

Walenty Wójcik

"Prospettive canonistiche nella chiesa di oggi", Lorenzo Spinelli, Modena 1973 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 18/1-2, 257-265

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE

Prawo Kanoniczne
18 (1975) nr 1—2

Lorenzo Spinelli, PROSPETTIVE CANONISTICHE NELLA CHIESA DI OGGI, S.T.E.M. — Mucchi, Modena 1973 ss. 179.

Do lektury tej książki zachęca osoba autora, aktualność tematu a również i jej szata graficzna. Autor, profesor zwyczajny prawa kościelnego w Bolonii należy do czołowych świeckich kanonistów we Włoszech. Jak zaznacza we wstępie, postawił on sobie za cel zbadanie zasad ogłoszonych przez Vaticanum II z punktu widzenia prawa. Ma to być wprowadzenie do dalszych refleksji nad takimi problemami jak osoba ludzka rozważana pod kątem naturalnym i nadprzyrodzonym, zasada władzy w Kościele ocenianej według ducha służebności i idei wolności człowieka, odkotwiczenie — „disancorazione” Kościoła od społeczności politycznej i różne formy współpracy z nią dla dobra człowieka, jurydyczność i obligatoryjność norm soborowych oraz nowe wytyczne dla reformy kodyfikacji, a zwłaszcza charakter pastoralny i służebny całej odnowy soborowej.

Rozdział pierwszy traktuje o prawach podmiotowych i o władzach w organizacji Kościoła. Godność osoby, naturalna i nadprzyrodzona stanowi podstawę ochrony praw subiektywnych człowieka ochrzczonego. Jego cel nadprzyrodzony ma charakter osobisty ale nie jest on ani wyłącznie indywidualny ani czysto społeczny. Temu celowi służy władza kościelna. Choć konieczny jest legalizm pod kątem tego celu, nie może być jednak autokratyzmu. Zestawienie „potestas-functio” wyraża istotę władzy kościelnej. Jakkolwiek w odróżnieniu od władzy świeckiej obejmuje ona nie tylko „forum externum” ale również i „forum internum”, poddana jest przecież zasadzie legalizmu w całej swej działalności. Nie może być sprawowana arbitralnie. W ustawodawstwie konieczne jest uwzględnianie nie tylko „iudicium de conformitate evangelica” ale też praw podstawowych Kościoła. Wydawane normy prawne muszą być pewne i bezpieczne oraz zgodne z techniką stosowaną w legislacji. Konieczna jest formalna „promulgatio legis”. Sądownictwo sprawowane bywa na mocy władzy zastępczej i według ścisłego legalizmu. Natomiast w administracji, gdzie występuje spontaniczność nowej rzeczywistości, trudniej jest bezwzględnie opierać się na normach z góry ustalonych ale konieczna jest większa swoboda w ocenie faktów i w procedurze. Strona musi mieć jednak przy tym określone gwarancje i ochronę zapewnioną przez ustawodawstwo. Są opinie za zastąpieniem kar przez duszpasterstwo penitencjalne. Ko-

nieczna jest koordynacja między władzą przełożonych a wolnością wiernych, między prawem a osobą, między zwierzchnictwem a służebnością. Wynika stąd konieczność stałego dialogu i konsultacji. Potrzeba ciągłego oświecania sumień, rozszerzania zakresu wolności i poczucia współodpowiedzialności. Jakkolwiek władza w Kościele nie bywa powoływana przez lud, jak to jest w państwach demokratycznych, nie stanowi ona jednak celu dla siebie, lecz winna być dla użytku innych. — Autor, choć sam uważa demokrację za najlepszy ustrój państwa, występuje jednak przeciw tzw. demokratyzacji czyli przenoszeniu ustroju świeckiego na teren Kościoła, gdyż Kościół ma inną misję, odmienną strukturę i kieruje się szczególnymi normami. Do tezy o Kościele jako „societas iuridice perfecta” dodać należy, że Kościół jest jednocześnie społecznością nadprzyrodzoną, dysponującą „potestas ordinaria” i „potestas magisterii”. Zwierzchnicy duchowni mają „władzę” jedynie w znaczeniu analogicznym ze względu na nadprzyrodzony charakter i cel Kościoła. Odrębnością Kościoła jest skoncentrowanie tytułu władzy w jednym ręku a rozdzielenie jej w wykonywaniu. Dlatego Kościół posiada obok charyzmatów prawo prawdziwe i własne i sprawuje jurysdykcję we właściwym znaczeniu. — Wierni posiadają autonomię w sprawach doczesnych. Władza kościelna oddziałuje na nich przede wszystkim perswazją, stosowaną życzliwie nie tylko w zakresie objętym „ratione peccati” ale też „ratione boni perficiendi”. W rozstrzyganiu wątpliwości przy interpretacji tekstów soborowych autor opowiada się za jednoczesnym otrzymywaniem władzy święceń i jurysdykcji, choć wykonywanie tej ostatniej zależne jest od łączności z hierarchią a zwłaszcza z papieżem. Autor nie jest za odróżnianiem w Kościele prawa konstytucyjnego od ustaw zwykłych, gdyż Kościół jest z natury swej jednym „sacramentum”.

