

Remigiusz Sobański

Podstawy prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 34/1-2, 13-24

1991

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

PODSTAWY PRAWA KOŚCIELNEGO

W dorobku naukowym śp. Ks. Mariana Żurowskiego znajdują się także prace z zakresu problematyki podstawowej prawa kościelnego (Wprowadzenie do teologii prawa kanonicznego — Pr. Kan. 10 (1967) nr. 1, 3—32; Wspólnota kościelna „Communio” podstawą prawa kościelnego?, Pr. Kan. 20 (1977) n. 1—2, 67—85; Uprawnienia do uczestnictwa w kościelnej wspólnotie wspólnot, Warszawa 1979; Le fonti della potestà, della competenza e del diritto nella „communio ecclesiale”, w: Scritti in mem. O. Giacchi, Milano 1984, 297—307). Należał On do tych kanonistów, którzy najwcześniej dostrzegali konieczność podjęcia również w Polsce pytania *quid ius in Ecclesia*. Wydaje się przeto, że w numerze poświęconym Jego pamięci nie powinno brakować przyczynku z tego zakresu.

1. Problem

Istnienie obowiązującego prawa państwowego uznaje się dziś za fakt oczywisty. Niezależnie od różnic poglądów co do samego pojęcia prawa, jego pochodzenia i celów, a także od krytyki konkretnych instytucji czy wręcz całych systemów prawnych, nie kwestionuje się organicznego powiązania dwóch pojęć, mianowicie państwa i prawa.

Inaczej ma się sprawa z prawem kościelnym. Sam termin prawo jest wprawdzie zdomowiony w języku religijnym, z tego jednak wcale nie wynika wykształcenie własnego systemu prawnego. O takim religijnym, związanym z kościelną formą religii, prawie można mówić dopiero z nastaniem chrześcijaństwa, które wprowadza rozróżnienie między sferą religijną i polityczną¹. Skoro sam fakt religii niekoniecznie pociąga za sobą istnienie autonomicznego, niezależnego od państwowego prawa kościelnego, łatwo zrozumieć, że jego pojawienie się może wywołać zdziwienie czy wręcz opory.

¹ Separacji takiej nie znał świat starożytny, w którym sfery polityczno-społeczna i religijna albo się pokrywały albo były ściśle ze sobą związane, jak tego przykładem starożytny Rzym, w którym religia stanowiła jedną z gałęzi aktywności państwowej.

Właśnie edykt tolerancyjny cesarza Galeriusza uzasadnia dotychczasowe prześladowania chrześcijan tym, że według własnej woli tworzyli dla siebie prawa (*leges*), które rozproszeni wśród narodów przestrzegali². Kamieniem obrazy była dla Rzymian nie tyle nowa religia, ile tworzone przez chrześcijan prawo, co spowodowało reakcję przeciw tej religii jako takiej. Znacznie później, kiedy znajduje w praktyce politycznej echo doktryna Marsyliusza z Padwy, wedle którego wyłącznym prawem w państwie jest to, które ustanowiła kompetentna władza państwowa³, trzeba było bronić nie chrześcijaństwa jako religii, lecz egzystencji niezależnego, odrębnego od państwowego prawa kościelnego. Ten zamysł przyświecał głównie nauce kościelnego prawa publicznego, rozkwitającej szczególnie po roku 1880. Uzasadniała ona, że Kościół — obok państwa i niezależnie od niego — tworzy autonomiczny porządek prawny⁴. Na tym samym polu zasłużyła się też rozwijająca się od lat trzydziestych bieżącego stulecia tzw. świecka kanonistyka włoska⁵.

Istnienie prawa kościelnego wymagało jednak uzasadnienia nie tylko na zewnątrz. Prawo kościelne kształtowało się w kontakcie z zastaną kulturą prawną, wobec której pozostawało zdystansowane, ale zarazem też chłonne. Już w starożytnym Kościele pojawiają się problemy wyrażające się w zestawieniu takich pojęć jak prawo (stanowione) a Ewangelia, instytucja a charyzmat, władza a wolność. Doktryny i ruchy „charyzmatyczne” nie zawsze wykazują zrozumienie dla struktur prawnych. Począwszy od reakcji na zagrożenie wyrastające z ruchu frygijskiego (montanizm) prawo kościelne staje się jednym z przedmiotów apologii chrześcijańskiej. W sposób najbardziej zdecydowany struktura prawna Kościoła zostaje podważona przez reformację protestancką rozróżniającą między świętym Kościołem ukrytym w duszach ludzkich a jego empiryczna, historyczną postacią. Nie można nie wspomnieć tutaj o ogromnie sugestywnej, wyprowadzonej z prawno-historycznych badań nad Kościołem pierwotnym tezie Rudolfa Sohma o sprzeczności między Kościołem a prawem⁶.

