

KS. MARIAN STASIAK

## TEOLOGIA PRAWA KANONICZNEGO W DOKTRYNIE PROTESTANCKIEJ

Jest rzeczą wiadomą, że zarówno natura porządku prawnego, jak też jego istotne funkcje społeczne podlegają determinacji w zależności od specyfiki społeczeństwa, z którego to prawo wypływa, w którym ono funkcjonuje i którego cele winno realizować. Mówiąc krócej, takie jest prawo, jaka jest społeczność. To ogólne stwierdzenie naprowadza nas na wskazanie drogi do poznania i rozumienia także prawa kanonicznego, które nie może ograniczać się do znajomości systemu kanonów, lecz winno ujmować to prawo w kontekście rzeczywistości eklezjalnej. Oznacza to, że ukazanie fundamentalnych podstaw tego prawa i jego legitymacja w rzeczywistości Kościoła nie leży na płaszczyźnie kategorii filozoficzno-społecznych, lecz jest problemem do głębi teologicznym i dotyczy ontologicznej natury Kościoła<sup>1</sup>. Chodzi więc o to, aby z dogmatycznego wymiaru Kościoła i z najgłębszej refleksji eklezjologicznej wyprowadzić uzasadnienie i zrozumienie prawa kanonicznego.

W rozważaniach zatem nad zagadnieniem natury tego prawa trzeba mieć na uwadze specyfikę kręgu kulturowego, który w odmienny sposób ujmuje istotę przepowiadania chrześcijańskiego, a zatem i samego Kościoła. Problem więc fundacji teologicznej prawa kanonicznego jest niejako pochodną rozwiązania stosunku, jaki zachodzi w danej doktrynie pomiędzy rozumem i wiarą, naturą i łaską, historią i eschatologią. Z takich zapewne przesłanek zrodziło się powiedzenie, które ogromnie redukuje i upraszcza różne doświadczenia kościelne przedstawiając Kościół katolicki jako Kościół prawa, Kościół protestancki jako Kościół doktryny zaś Kościół prawosławny jako Kościół kultu. Odnośnie do naszego tematu chodzi tu głównie o to, aby całą problematykę ukazania eklezjalnej wartości dla prawa kanonicznego rozpatrywać w związku, a raczej wewnątrz obszerniejszego systemu teologicznego i praktyki prawnej realnie przeżywanej w danym Kościele.

<sup>1</sup> Jak zauważa R. Sobański, tak ustawionego problemu nie należy pojmować w sensie jakiejś teologizacji prawa, która pozbawiłaby prawo jego jurydycznej jakości i odrębności metodologicznej (*Wprowadzenie do roli prawa w Kościele*. „Prawo Kanoniczne” 18:1975 nr 1-2 s. 3).

Poczynione uwagi wstępne mają ułatwić nam zrozumienie potrzeby zajęcia się problematyką prawa kanonicznego w kontekście teologii protestanckiej, która posiada również doniosłe znaczenie dla refleksji prowadzonej w tym względzie przez katolików.

### 1. ANTYTEZA: PRAWO I EWANGELIA W NAUCE M. LUTRA

Na wstępie należy zaznaczyć, że myśl teologiczna protestancka podejmowała, zwłaszcza w ostatnim czasie, wiele oryginalnych wysiłków w celu przyznania prawu kanonicznemu jakiejś wartości soteriologicznej. Przedsięwzięcia te nie potrafiły jednakże przekroczyć prawnopozytywistycznej koncepcji prawa, jako że u podwalin tego problemu znajduje się podstawowa antyteza przyjęta przez Lutra pomiędzy prawem a ewangelią<sup>2</sup>. Ta antyteza na poziomie historii zbawienia ujawniła się w wizji kosmicznej dwóch królestw, zaś na poziomie eklezjalnym w dualizmie pomiędzy Kościołem niewidzialnym a Kościołem widzialnym, powszechnym<sup>3</sup>.

W teologii katolickiej luterancka antynomia została przewyciężona przez preferencję daną formule „prawo i łaska”, aby w ten sposób ustalić jedność pomiędzy tymi dwoma elementami, czyli pomiędzy starym prawem a nowym. Stare prawo nie przeciwstawia się nowemu, ponieważ jego istotne treści pozostają również pod wpływem łaski. Nowe prawo natomiast różni się od starego, gdyż nie jest narzucone z zewnątrz, ale jest dane wewnątrznie razem z łaską, która udziela siły do wypełnienia tego prawa. Św. Tomasz w nawiązaniu do teologii św. Pawła bierze pod uwagę te teksty, które pozwalają zachować identyczność pomiędzy prawem a ewangelią. Mówi zatem o nowym prawie ewangelii: „Lex nova est ipsa gratia seu ipsa praesentia Spiritus Sancti quae datur Christi fidelibus”<sup>4</sup>. Łaska jest zatem pojmowana jako prawo tylko w sensie analogicznym, ponieważ istota nowego prawa nie opiera się już na jego charakterze tylko

<sup>2</sup> W. Joest. *Gesetz und Evangelium*. W: *Ewangelischen Kirchenlexikon*. Bd. 1. 2. Aufl. Göttingen 1961.