Stosunkowi Kościoła do wolności religijnej poświęcony jest rozdział drugi. Podstawę źródłową stanowi deklaracja soborowa *Dignitatis humanae*. Jest ona znakiem obecności społecznej Kościoła w świecie, otwarciem dialogu z człowiekiem dzisiejszym oraz inicjatywą w przewyżnianiu ewentualnych trudności z władzą świecką. Fundamentem wolności religijnej jest godność osoby ludzkiej, prymat głosu jej sumienia oraz jedność ludzi w pluralizmie poglądów. Zasada wolności religijnej oparta jest na odmiennych presupozycjach w państwie i w Kościele. Państwo ujmuje rzecz więcej abstrakcyjnie i z pewnym dystansem w celu zachowania równości wśród obywateli różnych wyznań i światopoglądów. Kościół kieruje się racjami religijnymi, poszanowaniem sumienia ludzkiego i wolności w przedkładaniu elementów doktrynalnych. Na ludzi, którzy chcą go słuchać, oddziałuje on nie z dystansu ale wprost i bezpośrednio. Posiada absolutną prawdę religijną. Prawo do wolności religijnej przysługuje wszystkim ludziom bez wyjątku, wierzącym i niewierzącym, ludziom wszystkich wyznań i światopoglądów. Wolność obejmuje prywatne i publiczne wyznawanie swych przekonań, propagowanie ich i uprawianie prozelityzmu. — Przez głoszenie

zasady wolności religijnej Sobór nie uznał jednak, że obiektywnie biorąc człowiek stanowi dla siebie najwyższe prawo i jest niezależny od Boga, że może wobec Boga dowolnie wierzyć lub nie wierzyć i że posiada prawo wyznawania prawdy lub fałszu. Wolność religijna ma w zasadzie charakter subiektywny. Odnosi się tylko do postępowania zgodnie z sumieniem. Autonomia człowieka obejmuje jedynie możliwość wykonywania czynów ale nie oznacza uwolnienia się od odpowiedzialności za nie. Wolność jest wobec społeczeństwa lecz nie wobec Boga. Człowiek obowiązany jest do stałego doskonalenia się i szukania prawdy. Państwo nie sądzi o sumieniu. Człowiek działający w błędzie nie traci swej godności i nie może doznawać ograniczeń, o ile tylko nie kieruje się przewrotnością. Idzie o wolność psychologiczną, o odprężenie i pogodę ducha. — Odrębny problem stanowi wolność wewnątrz Kościoła. Nie został on dotąd pogłębiony teologicznie. Stosunek człowieka do Boga reguluje prawo Boże. Przez chrzest poddaje się on przepisom Kościoła. Dlatego w Kościele łączy się wolność społeczna z obowiązkiem sumienia. Jest równowaga między wolnością a władzą oraz między kapłaństwem powszechnym świeckich a kapłaństwem służebnym duchownych. Wszystkich wiąże współodpowiedzialność a nie konkurencja, wolność i poczucie wspólnoty w Kościele. Wierni mają prawo do wyrażania swych życzeń i swych opinii dotyczących Kościoła. W dziedzinie prawa dobro ogólne stanowi granice wolności jednostek. Tak samo wymogi koegzystencji, współpracy i współdziałania są barierą wolności subiektywnej. Gdy idzie o wolność Kościoła, Sobór chciał ominąć pozycję indyferentyzmu i zrównania pod względem religijnym wszystkich wyznań. Między wolnością religijną jednostek a wolnością Kościoła nie ma przeciwieństw. Kościół nie opiera swych nadziei na przywilejach, choć ich nie wyklucza. Chce zapewnienia swej egzystencji i swobody działania.

