest zatem wspólnotą, w której konstytuujące elementy teologiczne domagają się normatywności życia zewnętrznego i społecznego. A zatem jakiegoś porządku, który przynajmniej analogicznie może być zakwalifikowany jako porządek prawny²⁹

²⁹ K. Mörsdorf. *Zur grundlegung des rechtes der Kirche*. „Münchener theologische Zeitschrift” 4:1952 s. 331-348.

Następnie Mörsdorf rozważa problem struktury hierarchicznej Kościoła, którą wyraża władza jurysdykcji i święceń, którym odpowiada funkcja słowa i sakramentu. Obie te władze we wzajemnym powiązaniu realizują znane posługi kościelne: nauczania, uświęcania i rządzenia.

W rezultacie tych wywodów ujawnia się konfiguracja porządku prawnego w Kościele wyprowadzona z podstaw głęboko teologicznych. Porządek ten, konkluduje Mörsdorf, funkcjonuje w służbie zbawienia tej wspólnoty wiary, jaką jest Kościół. Należy podkreślić bardzo istotny wkład, jaki wniósł Mörsdorf odnośnie do ukazania teologicznej natury prawa kanonicznego. Jakkolwiek poglądy jego posiadają odniesienie do myśli R. Sohma, od którego otrzymał impuls do sformułowania swojej teorii, to jednak jego rozumienie słowa i sakramentu pokazuje, że czynniki te nie tylko stwarzają prawo, lecz posiadają go w sobie samym, zawierają komponenty prawne³⁰. Jak widać koncepcja Mörsdorfa przez odniesienie się do funkcji słowa i sakramentu ustanawia ogniwo łączące istnienie prawa kanonicznego z tajemnicą wcielenia.

Wydaje się jednak, że można poddać pod dyskusję nadanie pewnej ekskluzywności w traktowaniu funkcji słowa i sakramentu w teorii Mörsdorfa. Nie pomniejszając w niczym oryginalności i wpływu myśli tego autora na kanonistykę współczesną należy podkreślić, że nie tylko słowo i sakrament stanowią o fundamencie prawa kanonicznego, lecz trzeba konsekwentnie odnosić się do Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, ponieważ w najgłębszej racji Trójca Święta podtrzymuje Kościół i jest źródłem jego prawa.

Jak wspomnieliśmy, koncepcja Mörsdorfa dzięki swojej oryginalności zyskała sobie trwałą pozycję w dzisiejszej kanonistyce. Była ona nie tylko inspirującą w okresie prac Soboru Watykańskiego II, lecz inicjowała również wiele badań w tym kierunku. Prace te zostały podjęte w dużej mierze przez szkołę prawa kanonicznego, którą stworzył ten profesor w Monachium. Uczniowie tej szkoły pod wieloma aspektami studiowali i pogłębiali myśli ich mistrza, nadając tym samym światowy rozgłos tego ośrodka.

Znaczniejszymi osiągnięciami wśród uczniów tej szkoły poszczycić się może Eugenio Corecco³¹, wykładowca prawa kanonicznego we Fryburgu Szwajcarskim oraz Antonio Rouco Varela³², związany z uniwersytetem w Salamance. Obaj poprzez swoje publikacje przyczynili się do rozpowszechnienia i nawet popularyzacji tematyki podjętej przez ich profesora, do której dołączyli swój własny wkład. Prace tych autorów koncentrują się między innymi wokół pojęcia *communio*, które

³⁰ R. Sobański. *Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele*. „Prawo Kanoniczne” 18:1975 nr 1-2 s. 8-15.

³¹ Oprócz dzieł cytowanych także: A. Rouco Varela e E. Corecco. *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971.

³² *Was ist „katholische” rechtsteologie? Gedanken zu dem Buch von Schuller: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht*. „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 135:1966 s. 530-543; tenże. *Allgemeine rechtslehre oder theologie des kanonischen rechts?* Tamże 138:1969 s. 95-113.

stanowi, obecnie centrum zainteresowania ze strony teologów i teoretyków prawa kościelnego. *Communio* syntetyzuje w sobie relacje wspólnotowe jednoczące ludzi ze sobą i wiążące zarazem wspólnotę ludzką z Bogiem. Dzięki tak wyjątkowej pojemności tego pojęcia i zawartemu w nim wewnętrznemu dynamizmowi usiłuje się wykazać jego przydatność do wyświetlenia tajemnicy rzeczywistości kościelnej łącznie z jej fenomenem prawnym.

Zaś z kanonistów polskich wyróżnia się dorobek naukowy i wkład wnoszony w interesującą nas problematykę przez R. Sobańskiego, profesora ATK w Warszawie. Wśród wielu oryginalnych koncepcji lansowanych przez tego autora należy wyróżnić jego rozważania dotyczące natury prawa kościelnego prowadzone na podstawie modelu tajemnicy Kościoła³³. Zgodnie z analogią do natury ludzkiej w osobie Chrystusa określanej ideą narzędzia wyprowadza on na tym modelu szereg ustaleń odnośnie do organizmu społecznego Kościoła, a w konsekwencji także co do natury i celu porządku prawnego w Kościele. Ostatnie zaś prace tegoż autora wskazują na potrzebę ostatecznego zapodmiotowania porządku prawnego Kościoła w tajemnicy Boga trójjedynego.