<sup>3</sup> Ważniejsze opracowania nauki M. Lutra o prawie: J. Heckel. *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*. München 1953; tenże. *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Adhandlungen zum Reichs — und Kirchenbegriff Martin Luthers*. München 1957; tenże. *Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers*. München 1952; P. Althaus. *Die beiden Regimenter dei Luther. Bemerkungen zu Johannes Heckels, Lex Charitatis*. „Theologische Literatur Zeitung” 1956; tenże. *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik*. Luj 1957.

<sup>4</sup> STh I-II q. 106 a. 1.

obligatoryjnym, lecz na fakcie, że jest darowane jako łaska w ten sam sposób, jak wiara i Duch Święty. Łaska ta jest pojmowana jako rzeczywistość ontologiczna przekazana człowiekowi, aby dać mu siłę do wypełnienia nowego prawa bez obalania starego. Wyraża się w tym przejście od niedoskonałości do doskonałości, od prawa naturalnego do nadnaturalnego.

W doktrynie Lutra dominuje natomiast antynomia „prawa i ewangelii”, gdyż łaska jest według niego tylko zewnętrzną obecnością Chrystusa w człowieku. Przeciw teologii scholastycznej nie dopuszcza on, aby ekonomia samej łaski (*gratia sola*) mogła być wypaczona w systemie religijnym opartym jeszcze na prawie, gdzie uczynki prawa, nawet wykonane z pomocą łaski, wymagane są do usprawiedliwienia, czyli że dobre uczynki wykonane pod prawem są tylko owocem przyjęcia ewangelii w wierze. Stąd wynika, że nie są one konieczne do zbawienia nawet jako *conditio a posteriori*. Na bazie doktryny Lutra teologia protestancka różniła trzy użycia prawa: *usus politicus*, w którym z woli Boga prawo jest narzucone przez władzę świecką, aby zapobiec dalszej degeneracji ludzkości i powstaniu chaosu. *Usus theologicus seu spiritualis* zasadniczy dla myśli M. Lutra<sup>5</sup>, w którym prawo bardziej dogłębnie dotyka człowieka niż przy *usus politicus*, przekonuje go o własnym grzechu, uprzytamnia mu, że jest grzesznikiem i o grzech go oskarża. Trzeci, *usus in renatis seu paraentis*, uważany przez Kalwina za główny cel prawa, sprawia, że dzięki obecności i pomocy Chrystusa prawo pobudza wierzącego do nowego życia poprzez wskazania niezbędne do usprawiedliwienia.

Luter unikał mówienia o trzecim pożytku prawa, gdyż według niego samo usprawiedliwienie na mocy ewangelii jest już podstawą nowego życia. To trzecie zastosowanie prawa wywoływało szereg kontrowersji w łonie teologii protestanckiej. Celem ich uzgodnienia wypracowano podstawy ortodoksji protestanckiej (1580), które odpowiadały pozycji wyjściowej poglądów Lutra<sup>6</sup>.

Konsekwencją przyjęcia takiej podstawy doktrynalnej było przeniesienie problematyki prawa na teren teologii moralnej i etyki naturalnej. Przesunięcie takie przyczyniło się w efekcie do wyeliminowania problematyki prawa z kontekstu soteriologicznego i z chrystologii i do umieszczenia jej na poziomie filozofii prawa<sup>7</sup>. W dziełach wielkich teologów XIX wieku, jak Schleimacher, Ritschl i Harnack, nie zwraca się już specjalnej uwagi na problem zawarty w dwumianie: prawo i ewangelia. Dominująca bowiem ówczesnie problematyka teologiczna poprzez kontakt z racjonaliz-

<sup>5</sup> E. Wolf. *Gesetz und Evangelium*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. Tübingen 1958.

<sup>6</sup> F. Lau. *Zwei-Reiche-Lehre*. Bd. 4. Tübingen 1962.

<sup>7</sup> J. Iwand. *Protestantismus*. W: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd. 3. Göttingen 1961.

mem oświeconym i liberalnym przyczyniła się do tak radykalnego uduchowienia całej eschatologii, że doprowadziło to w rezultacie do identyfikacji królestwa Bożego z postępem religijnym, kulturalnym i społecznym, tkwiącym w przeznaczeniu świata.

## 2. DOKTRYNA „DWÓCH KRÓLESTW”

Sredniowiecze w ciągłości z doktryną gelasiańską opracowało jednolity system wyjaśnienia porządku świata. Bóg ustanowił jedno królestwo duchowo-doczesne, w którym istnieją dwie różne struktury wzajemnie uporządkowane. Hierarchia kościelna na czele z biskupem rzymskim przewodzi chrześcijaństwu w zakresie duchowym, podczas gdy hierarchia doczesna reprezentowana przez cesarza kieruje w zakresie świeckim. Jedność tego systemu teologiczno-politycznego zostaje zagwarantowana przez wyższość przynajmniej duchową, jeśli nie konieczną jurysdykcyjną, ołtarza nad tronem (Grzegorz VII). W takim systemie mieści się także jednolita koncepcja prawa. Ostateczną bowiem podstawą wszelkiej formy prawa jest prawo Boże — *ius divinum*. Zależność prawa ludzkiego od prawa naturalnego, a tego ostatniego od prawa Bożego, pozwala sprowadzić całą sprawiedliwość ludzką do jedyne go źródła — prawa Bożego<sup>8</sup>.

Luter natomiast inspirując się augustiańskim rozróżnieniem między *civitas dei a civitas terrena* wyprowadził pod wpływem nominalizmu woluntarystycznego zupełnie inny system.