Trzeci rozdział nosi tytuł: wolność chrześcijańska i pluralizm teologiczny. W oparciu o deklarację soborową *Dignitatis humanae* daje autor podbudowę teologiczną wolności chrześcijańskiej, różniącą się od wolności cywilnej. Odróżnia wolność woli — możliwość wyboru dobra lub zła od poczucia wolności od grzechu i pokusy. Podstawą wolności chrześcijańskiej jest miłość Wcielonego Słowa Bożego do wszystkich ludzi. Stąd wolność obejmuje stosunki między katolikami a innymi chrześcijanami, wierzącymi i niewierzącymi. Nikogo nie można zmuszać do przyjęcia wiary. Wolność religijna nie oznacza tylko dyskusji nad swobodą działań czy nad prawdą lecz wolność osoby, która jest suwerenem w swym życiu wewnętrznym i ma prawo wyboru oraz decyzji. Wypływa stąd konieczność współżycia społecznego wśród pluralizmów ideologicznych. Wolność idzie przed aktem wiary, będącym wyrazem własnej decyzji, podjętym mocą łaski Bożej. Chrześcijan niekatolików nie można oskarżać o grzech oderwania się. Przy pluralizmie teologicznym łączą ich z katolikami więzy podstawowych prawd wiary. Chrześcijaństwo nie jest tylko zespołem wniosków logicznych,

wynikających z pewnych przesłanek ale jest więzią duchową miłości w Bogu. Konieczna jest dla ludzi wolność wewnętrzna, oparta na sumieniu oświeconym wiarą. Daje ona moc wyboru dobra a unikania zła. W celu uszanowania tej wolności zwierzchnicy kościelni posiadają obok sprawowanej władzy obowiązek służenia wszystkim. Winni oni opierać się w swych decyzjach na dialogu z doradcami. Kościół nie może być tylko społecznością zewnętrzną i jurydyczną, w której zwierzchnicy kierują podwładnymi, ale jest on raczej wspólnotą życia, zbawienia i świadectwa o Bogu.

Prawo wolności wiernych do stowarzyszania się stanowi przedmiot rozdziału czwartego. Autor rozpoczyna od uwag na temat dzisiejszej kontestacji. Wolność człowieka oparta jest na prawie natury. Obejmuje ona również pluralizm teologiczny, o ile tylko mieści się on w ramach oficjalnych tez dogmatycznych. Konieczne jest także utrzymanie równowagi między strukturą charyzmatyczną Kościoła a jego elementami instytucjonalnymi. Wymaga to wzmożenia dialogu między duszpasterzami a wiernymi. Wszyscy mają prawo do stowarzyszania się tak w społeczności cywilnej jak i kościelnej. Realizacja tego prawa jest wyrazem współodpowiedzialności. Musi to być jednak nadzorowane przez hierarchię, która gwarantuje jedność kościelną. Dziś obserwuje się wzrost tzw. asocjacionizmu. Spontanicznie powstają grupy nieformalne oraz tzw. społeczności podstawowe. Wśród nich działają społeczności opozycyjne w stosunku do zwierzchników. Są też organizacje oficjalne. Wszystkie stanowią przejaw wolności w Kościele, choć bywają przy tym objawy degeneracji. Grozi to niebezpieczeństwem, o ile te grupy nie będą w pełnej łączności z hierarchią. Ewolucja winna unikać z jednej strony izolowania człowieka, a z drugiej umacniać jego zaangażowanie, autentyczność chrześcijańską i więź z innymi. Autor krytykuje tzw. grupy kontestacyjne, gdyż wychodzą one z błędnego pojęcia wolności w Kościele. Omawia normy prawa o stowarzyszeniach zawarte w kodeksie i proponuje wytyczne dla „*ius condendum*”. Potrzebne jest większe zróżnicowanie stowarzyszeń, nowa systematyzacja norm odnoszących się do nich, określenie dla nich odmiennych norm prawnych nie tyle pod kątem ich celów, jak to jest w kodeksie, ile stopnia ich podlegania zwierzchnictwu kościelnemu. Przy uznawaniu stowarzyszeń decyduje fakt ich istnienia. Formalny akt i stawiane przy tym warunki powinny być wymagane do godziwości a nie do ważności. W końcu dodaje autor, że Kościół nie jest ani monarchią ani demokracją. Jego władza pochodzi nie „od bazy” ale od Założyciela. Demokratyczny jest on w swym celu lecz nie w swym postępowaniu. Więź miłości należy do istoty Kościoła.

