

KS. MARIAN STASIAK

KODEKS JANA PAWŁA II PO PIĘCIU LATACH OD PROMULGACJI

Problematyka niniejszego artykułu wyrażona w jego tytule, zredagowanym tak ogólnie i zarazem obiecująco, sugeruje szereg pytań szczegółowych: jaki jest ten Kodeks po pięciu latach jego funkcjonowania? jak przedstawia się jego związek z życiem Kościoła? czy i w jakim stopniu życie to modeluje czy też zaczyna się z życiem tym rozmijać i od niego odstawać? jakie treści w nim zawarte wyznaczają nie tylko jego interpretację, lecz także aplikację odnośnie do *praxis* kościelnej? po prostu czy spełnił on związane z nim oczekiwania?

Uważam za niezbędne zaraz na wstępie zaznaczyć, iż na te pytania nie zdolałam udzielić pełnej odpowiedzi ani też podjąć się jakichś opinii oceniających. Nie należy wszakże uchylać się od udziału w dyskusji nad tymi sprawami, nie uczestniczyć w refleksji nad Kodeksem w początkowym okresie jego interpretacji i stosowania, a więc w czasie, który niejako decyduje o jego sukcesie. Spodziewanie się jakichś ocen globalnych byłoby zbyt przedwczesne, chyba przerastające aktualne możliwości. Nie oznacza to, iż nie podejmuje się w różnej skali jakiegoś bilansowania zalet i braków aktualnej kodyfikacji¹.

Dokonując znacznego uproszczenia, można powiedzieć, iż Kodeks przez większość jego komentatorów został oceniony pozytywnie. Gdy się jednak uwzględni wielość kryteriów stosowanych przy takiej ocenie, brak klasyfikacji co do ich ważności, konstatacja tego rodzaju nie wydaje się w pełni satysfakcjonująca. Są to czasem oceny nie tylko wzajemnie się kompensujące przy zestawieniu ocen

¹ Komentarze do nowego Kodeksu podejmują zazwyczaj w jakiejś mierze próbę charakterystyki nowej kodyfikacji, podobnie inne opracowania zbiorowe i monograficzne, jakie ukazują się po jego promulgacji. Przykładowo: seria *Il Codice del Vaticano II*, t. I: *Perchè un Codice nella Chiesa*, Bologna 1984; *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983; *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Studi*, Torino 1985; *Struttura e dinamicità del nuovo Codice di Diritto Canonico*, Bari 1985; G. F e l i c i a n i, *Le basi del diritto canonico. Dopo il codice del 1983*, Bologna 1984; *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, ed. S. Ferrari, Bologna 1983; V. F a g i o l o, *Il codice del postconcilio. Introduzione*, Roma 1984.

pozytywnych i negatywnych obecnego Kodeksu, ale nawet rozbieżne. Sytuacja taka ujawnia z całą ostrością wagę kryteriów stosowanych przy podejściu do wartościowania aktualnej kodyfikacji. Wydaje się, iż głównie podejście epistemologiczne zaczyna komplikować problem w jego punkcie wyjściowym.

I. PRZESŁANKI EPISTEMOLOGICZNE NOWEJ KODYFIKACJI

Celem bliższego wyjaśnienia tej kwestii warto nawiązać do sytuacji, jaka miała miejsce po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Otóż wydaje się, iż sytuacja naszych kolegów kanonistów sprzed ponad pół wieku była znacznie prostsza i łatwiejsza². Kodeks Prawa Kanonicznego kard. G. Gaspariego był przyjęty niemal entuzjastycznie, metodologicznie odpowiadał najlepszym wzorom ówczesnej techniki kodyfikacyjnej, uważano go poniekąd za dzieło wzorcowe. Twórcy tak dobrze przyjętego Kodeksu zdawali sobie wszakże sprawę z tego, że „*ius sequitur vitam*”, że kształt normy kanonicznej nie może być statyczny. Dlatego idea odnowy prawa nie była obca także dla pap. Benedykta XV, który promulgując Kodeks, określił także sposoby jego uzupełniania³. Inna sprawa, iż przewidziany system praktycznie nie zadziałał. Podnoszono wprawdzie głosy krytyczne pod adresem poprzedniego Kodeksu, lecz chodziło – z dzisiejszego punktu widzenia – o kwestie marginalne, dotyczące np. stosowanej terminologii, o eliminację rozbieżności czy wprowadzenie innych udoskonaleń jego tekstu⁴. Od strony merytorycznej był to Kodeks odpowiadający ówczesnej eklezjologii, opartej na prawnonaturalnych założeniach społeczności naturalnej. Eklezjologia *societatis* zmierzała z racji apologetycznych do wykazania, iż Kościół przypisuje sobie to samo znaczenie instytucjonalne i prawne, jak każda inna społeczność doskonała. Była to więc eklezjologia konstruowana ze względu na państwo⁵.

Przyznać trzeba, iż teoria społeczności doskonałej przeniesiona na grunt kościelny okazała się wielce przydatna dla stawianych sobie celów, gdyż protego-

² Zob. F. E l s e n e r, *Der Codex Iuris Canonici in Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte*, [w:] A. M ü l l e r, P. E l s e n e r, P. H u i z i n g, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1986, s. 31-53; W. A y m a n s, *Die Quelle des kanonistischen Rechts in der Kodifikation von 1917*, „*Ius canonicum*”, 15(1975) 79-95.

³ „*Acta Apostolicae Sedis*” (dalej: AAS), 9(1917) 484.

⁴ Zob. P. C i p r o t t i, *Osservazioni al testo del „Codex Iuris Canonici”*, Città del Vaticano 1944; E. S z t a f r o w s k i, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. I, Warszawa 1976, s. 67 n.

⁵ Zob. R. S o b a ń s k i, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 46-53.

wała hierarchiczne i sklerykalizowane struktury Kościoła, wzmacniała jego monolit (jedna doktryna, język, dyscyplina, liturgia itp.) sprawnego funkcjonowania centralnego systemu władzy i kontroli⁶. W ten właśnie sposób rozumienie prawa kanonicznego i jego zadań sprowadzone zostało do wymagań prawa świeckiego. Znany dekret Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów z 7 VIII 1917 r. uprawianie i rozwój kanonistyki nawet na najwyższym jej poziomie redukowało prawie wyłącznie do wiernej egzegezy tekstu kodeksowego⁷. (Pozwolę sobie na małą dygresję – pamiętam, iż zadowolenie profesora budził fakt, iż student radził sobie z tekstem łacińskim, gdy zaś potrafił wyrecytować go z pamięci, mógł spodziewać się najwyższej oceny).

Nie ujmując nic z szacunku dla kanonistyki tamtego okresu, dziś widzimy wyraźniej, iż było to dość drastyczne przytłumienie rozwoju tej nauki i zarazem eliminacja śmielszych propozycji odnowy samego prawa kanonicznego.