Porządek zbawienia jest utworzony z dwóch królestw: jednego duchowego rządzonego przez Boga, które prawą ręką oparte jest na wierze i kierowane przez miłość, oraz drugiego królestwa, doczesnego, rządzonego przez Boga lewą ręką, w którym żyje człowiek niewierzący i które jest rządzone przez władzę ludzką. Pomiedzy tymi królestwami prawej i lewej ręki znajduje się nieprzewyciężona otchłań.

Dualizm tych dwóch królestw został w ostateczności przewyciężony w tym sensie, że nie istnieją one jako dwie rzeczywistości heterogeniczne, lecz zachodzi między nimi tylko stosunek voluntarystyczny, oparty na woli Bożej. Bóg rządzi światem poprzez swoje słowo, które jest jednak pojęte subiektywnie jako *verbum Dei in nobis*. Ta część ludzkości, która go słucha, *spiritualiter* otrzymuje w darze sprawiedliwość Bożą. Są to *iusti iustificati*. Inni, którzy słuchają tego słowa tylko *carnaliter*, wpadają w zatracenie i są to *iusti non iustificati*.

Takiej dualistycznej doktrynie odpowiada także dualistyczna koncepcja prawa: w królestwie Bożym trwa *lex charitatis* lub *lex Christi*, które można pojąć jedynie przez *intellectus fidei* i które wymaga nawrócenia

<sup>8</sup> A. Stiegler. *Der Kirchliche Rechtsbegriff*. München 1958 s. 42.

wewnętrznego. W królestwie natomiast niewierzących *lex Christi* nie jest już rozumiane przez *intellectus fidei*. W konsekwencji prawo wydane przez państwo nie jest osadzone w miłości, lecz oparte na sile, a zatem skierowane do człowieka zewnętrznego (*homo exterior*), i stąd wymaga jedynie zachowania zewnętrznego. To prawo jest niezdolne do przewyciężenia egoizmu ludzkiego, zamiast udzielać przebaczenia, grozi zemstą i karą. Jako prawo stanowi ono jedynie zwodniczy cień prawa Bożego. W przeciwieństwie do koncepcji średniowiecza Luter mówi o dwóch prawach naturalnych: duchowym i świeckim. Prawo naturalne świeckie utworzone przez rozum, nawet jeśli jest chciane przez Boga, naznaczone jest całkowicie logiką ludzką i sprawiedliwością człowieka. Według Lutera sprawiedliwość dekalogu nie należy już do prawa Bożego naturalnego, gdyż jest ona ujęciem antropomorficznym i mglistym obrazem sprawiedliwości Bożej.

Niezależnie od różnych interpretacji doktryny Lutera pozostaje faktem, że aż do najnowszych czasów panowała w luteranizmie tendencja do rygorystycznego oddzielania ewangelii od prawa i Kościoła od państwa tak, aby pozostawić państwu i prawu świeckiemu całkowitą autonomię w konfrontacji z ewangelią<sup>9</sup>.

### 3. DUALIZM EKLEZJOLOGICZNY

Równoległe do doktryny o dwóch królestwach Luter stworzył także doktrynę o dwóch Kościołach, ustalając w ten sposób głęboki rozdział pomiędzy Kościołem niewidzialnym (*spiritualis*) a Kościołem powszechnym (*universalis*). Rozdział ten w dalszym rozwoju tej doktryny przerodził się w przeciwstawienie Kościoła widzialnego niewidzialnemu.

Biorąc za punkt wyjścia założenie o całkowitym zepsuciu natury ludzkiej Luter doszedł do pojęcia: *ecclesia abscondita seu spiritualis*, którym jest wspólnota sprawiedliwych znanych tylko Bogu i która różni się wyraźnie od organizacji zewnętrznej i socjologicznej chrześcijaństwa, będącej Kościołem powszechnym lub widzialnym. W pierwszym trwa tylko prawo Boże (*Ecclesia vivit iure divino*), które jest prawem duchowym odnoszącym się do sfery wewnętrznej człowieka. Byłoby zatem błędem wyciągać z niego również zadania dla organizacji zewnętrznej i prawnej Kościoła widzialnego. Prawo tego Kościoła widzialnego, a więc prawo ludzkie i kanoniczne odnosi się tylko do człowieka zewnętrznego i reguluje tylko stosunki pomiędzy Kościołem a jednostkami i jednostek pomiędzy sobą. Stąd też prawo to umieszcza się na tej samej płaszczyźnie, co prawo państwowe. Gdyby w Kościele widzialnym byli sami sprawiedliwi, wówczas prawo kanoniczne nie będąc wewnątrznie konieczne do zbawienia byłoby zbędne.

<sup>9</sup> E. Wolf. *Rechtstheologische Studien*. Frankfurt 1972 s. 16.

