

Remigiusz Sobański

Wpływ Soboru Watykańskiego II na kanonistykę w Polsce

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 30/1-2, 47-59

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**WPLYW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II NA KANONISTYKĘ
W POLSCE***

Mam dać odpowiedź na pytanie o wpływ Soboru Watykańskiego I na kanonistykę w Polsce. Muszę wyznać, że podejmując się referatu nie odważę się jednak udzielić odpowiedzi na to pytanie. Sam zajmując się prawem kościelnym mogę jedynie pobudzić auto-refleksję kanonistów, uczestniczyć w dyskusji, nie przypisuję sobie natomiast prawa do wypowiedzi, które mogłyby zostać odebrane jako oceniające. Bardzo więc proszę przyjąć mój referat zgodnie z tą intencją.

Wiadomo, że z nauką mamy do czynienia, gdy w sposób metodyczny szuka się odpowiedzi na rzeczywiste pytania, a proces zyskiwania odpowiedzi da się zweryfikować, tzn. odsłania się nie tylko drogę dochodzenia do ustaleń, lecz także punkt wyjściowy czyli przyjęte założenia. Temat mój wymagałby więc przedstawienia pytań stawianych przez polskich kanonistów, stosowanych przez nich metod dochodzenia do ustaleń oraz założeń przyjmowanych na warsztatach kanonistycznych.

Pytania stawiane w kanonistyce są determinowane przez samą tę naukę: w nauce o prawie kościelnym stawia się pytania o prawo kościelne. Ale właśnie w tym momencie powstaje problem. Jeżeli pominiemy pytania odnoszące się do historii prawa, zostaje nam kwestia samego pojęcia prawa: czy rozumiemy przez prawo tylko prawo pozytywne czy też widzimy w pozytywnym jedynie formalnie ujęty fragment znacznie szerszej rzeczywistości prawnej. A w drugim przypadku: wedle jakich kryteriów określamy jakąś rzeczywistość jako prawną — i czy określenie takie należy do prawnika czy też do innej dyscypliny, np. teologii czy filozofii? Przy czym w jednym i drugim przypadku możliwy jest różny sposób myślenia prawnego: albo wychodzący od obiektywnego prawa i uznający sytuację faktyczną za okazję do jego wykładni, albo też wychodzący od sytuacji faktycznych opracowywanych w świetle prawa. Ponadto, pytania o prawo mogą dotyczyć jego interio-ryzacji, skuteczności, reperkusji społecznych. Odzwierciedleniem tej różnorodności i wielopłaszczyzności pytań stawianych w aspek-

* Referat wygłoszony 24.2.1986 w Akademii Teologii Katolickiej podczas sympozjum urządzonego przez Wydział Prawa Kanonicznego w dwudziestolecie zakończenia Soboru Watykańskiego II.

cie synchronicznym pod adresem prawa jest rozwój różnych dyscyplin prawnych, jak dogmatyka prawa, teoria prawa, socjologia prawa, polityka prawa itd.

Wśród prawników dominuje przekonanie, że zainteresowania kanonistów skupiają się głównie na dogmatyce prawa. Nie chcę tu przywoływać sporu, czy dogmatykę prawa można w ogóle zaliczyć do nauk¹, w którym opinie oscylują między zaprzeczeniem jej charakteru naukowego a uznaniem jej jako jedynej *sensu stricto* nauki prawnej. Sądzę jednak, że nie od rzeczy będzie przypomnieć zmasowaną krytykę, jakiej poddali kanonistykę w latach trzydziestych wykształceni na wydziałach prawa kanoniści włoscy, twierdzący, że twórczość kanonistów sprowadza się do ilustracji słów i wyrażen, i zarzucający ilościowo przecież obfitej literaturze kanonistycznej przewagę erudycji i kompilatorstwa przy braku krytycyzmu i konstruktywizmu². Również współcześnie obserwatorzy z zewnątrz stwierdzają — zależnie od przyjętego punktu widzenia wysoce krytycznie lub oczywiście aprobująco — że rdzeniem kanonistyki jest dogmatyka prawa kościelnego³.

Takie ukierunkowanie kanonistyki zostało spowodowane stojącą u podstaw starego — a również nowego — Kodeksu koncepcją prawa. Znalazła ona precyzyjny wyraz w dekrete Kongr. Seminariorów i Uniwersytetów z 7. 8. 1917⁴, wedle którego instytuty prawa kanonicznego to *scholae textus*, a wykład prawa kanonicznego ma polegać na dokładnym wyjaśnianiu kolejno poszczególnych kanonów.