II. ZWIĄZEK KODEKSU Z SOBOREM

Przypomniany tu kontekst historyczny ukazuje zarazem nowatorskość i radykalizm decyzji pap. Jana XXIII. Nie zabiegał on, jak to było dotychczas, o ulepszenie kodeksu. Był świadom, iż reforma prawa kanonicznego stanowi jeden z elementów kluczowych w realizacji *aggiornamento* Kościoła⁸. Następcy Jana XXIII zawdzięczamy zasadniczą zmianę w samoświadomości Kościoła nad jego prawem. Dzięki nauczaniu Pawła VI prawo kanoniczne doznało głębokiej interioryzacji, zostało ukazane jako prawo zakorzenione w Ewangelii, uczestniczące w sakramentalnej naturze Kościoła, inspirowane jego duchem, dyspozycyjne wobec łaski i charyzmatu⁹. Odnowa kodeksu – w zamierzeniach tegoż papieża – nie powinna sięgać po wzorce prawa świeckiego, lecz czerpać niejako z samego sedna życia Kościoła, odwoływać się do jego najgłębszych przesłanek teologicznych.

⁶ Zob. M. S t a s i a k, *Problem modeli eklezjalnych w budowie teorii prawa kościelnego*, [w:] *Kościół i prawo*, t. I, pod red. J. Krukowskiego, Lublin 1981, s. 21-25.

⁷ AAS, 9(1917) 439; 11(1919) 19. Zob. R. S o b a ń s k i, *Zagadnienie wstępu do nauki prawa kanonicznego*. (Uwagi na marginesie Dekretu „*Optatam totius*” nr 16, 4), „*Prawo Kanoniczne*”, 17(1974), nr 1-2, s. 3-29.

⁸ AAS, 51(1959) 68 n. Zob. S. H a n l o n, *La riforma del Codice di Diritto Canonico*, „*Concilium*” (wyd. wł.), 4(1965) 153-181; S. K u t t n e r, *The Cod of Canon Law in Historical Perspective*, „*The Jurist*”, 28(1968) 129-148.

⁹ Zob. J. B e y e r, *Significato e funzione del diritto canonico. Il pensiero di Paolo VI*, „*Vita consecrata*”, 18(1972) 739-750; *Paul VI et les réformes institutionnelles dans l'Église. Journée d'études*, Brescia 1987.

Można zatem w dużym uproszczeniu powiedzieć, iż w zamyśle obu papieży, za których pontyfikatu przeprowadzona została większość prac reformatorskich nad kodeksem, chodziło o rzeczywistą odnowę prawa u samych jego podstaw, a w konsekwencji musiał być również radykalnie odnowiony i sam kodeks, a nie tylko ulepszony i przebudowany, jak się jeszcze czasami sądzi. Chodziło nie o jakąś zmodyfikowaną, abstrakcyjną systematyzację prawa kanonicznego, lecz o jego dogłębną, instytucjonalną przebudowę. Nowy kodeks miał ujawniać soborową samoświadomość Kościoła, oddychać jego duchem, na sposób prawu właściwy uczestniczyć w jego zadaniach i zarazem w oczekiwaniach świata wobec Kościoła. Syntetyzując najkrócej zamysł obu papieży, reformatorów obecnego Kodeksu, można stwierdzić, iż dzieło Soboru – prawdziwa reforma Kościoła i jej powodzenie – warunkowane było poniekąd odnową prawa kanonicznego, a w konsekwencji rezultatem prac kodyfikacyjnych.

Nie chodzi tu o powielanie faktów znanych, lecz o poszerzenie optyki niezbędnej przy refleksji nad obecną kodyfikacją. W optyce tej ukazują się także jaskrawiej zamierzenia i oczekiwania związane z jego reformą, kiedy to dzieło rekodyfikacji zostało zapowiedziane i zrealizowane. Nie można ich także pomijać przy próbach jakichś stwierdzeń wartościujących obecny Kodeks.

Inspiracje Soboru Watykańskiego II w zakresie reformy kodeksu zostały wielostronnie opracowane i są zapewne znane¹⁰. Warto może przypomnieć, iż klimat dyskusji soborowej, przynajmniej w pewnym okresie, zdominowany był nastawieniem jawnie antyjurydycznym. Ujawniało się to w zarzutach jurydyzmu, triumfalizmu, klerykalizmu, które padały przy traktowaniu o fundamentalnych tematach eklezjologicznych. Efekt końcowy był taki, iż dokumenty soborowe wyrzekły się niejako sformułowań prawniczych, sam Sobór zaś mienił się jako pastoralny¹¹. Kanonistyka zdawała się wówczas schodzić na pozycje defensywne, jakkolwiek w istocie był to ogromnie mobilizujący klimat dla jej wzrostu i rozwoju¹².

W uchwałach soborowych spotykamy wielorakie bezpośrednie i pośrednie wskazania dla przyszłego kodeksu¹³. Za ważniejsze wszakże od nich należy

¹⁰ Zob. S z t a f r o w s k i, dz. cyt., s. 14 n.

¹¹ E. Schillebeeckx (*The Real Achievement of Vatican II*, New York 1967, s. 87) ukazuje wpływ tych tendencji na proces reformy prawa kanonicznego.

¹² Kanonistyka zainicjowała nowy nurt badań, który stale się rozwija. Początkową systematykę tych badań podaje A. M. Rouco Varela (*Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes*, „Archiv für katholische Kirchenrecht”, 145(1976) 13-21).

¹³ Trzy dokumenty soborowe domagają się wyraźnie, aby reforma prawa kanonicznego dokonywała się zgodnie z ich treścią. Są to: *Konstytucja o liturgii świętej* „Sacrosanctum Concilium”, nr 128; *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* „Christus Dominus”, nr 44; *Dekret o apostołstwie świeckich* „Apostolicam actuositatem”, nr 1, [w:] *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967.

uznać klimat propozycji i dyskusji soborowych, ducha inspirującego to dzieło i treści jego doktryny. W łonie bowiem Soboru, w klimacie jego prac, dojrzał kształt przyszłego kodeksu. Oczywiście, że trudniej jest identyfikować w szczególach te elementy, które stanowią o nowości ducha soborowego, jakkolwiek przenika on i ożywia wszystkie jego dokumenty. Ujawnia się w nich wola odnowy całego życia Kościoła, potrzeba pogłębienia przez sam Kościół jego samoświadomości, zatroskanie o zadania pastoralne, misyjne, ekumeniczne, o zobowiązania Kościoła w stosunku do współczesnego świata, o wrażliwość na sprawy dotyczące godności osoby ludzkiej i jej uprawnień. Wzmiankowane tu przykładowo problemy należą do tzw. wielkich tematów Soboru, bez których znajomości nie sposób obejść się przy lekturze, a tym samym aplikacji obecnego Kodeksu.