Chociaż od czasów Montana (zm. 179) Kościół raz po raz prze-

² Edykt *Ut denuo sint christiani* wydany w Nikomedii 30.4.311. Tekst u Laktancjusza, *De mortibus persecutorum*, 34 (PL 7. 249 oraz CSEL 27, 212 ns).

³ *Defensor Pacis* (1324) I, 12, wyd. krytyczne R. Scholz, Hannover 1932 (*Fontes Juris germanici antiqui* 8). Wybór tekstów w: Lo Grasso, 223—228.

⁴ Centralną kategorią w tym wywodzie było pojęcie społeczności doskonałej.

⁵ Wykazywała ona na bazie prawnoteoretycznej, że Kościół i państwo tworzą dwa odrębne, podstawowe porządki prawne (*ordinamento giuridico primario*).

⁶ *Das Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, 1 (przedruk Darmstadt 1970).

ciwstawiał się doktrynom kwestionującym jego prawo, to teza Rudolfa Sohma uświadomiła ostatecznie, że nie wystarczy tłumaczyć wiernym chrześcijanom obowiązujące prawo, lecz trzeba po prostu uzasadnić jego istnienie: wykazać, że nie tylko nie kłóci się ono z istotą Kościoła, lecz jest z nią ściśle związane; że to nie ciało obce, lecz organiczny składnik; że nie można przeciwstawiać „Kościoła prawa” „Kościołowi miłości”, instytucji charyzmatom, prawa Ewangelii, władzy wolności. Problem sprowadza się więc do kwestii, dlaczego i po co prawo w Kościele.

Chodzi więc o wyświetlenie podstaw prawa kościelnego. Pytanie o podstawy zmierza do uzyskania wyjaśnienia, dlaczego coś w ogóle „jest”: jakie są jego źródła, przyczyna, właśnie podstawy. Pytanie takie może mieć charakter „czysto naukowy”, jak się to ma odnośnie do wielu bytów, jakie napotykamy i które wzbudzają nasze zainteresowanie. Pytania naukowe — można by powiedzieć „prawdziwie naukowe” — mają jednak zazwyczaj jakiś kontekst egzystencjalny. W wypadku prawa kościelnego nabrzmiał on w wyniku infekcji wywołanej wspomnianym zarzutem Sohma. Jego oddziaływanie zostało mimowolnie wsparte odrodzeniem myśli eklezjologicznej, której kanonistyka długo nie dotrzymywała kroku. O ile dawniej kwestionowanie struktur prawnych Kościoła wiązało się z postponowaniem miejsca Kościoła w historii zbawienia i dawało się przeto relatywnie spokojnie odeprzeć jako wyraz herezji eklezjologicznej, to w XX wieku „antyjurydyzm” w Kościele bywał raczej skutkiem pogłębionej myśli eklezjologicznej, a także wzmoczonego zaangażowania pastoralnego. Ogarniał więc osoby, które dotyczyło prawo kościelne, czyli wiernych, często zresztą tych najbardziej zaangażowanych w życie Kościoła. Dlatego kanoniści dostrzegli, że wykład instytucji prawnych wymaga uprzedniego naświetlenia prawa w Kościele: przed wykazaniem, co i jak jest w prawie, trzeba wytłumaczyć, czym ono jest, skąd się wzięło oraz jak ono funkcjonuje.

Zarysowany wyżej problem obejmuje ontologię prawa kościelnego: chodzi o genetyczne wyjaśnienie jego bytu. Sprawa nie ogranicza się jednak do uzasadnienia zasadności prawa w Kościele, niejako do przekonania wiernych do prawa kościelnego. Zagadnienia ontologiczne rozważa się przecież również w odniesieniu do prawa świeckiego, mimo że nikt nie podważa jego zasadności. Zresztą wspomniany wyżej antyjurydyzm w Kościele miewa bardziej charakter deklaracji programowych i stanowi oddźwięk niechęci do określonej praktyki prawnej niż globalnej negacji prawa w Kościele. Stąd częste i niepotrzebne wydaje się przekonywanie wiernych do prawa kościelnego w ogóle, ono nie potrzebuje apologii, lecz wyjaśnienia. Rzut światła na jego podstawy ma wyświetlić jego miejsce w Kościele.