Siła wiążąca przykazań Kościoła nie pochodzi z charakteru formalnego prawa ani do władzy jako takiej, lecz tylko z miłości. Stąd wedle koncepcji Lutra należałoby powiedzieć, że: *caritas non auctoritas facit ius*<sup>10</sup>. Fakt, że prawo kanoniczne jest sankcjonowane przez wiernych, którzy jedną nogą stoją także w Kościele, *abscondita* sprawia zewnętrzne powiązanie z prawem Bożym, które nie gwarantuje jednakże wewnętrznej jedności między dwoma kościołami. Stąd też prawo kanoniczne uważa się za prawo *sui generis*; ma wspólną z prawem Bożym Kościoła niewidzialnego właściwość bycia porządkiem miłości i jest zarazem podobne do prawa państwowego, gdyż odnosi się tylko do *homo exterior*. Jako prawo tylko ludzkie nie wiąże wiernych w sumieniu. Uznając konkretną rzeczywistość prawa kanonicznego, Luter oddzielił go od prawa Bożego, wyrrywając go tym samym z zakresu treści wiary. W konsekwencji miało to taki skutek praktyczny, że aż do końca pierwszej wojny światowej organizacja prawna Kościoła na terenie Niemiec pozostawała w kompetencji państwa. Prawo kanoniczne pozostało zatem zastąpione przez prawo kościelne, wydane przez prawodawcę świeckiego (*Staatskirchenrecht*). Na początku bowiem reformacji Luter postanowił, aby książe jako *membrum praecipuum ecclesiae* wziął organizację prawną Kościoła pod swoją opiekę.

W przeciwieństwie do Kościoła niewidzialnego, który nie potrzebuje żadnego prawa ludzkiego, Kościół widzialny postuluje prawo kanoniczne ze względów empirycznych i socjologicznych. Jednakże w doktrynie Lutra i Kalwina prawo to zachowuje właściwy wymiar kościelny, który wyróżnia go od prawa państwowego, jakkolwiek w tym, co odnosi się do zbawienia, prawo to nie posiada żadnej wartości soteriologicznej.

Z biegiem czasu doktryna reformatorów o prawie kanonicznym ulegała głębokim przemianom. Ogólnie można stwierdzić, że prawo to jako wykorzenione z *ius divinum* nie posiadało już siły wiążącej dla chrześcijanina. Rodziło to w następstwie nieuniknione sprzeczności pomiędzy prawem a miłością, między prawem a ewangelią. Również w doświadczeniu praktycznym Kościoła prawo kanoniczne po przejściu w ręce władzy świeckiej podlegało głębokiej metamorfozie wewnętrznej<sup>11</sup>. Dokonało się to w następstwie rygorystycznego zastosowania najpierw metod jurydyczno-pandektystycznej a następnie historycznej właściwych dla świeckiej nauki prawnej.

Na poziomie instytucjonalnym skutkiem tych przesadnych tendencji było stopniowe wchłonięcie Kościoła w struktury państwowe aż do przekształcenia go w „Kościół państwowy” (*Staatskirche*). Od strony zaś naukowej doszło do wyeliminowania wszelkiej różnicy formalnej pomiędzy prawem kanonicznym a państwowym.

<sup>10</sup> Heckel. *Lex Charitatis* s. 23.

<sup>11</sup> E. Wolf. *Gesetz und Evangelium* s. 164.

## 4. KONTESTACJA R. SOHMA

Taki rozwój praktyki kościołów protestanckich stworzył podłoże do powstania radykalnego sprzeciwu podniesionego przy końcu ubiegłego wieku przez Rudolpha Sohma. Wyjaśnił on ze ścisłością prawnika i konsekwencją logiczną wszystkie sprzeczności doktrynalne zawarte w systemie dwóch królestw. Z jednej strony utrzymywał on wbrew Lutrowi, że nie istnieje różnica pomiędzy Kościołem widzialnym lub powszechnym a królestwem lewej ręki. Z drugiej zaś utożsamiając Kościół socjologiczny ze światem, konsekwentnie zaprzeczył, by Kościół mógł przyjąć nie tylko prawo Boże, które uprzednio zostało z doktryny protestanckiej wyeliminowane, ale również prawo ludzkie, ponieważ to ostatnie może być tylko prawem państwowym. Stąd też w swoim dziele *Kirchenrecht*<sup>12</sup> postawił fundamentalną dla swych poglądów tezę, według której natura prawa kanonicznego jest sprzeczna z naturą Kościoła.

Po raz pierwszy w historii teologii — zdaniem Mörsdorfa — problem prawa kanonicznego został tak radykalnie postawiony, że do jego rozwiązania nie ma spokoju ani kanonistyka protestancka, ani katolicka po czasy współczesne. Z jednej strony Sohm wierzył, że odkrył w Kościele pierwotnym rzeczywistość czysto charyzmatyczną, z drugiej zaś wyznawał swoisty monizm pozytywno-prawny, w którym zachodzi identyczność pomiędzy prawem kanonicznym a prawem świeckim. Państwo zaś uznawał ponadto za jedyne źródło prawa. Te założenia doktrynalne doprowadziły Sohma w konsekwencji logicznej do negacji możliwości istnienia teologicznej fundacji dla prawa kanonicznego.

Tak radykalna rewolta Sohma ujawniła zatem z całą ostrością problem motywacji teologicznej, a co zatem idzie, właściwej metody, która uzasadniałaby szczególną naturę porządku prawnego Kościoła.

Trzeba podkreślić, że niezależnie od tego wyzwania postawionego prawu kanonicznemu przez Sohma, konieczność podjęcia tej problematyki została narzucona Kościołowi protestanckiemu także przez rozwój wydarzeń politycznych, jaki nastąpił w stosunkach między Kościołem a państwem. W tym bowiem okresie nastąpiło całkowite wywrócenie średnio-wiecznego ładu w Europie, wywołanego rewolucją francuską. Jednym z jej skutków był upadek struktur kościelnych uważanych dotychczas za podstawowe zarówno w kościołach protestanckich, jak też w Kościele katolickim. Upadek ten ujawnił głęboki rozłam jaki zachodził pomiędzy treścią teologiczną Kościoła, a jego strukturami konstytucyjnymi i prawnymi, narzuconymi przez państwo okresu oświecenia.