Już pierwszy rzut oka na twórczość kanonistów polskich przekonuje nas o dominującym miejscu dogmatyki prawa. Przeważająca ilość prac usiłuje dać odpowiedź na pytanie: *quid iuris?* Trzeba przyznać, że gdy chodzi o zmiany wniesione przez Sobór — głównie w dekrete *Christus Dominus* — czy też wynikłe z inspiracji Soboru, oraz całe ustawodawstwo posoborowe, kanonistyka polska była i jest na bieżąco. Podkreślić trzeba zarówno działalność edytorską w postaci zbiorów prawodawstwa, jak też doktrynalną w formie monografii poświęconych zwłaszcza nowym instytucjom, jak wreszcie bieżącą egzegezę i komentarz tekstów prawnych. Duże uznanie należy się też za odwagę opracowywania podręczników oraz za prowadzoną na większą czy mniejszą skalę działalność popularyzatorską. Myślę, że była to potrzebna służba kościelna. A dodajmy, że wykonywano ją nieraz z dużą akrybią, sumiennie we-

¹ R. Dreier, *Zum Selbstverständnis der Jurisprudenz als Wissenschaft*, *Rechtstheorie* 2 (1971) 37—54.

² Tak jeszcze w r. 1962 P. Fedele, *Lo Spirito del Diritto Canonico*, Padova 1962.

³ R. Dreier, *Entwicklungen und Probleme der Rechtstheologie*, *Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht* 25 (1980) 36.

⁴ AAS 8 (1917) 439.

dług zasad rozumienia i wykładania prawa opracowanych przez Suareza, dosłownie przyjętych i nakazanych przez k. CIC/1917 a zmierzających do wyświetlenia woli władcy zawartej w ustawie⁵.

Jeśli więc sprowadzimy kanonistykę do nauki o obowiązującym prawie, albo przynajmniej uznamy dogmatykę prawa za rdzeń tej nauki, to musimy stwierdzić, że kanonistyka polska stała zdecydowanie pod wpływem Soboru Watykańskiego II i zorientowała się ku przekazywaniu ustawodawstwa posoborowego. Przy takim pojmowaniu kanonistyki powinienem powyższe twierdzenie udokumentować wyliczeniem określonych pozycji, powiedzieć „chwała polskiej kanonistyce” i zamknąć referat.

Takie propagandowe potraktowanie tematu byłoby jednak niegodne wśród ludzi nauki, nie mówiąc już o tym, że raziłoby ogromnie w zestawieniu z dalekosiężnymi wpływami Soboru w życie Kościoła. Biorąc pod uwagę, że Soborowi chodziło o to, by ludzkość lepiej rozumiała Kościół⁶, trzeba postawić pytanie, czy analogicznie kanonistyka polska starała się o głębsze zrozumienie prawa kościelnego, czy na wysiłki Kościoła o wyjaśnienie jego natury zareagowała wysiłkiem nad wyjaśnieniem jego prawa. Tego zaś nie osiąga się powtarzaniem, parafrazowaniem czy opisywaniem tekstów prawnych, a więc powierzchownie pojętą dogmatyką prawa, nie zasługującą w takim wydaniu w ogóle na miano nauki, lecz trzeba wydobywać ich tło, ujawniać ukryte założenia, naświetlać kontekst, uświadamiać ich znaczenie oraz zawartość i przyczyniać się w ten sposób do rozwoju zobiektywizowanego prawa. Chodzi o pracę nie tylko reproduktywną, ale produktywną. Wszystko to mieści się jeszcze w dogmatyce prawa prowadzącej do zrozumienia prawa — rozumienie ma bowiem charakter nie tylko reproduktywny, lecz właśnie produktywny⁷.

Pojęcie prawa kościelnego zakłada jego rozumienie jako (1) kościelne (2) prawo: prawo Kościoła można zrozumieć jedynie w jego kościelnej specyfice. Bez uwzględnienia tej specyfiki pozostaje ono niezrozumiałe jako prawo — oddzielenie jakości prawnej od jakości eklezjalnej (teologalnej) wypacza prawo kościelne. „Kościelność” to nie cecha czy jakość dodana do prawa, lecz to jego bytowa, strukturalna właściwość — to jego ontologiczny i epistemologiczny wyznacznik, bez którego prawo kościelne ani nie istnieje ani — konsekwentnie — nie jest do poznania.

Zwróćmy uwagę na sposób uzyskiwania nowych treści poznaw-

⁵ G. Michiels, *Normae generales juris canonici*, Parisiis — Tornaci — Romae² 1949.

⁶ Por. LG 1.