2. Zagadnienia metodologiczne

Dociekanie podstaw prawa kościelnego wymaga spojrzenia diachronicznego i synchronicznego, tzn. postawienia pytania 1) o jego początki historyczne, 2) o trwałe, wciąż aktualne racje jego istnienia. Uzyskane ustalenia dopiero wzięte łącznie wyświełają poszukiwane podstawy. O ich ukazaniu można mówić wtedy, gdy wykazano, że to, co stało u początków, pozostaje nadal aktualne — i odwrotnie, że to, co aktualne „dziś”, było aktualne również „wczoraj”. Dopiero po ustaleniu podstaw można zająć się czynnikami wpływającymi na określony, historyczny kształt prawa kościelnego (co jednak nie mieści się już w pytaniu o podstawy)⁷.

Szczególnie diachroniczne badanie podstaw prawa kościelnego (czyli dociekanie jego początków historycznych) wymaga pewnych metodologicznych wyjaśnień wstępnych. Dociekania te prowadzi się bowiem często w ten sposób, że z dostępnych źródeł wyławia się termin „prawo” i bierze go za podstawę dla wniosków o istnieniu lub braku względnie wręcz zaprzeczeniu prawa w Kościele pierwotnym, przy czym wniosek negatywny dotyczy albo prawa w ogóle albo prawa w rozumieniu przyjętym przez badacza. Posługuje się on pewnym pojęciem prawa i bada, czy ono weryfikuje się w Kościele pierwotnym. Wtedy tylko w wypadku pozytywnym może powiedzieć, że znalazł tam podstawy prawa kościelnego, w przeciwnym wypadku stwierdza, że ich tam brak.

Z podobnym postępowaniem mamy do czynienia, gdy w Kościele pierwotnym szuka się poszczególnych instytucji prawnych, przy czym ich prawną kwalifikację uzależnia się od określonego rozumienia przymiotnika „prawny” przez badacza. Jeśli instytucje nie odpowiadają jego rozumieniu prawa, dyskwalifikuje je jako prawne. Również przy takim podejściu mamy do czynienia z projekcją pojęcia prawa w określonym, przyjętym przez badacza rozumieniu. Zakłada on, że tak i wyłącznie tak należy je rozumieć.

Tymczasem faktyczna sytuacja jest taka, że brak jednoznacznej i powszechnie przyjętej odpowiedzi na pytanie, co to jest prawo. A jeśli tak, to wybór któregośkolwiek z pojęć prawa i prowadzenie w oparciu o nie badań nad prawem kościelnym ma charakter arbitralny, jest po prostu podyktowany przyjętymi a priori założeniami, mogącymi wynikać z pewnych „trendów” teologicznych, a bardziej jeszcze z przyjętych założeń filozoficznych czy politycznych. Założenia te przesądzą z góry nie tylko o kierunku poszu-

⁷ Gdybyśmy postawili pytanie o początki Kościoła, odpowiedź wymagałaby spojrzenia zarówno diachronicznego jak i synchronicznego. Diachronicznie trzeba by spojrzeć na jego początki i wskazać, czemu zawdzięcza on swoje zaistnienie. Ale Chrystus, który jest historycznym początkiem Kościoła, nadal go utrzymuje w istnieniu i prowadzi, stanowiąc jego podstawę nie tylko u zarania, ale przez wszystkie wieki.

kiwań, lecz także o osiągalnych wynikach. Zapomina się nieraz (a przynajmniej nie przyznaje się), że wyniki te mogą mieć ważność tylko w granicach wyznaczonych przyjętymi z góry założeniami.

Nawet jednak, gdyby można było wskazać na jednoznaczne i powszechnie przyjęte pojęcie (czy definicję) prawa, nie upoważniałoby to do apriorycznego założenia, że prawo kościelne musi temu pojęciu odpowiadać i że należy szukać podstaw tak właśnie pojętego prawa. Najwyżej można by wtedy w wyniku studiów porównawczych pokusić się o ocenę prawa kościelnego z punktu widzenia powszechnie przyjętej definicji prawa, a nawet ewentualnie stwierdzić, czy ono w niej się mieści lub nie, tzn. czy w zestawieniu z tym pojęciem można mówić o nim jako o prawie w sensie jednoznacznym, analogicznym lub zgoła różnoznacznym.