Ciekawy jest rozdział piąty. Czytamy w nim o stosunku Kościoła do społeczności politycznej. Sobór pogłębił i rozwinął naukę o suwerenności i autonomii Kościoła i państwa oraz o potrzebie współpracy między tymi instytucjami dla dobra ludzi. Autor sięga do dualistycznej formuły papieża Gelazego I z r. 495. Odrzuca tzw. cezaryzm czyli trak-

towanie Kościoła jako „instrumentum regni” na wzór stosunku do religii w pogańskim Rzymie. Przyjmuje, że Leon XIII rozwinął doktrynę o autonomii i suwerenności dwu władz. Na tej podstawie wyrażał się Pius XII pozytywnie o zdrowej laickości państwa („la sana laicità” w odróżnieniu od laicyzmu — „il laicismo”). Stanowi ona wyraz autonomii państwa i respektu dla Kościoła w sprawach jego wyłącznej kompetencji. Sobór nie mówi przy tym o „państwie” ale o „społeczności politycznej”, gdyż sprawy wyznaniowe załatwiane bywają nieraz z jednostkami terytorialnymi, które mają autonomię ale nie zawsze są państwem, np. kanton, kraj, stan itp. jednostki w państwach związkowych. Podobnie było w ustroju feudalnym. Kościół musi współżyć z tymi organizacjami politycznymi i być im podporządkowany w sprawach doczesnych. Podkreślić przy tym trzeba, że nie ma paralelizmu i nie może być subordynacji, gdy idzie o cel i pracę duszpasterską Kościoła z jednej strony a zadania i wysiłki świeckiej społeczności terytorialnej z drugiej. Kościół daje przez swą doktrynę inspirację społeczno-moralną lecz nie może wskazywać konkretnych rozwiązań politycznych. Społeczność terytorialna i społeczność Kościoła są niezależne od siebie. Każda z nich działa w swoim zakresie. W sprawach religijnych Kościół nie może być podporządkowany świeckim władzom i na odwrót — społeczność polityczna Kościołowi w rozwiązywaniu problemów doczesnych. — Nie można zapominać jednak, że ci sami ludzie stanowią przedmiot troski i Kościoła i społeczności świeckiej. Kościół ma na celu nie tylko zbawić człowieka ale również rozwinąć i udoskonalić jego osobowość w życiu doczesnym. Wynika stąd konieczność współpracy między Kościołem a społecznością polityczną. Zdrowa współpraca wymaga przyznania Kościołowi prawa nie tylko do głoszenia wiary, moralności i chrześcijańskiej doktryny społecznej ale i do wyrażania oceny moralnej w odniesieniu do działalności ludzi. Nie może być jednak żadnej ingerencji Kościoła w załatwianie spraw świeckich i na odwrót — społeczności politycznej w sprawy kościelne. Każda z tych stron jest samowystarczalna. Gdy idzie o stronnictwa polityczne nazywające się chrześcijańskimi czy katolickimi, należy odróżniać działalność wiernych, indywidualną czy grupową jako obywateli kierujących się sumieniem chrześcijańskim od akcji podejmowanej w imieniu Kościoła i w łączności z hierarchią. — Od społeczności świeckiej żąda Sobór, aby uznała ona Kościół i jego cel, różny od celu państwa, i jego pracę pozytywną dla ludzi. Nie można jednak wymagać, aby państwo decydowało o prawdziwości tej czy innej religii lub doktryny światopoglądowej, aby dawało przy dzisiejszym pluralizmie przywileje jednemu spośród związków religijnych lub dyskryminowało obywateli ze względu na ich stosunek do wyznań. W dziedzinie doczesnej pełni Kościół funkcje pomocnicze w stosunku do państwa i nie żąda od niego usług. Zdrowa laickość nie oznacza jednak negacji religii czy pierwiastka Bożego i nie jest neutralnością czy rywalizacją między państwem a Kościołem. Nie można jej równać z indyferentyz-

mem religijnym czy moralnym a tym bardziej z negacją Boga. Państwo zapewnia wszystkim wolność religijną. Choć samo ze względu na swą autonomię i fakt pluralizmu światopoglądowego nie może się wiązać z Kościołem, winno jednak kierować się w swej działalności zasadami moralnymi. W kraju o ludności katolickiej zawiera ono porozumienia z Kościołem w tzw. sprawach mieszanych czyli granicznych między religijną a polityczną sferą interesów. Sobór unika jakiegoś klerykałizmu — przemieszczenia spraw duchownych ze świeckimi z jednej strony a separatyzmu czyli niechęci lub wrogości między państwem a Kościołem ze strony drugiej.