⁷ H. Hatz, *Rechtssprache und juristischer Begriff. Vom richtigen Verstehen des Rechtssatzes*, Stuttgart 1963, 34 ns.

czych. Wiadomo, że rozumienie osiąga się w wyniku zestawienia tego, co się poznaje, z tym, co już jest znane. To, co poznajemy, stapia się z tym, co wnosimy w proces poznawczy: nasze poznanie składa się z treści nowych i zastanych. Każde nowe pojęcie zostaje usytuowane wobec pojęć już uprzednio urobionych⁸. Z tego powodu kościelna jakość prawa kanonicznego dochodzi do głosu w mierze, w jakiej zostaje uświadomiona przez stanowiących, interpretujących i stosujących prawo. Jeżeli więc w procesie poznania i rozumienia prawa kościelnego nie nawiązuje się do pojęć, mieszczących w sobie rozumienie kościelności, to brakuje punktu wyjściowego dla uchwycenia istotnej właściwości prawa kościelnego i rozumienia go jako kościelnego czyli w ogóle jako prawa (gdyż bez „kościelności” ono nie istnieje).

To sprzężenie hermeneutyczne przesądza o znaczeniu asocjatywnego tła wpływającego na nasze rozumienie prawa kościelnego. Dla naszego tematu oznacza to postulat przypatrzenia się asocjatywnemu tłu kanonistyki w Polsce. Pytanie można postawić w ten sposób: czy wysiłek Soboru, by jako tło jego nauki o Kościele przyjąć prawdę o Kościele tajemnicy zjednoczenia z Bogiem, wpłynął na prace polskich kanonistów⁹?

Tym samym przechodzimy do naświetlenia już nie pytań stawianych przez kanonistów polskich, lecz do przyjętych przez nich założeń. Przegląd polskiej literatury kanonistycznej ujawnia, że prac poświęconych tym założeniom jak i w ogóle kwestiom metodologicznym jest niewiele. Porównanie tematów artykułów zamieszczonych w polskich i zagranicznych czasopismach kanonistycznych uwidacznia, że zagadnienia podstawowe wzbudzają w Polsce znacznie mniejsze zainteresowanie niż zagranicą. Podczas gdy w takich periodykach jak *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, *Ius canonicum*, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, *Periodica* czy *Revue de Droit canonique* zagadnienia podstawowe przeważają, w polskich periodykach pojawiają się one raczej sporadycznie. Najwięcej na temat założeń przyjmowanych przez kanonistów polskich można wyczytać w sprawozdaniach z posiedzeń naukowych, można je oczywiście wydedukować z prac prawnodogmatycznych.

Na pierwszym miejscu chciałbym postawić bardzo zasadnicze pytanie o samoświadomość kanonistyki w Polsce jako nauki, chociażby w świetle postulatu dekretu *Optatam totius* 16, 4. Na ogół określa się ją przez odniesienie do innych nauk, problem sprowa-

⁸ H. Hatz, dz cyt. 21.

⁹ Pytanie takie można zresztą i trzeba postawić w odniesieniu do całej kanonistyki, a także w odniesieniu do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, co zresztą czyni się w pracach poświęconych jego eklezjologii — np. R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Pr. Kan. 28 (1985) nr 1—2, 3—20.

dza się wręcz w dyskusjach do pytania, czy kanonistyka jest nauką prawną czy teologiczną. Kanoniści tu obecni najlepiej znają swój pogląd na ten temat, nie ma więc potrzeby mówić o dominującej opinii, warto natomiast przedłożyć kilka uwag ogólnych dotyczących relacji kanonistyki do nauk prawnych i do nauk teologicznych.

Odnosnie do relacji do prawa świeckiego trzeba wyjść od faktu, że prawo kościelne nie styka się z prawem świeckim „jako takim”, ani też kanonistyka nie zostaje konfrontowana z jakąś jedną, „wszechświatową” nauką prawa. Prawo świeckie to zawsze uwarunkowany i określony system prawny — państwa socjalistycznego, państwa muzułmańskiego, „państwa prawa” (*Rechtsstaat, stato di diritto*), czy państwa socjalnego (*Sozialstaat, stato sociale*) — a każde z nich w różnych wydaniach, zależnie od kultury, z jakiej wyrosło, np. rzymskiej, anglosaskiej, afrykańskiej, dalekiego Wschodu. Ten fakt istnienia prawa świeckiego w różnych wcieleniach wydają się zapoznawać autorzy, gdy mówią tout court „prawo kanoniczne a prawo świeckie”. Nie chcę przez to zaprzeczać konieczności komunikacji prawa kanonicznego z prawem świeckim ani też negocjować pożytków wynikających ze studiów porównawczych. Chcę natomiast powiedzieć, że skoro nie ma dziś już uniwersalnego *ius civile*, nie można sprawy stawiać tak, jak to czyniono w epoce średniowiecznej *respublica christiana* i odnosić prawo kościelne do jakiegoś wymaganego prawa świeckiego czy też do takiego, jakie ono według przyjętych przez kanonistów założeń winno być. Komunikacja więc z prawem świeckim ma przede wszystkim charakter lokalny, co oczywiście nie przeszkadza uogólnieniu doświadczeń w ramach właściwych ewangelizacji procesów recepcyjnych. Również jednak na płaszczyźnie lokalnej mogą wyrósł przeszkody spowodowane niespójnością założeń — trudno np. spodziewać się, by było produktywne porównanie prawa kanonicznego z prawem opartym na marksistowskim założeniu o jego klasowym charakterze.