Metodycznie poprawne dociekanie podstaw prawa kościelnego powinno przyjąć jako punkt wyjściowy fakt jego istnienia czyli fakt, że w rzeczywistości (bycie) Kościoła mieszczą się elementy, które (w Kościele) nazywa się prawem. O jego właśnie podstawy chodzi, niezależnie od (nieprzesądzonej w tym miejscu) kwestii, czy w zestawieniu z jego (wcale nie jednorodnym) użytkiem poza Kościołem termin ten należy uznać za jednoznaczny, analogiczny czy wieloznaczny. Ponieważ prawo kościelne jest faktem, kwestia jego podstaw sprowadza się do pytania, czy spoczywają one w samej naturze Kościoła (czyli w tym, czym on w świetle własnej wiary jest) czy też stanowi ono niejako uboczny rezultat historycznego rozwoju (np. ze spowodowanych rozrostem Kościoła wymogów organizacyjnych, z potrzeby rozładowywania wynikłych ze słabości ludzkich konfliktów lub z konieczności ustalenia minimalnych granic zachowań wiernych). Krótko mówiąc: czy podstawy prawa Kościoła znajdują się w nim samym czy też poza nim⁸.

⁸ Prawo kościelne jest faktem. Występuje ono w historycznym, formującym się przez wieki kształcie. Możliwe są dwa sposoby tłumaczenia jego determinantów rozwojowych. Wedle jednego kształt ten to organiczny element historii Kościoła od początku zakotwiczony w jego naturze, wedle drugiego to podyktowany historycznymi okolicznościami i potrzebami wynik przeszczeptania na teren kościelny wykształtowanych w otaczającym świecie form ustrojowych i organizacyjnych, w szczególności zaś sposobu sprawowania władzy. Wprawdzie ani przy pierwszym sposobie tłumaczenia nie zapomina się, że historia Kościoła i rozwój jego prawa dokonuje się w ciągłym kontakcie ze światem i we wzajemnym przenikaniu, ani przy drugim nie zaniedbuje się wiązania form przeniesionych z dotyczącymi Kościoła ustaleniami teologicznymi (z czego wynika, że te sposoby tłumaczenia determinantów rozwojowych prawa kościelnego nie zawsze i niekoniecznie pozostają ostro rozgraniczone), to jednak już samo położenie akcentu na jednej z nich decyduje o sposobie myślenia o prawie kościelnym i wyznacza punkt wyjściowy problematyki podstawowej, w tym także dla dochodzenia podstaw prawa kościelnego.

Odpowiedź negatywna, tzn. zaprzeczająca, że podstawy prawa kościelnego znajdują się w nim samym, byłaby przesadzona, gdyby wykazano, że w jakimś okresie jego dziejów nie było w Kościele prawa. W grę mogłyby wchodzić jedynie czasy Kościoła pierwotnego, gdyż od IV w. fakt istnienia prawa kościelnego nie podlega dyskusji. Dlatego pytanie o podstawy prawa kościelnego wymaga dociekań diachronicznych przez sięgnięcie do czasów wczesnochrześcijańskich. Ma to tę dodatkową zaletę, że odkrycie istnienia już wtedy prawa kościelnego odsłania je w postaci bardziej oryginalnej, wolnej od uwarunkowań i naleciałości historycznych. Łatwiej dojść w ten sposób do „istoty” prawa kościelnego.