*

Na zakończenie tej rekonesansowo potraktowanej tu problematyki wspomnieć wypada także o pewnych tendencjach regresywnych w stosunku do postępu osiągniętego przez poglądy tu zaprezentowane. Mówi się nawet o jakiejś deteologizacji prawa kościelnego. Pomimo bowiem postępujących procesów demokratyzacji w wielu dziedzinach życia w Kościele wydaje się iluzorycznym wierzyć, że pozytywizm prawny, choć narodził się w powiązaniu z państwem absolutystycznym XVII i XVIII w., nie posiada do dziś swoich zwolenników. W poglądach niektórych autorów prawo kanoniczne zostaje nadal sprowadzane do porządku dyscyplinarnego, który ma regulować zewnętrzne zachowanie się chrześcijanina. Porządek kanoniczny usprawiedliwia się jedynie wymaganiami życia społeczno-eklezyjalnego³⁴. Rola prawa i jego cele zostają w takim podejściu sprowadzone do czegoś zewnętrznego w Kościele i tym samym odmawia się temu prawu możliwości determinacji wewnętrznego doświadczenia chrześcijańskiego. Dzieje się najczęściej tak, ponieważ poglądy te ignorują metodę teologiczną odpowiadającą zasadom wiary i są w większości prowadzone według kryteriów empiryczno-socjologicznych uznających normę prawną za manipulator będący w dyspozycji prawodawcy.

Słabość wewnętrzna poglądów tego rodzaju wyraża się więc m.in. w tym, że

³³ R. Sobański. *Model Kościoła — Tajemnicy jako podstawa teorii prawa kościelnego*. „Prawo Kanoniczne” 21:1978 nr 1-2 s. 39-59.

³⁴ P. Huizing. *The sacramental structure of Church order and its implications*. „The Jurist” 32:1972 s. 479-493; L. Martini, A. Ippoliti. *Il dibattito sui fondamenti teologici del diritto canonico e sulla Lex fundamentalis, Legge e Vangelo*. Brescia 1972 s. 265-340.

potrzeba porządku ontycznego zostaje w tych motywacjach zastąpiona i sprowadzona do wymiaru prawnonaturalnego. Tymczasem prawo kanoniczne nie może być ujęte w swojej treści przy pomocy tych kategorii. Należy ono bowiem do tej samej istoty tej rzeczywistości religijnej i nadprzyrodzonej, jaką jest Kościół. Jest to rzeczywistość Boża, która do Boga posiada stałe odniesienia. Rozpatrując zatem fakt jurydyczny w Kościele trzeba przyjąć perspektywę wiary, gdyż teologia tego faktu znaczy właśnie refleksję z wiary prowadzoną w sposób naukowy.

Rzeczywistość teologiczna prawa kościelnego winna zatem rzutować na jego treść, na strukturę formalną i na funkcję kościelną. Prawo kościelne w stosunku do prawa świeckiego jest różne, nie tylko w swojej realności teologicznej, lecz także jako realność prawna. Jest to prawo, które w odróżnieniu od prawa świeckiego ma znaczenie wewnętrzne, realizując zbawczy cel człowieka. A zatem porządek prawny w Kościele posiada własną wewnętrzną celowość religijną. Nie leży ona zatem w jakiejś rzeczywistości pozajurydycznej czy też pozaeklezyjalnej, lecz w immanentnej naturze samego Kościoła, w jego tajemnicy.

IL PROBLEMA DELLA FONDAZIONE TEOLOGICA DEL DIRITTO CANONICO

Sommario

Il tentativo di dare una fondazione teologica al diritto canonico appartiene ai problemi più scottanti e dibattiti dai canonisti. Dalla contestazione manifestata da R. Sohm secondo la quale la natura del diritto è contraddittoria alla natura della Chiesa, nelle considerazioni dei canonisti emerge il problema fondamentale del metodo per il diritto canonico. Nelle discussioni su questo argomento si cerca di dare una giustificazione teologica al diritto della Chiesa concepito come una realtà che appartiene al contenuto della fede. Per poter dare la prova della esistenza teologica del diritto canonico la riflessione scientifica si basa non tanto su una argomentazione filosofica, giusnaturalistica o sociologica quanto partendo con uno spunto teologico che sappia individuare il "locus theologicus" del diritto canonico.

La scuola *Iuris Publici* basandosi sulla idea della "societas perfecta" non è riuscita di dare una giustificazione teologica all'ordinamento canonico della Chiesa.

Al riguardo di dare tale fondazione bisogna sottolineare il contributo scientifico dei due famosi canonisti: W. Bertrams e K. Mörsdorf.

Bertrams cerca di spiegare l'aspetto giuridico della Chiesa partendo dalla natura della Chiesa concepita secondo i principi della metafisica. Nella Chiesa si manifesta la vita soprannaturale che non può essere circoscritta giuridicamente dal momento che è di natura spirituale, invisibile. Tuttavia, va osservato da Bertrams, che gli atti esterni hanno un riferimento o un legame con questa vita soprannaturale, perché ne sono effetto o causa. In questo contesto si inserisce il diritto canonico, il quale è indirizzato all'attuazione dei beni soprannaturali. Come afferma Bertrams, l'ordinamento giuridico viene determinato dal fine al quale l'ordinamento deve servire. Perciò la natura del diritto canonico è spirituale, soprannaturale.

K. Mörsdorf per giustificare teologicamente il diritto canonico afferma, che la Chiesa si fonda e si costruisce sulla Parola e sul Sacramento. Questi due elementi hanno una dimensione giuridica, essi non solo creano il diritto ma lo hanno già in se stessi. Di conseguenza, afferma Mörsdorf, la Chiesa trova nei suoi elementi costitutivi l'aspetto giuridico.

La dottrina di Maestro della Scuola di Manaco Baviera va studiata ed approfondita nei suoi diversi aspetti da E. Corredo, A. Rouco Varela ad altri.

Dai autori polacchi R. Sobański nelle sue ricerche sviluppa pure l'argomento riguardante la fondazione teologica del diritto della Chiesa.