Konfrontacja z prawem świeckim wydaje się więc sensowna na poziomie podstawowych zasad prawa, pożądana jest też weryfikacja ich realizacji w określonych instytucjach, których porównanie może okazać się inspirujące. Zgodnie z zasadami ewangelizacji¹⁰ należałoby też wciąż stawiać pytanie, czy w sposób wystarczający zostaje wykorzystany dorobek nauk zajmujących się psychologicznymi i socjologicznymi aspektami prawa.

Odniesienie do prawa świeckiego może więc dokonać się jedynie w sposób wybiórczy, tzn. do takich osiągnięć kultury prawnej, w których odzwierciedlają się ogólnie akceptowane podstawowe zasady prawa. Osiągnięcia te rzadko mają charakter powszechny,

¹⁰ Por. GS 44.

często pozostają w sferze deklaracji, nie mniej jednak uzasadniają pytanie, w jakiej mierze współbrzmia z nimi prawo kanoniczne. Nie można przy tym tracić z oczu zarówno historyczności tych zasad i aktualizującego je dorobku kultury prawnej¹¹, jak też faktu, że ocena dorobku jest wynikiem określonej interpretacji.

Drugi punkt odniesienia stanowią nauki teologiczne. Ale i w tym przypadku trzeba dokonać kilku wstępnych rozróżnień. Odniesienie do nauk teologicznych byłoby mało płodne, gdyby je potraktować w sensie konsekwentnym, tzn. prawo jako pochodna eklezjologii czy „prawny wyraz teologii”¹². Przy takim konsekwentnym pojmowaniu prawa kościelnego rola kanonistyki ograniczałaby się do przejmowania danych teologii, zaś mój referat mógłby ograniczyć się do dociekania, czy kanonistyka polska podąża za teologią — przy czym należałoby ustalić, czy chodzi tylko o teologię polską, czy też o teologię katolicką w świecie.

Odniesienie kanonistyki do teologii wydaje się sensowne tylko przy założeniu, że kanonistyka jest jedną z nauk badających — z właściwych sobie punktów widzenia i przy pomocy właściwych sobie metod — tajemnicę Kościoła i mających tym samym jako przedmiot porządek naszego zbawienia. Zauważmy, że w okresie klasycznym kanoniści wcale nie uważali się za biernych receptorów nauki teologów i żaden podręcznik historii dogmatów nie może pominąć opinii kanonistów¹³. Dopiero w XIX-wiecznej szkole kościelnego prawa publicznego zaczęto lansować koncepcję kanonistyki jako nauki przejmującej ustalenia apologetycznej demonstratio catholica i odtąd już aż do Soboru Watykańskiego II należały do wyjątków takie dyskusje między teologami i kanonistami — jak np. ta między K. Rahnerem i K. Mörsdorfem na temat przynależności do Kościoła.

Powyższe przypomnienia prowadzą do wniosku, że spór o to, czy kanonistyka jest dyscypliną teologiczną czy prawną, wydaje się raczej jałowy. Najpierw dlatego, że same te nauki też zmagają się o samookreślenie, a ich koncepcje — dotyczy to zwłaszcza

¹¹ J. Llompart, *Die Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien*, Frankfurt a.M. 1976.

¹² Tak T. I. Jimenez Urresti, *Prawo kanoniczne i teologia*, Concilium 1966/7, Poznań—Warszawa 1969, 457.

¹³ Por. np. A. M. Landgraf, *Domengeschiede der Frühscholastik. III: Die Lehre von den Sakramenten*, 2, Regensburg 1955; Y. M. J. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Freiburg—Basel—Wien 1971, 65—69; 91—97; 164—171 (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3c); Y. Congar, *Un témoignage des désaccords entre Canonistes et Théologiens*, w: *Etudes d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel le Bras*, II, Paris 1965, 861—884; R. Weigand, *Ein Zeugnis für die Lehrunterschiede zwischen Kanonisten und Theologen aus dem 13. Jahrhundert*, *Revue de Droit can.* 24 (1974) 63 — 71.

nauk prawnych — są dość zróżnicowane. Przede wszystkim zaś dlatego, że kanonistyka winna określać się nie przez relację do innych nauk (i wskutek tego zubażać się metodologicznie), lecz przez refleksję nad własnym przedmiotem i zadaniami, a następnie poszukiwać odpowiednie metody prowadzące do celu.