Samo stwierdzenie faktu istnienia prawa w Kościele pierwotnym stanowi wprawdzie ważki argument, nie daje jednak jeszcze odporu twierdzeniu o transferze prawa z zewnątrz. Nie można bowiem z góry wykluczyć przypuszczenia, że pasterze wcześniej zorientowali się co do konieczności wsparcia przeprowadzania środkami prawnymi. A wtedy prawo można by wprawdzie uznać za użyteczne, a nawet podjąć problem, czy ono odpowiada naturze Kościoła, niemniej jednak byłoby ono czymś importowanym, a nie wyrastającym z natury Kościoła. Jego podstawy znajdowałyby się wtenczas ostatecznie nie w Kościele, lecz poza nim.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy prawo wynika z samej natury Kościoła, należałoby poddać analizie tę właśnie naturę. Ta jednak „daje się nam poznać przez rozmaite obrazy” (LG 6), które — a przede wszystkim wiodące pojęcia Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa i Ludu Bożego — powodują różnorodność traktatów eklezjologicznych, z których następnie czerpie się elementy dla wskazania, że to w nich właśnie zawierają się podstawy prawa kościelnego. W efekcie prawo jawi się wtedy jako wynik przyjętej opcji eklezjologicznej. Dlatego rezygnujemy w tym miejscu nawet z sumarycznego traktatu eklezjologicznego, lecz zamierzamy sięgnąć do świadomości religijnej chrześcijan. Nawiązujemy przy tym — ze względów wyżej podanych — do Kościoła pierwotnego, koncentrując się na tym, co w przekonaniu wiernych jest istotne dla „być chrześcijaninem” i — tym samym — dla chrześcijaństwa i znalazło wyraz w różnych określeniach i obrazach Kościoła. Taka metoda chroni nas przed związanymi z poszczególnymi pojęciami i obrazami zawężeniami oraz przed zarzutem, że badany obiekt (Kościół) został w punkcie wyjściowym ustawiony odpowiednio do zamierzonego celu⁹. Nie zaczepiamy więc naszych wywodów o któ-

⁹ Chodzi o to, by nie wybierać z nauki o Kościele niektórych tylko prawd służących za punkt wyjściowy dla wywodu wykazującego jego struktury czy „aspekty” prawne. Kościół zostałby wtedy ustawiony odpowiednio do zamierzonej argumentacji. Rzecz nie w tym, by znaleźć w Kościele punkty zaczepne dla jego prawa, lecz by ustalić, czy wyrasta ono z tego, czy Kościół „w ogóle” jest.

rys z obrazów czy o jakies wybrane (samookreślenie Kościoła które zawsze oddaje jego rzeczywistość w sposób cząstkowy), lecz poprzez nie usiłujemy sięgnąć do wiary czyli przekonania Kościoła o sobie samym, tak jak ono jest do ustalenia na podstawie źródeł nowotestamentalnych.

3. Eklezjalne korzenie prawa kościelnego

Samoświadomość Kościoła daje się sprowadzić do jednego zdania, które w myśl sygnalizowanych wyżej założeń metodologicznych przyjmujemy za punkt wyjściowy dla poszukiwań podstaw prawa kościelnego. Chrześcijanie są przekonani, że to Pan ich zgromadził w jeden lud¹⁰, który jest znakiem i zapoczątkowaniem jedności wszystkich ludzi w Bogu. Widzą siebie w realizacji wielkiego planu zbawienia, biorącego swój początek z miłości Boga Ojca. Jedność tego ludu nie tylko pokonuje wszelkie podziały, ale jest silniejsza nad wszelkie inne więzi i czynniki integracji społecznej, gdyż sprawia ją Duch Święty, dzięki któremu prześcignięte zostały wszystkie inne układy społeczne. Chrześcijanie mają świadomość, że to przeniesienie w nowy układ społeczny jest darem otrzymanym przez tych, którzy uwierzyli. Ich udziałem stało się już to, co przeznaczono i obiecano wszystkim ludziom. Nie chodzi chrześcijanom o to, by tworzyli lud tylko dla siebie, lecz w perspektywie całej ludzkości, dla której mają być znakiem i przypomnieniem obietnic Bożych. Włączeni w nowy układ społeczny nie są wyłączeni z historii, pozostają równocześnie w swoich „naturalnych” odniesieniach społecznych i dopóki nie nastąpi pełnia dziejów, podlegają wszelkim ograniczeniom egzystencji w czasie i przestrzeni. Stąd wiedzą chrześcijanie, że doznany dar wspólnoty jest powierzonym im zadaniem. Wymaga on od nich ciągłej aktualizacji: dar wspólnoty mają urzeczywistniać w czasie i przestrzeni, swój nowy układ społeczny wpisywać w układy, w jakich żyją. Czynić mogą to nie inaczej jak tylko przez „gest otwarcia”, dzięki któremu sami zostali obdarowani, czyli przez świadectwo prawdziwej objawionej, którą przyjęli, oraz miłości Ojca, jakiej doznali. Miłość nie wprowadzona w postawy i czyn przestaje nią być, a co do prawdy wiedzą chrześcijanie, że nauczał jej Jezus, aby byli jej świadkami i wyznawcami. Dlatego rozumieją wierzący w Jezusa, że zadanie dawania świadectwa obejmuje całą ich egzystencję. Mają urzeczywistniać, co samo otrzymali. Dar wspólnoty to dla nich zadanie.