Za szczególnie dogodną sytuację, w której ujawniły się nadzieje i oczekiwania związane z reformą kodeksu, należy uznać obrady pierwszej sesji Synodu Biskupów, obradującego w październiku 1967 r.¹⁴ Gdyby uznać wypracowane tam zasady rządzące rekodyfikacją za kryterium oceny obecnego Kodeksu, to osąd taki wypadłby jak najbardziej pozytywnie. Aktualny bowiem Kodeks poza zasadą 7, dotyczącą trybunałów administracyjnych, odpowiada przyjętym założeniom. Jednakże i taka nawet ocena może w pełni zadowolić, jeśli zważy się głosy krytyczne zawarte w interwencjach biskupów na tym synodzie oraz przeprowadzoną dziś krytykę eklezjologiczną samych zasad, które zyskały aprobatę $\frac{2}{3}$ głosujących¹⁵. Pomimo to ocena taka wydaje się w pełni uzasadniona, gdyż kodeks prawa kanonicznego – podobnie jak każdy inny tekst prawodawczy – winien odpowiadać pewnemu zespołowi uprzednio przyjętych kryteriów. Sprawą zaś o dalszym, choć nie mniej istotnym znaczeniu jest próba określenia, w jakiej mierze kryteria przyjęte na synodzie są kryteriami eklezjalnymi czy też uznać je trzeba za kryteria o proveniencji filozoficzno-prawnej.

III. CHARAKTERYSTYKA TREŚCI KODEKSU

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego wszedł w życie 27 XI 1983 r. Ma moc prawa. Stanowi podstawowy zbiór norm Kościoła katolickiego od pięciu lat. Fakt ten stwarza okazję do twórczej, eklezjalnej nad nim refleksji. Czy odpowiada oczekiwaniom, które go poprzedzały, w jakiej mierze służy on Kościołowi,

¹⁴ Zob. G. C a p r i l e, *Il sinodo dei Vescovi. Prima assemblea generale*, „La civiltà cattolica”, 1968, s. 83-139.

¹⁵ Szerzej zob. N. P a v o n i, *L'iter del nuovo codice*, [w:] *Il Codice del Vaticano II*, t. I, s. 135 nn.

rozwija w nim życie łaski, charyzmatu, miłości oraz innych wartości typowo kościelnych, mówiąc inaczej – jak kształtuje się jego relacja do rzeczywistości Kościoła, tak jak jesteśmy w stanie dziś ją rozpoznać. Pierwsze pięć lat promulgacji to zbyt mały dystans, aby poddać krytycznym ocenom dzieło o tak wielkim znaczeniu, choć świadomi jesteśmy, iż pracę taką należy podjąć w poczuciu służby Kościołowi i dla samego Kościoła. Proces interpretacji tegoż Kodeksu trwa od ponad pięciu lat, wypada nam zatem śledzić ten proces, uczestniczyć w nim, indywidualizować główne trendy jego rozwoju. Kodeks, podobnie jak każde prawo, odzwierciedla określony moment życia Kościoła, stan jego samoświadomości, wyraża stan jego doktryny i etap rozwoju historycznego, bo choćby najdoskonalszy, nie może być uznany za ostatni argument w sprawach, które normuje. Kroczy po prostu za życiem Kościoła, modeluje go na swój sposób, lecz przecież nie tworzy samego życia.

Najogólniej stwierdzić można, iż Kodeks obecny, będący owocem bardzo szerokiej konsultacji wielu kręgów kościelnych¹⁶, wychodzi naprzeciw potrzebom i oczekiwaniom powszechnie wyrażanym, choć jest oczywiste, iż nie mógł on zadowolić wszystkich. Trzeba zauważyć, iż w pierwszym okresie po jego promulgacji Kodeks ten wzbudził zainteresowanie wręcz zaskakujące, przynajmniej w niektórych częściach Kościoła. Wymownym tego przykładem była wielość oraz intensywność wielorakich spotkań, sympozjów, grup roboczych na różnym poziomie badawczym, często interdyscyplinarnych, z udziałem świeckich, kapłanów, zakonników i biskupów, którzy wiele czasu poświęcili dla jego studium i praktycznej aplikacji.

Należy – wydaje się – przypomnieć fakt zgoła oczywisty, iż rozważania nasze koncentrują się wokół kodeksu, który jest podstawowym zbiorem praw Kościoła. Prawo to może być rozumiane i właściwie stosowane jedynie przy uwzględnieniu całej jego kościelnej specyfiki. Inaczej prawo, które nie miałyby związku z Kościołem i jego wiarą, należałoby po prostu do innego systemu prawnego, nie byłoby prawem kościelnym. Tak więc w centrum refleksji naszej nad kodeksem winna znaleźć się wizja samego Kościoła¹⁷. Prawo kanoniczne odczytujemy zatem w samym nurcie życia Kościoła, jego zadań i celów. Racją, dla której promulguje się prawo, jest właśnie potrzeba indentyfikacji, ochrony i rozwoju wartości uważanych dla organizującej się społeczności za konstytutywne dla jej bytu, za decydujące o jej tożsamości. Zostają one ujęte i wyrażone w formach

¹⁶ Członkowie Komisji Kodyfikacyjnej (w liczbie 75) pochodzili ze wszystkich kontynentów. Ich lista przytoczona jest w: „Communications”, 2(1982) 117-119.

¹⁷ Jan Paweł II w przemówieniu 22 XI 1983 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim stwierdził: „Infatti questo Codice e il Codice del Popolo di Dio, dove è stabilita la struttura della Chiesa, dove è facilitata l'espertura allo Spirito, dove è espressa la fedeltà ai doni e carismi diversi, dove è rafforzato l'unità nella comunione” („Osservatore Romano”, 24 XI 1983, s. 4).

prawnych, gdyż określona społeczność pragnie te wartości, które rozpoznaje jako dla siebie najważniejsze, chronić, protegować, ubogacać mądrością swojej historii. Podobne zadania pełni prawo także w Kościele, na nim zatem spoczywa szczególna odpowiedzialność za te wartości, które są konstytutywne dla bytu Kościoła, jego życia i rozwoju.