O stanowisku Kościoła wobec laicyzmu traktuje rozdział następny. Doktryna soborowa domaga się współpracy między Kościołem a państwem a odrzuca laicyzm czy antyklerykałizm jako objaw głębokiej nieufności wobec Kościoła i wobec fenomenu religijności. Konkretnie biorąc bywa laicyzm filozoficzny i praktyczny różnych odmian. Odrzuca on porządek religijny i obecność Kościoła we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Może nie uznawać zasad moralnych w życiu publicznym. Zdrowy rozsądek nakazuje jednak uwzględnianie człowieka, będącego jednocześnie członkiem Kościoła i obywatelem państwa. Nie można stawiać wobec człowieka abstrakcyjnych formuł. Musi on przecież kierować się swoim sumieniem we wszystkich dziedzinach życia. Nikt nie może ograniczać wolności jego sumienia ani też wywoływać rozdzwinków w sumieniu przez izolowanie czy separowanie od życia fenomenu religijności.

Rozdział ostatni traktuje o formach współpracy między Kościołem a społecznością polityczną. Ojcowie Soboru zdawali sobie sprawę, że zaangażowanie Kościoła w rzeczy ludzkie musi się ciągle doskonalić i że nie może być stałych form czy typów współpracy. Kościół nie uzależnia też swego współdziałania dla dobra człowieka od określonej formy państwa. Bierze pod uwagę rozwój kultury, wciąż nowe sytuacje i dynamizm społeczeństwa w odmiennych okolicznościach miejsca i czasu. W zależności od tego trzeba zmieniać metody ewangelizacji i formy współpracy w rzeczach doczesnych. Instytucja konkordatów, powstała w szczególnej sytuacji historycznej miała na celu przede wszystkim wprowadzenie pokoju między Kościołem i państwem. Traktowana była zazwyczaj jako instrument władzy kościelnej. Dziś konkordat należy uważać za środek techniczno-prawny w celu zapewnienia współpracy między Kościołem a społecznością polityczną, aby doskonale służyć człowiekowi jako wiernemu i obywatelowi. Dlatego tradycyjny system konkordatowy wymaga obecnie przekształcenia. Zastępowany on bywa przez konwencje w poszczególnych sprawach czy nawet doraźne porozumienia. Współpraca między Kościołem a społecznością polityczną winna być dziś więcej swobodna, spontaniczna i szczerą. Nie może mieć charakteru legalistycznego i zinstytucjonalizowanego. Choć system konkordatów nie został nawet pośrednio odrzucony, Sobór położył jednak nacisk na prawo Kościoła do wolności w realizo-

waniu swych zadań. Nie dążąc do sytuacji uprzywilejowanej, nie przeciwstawia Sobór państwu Kościoła jako „societas iuridice perfecta” czy też jako mającego „potestas in temporalibus”. Uznaje społeczną równość odmiennych kultów i związków religijnych. Możliwe jest ożywienie konkordatów w jakiejś nowej formie. Rewidowany obecnie kodeks winien podać w tej dziedzinie zasady orientacyjne.

*

Pracę czyta się z zainteresowaniem. Spinelli dał obszerny i pogłębiony wykład doktryny soborowej. Tezy udokumentował tekstami źródłowymi i naświetlił obszerną literaturą przedmiotu. Wykorzystał opracowania poza wyjątkami tylko włoskie. W zestawieniu wyróżnił literaturę przedsoborową od opracowań zagadnień wprowadzonych przez Vaticanum II. Dobrał ją do każdego rozdziału a nawet do poszczególnych punktów. W przypisach zamieścił pouczające uzupełnienia. Układ materiału jest logiczny. Wykład jasny. Argumentacja przekonywująca.