Podkreślić trzeba powiązanie tego zadania z samym „być chrześcijaninem”. Ono należy do czynników konstytutywnych instytucji chrześcijaństwa. Formalne nałożenie tego obowiązku nie dokonuje

¹⁰ Por. 1 P 2, 9 ns.

się jakimś aktem odrębnym, lecz mieści się w samym akcie ukonstytuowania chrześcijanina. Formalną podstawą jest więc nie jakby dodatkowy akt woli nakładającej obowiązek, lecz wezwanie zawierające się w akcie obdarowania.

Właśnie to zadanie przesądza o strukturach chrześcijaństwa. Tworzą je powiązania międzyosobowe obdarowanych łaską i — tym samym — zobowiązanych do dawania jej świadectwa. Są to więc relacje o charakterze powinnościowym i jako takie pojmują je chrześcijanie. Wiedzą, że wyrażone przez chrzest obdarowanie łaską dało im pozycję chrześcijanina wraz z jego prawami i obowiązkami. Te ostatnie sprowadzają się ostatecznie do przekazywania innym tego, co sami otrzymali, przez co zarazem weryfikują swoją wierność Bogu. Ten podwójny wymiar — istotnego dla być chrześcijaninem — świadectwa (horyzontalny przekaz darów wertrykalnie otrzymanych) decyduje o społecznym odniesieniu chrześcijańskiego przeżycia religijnego. Nie ma Boga za Ojca, kto bliźniego nie uznaje za brata. Tym właśnie faktem uzasadnia się to, że doświadczenie łaski w Kościele wiąże się z doświadczeniem wspólnoty.

Czy ta świadomość nowych odniesień społecznych i powołanie do dawania świadectwa była świadomością prawną? Zaznaczmy, że nie chodzi o to, czy można ją nazwać świadomością prawną (gdyż byłoby to ocenianiem jej według jakiegoś przyłożonego modelu), lecz o to, czy była nią w odczuciu samych chrześcijan.

Podjmując to pytanie zwróćmy uwagę, że chrześcijanie żyją przecież w świecie, ich doświadczenie religijne dokonuje się wśród doświadczeń tego świata i spleta się z nimi w życiową całość. Gromadzą się, by wielbić Boga i dziękować mu za otrzymane dary, a to gromadzenie się jak również samo zgromadzenie nazywają *ecclesia*, używają terminu znanego w obiegu świeckim i w Starym Testamencie¹¹. Tych, którzy na zgromadzeniu przewodniczą, nazywają starszymi lub biskupami. Z obiegowego języka czerpią nazwy dla oznaczenia treści przekazywanej wiary. Terminy przejęte nabierają na gruncie kościelnym nowej treści, ale ich stosowanie było możliwe właśnie dzięki przekonaniu, że chrześcijanie tworzą zgromadzenie, że są wśród nich prawdziwie starsi, przełożeni, nauczyciele. Nie nazwa jest ważna, lecz treść nią oznaczona. Dotyczy to również ich stosunków międzyosobowych. Doznają one

¹¹ *Ecclesia* oznaczało u Greków zgromadzenie wolnych obywateli dla podejmowania decyzji politycznych przy prawnych. W Starym Testamencie oznaczało zgromadzenie nie dla podejmowania decyzji, lecz dla przyjęcia postanowień Bożych. Chrześcijanie używają tego terminu dla samookreślenia się obok innych, jak ciało Chrystusa, bracia, Lud Boży, dom Boga. Ich wspólny sens polega na tym, że ta wspólnota ludzi pozostała ze zbawczej inicjatywy Boga — J. Schmid, *Kirche*, w: HThGr I, München 1962, 790—800.

przewartościowania (ostatni pierwszymi!), ale chrześcijaństwo tworzy prawdziwy układ społeczny, w którym drugi człowiek jest nie tylko Żydem czy Grekiem, lecz bratem. Rodzą się stąd nowe powinności, które zespalają się z obywatelskimi, społecznymi, w ogóle ludzkimi i wyznaczają życie chrześcijan (którzy muszą czasem dokonać wyboru, gdyż — okazuje się — nie wszystkie prawa tego świata dadzą się pogodzić z ich przekonaniem).