I tu trzeba postawić sobie pytanie, czy kanonistyka w Polsce — ale przecież nie tylko — wyciągnęła wnioski z faktu, że Kościół jest tajemnicą, tzn. rzeczywistością wprawdzie złożoną, ale niepodzielną, zaś prawo kościelne — przedmiot kanonistyki — to prawo Kościoła-tajemnicy, które podlega interpretacji teologicznej także wówczas, gdy zostaje ujęte w formie ustawy. Dziś nie spotyka się już — także w Polsce — kanonisty, który nie zdawałby sobie sprawy, że poprzez prawo zajmuje się Kościołem. Kanoniści powiadają, że zajmują się Kościołem „w aspekcie prawnym”. Zdanie to słuszne, ale nieraz okazuje się bałamutne, mianowicie wtedy, gdy przez aspekt rozumie się „widzialną stronę” Kościoła, oderwaną od jego wewnętrznych treści. Aspekt to punkt widzenia, który w odniesieniu do Kościoła jest prawidłowym, gdy dostrzega się zeń całą rzeczywistość, a nie tylko jakąś jej część czy „stronę”. Ujmując Kościół w aspekcie prawnym nie ujmujemy „zewnątrznej” tylko strony Kościoła, lecz cały Kościół właśnie od tej strony.

Można więc powiedzieć, że kanonistyka to nauka zajmująca się realizowanym w Kościele i przez Kościół porządkiem naszego zbawienia, a koncentrująca się na jego wymiarze prawnym. Jest to więc nauka o tajemnicy wiary — *scientia sacra*, której przedmiotem jest *ius sacrum* — i w tym sensie jest nauką teologiczną. Ze względu na ów wymiar prawny kanonistyka ma świadomość zajmowania się rzeczywistością prawną i dlatego słusznie zalicza się do nauk o prawie. Fakt, że chodzi o prawo swoistego porządku, będącego przedmiotem poznania teologicznego, zawiera się w przymiotniku „kanoniczny”, jakim od starożytności określa się prawo Kościoła, a od jej początków naukę o nim. W przymiotniku „kanoniczny” syntetyzuje się też samoświadomość nauki zajmującej się prawem Kościoła w świetle jego wiary. Jest to nauka, w której podstawowe i zarazem nadrzędne miejsce zajmują kategorie teologiczne, zaś te, które czerpie się z nauk prawnych, mają w niej charakter wtórny i pomocniczy.

Kanonisci polscy, aczkolwiek większość z nich pracuje w instytucjach teologicznych, widzą właściwe miejsce swojej dyscypliny wśród nauk prawnych. Jeśli miałyby to być równoznaczne z ich samookreśleniem się, to trzeba by powiedzieć, że zapoznają w ten sposób fakt, iż wiara określa przedmiot i wyznacza cel ich pracy, co w żaden sposób nie mieści się w optyce współczesnych nauk prawnych — prawnik jako prawnik nie jest w stanie badać

i wyklądać prawo kościelne z uwzględnieniem tajemnicy Kościoła, jak tego domaga się dekret *Optatam totius*. Inna rzecz, jeśli przez podkreślenie prawniczego charakteru kanonistyki chce się przypomnieć, że żadna z opartych na określonej teorii prawa nauk prawniczych nie może rościć sobie prawa do wyłączności. Z punktu widzenia klasyfikacji nauk nie uznających Objawienia Bożego i konsekwentnie Kościoła jako rzeczywistości nadprzyrodzonej, a przynajmniej abstrahującej od tego faktu (kanonista tak abstrahować nie może, bo przestałby być kanonistą) kanonista istotnie może być uznawany (tylko) za prawnika (podobnie jak historyk Kościoła tylko za historyka, a biblista tylko za literaturoznawcę). Wtedy trzeba udowodnić, że także ci uczeni, dla których punktem wyjściowym jest Objawienie Boże i dla których wynikający z tego Objawienia charakter badanej rzeczywistości jest nie do pominięcia w pracy naukowej, są nie gorszymi znawcami prawa, historii, form literackich. Podkreślmy, iż chodzi wtedy o kryteria wynikające z zewnętrznych, kulturowych czy politycznych przesłańek, a nie z kościelnej świadomości uczonego.

Swoją drogą zastanawia fakt, że mimo tak mocnego podkreślania przynależności do nauk prawnych kanoniści polscy rzadko nawiązują do współczesnych trendów w tych naukach. Np. w związku z przygotowywaną i dokonaną odnową Kodeksu Prawa Kanonicznego nikt w Polsce nie podjął faktu że w naukach prawnych państw zachodnich mówi się o nastaniu epoki dekodyfikacji, a obowiązujące jeszcze kodeksy cywilne uważa się za pozostałości czasów minionych¹⁴. Trudno się tedy nie dziwić, że przynajmniej ci spośród kanonistów charakteryzujących nową kodyfikację, którzy podkreślają swoją prawniczą proveniencję, w ogóle nie ustawili Kodeksu na tle współczesnej kultury prawnej i nie postawili pytania, czy i dlaczego Kodeks.