Wzmiankowany tu komfort naukowy kanonistów po promulgacji Kodeksu z 1917 r. związany był z faktem eklezjologicznym. Kościół pojmował siebie i ujawniał w kategoriach leżących u podstaw teorii społeczności doskonałej. Teoria ta, przyjęta dla racji pragmatycznych, redukowała rzeczywistość eklezjalną do świeckich modeli organizacji, nie precyzując w danej chwili, na ile monarchistycznych, a na ile demokratyzujących¹⁸. Od tamtych lat zreformowane zostało prawo kanoniczne, ponieważ cała doktryna Kościoła uległa zasadniczym i radykalnym przeobrażeniom, wiele dyscyplin teologicznych, w tym także eklezjologia, znajduje się wciąż na etapie głębokich przemian i otwierają się problemy nowe, o trudnych do przewidzenia konsekwencjach (np. etyka lekarska, inżynieria genetyczna). Jakże symptomatyczne dla dokonanych przemian jest polecenie soborowego *Dekretu o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, aby w wykładzie prawa kanonicznego mieć na uwadze tajemnicę Kościoła, a nie – jak w przeszłości – egzegezę tekstu. Skoro tajemnica Kościoła kładzie się u podstaw wykładu prawa kanonicznego, to trzeba być konsekwentnym i logicznie uznać, iż tajemnica Kościoła również w procesie tworzenia prawa, jego interpretacji i stosowania winna stanowić podstawowe kryterium epistemologiczne. Na jego potrzebę wskazał także Jan Paweł II na sesji plenarnej 29 X 1981 r.¹⁹

Rysuje się zatem wyraźnie problem znajomości aktualnej nauki o Kościele, soborowej eklezjologii. Jak wiadomo, nowe samookreślenie się Kościoła na Soborze stanowiło jedno z jego największych osiągnięć. Nic zatem dziwnego, iż zarówno doktryna eklezjologiczna Soboru, jak też wskazanie nowej metodologii, posługującej się zasadą wiary w miejsce *ordinatio rationis* rzutowały zasadniczo na kształt prawny reformowanego Kodeksu²⁰. One powinny również wyznaczać pracę nad jego odczytaniem i stosowaniem go w życiu Kościoła. Znajdujemy się zatem na etapie zgoła nowym dla tych, którzy prawo to winni znać i posługiwać się nim w praktyce.

Czas, by zapytać, jak przedstawia się efekt tych zamierzeń w treści odnowionego Kodeksu. Przyznać trzeba, iż ukazało się sporo publikacji ujmujących pod różnym kątem problematykę recepcji doktryny soborowej w obecnym Kodek-

¹⁸ Zob. R. S o b a ń s k i, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 37-42.

¹⁹ Tekst przemówienia zamieszcza „Osservatore Romano” (30 X 1981, s. 1).

²⁰ Zob. E. C o r e c c o, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, [w:] *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, s. 333-397.

sie²¹. Konkluzje wynikające z zestawienia Soboru z Kodeksem są różne. Zarzuca się temu Kodeksowi brak konsekwencji metodologicznej wskazanej w dekreście *Optatam totius*, podkreśla się, że jego eklezjologia nie jest jednorodna, że operuje dwoma eklezjologiami, określanymi jako *societas* i *communio*²². Taka dwuznaczność doktrynalna rodzi oczywiście określone konsekwencje w warstwie normatywnej obecnego Kodeksu. Samo utrzymanie Kodeksu jako formy znowelizowanego prawodawstwa kościelnego uważane jest przez jego komentatorów za faworyzowanie eklezjologii społeczności, w której przeważa zasada kompetencji, a więc władzy nad eklezjologiczną zasadą partycypacji, za protegowaniem struktur instytucjonalnych i powstałych w ich efekcie stosunków zależności.

Eklezjologia *societatis* wycisnęła swój wyraźny rys na systematyce i treści ksiąg: II, V, VI i VII. Przyjęcie takiej postawy eklezjologicznej sprawiło, iż w księdze II wierni, uważani za podmiot prawnego porządku Kościoła, określani jest nie na podstawie jego identyczności kościelnej, lecz na podstawie kategorii osoby fizycznej (rodem z prawa rzymskiego)²³. Jej skutkiem jest także ujęcie w odmienny sposób przez Kodeks wykonywania władzy rządzenia na forum sakramentalnym (gdzie określa się ją jako *facultas*) i pozasakramentalnym (gdzie występuje jako *potestas*). Konsekwentne utrzymywanie podziału na władzę święceń i jurysdykcji stwarza pozory, jakoby chodziło o dwie różne władze, które w istocie są czysto formalnym wyróżnieniem jednej *potestas sacra*. Oparcie się na eklezjologicznej koncepcji *societatis* spowodowało znaczne spłaszczenie teologiczne innych fundamentalnych instytucji kanonicznych. Władza *regiminis* została tak ujęta, iż wydaje się upodabniać w wielu aspektach do władzy świeckiej, gdy tymczasem rodzi się ona z tej specyficzności, która determinuje istotę *communio*; jej moc zbawcza wywodzi się przede wszystkim z mocy wiążącej słowa i sakramentu²⁴.

Pozostałe księgi Kodeksu preferują eklezjologię wspólnoty, szczególnie księgi II i IV, choć oczywiście linia demarkacyjna między wpływem obu tych eklezjologii nie zawsze jest łatwa do uchwycenia. Nawet w ramach tej samej księgi dostrzega się rozbieżne założenia eklezjologiczne. Księga II w wielu swoich sekcjach wyraźnie eksponuje struktury wspólnotowe Kościoła, choć nie brak

²¹ Zob. tamże, s. 337 nn.; J. C. L a r a, *Criteri ispiratori della revisione del Codice di Diritto Canonico*, [w:] *La nuova legislazione canonica*, s. 15-33; E. C o r e c c o, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo „Codex”*, [w:] *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali*, s. 37-68.

²² Zob. E. C o r e c c o, *Fondaments ecclésiologiques du Code de Droit Canonique*, „Concilium” (wyd. fr.), 205(1985) 19-30.

²³ Zob. t e n ż e, *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, [w:] *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Studi*, s. 80-104.

²⁴ Papież Paweł VI charakteryzuje porządek kościelny jako *communio fidei, sacramentorum et disciplinae* (AAS, 62(1970) 116).

zarazem protegowania scentralizowanego systemu hierarchicznego, jakim odznaczał się poprzedni Kodeks.

Nowy Kodeks w pewnych sformułowaniach zaleca kontynuację tych struktur w Kościele, które były zdominowane przez kler, w innych znów oferuje bardzo szerokie możliwości partycypacji wszystkich wiernych w misji Kościoła. Zachodzi tu pewne napięcie między utrzymującą się tendencją sprawowania kontroli przez centralną władzę Kościoła a uprawnieniami biskupów czy prerogatywami konferencji episkopatu. Dostrzega się znaczenie zasady pomocniczości jako elementu wywierającego wpływ na proces formalizacji prawa. Trudno natomiast jeszcze przewidzieć, jakie będą praktyczne efekty w szerszej skali, wynikające z aplikacji tej zasady w praktyce eklezjalnej.