Dostrzegając ten problem, wielu wybitnych prawników słynnej szkoły historycznej z Berlina domagało się odnowienia struktur kościelnych po-

<sup>12</sup> Bd. 1. (München—Lipsk 1892) Berlin 1970.

przez żądanie większej autonomii dla Kościoła w porównaniu z państwem. Dominująca jednak ówczesnie monistyczna koncepcja prawa warunkowała ich postulaty na tyle, że nie mogli myśleć o skonkretyzowaniu także autonomii prawa kanonicznego względem państwowego.

Postępowała jednakże separacja pomiędzy Kościołem a państwem. Zainicjowana ona została najpierw w projekcie konstytucji frankfurckiej z 1848 roku. Projekt ten nie wszedł jednak w życie. Zasada ta została dopiero instytucjonalnie zrealizowana najpierw w konstytucji waimarskiej z 1918 roku a następnie przez konstytucję z Bonn 1949 roku. Na mocy postanowień zawartych w tych konstytucjach kościoły protestanckie zostały pozbawione oparcia prawnopństwowego. Powstała zatem potrzeba nadania kościołom protestanckim w Niemczech własnej struktury konstytucjonalnej opartej już wyłącznie na prawie kanonicznym bez możliwości liczenia na pomoc ze strony prawa państwowego. W ten sposób zadanie prawnej organizacji Kościoła, które wraz z reformacją przeszło do państwa, po upływie czterech wieków powróciło z powrotem do kompetencji samego Kościoła<sup>13</sup>.

Wobec faktu tworzenia przez te kościoły nowych praw konstytucjonalnych zaszła konieczność ukazania teologicznych podstaw dla tego rodzaju prawa kościelnego. Tak więc problem legitymacji eklezjologicznej dla prawa kanonicznego zrodził się dla teologii protestanckiej nie tylko jako replika o charakterze apologetycznym na pryncypalny zarzut Sohma, lecz również z konkretnych uwarunkowań historycznych.

## 5. ROZWÓJ DOKTRYNY PROTESTANCKIEJ

Pierwsze usiłowania teoretyczne celem nadania motywacji teologicznej prawu kanonicznemu pozostały jednakże związane z dualizmem eklezjologicznym reformacji zawartym w doktrynie Lutera o dwu królestwach i dwu kościołach.

Zdaniem Güntera Holsteina rozróżnienie między Kościołem duchowym i Kościołem prawa należy rozumieć w tym sensie, że te dwa kościoły, mimo że nie są sprzeczne, nie identyfikują się<sup>14</sup>. Władza ustawodawcza nie należy do Kościoła socjologicznego, jak w demokracji, lecz do Kościoła duchowego. Prawo kanoniczne jest przeto prawem wyznaniowym i wyznającym (*bekennendes Kirchenrecht*), które nie może zatem używać in-

<sup>13</sup> E. Corecco. *Diritto Canonico*. W: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. Roma 1976.

<sup>14</sup> *Die Grundlagen des Evangelischen Kirchenrechts*. Tübingen 1928.

stytucji właściwych dla prawa państwowego lub parlamentarnego nawet jeśli, jak każda inna forma prawa, ma charakter tylko ludzki<sup>15</sup>.

Również Hans Liermann usiłował uwolnić się od dualizmu kościelnego Lutra i porzucił terminologicznie dwumian: Kościół duchowy i Kościół prawa<sup>16</sup>. Na to miejsce wprowadził rozróżnienie Kościoła jako społeczność i Kościoła jako wspólnotę twierdząc, że cały Kościół należy do treści wiary. Z punktu widzenia formalnego prawo kanoniczne, gdyby opierało się jedynie na prawie państwowym, nie mogłoby gwarantować ani wierności Kościoła dla ewangelii, ani też jego niezależności względem państwa. Pozostałoby więc prawem tylko ludzkim i socjologicznym, mającym funkcję służebną w zewnętrznej dyscyplinie Kościoła.

Z oryginalną propozycją przedstawienia problemu nie tyle teologii prawa kanonicznego, co teologii prawa w ogóle wystąpił K. Barth<sup>17</sup> na słynnej konferencji, która odbyła się w Utrechcie w 1936 r. Próbował on znaleźć wyjście z tego ślepego zaułka, w jakim znalazła się teologia luterńska zakotwiczona w tematyce „prawo i ewangelia”. Barth zmienił perspektywę problemu przedstawiając w dwumianie „ewangelia i prawo” terminy zagadnienia. W rozwoju swoich poglądów zaproponował on już wizję świata nie dualistyczną, lecz jednolitą, w której Kościół i państwo z odnośnymi strukturami prawnymi były umieszczone wewnątrz jednej istniejącej rzeczywistości zbawczej w Chrystusie. W bezpośredniej polemice z historycyzmem i pozytywizmem prawnym ubiegłego stulecia, a także pośrednio przeciw tradycji katolickiej za problem centralny uważał on ustalenie natury stosunku Bóg — człowiek, wychodząc nie z *theologia naturalis*, ale ze stwierdzenia, że Bóg jest Bogiem, o ile stawia człowieka wobec jego własnych ograniczeń. Natura tego stosunku znajduje się w centrum poszukiwań tak zwanej teologii dialektycznej. Zdaniem Bartha jedynie objawienie, a nie prawo naturalne jest w stanie dać odpowiedź o naturze stosunku Bóg — człowiek usprawiedliwiony — *homo naturalis*. Paralelnie do biblijnych pojęć stworzenia, winy pierworodnej i pojednania kategoria usprawiedliwienia wyraża nie tylko naturę wzajemnego stosunku Boga i chrześcijanina, lecz również Boga i człowieka. Usprawiedliwienie przychodzi przez Chrystusa, który ponadto że jest fundamentem ontologicznym, jest również zasadą gnoseologiczną wszelkiej rzeczywistości