Tak samo — by już poprzestać na jednym jeszcze tylko przykładzie — można by zapytać, dlaczego kanoniści mieniący się prawnikami, wykładając zasady interpretacji prawa zgodnie z dyspozycjami Kodeksu nawet nie zwrócili uwagi na to, że nauki prawne dawno już odeszły od zasad opracowanych ongiś przez Suareza. Należałoby przynajmniej ustosunkować się do dominujących wśród prawników poglądów i uzasadnić, dlaczego w prawie kościelnym jest inaczej. Brak takiego ustosunkowania się oznacza, że kanoniści z tymi wszystkimi prądami nie chcą mieć nic do czynienia — a to z kolei kłóci się z deklarowaną przynależnością i obecnością wśród prawników.

¹⁴ N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano 1979. Por. — zwołaniem na innych autorów — E. Corecco, *Die kulturellen und eklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, Archiv. f. kath. Kirchenrecht 152 (1983) 3.

Nie twierdzą, że nikt spośród polskich kanonistów w ostatnich latach nie sięgał do nauk prawnych. Można wskazać na monografię dowodzącą dużego obznajomienia z ich dorobkiem, głównie w dziedzinie prawa administracyjnego, a także karnego i małżeńskiego¹⁵. Ale właśnie te prace dowodzą, że dorobek nauk prawnych może odgrywać w kanonistyce rolę tylko pomocniczą, a główne i przewodnie kategorie myślowe mają charakter teologiczny. Choć są to prace o prawie (kościelnym), to jednak ze względu na te przewodnie kategorie należy zaliczyć je do dzieł teologicznych — jeśli już nawiązywać do tej dość bezpłodnej alternatywy.

Odpowiedzi wymaga węzłowe dla niniejszego referatu pytanie, czy i w jakiej mierze kategorie teologiczne (eklezyjologiczne) mają istotnie charakter wiodący. Mówiąc inaczej: czy i jak kanoniści opierają się na nauce o Kościele Soboru Watykańskiego II. Ze właśnie ta nauka powinna stanowić podstawę ich pracy, to nie ulega wątpliwości ani w świetle metodologii teologicznej ani prawniczej (ani kanonistycznej).

Trzeba powiedzieć — a raczej powtórzyć — że kanoniści polscy poświęcili dużą uwagę dokumentom soborowym. Opracowywali także wieloaspektowo posoborowe instytucje wyświetlając przy tym ich soborową genealogię. W monografiach i podręcznikach nie brak teologicznej infrastruktury¹⁶ przez przypomnienie podstawowych prawd eklezyjologicznych, zwłaszcza tych, które zostały odświeżone na Soborze. Dają one teologiczną podbudowę, na której stawia się potem kanonistyczną (co ma być równoznaczne z „prawniczą”) nadbudowę. Wydaje się, że to rozbitcie na teologiczną podbudowę i prawniczą nadbudowę charakteryzuje prace naszych kanonistów. Kościół wydaje się w tych pracach składać z rzeczywistości teologalnej i rzeczywistości prawnej, a nie jako jedna rzeczywistość, w której to, co teologalne, jest zarazem prawne, a co prawne zarazem teologalne.

Wyrazem tej dychotomii jest fakt, że kanoniści polscy nie umieją obyć się bez pojęcia społeczności. Nie przeczą, że Kościół jest wspólnotą i że w działalności prawnej chodzi o budowanie wspólnoty, a przyznając pojęciu wspólnoty znaczenie podstawowe (podbudowa) przyjmują jako wiodące w ich pracy — w ramach właśnie nadbudowy — pojęcie społeczności — oczywiście w zróżnicowanym znaczeniu, jakże z pojęciami *communio* i *societas* wiąże się w naukach kościelnych po Soborze Trydenckim.

¹⁵ Np. J. Krukowski, *Administracja w Kościele*, Lublin 1985.

¹⁶ Określenie to zapożyczyłem z: E. Corecco, *Diritto canonico*, w: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, (Roma)⁴ 176, 246; tenże: *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980, 87.

W sprawozdaniu z jednej tylko dyskusji — dotyczyła ona eklezjologii I Księgi nowego Kodeksu¹⁷ — zanotowano takie oto wypowiedzi: „brak pełnego odzwierciedlenia eklezjologii communionis jest podyktowany względami praktycznymi, Kodeks dotyczy praktycznego życia Kościoła, jakim jest życie społeczne w *societas*”; „w Kodeksie Prawa Kanonicznego muszą być uwzględnione przede wszystkim elementy społeczne życia Kościoła”. Wypowiedzi te nie są autoryzowane, ale jeśli wiernie oddają myśl autorów, stoi za nimi oddzielenie życia społecznego, prawnie regulowanego, od życia „wspólnoty wiary, nadziei i miłości”. Co więcej — wedle tego sprawozdania — eklezjologia wspólnoty zagraża spirytualizowaniem pojęcia Kościoła. Przypomniano wreszcie w tej dyskusji, „że dokumenty Vaticanum II używają na określenie Kościoła zarówno nazwy *communio* i *societas*”.