Trzeba by badać bliżej te organizmy, które powinny spełniać funkcję pomocniczą na wielu poziomach tej praktyki – w kontekście kraju, regionu, diecezji, parafii, przystosowania do środowiska wiejskiego, warunków misyjnych, w relacjach z Kościołami innych obrządków, z instytucjami życia zakonnego itp. Są to nowe szanse, jakie stwarza obecne prawodawstwo. Na ile okażą się one twórcze i mobilizujące w życiu Kościoła, zależeć będzie bez wątpienia od ich praktycznego zastosowania w życiu Kościoła, od podjęcia konkretnych inicjatyw i wysiłków w tym względzie. Przedsięwzięcia te określać będą zapewne praktyczne znaczenie obecnego Kodeksu.

Szczególne dowartościowanie w nowym Kodeksie doznaje Kościół lokalny, w którym jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół naprawdę istnieje i działa²⁵. Poglębiona teologia Kościoła lokalnego wyznacza mu specjalne obowiązki, w ramach diecezji zatem ma się ujawniać rzeczywistość całego Kościoła. Winno to pobudzać wszystkich do partycypacji w życiu diecezji, w tym także do koordynacji pracy duszpasterskiej różnych zakonów według właściwych im charyzmatów. Ważne jest wiązanie powołania misyjnego wszystkich wiernych z sakramentem chrztu jako sposobem inkorporacji w nauczycielską, uświęcającą i służebną misję Chrystusa²⁶. Wiązanie uczestnictwa w potrójnej misji Chrystusa z sakramentem chrztu należy uznać za zmianę znaczącą w relacji do poprzedniego Kodeksu. W poprzednim Kodeksie władza w Kościele ukazywała swoje zakotwiczenie w sakramencie kapłaństwa, co prowadziło w konsekwencji do klerikalnej wizji Kościoła. W obecnym zaś Kodeksie powołanie do udziału w misji Chrystusa i Kościoła rodzi się z sakramentów chrztu i bierzmowania²⁷.

Ta zmiana doktrynalna winna w sposób bardziej zdecydowany kształtować także *praxis* kościelną. Możliwości takie stwarzają choćby te postanowienia

²⁵ Kan. 369, 749.

²⁶ Kan. 96.

²⁷ Kan. 225.

Kodeksu, które przewidują, iż osoby świeckie mogą być zapraszane na sobory i synody. Jest to niewątpliwy postęp, choć niełatwo oprzeć się wrażeniu przesadnej ostrożności w redagowaniu tego stanowiska. Zbyt wiele określeń w redakcji tych kanonów ujętych jest warunkowo; mówi się w nich o osobach świeckich, które cieszą się dobrą opinią, są wolne od wszelkich podejrzeń, wyróżniają się świadectwem życia²⁸. Ciekawe, że obiekcji tych Kodeks nie podnosi odnośnie do osób duchownych i zakonników. (Można tu wtrącić dygresję, iż podobne sytuacje spotykamy także na co dzień – wiem coś o tym choćby na podstawie usiłowań podejmowanych przez absolwentów prawa kanonicznego o znalezienie pracy w administracji kościelnej. Nie jest to zresztą jedyna niekonsekwencja). W kan. 208 Kodeks proklamuje fundamentalną zasadę równości i godności wszystkich wiernych, lecz w praktyce perspektywa działania pozostaje nadal klerykalna. Czasami mówi się o wciągnięciu laikatu jedynie w konieczności (kan. 517, 881)²⁹.

Przyznać trzeba, iż w Polsce przynajmniej na najwyższych szczeblach hierarchii udział osób świeckich jest znaczący (Gremia, Rady Prymasowskie). Podobnie kan. 129 § 2 stwarza osobom świeckim możliwość partycypacji w misji rządzenia Kościoła, ale pod wieloma warunkami przewidzianymi w Kodeksie. Znow jest to jakieś ujęcie kompromisowe. Z jednej strony przewija się przez Kodeks przeswiadczenie o powołaniu wszystkich wiernych, wynikającym z sakramentu chrztu, z drugiej zaś strony na wielu obszarach Kodeks podkreśla rolę duchownych wyeksponowaną w taki sposób, iż margines dla aktywności świeckich pozostaje naprawdę znikomym. Mamy tu do czynienia z ilustracją prawdy, jak bardzo prawo kanoniczne pozostaje pod wpływem teologii, która nie uporała się do końca z szeregiem kwestii i stąd niejednokrotnie w ujęciach prawnych doświadczamy tych dolegliwości. Takich otwartych kwestii doktrynalnych znajduje się w Kodeksie sporo. Dotyczą one np. doktryny sakramentalnej, szafarza sakramentów, czyni się dopiero pierwsze kroki w redefinicji pozycji biskupa w Kościele lokalnym. Te i inne kwestie wymagają dalszych studiów, aby mogły być w pełni zharmonizowane.

Ważny jest fakt szerokiego otwarcia się na te problemy także w wymiarze prawnym. Docenić trzeba również praktykę kościelną, może bowiem właśnie ona rozpierać będzie aktualną, zakreśloną Kodeksem przestrzeń prawną, tak że z czasem uwarunkowania te stracą swoje znaczenie.

Zaskakującą cechą nowego Kodeksu jest przywrócenie znaczenia słowa Bożego w Kościele. Słowem tym się Kościół karmi, ono warunkuje istnienie Kościoła

²⁸ Kan. 483, 1064, 1464, 1435.

²⁹ Także kan. 1112, 1421. Rady pastoralne są fakultatywne (kan. 511, 536).

i jego rozwój³⁰. Całe księgi III i IV mogą być uważane za eksplikację nauczającej i uświęcającej misji Kościoła.

Za bardzo twórczy i nowatorski fragment nowego Kodeksu uznaje się redakcję obowiązków i praw wszystkich wiernych – świeckich, kapłanów, zakonników³¹. Wydaje się, iż dopiero z szerszej perspektywy czasu będzie można ocenić, jak bardzo ta kodeksowa karta praw spowoduje zmianę mentalności w wielu sferach życia Kościoła. Uwidacznia się to już w samym Kodeksie w normach dotyczących wykonywania władzy. Misja królewska Chrystusa jest teraz ukazana w kategoriach posługi, służby, relacje zaś międzyosobowe w Kościele kształtują się nie według stosunku panujący–podwładny, lecz postawę tę cechuje szacunek i respekt dla godności każdej osoby.

Znacznej promocji w stosunku do poprzedniego Kodeksu doznała także sytuacja kobiety w Kościele. Nie podejmuje Kodeks kwestii święceń kapłańskich dla kobiet, co jest sprawą oczywistą, jako że problem ten jest przede wszystkim zagadnieniem teologicznym. Wydaje się, że trudno zarazem wskazać na racje, dla których utrzymywany jest zakaz udzielania kobietom święceń do posługi lektoratu i akolitu³². Spotykamy nawet przepis, który stawia kobietę w sytuacji korzystniejszej w Kościele. Kanon 604 mianowicie mówi o rycie konsekracji kobiet świeckich dla posługi Kościoła diecezjalnego, nie została natomiast przewidziana analogiczna możliwość dla mężczyzny, który chciałby w ten sposób związać życie swoje z posługą Kościołowi.