<sup>15</sup> G. Reingrabner. *Einiges zur gegenwärtigen Situation der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft*. „Osterreiches Archiv für Kirchenrecht” 1967.

<sup>16</sup> *Grundlagen des kirchlichen Verfassungsrechts nach lutherischer Auffassung*. Berlin 1954; tenże. *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*. „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht” 1961-1962.

<sup>17</sup> Podstawowe dzieła K. Bartha: *Evangelium und Gesetz*. München 1935; *Rechtfertigung und Recht*. Zöllikon 1938; *Christengemeinde und Burgemeinde*. Zollikon-Zurich 1946; *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts*. München 1955.

ci stworzonej. W konsekwencji Barth pozostawia doktrynę o dwu kościołach i dwu królestwach, aby zastąpić je wizją jedyne go królestwa Bożego, w centrum którego znajduje się Chrystus<sup>18</sup>.

Koncentrycznie wokół Chrystusa umieszcza całą rzeczywistość, wewnątrz której znajduje się Kościół, a na zewnątrz państwo. W świetle takiej wizji nie zachodzi już bezwzględna różnica pomiędzy Kościołem a państwem. Nie można także ich wzajemnej relacji pojmować tak, jak gdyby Kościół był oparty na prawie Bożym, zaś państwo na prawie naturalnym. Oznacza to, że cała rzeczywistość, i nie tylko Kościół, ale także państwo i prawo o ile regulują stosunki międzypodmiotowe pomiędzy ludźmi, może być rozumiana jedynie wewnątrz stosunku usprawiedliwienia ustawionego przez Boga z człowiekiem. Ta jedyna rzeczywistość może być pojęta przy pomocy wiary, a nie filozofii. W ślad za całą tradycją protestancką Barth potwierdza usilnie, że w Kościele pierwszorzędny podmiotem działającym nie jest wspólnota chrześcijan jako taka, lecz sam Chrystus. Prawo kanoniczne powinno zatem tworzyć się w posłuszeństwie wspólnoty chrześcijan Chrystusowi. Prawo to jakkolwiek pozostaje tylko ludzkim, ponieważ posłuszeństwo Kościoła nigdy nie jest w pełni doskonałe, to jednak różni się od prawa państwowego, ponieważ nie ma formalnej siły wiążącej właściwej prawu, lecz posiada siłę organizacji porządku kościelnego (*Kirchenordnung*) podległemu stałemu nakazowi reformowania się: *Ecclesia semper reformanda*. Zważywszy ponadto na fakt, że prawo świeckie powstaje w większej odległości od Chrystusa wewnątrz koncentrycznego układu rzeczywistości stworzonych, staje się ono przez to jeszcze mniej trwałe i ponoszące mniejszą odpowiedzialność profetyczną. Prawo kościelne stworzone przez państwo jest zatem dogłębnie niezdolne dać organizację prawną dostosowaną do Kościoła. Stąd też zdaniem Bartha prawo kanoniczne jest prawem *sui generis*, stanowi zasadniczo prawo liturgiczne podległe wskazaniom biblijnym. Cechuje go ponadto świadomość funkcji służebnej w *communio sanctorum* oraz funkcji profetycznej względem prawa państwowego.

Ogólnie zatem sumując te rozważania należy stwierdzić, że Barth odwracając antynomię Lutera doszedł do wniosku, że prawo nie stoi w sprzeczności z ewangelią, gdyż ono jest również objawione przez Boga w Chrystusie. Przeciwieństwo w tym dwumianie może zachodzić jedynie wówczas, jeśli źle rozumie się prawo. Prawo bowiem samo z siebie stanowi formę konieczną ewangelii, której treścią jest łaska. Przyznać zatem należy, że wielki jest wkład koncepcji Bartha w rozwój doktryny, która zbliża się do nauki św. Augustyna i św. Tomasza odnośnie do nowego prawa ewangelii. Jednakże pomimo porzucenia dualizmu eklezjologicznego

<sup>18</sup> B. Schüller. *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtfertigung in der neuerem protestantischen Theologie*. Roma 1963 s. 68.

Lutra nie udało się przywrócić Barthowi jedności pomiędzy prawem Bożym a ludzkim. Pomimo podjętych w tym celu wysiłków zaakceptował on protestancki dualizm pomiędzy naturą a nadnaturą, między rozumem a wiarą, czego konsekwencją na poziomie instytucjonalnym był rozdział pomiędzy prawem ludzkim a boskim<sup>19</sup>.