Ta ostatnia, słuszna, uwaga prowadzi mnie już do konkluzji. Istotnie, wprawdzie pojęcie *societas* nie rządzi eklezjologią soborową, lecz używa się tam tego terminu dla oznaczenia więzi społecznych w wymiarze naturalnym, to jednak w kilku miejscach odnosi się ten termin do rzeczywistości kościelnej — właśnie wtedy, gdy wskazuje się na kościelne struktury prawne¹⁸. Z tego to powodu mówi się o dwóch eklezjologiach przewijających się przez naukę soborową. Dodajmy, że eklezjologiczne analizy nowego Kodeksu wykazują niezbitcie wpływ nań tych właśnie dwóch eklezjologii — temat dyskutowany już przez polskich kanonistów, jak o tym świadczy m. in. cytowane przeze mnie sprawozdanie.

Uogólniając — i podejmując ryzyko związane z uogólnieniami — można powiedzieć, że kanonistyka w Polsce pozostała wierna tej dychotomicznej wizji Kościoła. Jest więc — trzeba by powiedzieć dalej — wierna nauce soborowej. Ale właśnie w tym momencie nasuwają mi się pytania związane z rozumieniem soboru i z rozumieniem nauki.

Według jednych sobór stanowi zakończenie pewnego etapu, jego naukę należy poznawać i stosować. Według innych sobór to punkt wyjściowy — jego naukę należy podjąć i rozwijać. Tymczasem zgodnie z zasadami przekazu chrześcijańskiego ujęcie wiary przez Kościół ma miejsce w ramach procesu historycznego — tradycji chrześcijańskiej — stanowiąc wypadkową ciągłości i rozwoju. Każdy sobór zamyka pewien okres i otwiera nowy.

Uświadomienie sobie tego faktu chroni przed statycznym odczytywaniem tekstów, a każe wydobywać tendencje rozwojowe i rozwijać treści podane nieraz w formie jeszcze załączkowej¹⁹. Ta-

¹⁷ M. Rola, *Symposium sekcji kanonistów polskich*, Pr. Kan. 28 (1985) nr 1—2, 253.

¹⁸ LG 14, 2; 20, 1.

¹⁹ E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice*

kie jest właśnie zadanie nauki, która przecież nie polega na repetycji, lecz na poszerzaniu, pogłębianiu i porządkowaniu naszego poznania i rozumienia świata.

Stąd naukowo mało instruktywne jest stwierdzenie, że w tekstach soborowych pojęcie społeczności odnosi się także (dwukrotnie!) do Kościoła — zwłaszcza że nie da się przecież cofnąć historii do czasów, gdy przez spożytkowanie tego pojęcia można było posunąć naprzód wiedzę o Kościele i jego stosunku do świata. Zadania kanonistyki dziś nie polegają na opracowaniu podstaw prawnych chrześcijańskiego świata, ani na wydobyciu racjonalnych podstaw dwu autonomicznych systemów prawnych, lecz na pracy nad poznaniem i zrozumieniem prawa kościelnego jako prawa Kościoła tak, jak się go pojmuje w świetle wiary. Należy ona do nauk służących *intellectus fidei*. Służbę tę wykonuje również przez wyjaśnienie obowiązującego prawa — ale ku temu zmierzają też inne formy przepowiadania. Po udostępnieniu polskiego tłumaczenia coraz więcej wiernych bierze do ręki Kodeks i zaznajamia się wprost z obowiązującym prawem. Dlatego kanonistyka musi sięgać głębiej i wykazywać, jak w praktyce prawa urzeczywistnia się Kościół, realizuje nasze zbawienie i buduje wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą. Tego nie osiągnie się w oparciu o kategorię społeczności, która — we współczesnej jej otoczce — redukuje Kościół do społeczności jak inne, a dławi wszystko to, co właśnie dla Kościoła jest charakterystyczne i decyduje o cechach własnych prawa kościelnego. Wymaga to „wprowadzenia na warsztat” tajemnicy Kościoła, wyłożenia jej w kategoriach praw i obowiązków całej wspólnoty i poszczególnych wiernych, pokazania, że dyspozycje prawa ujmują działania, dzięki którym Kościół jest sobą, tzn. znakiem i narzędziem zbawienia. Wskazówka dekretu *Optatam totius* wciąż jeszcze czeka na poważne przemyślenie i wyciągnięcie z niej wniosków metodologicznych. Nie ludźmy się, że naszym wiernym wystarczy wskazanie na obowiązujący przepis, a ich przywiązanie do Kościoła zwalnia od troski o wykształcenie u nich osobistej motywacji. Troska ta, praca nad przekonaniem do prawa, nad pogłębianiem *intellectus fidei quae etiam in structuris iuridicis revelatur* to pierwszoplanowe i pilne zadanie kanonistów. *Intellectus* ten zmierza również do kształtowania wiary i nadawaniu jej postaci najbardziej zbliżonej do Ewangelii. W odniesieniu do kanonistyki oznacza to także postulat pracy nad doskonaleniem prawa kościelnego.