W zasadzie pozytywnie ocenia się regulacje kodeksowe odnośnie do instytutów życia konsekrowanego. Proteguje się w nich odkrycie własnej identyczności, wskazuje na potrzebę zachowania wierności dla specyficznego charyzmatu, jaki mają do zaofiarowania w służbie Kościołowi³³. Wiele kanonów czyni odniesienia do prawa partykularnego, co wskazuje na możliwości partykularnego określenia swojej natury przez różne instytuty. Krytykę natomiast budzi zawarta w kanonach typologia³⁴. Ciekawe byłoby prześledzenie, na ile zakony skorzystały już z możliwości, jakie stwarza Kodeks, i czy w ogóle dostrzega się w tym procesie tendencje postulowane w jego normach.

Nowym fragmentem Kodeksu są regulacje dotyczące administracji finansowej. Wskazuje się tu na nowe sposoby takiej organizacji. Ciekawy jest zapewne dla

³⁰ Kan. 836.

³¹ Zob. E. C o r e c c o, *Il catalogo dei doveri – diritti del fedele nel CIC*, [w:] *Il diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio Giuridico dell'Università Lateranense*, Roma 1985, s. 101-125.

³² Kan. 230.

³³ Kan. 578.

³⁴ Zob. J. B e y e r, *Le deuxième projet de droit pour la vie consacrée*, „*Studia canonica*”, 15(1981) 87-134.

polskiego proboszcza fakt, iż w wykazie obowiązków proboszcza nie ma wzmianki o kwestiach finansowych³⁵. Podkreśla się natomiast, aby zarówno biskup, jak i proboszcz poświęcali się posłudze słowa i sakramentu.

Znaczną przestrzeń stwarza Kodeks dla możliwości ustawodawstwa partykularnego, w szczególności zaś dla konferencji episkopatu. Interesujące byłoby prześledzenie, w jakiej mierze konferencje episkopatu w różnych częściach świata wywiązują się z tego zadania. Wydaje się, że episkopaty nie wykorzystują dostatecznie szans, jakie stwarza nowy Kodeks w zakresie inicjatywy ustawodawczej, co sprawia, iż wiele spraw mieszczących się w ich kompetencjach pozostaje nie rozwiązanych. Inne z kolei konferencje episkopatu wykazują bardzo intensywną aktywność w tym względzie. Wydaje się, iż przykład Polski nie byłby dobrą ilustracją tego stwierdzenia. Podobnie w Kościele nad Wisłą dostrzega się jakby zanik ustawodawstwa diecezjalnego, jakby zmniejszanie się działalności ustawodawczej biskupów. Można byłoby się zastanawiać, czy wymaganie, aby postanowienia konferencji episkopatu podlegały przejrzaniu przez Stolicę Apostolską, należy uznać za konieczny wymóg centralizacji Kościoła³⁶.

Zdaniem wielu autorów za najmniej udany fragment nowego Kodeksu uchodzi księga VII – o procesurach. Zabrakło typowej kanonistycznej procedury w sprawach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Kodeks wspomina zaledwie o możliwości powołania trybunałów administracyjnych³⁷. Można zatem pytać o to, jakie są możliwości naprawy krzywd powstałych przy korzystaniu z należnych praw. Wydaje się, iż potrzeby rozwiązania tej kwestii rzeczywiście narastają.

Za bardzo znaczący rys nowego Kodeksu należy uznać jego wrażliwość na wartości kultury, pośród których Kościół realizuje swoją misję. Wiele dzisiaj uwagi poświęca się problemowi inkulturyzacji Ewangelii; czyni to również i Kodeks, stwarzając możliwości uwzględniania warunków lokalnych w przystosowaniu prawa bądź to przez konferencje episkopatu, bądź przez biskupa diecezjalnego czy też instytuty życia konsekrowanego. Zezwala się w nim na znaczne adaptacje prawa w kwestiach liturgicznych i sakramentalnych, w organizacji diecezji, formacji kandydatów do kapłaństwa, odnośnie do korzystania z posług spełnianych przez świeckich³⁸.

Kulturotwórcze wyznaczniki dały o sobie znać w sposób ewidentny w redakcji kanonów dotyczących małżeństwa. Terminologia tych kanonów ujmuje kwestie fundamentalne dla małżeństwa katolickiego w terminach niejako opisowych, jak najbardziej ogólnych i szeroko komunikatywnych. Mówi się np. o dobru małżon-

³⁵ Kan. 528, 529.

³⁶ Kan. 455.

³⁷ Kan. 1733.

³⁸ Szereg kanonów odwołuje się do zwyczajów lokalnych, np. kan. 396 § 2, 423 §1, 1376.

ków, o wspólnocie całego życia; są to wyrażenia tak pojemne, iż winny znaleźć zastosowanie praktyczne we wszystkich kulturach.

Inkulturyzacja chrześcijaństwa oznacza zarazem poszukiwania własnej tożsamości przez Kościoły lokalne. Wymagać to będzie zapewne i akomodacji prawa do sytuacji partykularnych. W praktyce oznacza to rodzące się coraz większe utrudnienia w posługiwaniu się jednym kodeksem dla całego Kościoła. W konsekwencji można by liczyć się z możliwością rezygnacji z kolejnych kodyfikacji na wzór obecnego Kodeksu. Być może, że taki postulat wysuwać będzie katolickość Kościoła jak najpełniej rozumiana³⁹. Problem jest jednak o wiele głębszy, nie zawsze bowiem można ustalić, jakie elementy określają na przykład kulturę afrykańską, południowoamerykańską itp.

IV. PRÓBA OCENY NOWEGO KODEKSU

Potraktowana wybiórczo prezentacja niektórych tendencji nowego Kodeksu wykazuje, iż znajdujemy się w okresie szczególnym dla życia Kościoła. Można powiedzieć, iż na kształt Kodeksu rzutują przeobrażenia doktrynalne, jakim podlega wiele dyscyplin teologicznych. Stąd w obrazie Kościoła odczytywanym z Kodeksu odzwierciedlają się te wszystkie sprawy, które nurtują Kościół w jego doktrynie i praktyce, w jego wnętrzu i w jego odniesieniu do świata. Choć obecny Kodeks stanowi bardzo znaczący postęp w stosunku do poprzedniej kodyfikacji, to jednak nie mógł uporać się i rozwiązać wszystkich problemów swego czasu. Stąd bez wątplenia należy liczyć się z postulatami wprowadzenia kolejnych zmian, przynajmniej w niektórych dziedzinach. Wydaje się, iż ta właśnie jego poniekąd kompromisowość między *nova et vetera* zapewni mu znaczny żywot. Chodzi oczywiście dopiero o początki. Interpretacja Kodeksu i jego stosowanie stanowią będą w latach, które nadejdą, przedmiot wielu studiów i refleksji.