Podejmujący tę problematykę powojenni teologowie protestanccy byli świadomi tej aporii, tkwiącej w rozwiązywanym przez Bartha problemie. Celem przewyciężenia jej szukano nowych rozwiązań metodologicznych, pozostawiając na uboczu inne podstawowe kwestie teologii protestanckiej. Pomimo znacznych rozbieżności co do różnych koncepcji przyjętych przez tych autorów, łączy ich wspólny wysiłek metodologicznego postawienia teologicznego problemu prawa kanonicznego<sup>20</sup>. Znaczące przedsięwzięcie w tym względzie zostało podjęte przez Eryka Wolfa<sup>21</sup>. Przedstawił on chrystologię jako nowe *locus theologicus* dla prawa kanonicznego. Prawo Boże jest przez niego rozumiane jako braterskie panowanie Chrystusa nad człowiekiem (*brüderschaftliche Herrschaft*). Braterstwo to określa naturę prawa kanonicznego jako prawa bliźniego (*Recht des Nächsten*) oraz Kościoła pojmowanego jako historyczne miejsce, w którym realizuje się paradoksalne istnienie chrześcijanina. W tak zakreślonych granicach formalnych prawo kanoniczne pozostaje jednak co do swej treści prawem czysto ludzkim.

Wychodząc z podanych założeń Hans Dombois<sup>22</sup> usiłuje zastąpić abstrakcyjne kategorie prawne pojęciami antropologiczno-fenomenologicznymi, jak: osoba, struktura, istnienie, relacja. Podkreśla on, że osoba ludzka określona przez model relacji trynitarnych urzeczywistnia się przez cztery podstawowe stosunki: z Bogiem, z ludźmi, z kobietą i z rzeczami, które na poziomie instytucjonalnym stają się Kościołem, państwem, mał-

<sup>19</sup> Schüller, jw. s. 71.

<sup>20</sup> W. Steinmüller. *Evangelische Rechtslehre. Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht*. Bd. 1. Köln-Graz-Bohlau 1968 s. 104.

<sup>21</sup> Dzieła Eryka Wolfa: *Peregrinatio I. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*. München 1954; *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie zum Kirchenrecht und zur Sozialetik*. München 1965; *Ordnung der Kirche. Lehr und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*. Frankfurt 1961; *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*. Frankfurt 1959; *Rechtstheologische Studien*. Frankfurt 1972.

Syntetyczne ujęcie nauki Eryka Wolfa podaje: A. Sobański. *Zarys teologii prawa kościelnego*. Warszawa 1973 s. 20-22.

<sup>22</sup> Dzieła H. Dombois: *Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht*. Bd. 1. Witten 1961; *Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht*. Bd. 2. Bielefeld 1974; *Hierarchie, Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*. Friburg-Basil-Wien 1971; *Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie?* „Revue de sciences philosophiques et théologiques” 1973.

Syntezę koncepcji H. Dombois podaje także Sobański (jw. s. 22-24).

zeństwem i własnością. Instytucja rodzi się z dynamiki opartej na *traditio* i *acceptatio*, która na poziomie kościelnym staje się *ordinatio* i *iurisdictio*. W myśl jego poglądów instytucjonalizacja stosunku Bóg — człowiek realizowana w Kościele stanowi model dla wszystkich innych relacji. Wymiar prawny tego stosunku wzorcowego wyłania się z kategorii biblijnych o charakterze prawnym, poprzez które wyraził się Bóg. Do takich należą: usprawiedliwienie, łaska, testament, świadectwo, apostołat. Fakt, że Bóg w swoim stosunku z człowiekiem schodzi do poziomu historii, jest aktem łaski. Stąd też prawo kanoniczne, którego *locus theologicus* upatruje w Trójcy Świętej, należy rozumieć jako prawo łaski (*Recht der Gnade*). Z uznaniem należy podkreślić, że autor ten wskazał doktrynę trynitarną jako *locus theologicus* dla prawa kanonicznego. Słabością zaś tego systemu jest fakt, że w ostatecznej analizie istnienie instytucji Kościoła uzależnia od akceptacji ze strony człowieka. Z tego wynika, że prawo kanoniczne posiada charakter jedynie ludzki, a zatem jego racja bytu opiera się na motywacji antropologicznej<sup>23</sup>.

#### 6. UWAGI KOŃCOWE

Należy zauważyć zbieżność współczesnej doktryny protestanckiej z katolicką teologią prawa kanonicznego w jej fundamentalnym twierdzeniu, że prawo kanoniczne posiada wymiar eklezjalny i pozostaje istotowo związane z dogmatem wiary. A zatem skupia ono na sobie treści najbardziej dyskutowane we współczesnej teologii.

Pomimo znacznych rozbieżności systematyczno-metodologicznych, a także pojęciowych, wśród autorów należy zauważyć, że z punktu widzenia systematycznego teologia prawa ustawiana jest za antropologią, chrystologią i doktryną o Trójcy Świętej, lecz zawsze przed eklezjologią. Ukazuje to prawo kanoniczne jako element integrujący eklezjologicznie i rozważany zawsze w aspekcie funkcji Kościoła. Zatem problem istnienia prawa kanonicznego, a w konsekwencji struktury prawnej Kościoła, nie jest uważany za autonomiczny właśnie dlatego, że jest on do głębi problemem teologicznym. Rezultatem zatem powyższych rozważań jest zgodność co do faktu, że problem prawa kanonicznego jest istotowo związany z centralnymi prawdami dogmatycznymi i refleksją teologiczną. Za zasługę poglądów K. Bartha należy poczytać właśnie fakt wprowadzenia tej problematyki do wewnętrznego zakresu wiary. By jednak nie ulec pokusie łatwego irenizmu ekumenicznego, nie można przemilczać także głębokich różnic, jakie zachodzą w uprawianiu i rozwoju tej dyscypliny przez teolo-