W polskiej posoborowej literaturze kanonistycznej nie brak prac kończących się wnioskami *de lege ferenda* — np. w zakresie prawa administracyjnego, procesowego, małżeńskiego, karnego. Dowo-

di Diritto Canonico, w: *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J. B. Jossua, Brescia 1985, 334.

dzą one kontaktu kanonistów z praktyką administracyjną i sądowną, niektóre z nich także uwrażliwienia na naturalne uprawnienia osoby ludzkiej. To wszystko jest potrzebne, jednak na prawdziwy wój prawa wpływają nie ulepszenia formalne, lecz praca w warstwie podstawowej i metodologicznej. Polska kanonistyka jest wystarczająco silna i uzbrojona, by w większym niż dotychczas stopniu „zarzucić sieci na głębię”. Przykładowo wskazałbym na takie wielkie soborowe tematy eklezjologiczne, które wywołały w Polsce słaby oddźwięk, a o których ważności świadczy m. in. bezradność, jaką okazała wobec nich Komisja dla odnowy Kodeksu: ustrojowe znaczenie charyzmatów, prawny walor zmysłu wiary wszystkich wiernych, uczestnictwo wiernych we wszystkich munera Kościoła, prawne konsekwencje posiadania Ducha Chrystusowego jako elementu pełnej przynależności do Kościoła, prawa świeckich (tzn. czy są takie, które przysługują wyłącznie im). Dalej: co znaczy dla prawa takie określenie jak Kościół misyjny, Kościół ubogich? Co jest korelatem pojęcia *potestas sacra*? I w ogóle zagadnienie władzy kościelnej, zwłaszcza wobec tytułu VIII Księgi I²⁰.

Są to — przykładowo wyliczone — tematy dyskutowane. Kanonistyka, jeśli chce być twórcza, nie może od dyskusji się uchylić. Wielkie osiągnięcia naukowe rodziły się w ogniu polemik — zaangażowanych, uczciwych. Orzeczenia soborów kończyły polemiki, ale zarazem stanowiły punkt wyjściowy nowych polemik. W kanonistyce w Polsce polemiki są rzadkie, pisze się raczej obok siebie. Daje to do myślenia tym bardziej, że przeciw nowy Kodeks wcale nie jest homogeniczny, gdyż zawiera *nova et vetera* nie tylko w warstwie instytucjonalnej, lecz także w sferze założeń. Zaznaczają się w nim nie tylko wspomniane „dwie eklezjologie”, lecz także różne orientacje współczesnej kanonistyki, które — conajmniej od Kongresu w Pamplonie — przy całym okazywanym sobie wzajemnie szacunku weszły w fazę intensywnych dysput, co ożywia i ubarwia naukę prawa kościelnego.

Ten rozwój, w którym E. Corecco w relacji końcowej na IV Kongresie dostrzegł czwarty etap historycznej ewolucji kanonistyki²¹, został w decydujący sposób zainspirowany Soborem Watykańskim II.

²⁰ Ostatnio dwukrotnie natknąłem się (Pr. Kan. 27 (1984) nr 3—4, 78 oraz Pr. Kan. 28 (1985) nr 3—4, 61) na twierdzenie, że absolucja sakramentalna nie jest aktem władzy rządzenia, lecz odnosi się do sumienia. Twierdzenie to może wprawdzie powołać się na kodeksowe dyspozycje co do władzy rządzenia, co jednak nie zwalnia kanonistów od krytycznej refleksji.

²¹ *Considerazioni sul problema di diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, w: Les Droits Fondamentaux de Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IV Congrès International de Droit Canonique, publié par E. Corecco, N. Herzog, A. Scola, Fribourg—Freiburg—Milano 1981, 1212.

Zostawiam ocenie słuchaczy, czy związane z tym rozwojem reorientacje znamionują też kanonistykę w Polsce i czy w ogóle są one w Polsce pożądane.

**L'influenza del Concilio Vaticano II
sulla canonistica in Polonia**

All'occasione del ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II la Facoltà di Diritto Canonico dell' Accademia di Teologia Cattolica ha organizzato un simposio sulla recensione del Concilio in Polonia. Viene pubblicata la prelezione sull'influenza del Concilio sulla canonistica in Polonia. L'autore sviluppa la tesi che l'influenza del Concilio si è mascata più forte nell'ambiente della dottrina giuridica del diritto ecclesiale che nel campo fondamentale.