Można stwierdzić, iż Kodeks pomimo upływu ponad 20 lat od zakończenia Soboru nie potrafił uwolnić się od tych rozbieżności, także dla niego fundamentalnych, jakie trapiły doktrynę soborową. Ujawniające się w nim dwa modele eklezjologiczne stwarzają poniekąd otwarty problem jego aplikacji. Oba będą wywierać wpływ na odczytanie Kodeksu, a w konsekwencji na jego przydatność

³⁹ Można pytać o kształt jakiejś polskiej edycji prawa kanonicznego – właśnie ze względu na specyfikę naszego Kościoła, jego uwarunkowań polityczno-społecznych, położenie na styku dwóch wielkich kultur, szczególnych związków Kościoła z historią narodu itp. Teologowie polscy wykazują więcej odwagi w podjęciu tego problemu.

w praktyce Kościoła. Zwolennicy eklezjologii społeczności będą obstawali przy tych strukturach, które protegował stary Kodeks. Opowiadające się natomiast za eklezjologią wspólnoty odkrywać w nim będą coraz więcej bodźców dla inspiracji i rozwoju wspólnotowych aspektów życia Kościoła. Pierwsza eklezjologia ma rodowód racjonalno-jurydyczny, druga zaś – bogatą tradycję teologiczną⁴⁰. Eklezjologia wspólnoty leży u podstaw doktryny soborowej o Kościele, stanowi *principium* formalne, organizujące cały system prawny Kościoła⁴¹. Z tej zasady wynikają istotowe powiązania elementów strukturalnych Kościoła. Wyrażają je wzajemne relacje między wiernym a Kościołem, między obowiązkiem i prawem, między kapłaństwem wspólnym i sakramentalnym, między papieżem a kolegium, między biskupem a prezbiterium, między Kościołem powszechnym i partykularnym⁴².

Pomimo wspomnianego braku konsekwencji w stosowaniu tegoż *principium* stwierdzić należy, iż eklezjologia wspólnoty znajduje się u podstaw wszystkich poziomów, na których realizuje się Kościół. Wyznaczniki tej eklezjologii winny zarazem narzucać metodę naszej pracy nad kodeksem, jego rozumieniem i aplikacją. Są to funkcje decydujące o jego wartości eklezjalnej. Jeżeli uważamy kodeks za produkt określonego kontekstu teologiczno-historycznego, jako dziecko pewnego stadium kultury prawnej, to przyznać trzeba, iż chociaż jest on aktualny, to należy zarazem już do przeszłości. Aktualna jego kondycja zależeć będzie właśnie od dzieła interpretacji i stosowania. Dla życia Kościoła to dzieło będzie mieć większe znaczenie niż sam proces jego kondycji.

Kodeks, który od niedawna obowiązuje, nie zamyka jakiegoś etapu w życiu Kościoła, przeciwnie – jakby wyraźniej ujawnia nowe obszary badań i pracy nad wiarą Kościoła, przeżywaną w określonych warunkach czasu i miejsca. Nie można zatem ograniczać się do egzegezy jego tekstu, gdyż zawarta w nim treść, jak było wspomniane, stwarza szerokie możliwości rozwoju i ubogacenia kościelnej *praxis*. Tak rozumiana praca nad obecnym Kodeksem będzie naprawdę kościelna i zarazem prawdziwie naukowa.

Nasuwa się tu jeszcze jedna uwaga. Wydaje się mianowicie, iż poza pierwszymi reakcjami po promulgacji obecnego Kodeksu nie wzbudził on silniejszego rezonansu w kręgach pozakościelnych. Nie chodzi tu o jego odniesienia do stanu współczesnej kultury prawnej, nie ma większego znaczenia pytanie, czy jest on w awangardzie czy pozostaje za nią w tyle. Chodzi o coś poważniejszego. Nie

⁴⁰ Zob. A. A c e r b i, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*, Bologna 1975.

⁴¹ Zob. R. S o b a f s k i, „*Communio*” als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, „Theologie und Glaube”, 72(1981), nr 2, s. 188.

⁴² Zob. O. S a i e r, „*Communio*” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973, s. 142 nn.

dostrzega się mianowicie jakoś wpływu obecnego Kodeksu na dzisiejsze myślenie prawnicze, nie zauważa się zainteresowania nim poza kręgiem kanonistów czy teologów. Wielu z nas zatrudnionych jest na wydziałach prawa kanonicznego, gdzie na co dzień pracujemy z kolegami prawnikami, znawcami wielu dyscyplin prawa państwowego. Czasami aż dziwi fakt, iż nie współpracujemy z sobą, pracujemy obok siebie. Pytanie pozostawiam otwarte. Dlaczego nie interesuje ich prawo kanoniczne? I czy rzeczywiście nie mamy nic do zaoferowania?

V. KODEKS A KANONISTYKA POLSKA

Stwierdzić trzeba, iż kanonistyka polska przejawiała duże zainteresowanie działalnością prawniczą Kościoła. Świadczą o tym publikacje w języku ojczystym całych zbiorów prawodawstwa posoborowego. W stosunkowo szybkim czasie nasi wierni otrzymali tekst Kodeksu Prawa Kanonicznego w języku polskim. Ukazuje się sporo opracowań – zarówno monograficznych jak i popularyzatorskich – poświęconych badaniom nad nowymi bądź zreformowanymi instytucjami prawnymi zawartymi w obecnym Kodeksie. Jesteśmy niejako specjalistami od egzegezy tekstów prawnych; w krótkim czasie dorobiliśmy się trzech prawie kompletnych komentarzy do całego Kodeksu⁴³. Jest to wyraz ogromnej pracy podjętej w poczuciu służby Kościołowi na polu lepszego poznania, popularyzowania i stosowania w życiu Kościoła obecnego Kodeksu.