<sup>23</sup> A. Rouco, Varela. *Theologia Protestante contemporanea del Derecho Ecclesiae*. „Revista española de derecho canonico” 1970 s. 141.

gię protestancką i katolicką. Problem teologicznej fundacji prawa kanonicznego nie znalazł bowiem zadowalającego rozwiązania w poglądach teologów protestanckich łącznie z doktryną zaprezentowaną przez K. Bartha. Pomimo wysiłków umieszczenia prawa świeckiego i prawa kanonicznego wewnątrz zakresu wiary jako elementów prawnych objawienia Chrystusowego — Barth nie zdołał z powodu swojej niechęci do prawa naturalnego przywrócić więzi pomiędzy prawem Bożym naturalnym a ludzkim, jak to miało miejsce w okresie średniowiecza. Okazała się niewystarczająca także wizja jednolitego królestwa Bożego skoncentrowanego wokół Chrystusa dla wyeliminowania dualizmu pomiędzy prawem Bożym a ludzkim. Prawo Boże w stosunku do tego ostatniego pozostaje rzeczywistością całkowicie transcendentną.

Również w poglądach Ericka Wolfa i Dombois dominuje z kolei element platoński ujmujący prawo Boże bądź jako panowanie braterskie Chrystusa, bądź jako relacja trynitarna, która uważana jest jedynie za model, według którego z pomocą wskazania biblijnego (*biblische Weisung*) powinno się tworzyć prawo ludzkie. Pojęcie to począwszy od Kalwina zastąpiło w teologii protestanckiej zasadę wcielenia. Teologia protestancka nie potrafiła ponadto ustalić wiążącego stosunku między Kościołem a chrześcijaninem, lecz tylko bezpośredni stosunek między Bogiem a sumieniem człowieka. Prawo kanoniczne pozostaje więc prawem czysto ludzkim, niezdolnym do obligowania sumienia chrześcijańskiego. Porządek prawny Kościoła staje się zatem w ostatecznej analizie sprowadzony do faktu socjologicznego i ludzkiego, który z trudnością może osiągnąć sumienia chrześcijańskiego jako norma wiążąca. Innymi słowy, teologia protestancka ubóstwia prawo Boże do tego stopnia, że gubi ono jakąkolwiek skuteczność historyczną i konkretną. Podobnie też humanizuje prawo ludzkie aż do opróżnienia go z jakiegokolwiek funkcji zbawczej. Ujmując rzecz krócej należy stwierdzić, że dualizm Kościoła widzialnego i niewidzialnego przekształcił się w protestantyzmie w dualizm prawa Bożego i ludzkiego <sup>24</sup>.

## DIE THEOLOGIE DES KANONISCHEN RECHTS IN DER PROTESTANTISCHEN DOKTRIN

### Zusammenfassung

Bei den Überlegungen zum Problem der Natur des kanonischen Rechts muß die Spezifik des Kulturkreises beachtet werden, der das Wesen der christlichen Verkündigung und daher auch der Kirche selbst auf unterschiedliche Weise auffaßt. In der

<sup>24</sup> E. Corecco. *Diritto Canonico*. W: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. Edizioni Paoline. Roma 1976.

protestantischen Theologie bildet die von M. Luther angenommene grundlegende Antithese zwischen Recht und Evangelium den Grund dieses Problems. Diese Antithese fand auf der Ebene der Heilsgeschichte in der kosmischen Vision der zwei Reiche und auf ekklesialer Ebene im Dualismus zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ihren Ausdruck. In der Doktrin der Reformatoren wurde das kanonische Recht aus dem Göttlichen Recht entwurzelt und der Kraft beraubt, die Gläubigen im Gewissen zu binden. Das führte in der Konsequenz zur Aufsaugung der Kirche durch die staatlichen Strukturen bis hin zu ihrer Umgestaltung in eine Staatskirche. Diese Entwicklung der Praxis der protestantischen Kirchen schuf den Grund zur Entstehung eines von Rudolph Sohm erhobenen radikalen Widerspruchs. Er stellte die für seine Anschauungen fundamentale These auf, nach der die Natur des kanonischen Rechts mit der Natur der Kirche im Widerspruch steht. Die Kontestation Sohms brachte mit voller Schärfe das Problem der theologischen Motivation der Rechtsordnung der Kirche an den Tag. Die von G. Holstein, H. Liermann und K. Barth präsentierten Antworten auf Sohms Vorwurf blieben jedoch mit dem ekklesiologischen Dualismus der Reformation verbunden. Protestantische Nachkriegstheologen verwiesen auf Christologie (wie E. Wolf) bzw. auf die Trinitätsdoktrin (H. Dombois) als auf die Quelle der theologischen Motivation des kanonischen Rechts. Allgemein gesagt, bleibt für die protestantische Doktrin das kanonische Recht ein rein menschliches Recht. Der Dualismus von sichtbarer und unsichtbarer Kirche verwandelte sich im Protestantismus in einen Dualismus von Göttlichem und menschlichem Recht.