W naświetlaniu zagadnień autor poza wyjątkami nie sięga do historii. Zaczyna od podstaw teologicznych. Zgodnie z nimi zarysowuje problemy kanonistyczne. Daje porównania z prawem świeckim. Uwzględniła sytuację psychologiczną i społeczną. Podkreśla konieczność humanizacji stosunków międzyludzkich, powszechnej życzliwości i miłości ewangelicznej do wszystkich ze względu na godność człowieka i jego powołanie nadprzyrodzone. Próby rozwiązania problemów są oryginalne. Autor ogranicza się tylko do ujęcia ze strony teologii i kanonistyki katolickiej. Nie uwzględnia natomiast stanowisk innych wyznań i laickiej literatury i publicystyki prawnej.

Podczas lektury dostrzegamy w pracy mimo jej wysokiego poziomu szereg usterek. Przede wszystkim wskazać trzeba na pewne nieścisłości. Na s. 22 pisze autor, że wszystkie zasady, na których opiera się Kościół, również i jurydyczne są dziś w istocie te same, które istniały w momencie założenia Kościoła. Twierdzenie to mogłoby być przedmiotem szerszej dyskusji, przynajmniej w odniesieniu do zasad prawnych. Wymagałoby szeregu uściśleń, poczynwszy od sprawy momentu założenia Kościoła. — Na tej samej stronie czytamy, że nie można stwierdzić żadnej analogii między obywatelami i władzami publicznymi z jednej strony a wiernymi i hierarchią kościelną ze strony drugiej. Teza ta wydaje się co najmniej przesadna. Pewna analogia jest w organizacjach świeckich czy kościelnych. Można mówić przynajmniej o jakiejś analogii, choć opartej na całkiem innych podstawach między stosunkiem obywateli do swych władz i wiernych do hierarchii kościelnej. — W następnym punkcie wywodzi autor na s. 23, że błędem było by mniemać, iż władza kościelna, będąca sumą uprawnień nadanych przez Chrystusa Kościołowi a przez Kościół najpierw apostołom a następnie duchownym w celu kontynuacji dzieła zbawczego, posiada jakąkolwiek analogię z inną władzą. Przede wszystkim można by spy-

tać, czy Chrystus udzielił uprawnień tylko Kościołowi a dopiero przez Kościół apostołom, a czy też apostołom bezpośrednio i czy apostołowie nie reprezentowali Kościoła. Po wtóre, jest analogia z władzą zwierzchników duchownych w Starym Testamencie oraz w religiach pogańskich. Jakaś dalsza analogia jest z organizacjami świeckimi i państwami. — W tym samym rozdziale czytamy na s. 26, że podporządkowanie między wiernymi a hierarchią było ustalone i chciane przez Chrystusa jako element istotny i charakterystyczny dla Kościoła i że nie może ono podlegać jakiegokolwiek modyfikacji. Przynajmniej ostatnie zdanie nie jest ściśle. Wymagałoby rozróżnień i objaśnień. Autor oparł te twierdzenia na kilku wykazanych pracach teologicznych. Wyraził je jednak zbyt kategorycznie na sposób jurystyczny, aby tylko uwypuklić swoją skądinąd słuszną tezę o istotnej różnicy między zwierzchnikami kościelnymi a świeckimi.

Czytelnik spotyka w pracy również niedopowiedzenia. Mówiąc o wolności religijnej, autor nie rozróżnia państw czy społeczności politycznych, mających w większości mieszkańców katolickich od państw czy niższych od nich jednostek autonomicznych, w których katolicy stanowią tylko znaczną lub nawet znikomą mniejszość. Natomiast w rozdziale o stosunku Kościoła do społeczności politycznej czytamy na s. 122, że państwo kraju katolickiego odczuwa potrzebę zawarcia ugody z Kościołem. Nie wiadomo, co znaczy „kraj katolicki”. Czasem decyduje nie tylko liczba wyznawców ale ich znaczenie i wpływy. Po wtóre, właściwie ujęte współistnienie i współdziałanie między państwem a wyznaniem wymaga porozumienia i uregulowania prawnego stosunków wobec znikomych nawet grup religijnych, jak to było choćby w Polsce. W tym samym rozdziale o wolności religijnej należało zaznaczyć, że ze strony państwa sytuacja prawna dla odmiennych wyznań nie może być absolutnie wyrównana w szczegółach. Trzeba nieraz uwzględnić pewne dogmaty i przepisy wyznaniowe, które nie naruszają porządku publicznego a są faktycznie uznawane i przestrzegane przez członków danej społeczności religijnej, np. o zależności od papieża czy patriarchy wschodniego, o dniach świętowania, o postach, o mięsie koszerne, o obrzezaniu itp. Chodzi tylko o utrzymanie spokoju i zgody w społeczeństwie. Przy słusznej w zasadzie ocenie spontaniczności stowarzyszeniowej można było zaznaczyć, że dla grup kontestacyjnych potrzeba więcej wyrozumiałości, gdyż są w nich cechy przemijającej mody.