Jeśli ośmieliłbym się na jakąś uwagę krytyczną, to dotyczyłaby ona niedostatecznej, jak się wydaje, wrażliwości kanonistów polskich na nowe przesłanki metodologiczne w pracy nad obowiązującym Kodeksem. Brakuje jakby wyrazistszego tła eklezjologicznego, głębszej znajomości doktryny soborowej i jej głównych trendów. Niektórych opracowań nie kształtuje w sposób dostateczny prawda, iż Kościół stanowi tajemnicę zjednoczenia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Brak jakby silniejszej integracji kanonistyki z teologią. Trzeba wszakże odpowiedzieć, iż uwzględnienie postulatu zawartego w dekrecie *Optatam totius*, aby w nauczaniu prawa kanonicznego mieć na uwadze tajemnicę Kościoła, stawia całą kanonistykę – nie tylko na naszym gruncie – przed piętrzącymi się problemami, których rozwiązania wszyscy dopiero się uczymy. Z trudem przychodzi nam rozstać się z formacją kanoniczną odziedziczoną po poprzednim Kodeksie. Rozstanie to jest wszakże nieodzowne, stosowanie bowiem Kodeksu w praktyce

⁴³ Mam na uwadze komentarz wydawany na KUL-u oraz przez autorów z ATK: E. Szafrrowskiego i J. Pawluka.

Kościół i jego powodzenie będą zależne od stanu nowej świadomości eklezjalnej i kanonicznej.

Misja i działalność Kościoła zmierzają do przewyciężenia wszelkich podziałów oddalających ludzi⁴⁴. Prawo kanoniczne uczestniczy w sposób jemu właściwy w realizacji tych zadań – proteguje struktury wspólnotowe, uruchamia mechanizmy integracji i partycypacji społecznej. Prawo tak pojmowane przestaje być przyczyną podziałów, wyrazem woli panującego, narzędziem zabezpieczającym interesy partykularne. Stanowi praktyczny wyraz głoszonej przez Kościół prawdy, iż Bóg pragnie zbawić wszystkich. Wydaje się, że prawda ta wyznaczać będzie także najprawdziwszą ocenę aktualnego Kodeksu.

VI. KONKLUZJA

Każde prawo, w tym także prawo kościelne, sprawuje podwójną funkcję: zachowawczą, a zarazem prorocką. Kościół promulguje swoje prawo dla realizacji tych wartości, które decydują o jego istocie, z którymi się jakoś identyfikuje i których w konsekwencji ma obowiązek strzec i je przekazywać⁴⁵. Natura zatem tegoż prawa, znaczenie i rola zostają określone przez te wartości, które Kościół odczytuje i rozumie w określonym momencie jego dziejów, a konkretnie w tym czasie, kiedy prawo zostaje promulgowane. Przyszłości zaś nie sposób przewidzieć czy zaprogramować. Stąd konserwatywny charakter prawa. Odnośnie do prawa kościelnego problem ten ujawnia się ze szczególną ostrością, gdyż Kościół spotyka się z wielorakim i poniekąd warunkującym prawem kontekstem kulturowym Kościołów lokalnych, które nadto znajdują się na różnych etapach ich rozwoju i historii.

Pomimo tych zależności prawo pełni także funkcję prorocką. Jest nie tylko zachowawcze, lecz również i nowatorskie. Proklamuje, naucza, indywidualizuje te zadania i cele, które są konstytutywne dla danej społeczności, zabiega o ich promocję, pobudza i stymuluje aktywność tych, którzy ponoszą odpowiedzialność za ich realizację. Funkcja prorocka prawa – inaczej: jego nowatorskość – wyra-

⁴⁴ *Konstytucja duszpasterka o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 42, [w:] *Sobór Watykański Drugi*.

⁴⁵ „Jeśli przeto Sobór Watykański II ze skarbca Tradycji wydobył stare i nowe, a jego nowość zawiera się w tych i innych elementach, staje się oczywiste, że Kodeks tę samą cechę wierności w nowości i nowości w wierności odnosi do siebie i do niej jest dostosowany wedle sobie właściwej materii i szczególnego sposobu mówienia” (*Konstytucja apostolska „Sacrae Disciplinae Leges”*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 15).

za się właśnie w jego wychyleniu ku przyszłości, zabieganiu o to, co lepiej służy dobru tej wspólnoty, w której to prawo funkcjonuje. Zbyteczne jest dodawanie, iż funkcja prorocka prawa nie oznacza rozminięcia się z realizmem życia. Prorok, którego wezwania nie liczą się z rzeczywistością, często lansuje utopie i uchodzi bardziej za wizjonera niż proroka. Nie spełnia także funkcji prorockiej ten, kto ogłasza jedynie to, co podoba się „księciu”. Prawo, także kościelne, winno być, przy zachowanym realizmie w ocenie szans i możliwości, wrażliwe na potrzeby Kościoła, inspirować sposoby poszukiwania jak najlepszych rozwiązań prawnych w realizacji jego zadań i celów.

Wydaje się, iż wspomniane funkcje prawa ukierunkowują także nasze podejście do aktualnej kodyfikacji. Kodeks musi troszczyć się o istotne wartości eklesjalne, a zarazem ujawniać cały potencjał możliwości, jakie prawo i jego funkcje mogą zaoferować Kościołowi. Nie może życia Kościoła petryfikować, lecz pobudzać je i rozwijać. W okresie aplikacji Kodeksu należy dołożyć wiele starań, aby jego nowatorski rozmach i pobudzające impulsy nauki soborowej dalej podtrzymać i rozwijać.

Jeśli nawet mówiliśmy o pewnej kompromisowości obecnego Kodeksu, to i tak przyznać trzeba, iż w takim kontekście eklesjalnym odczytane jego nowości, choćby nie satysfakcjonujące nas w pełni, sprawiać będą nieodwracalne skutki w obrazie instytucjonalnym Kościoła, w rozwoju jego prawa i kanonistyki.

JOHN PAUL II'S CODE AFTER FIVE YEARS OF ITS PROMULGATION

S u m m a r y

The present paper was delivered as a report at the Academy of Catholic Theology in Warsaw during a symposium organized by the Branch of Polish Canon Law in 1988.

After five years which have passed since the promulgation of John Paul II's Code, the author attempts to characterize its content. Firstly, he emphasizes the significance of epistemological assumptions in formulating the statements which evaluate this Code. The former pio-benedictine codification of 1917 was drafted on the legal-philosophical assumptions appropriate to the conception *societas perfecta*. The present Code was born of the spirit of Vatican Council II, which Council inspired the reformatory work on that Code. In view of a legislative technique we deal here with a recodification, though this work has been filled with new doctrinal contents introduced by the recent Council, and mainly by its ecclesiology. At the basis of this new codification one can perceive the assumptions of the ecclesiology of an institution inherited from the previous Code, as well as the conciliar ecclesiology of *communio*. Despite this ambiguity the Code should be interpreted and applied according to the criteria of conciliar doctrine. Of its innovatory character will decide, to a great extent, the Church practice. The author points to great opportunities which the present Code offers in valuing the role of lay people, developing particular legislation, influencing legislative processes by cultural elements and making various forms of consecrated life autonomous. It seems that all these opportunities have not been up to now taken advantage of. The author has in mind also legislation and canon law in Poland. Finally, the author points to a prophetic function of the law also within the Church.