W pracy poruszane są problemy, które wymagałyby jakiegoś pogłębienia. Takie pojęcia jak „*societas iuridice perfecta*” czy „*potestas in temporalibus*” nie mogą być po Soborze odrzucane „*a limine*”. Pierwsze z nich przydatne jest nadal do oznaczenia zupełnej autonomii i samowystarczalności w swojej dziedzinie. Drugie wyraża możliwość wydawania osądu moralnego w sprawach doczesnych, o ile tylko podkreśla się, że idzie o „*potestas indirecta*”. — Mówiąc o systemie separacji między Kościołem a państwem przytacza autor w uwadze zda-

nie R. La Valle, że ojcowie Soboru mieli na myśli oparte na zasadzie zdrowej laickości odróżnienie — „*distinzione*” a nie rozdział — „*separazione*” (s. 138 uw. 3). Trzeba wyjaśnić, że ogół biskupów nie znał podczas Soboru tego nowego rozróżnienia pojęć. Rzecz zasługuje na szersze omówienie. Kościół dojrzały do samodzielności dąży do uniezależnienia się od państwa, gdyż tradycyjne więzy prawne krępują jego działalność. Objawy tej tendencji zauważamy w Hiszpanii. Również w szwedzkim Kościele Luterańskim i w Kościele Prawosławnym w Grecji odzywają się głosy za usamodzielnieniem się wobec państwa. Jest to coś odmiennego niż tradycyjna separacja. Można by przyrównać takie odłączenie się do korzystnego dla kontrahentów dobrowolnego dwustronnego rozwiązania umowy celem uzyskania większej samodzielności w wykonywaniu swych zadań. Natomiast separacja, choć ma odmiany różniące się istotnie, podobna jest raczej do jednostronnego zerwania umowy celem unikania wszelkich kontaktów, dokonanego wbrew woli drugiej strony i z motywów absolutnej obcości czy nawet wrogości wobec niej. Jak wykazały źródłowe badania A. von Campenhausena nad półwieczem systemu takiej separacji we Francji, całkowity rozdział jest w praktyce niemożliwy, gdyż i państwo i Kościół służą tym samym ludziom i nieuchronnie powstają zazębiające się problemy, które wymagają jakiegoś kontaktu społeczności politycznej z Kościołem.

Przy wzorowej korekcie należało by poprawić poza błędami zwłaszcza w cytacji opracowań niemieckich pomyłki: na s. 110 zamiast A.A.S. XVII (1885) winno być A.S.S. i na s. 111 zamiast A.S.S. XXVIII (1958) należy zamieścić A.A.S.

Po ostatniej wojnie światowej a zwłaszcza po Vaticanum II zaczęła się przebudowa kościelnego prawa publicznego. Klasyczne podręczniki tego przedmiotu oparte na zasadach tzw. epoki konstantyńskiej i pisane metodą scholastyczną stawały się coraz mniej zrozumiałe. Tezy w nich zawarte były dalekie od rzeczywistości i od poczucia prawnego ogółu wiernych. Konieczne było nowe sięgnięcie do teologii i oparcia tez i postulatów tegoż prawa na jej zasadach, uwzględnianie pluralizmu światopoglądowego, socjologii i psychologii a przede wszystkim podkreślanie godności i posłannictwa naturalnego i nadprzyrodzonego oraz wolności osoby ludzkiej. Poza tym konieczne było uwzględnianie zmieniających się coraz szerszych zadań dzisiejszych społeczności politycznych. Uchwały soborowe dostarczają wiele materiału w tej dziedzinie. Stanowią jakiś wielki punkt zwrotny. Zasługą autora jest, że w oparciu o teksty Vaticanum II opracował gruntownie podstawy nowego ustawienia i perspektyw rozwoju tak zewnętrznego jak i wewnętrznego prawa publicznego w Kościele. Otworzył on przez to drogę do naświetlania poruszonych problemów ze strony prawników zajmujących stanowiska poza Kościołem i do dalszych badań ze strony kanonistów katolickich.

bp Walenty Wójcik