W tym świeckim kontekście chrześcijaństwa znajduje się też prawo. Chrześcijanie doświadczają go, a ponadto zostają konfrontowani z prawem Starego Testamentu mającym charakter sakralny. Stąd drażące gminy nowotestamentowe pytanie o sens prawa. Jako spadkobiercy obietnic Starego Przymierza wiedzą chrześcijanie o jego roli, ale i słabości: było ono zgodne z obietnicami Boga, ale zbyt słabe, by dać życie — to dopiero dał Chrystus. Dlatego chrześcijanie, dzięki obdarowaniu, mają świadomość, że teraz prawo może być wypełnione: to wiara przez miłość rodzi czyny zgodne z prawem¹²: przez wiarę i miłość chrześcijanin staje się sprawiedliwy. Kryterium prawa stało się jasne: chodzi o usprawiedliwienie przed Bogiem.

Ten sens prawa może i ma być realizowany przez tych, „którzy są w Jezusie Chrystusie” (Rz 8, 1), właśnie dlatego, że stali się podmiotami wiary i zostali obdarowani miłością. Przez świadectwo wiary i miłości spełniają swoje powinności wobec Boga i ludzi, czynią zadość sprawiedliwości i zyskują usprawiedliwienie przed Bogiem. Stąd oddając świadectwo mają świadomość wypełniania prawa. Praktyka wiary to dla nich doświadczenie prawa, a praktyka prawa to doświadczenie wiary. Z tego powodu już w Kościele pierwotnym wiąże się z prawem cele i zadania daleko wykraczające poza te, jakie ma do spełnienia prawo świeckie. Dotyczą one człowieka w odniesieniu do drugich, które jednak opiera się na podstawowym odniesieniu do „zbawienia i sądu Bożego”¹³. Co temu służy, jest słuszne i sprawiedliwe, zaś co temu nie służy, nie jest w Kościele prawem, nawet jeśli jako prawo cieszy się uznaniem w świecie i zostaje tam przez chrześcijan przestrzegane nie gorzej niż przez innych.

Zakotwiczenie doświadczenia prawnego w doświadczeniu religijnym, powiązanie prawa ze świadectwem wiary znajduje wyraz m.in. we wskazaniach Pawłowych powoływanych zresztą nieraz jako dowód jego świadomości prawnego przełożonego gminy chrześcijańskiej. Dotyczą one np. porządku na uczcie eucharystycznej (1 Kor 11, 17—34), małżeństwa, dziedzictwa, wdowieństwa i zmiany stanu (1 Kor 7), postępowania wobec złych chrześcijan (1 Kor 5, 9—13) czy innowierców (2 Tes 3, 6; 2 Tym 2, 14—19), a

¹² Por. *Gal* 5, 6.

¹³ H. Schürmann, *Die neubundliche Begründung von Recht und Ordnung in der Kirche*, ThQ 152 (1972) 309.

także wykluczenia ze wspólnoty (1 Kor 5, 1—5). Porządek nie jest tu celem w sobie, lecz chodzi o dawanie świadectwa wielkoduszności Pana, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tym 2, 4). On właśnie jest kresem prawa (Rz 10, 4), ale też jego początkiem.

Porządek ten obejmuje komunikację łaski i wiary. Jego źródłem jest Pan: od Niego pochodzi łaska, prawda i wiara, dla których przekazywania w ciągu historii powołał swój lud. Chrześcijanie tworzą struktury komunikacji. W jej służbę wprzega się także „rzeczy” ziemskie, które — służąc realizacji nowego przymierza — nabierają treści duchowej i stają się czynnikami sprawczymi łaski: Słowo, sakramenty oraz odpowiadające im zachowanie się oznaczają i zarazem sprawiają „przepływ” łaski. Tym samym uzyskują w Kościele znaczenie konstytutywne, stanowią jego niezbywalne elementy istotne. Jako czynniki komunikacji łaski i wiary stają u podstaw struktur Ludu Bożego. W nich chrześcijanie dają świadectwo, manifestują swoją obecność w świecie jako chrześcijanie, oddają chwałę Bogu oraz spełniają swoje podstawowe obowiązki religijne i zarazem społeczne. Świadczą, że dla nich Chrystus jest panem, a bliźni braćmi.

Ta struktura komunikacji jest odmienna od struktur wszystkich innych układów społecznych, w jakich żyją (także) chrześcijanie. Jest to struktura powiązań międzysobowych wynikłych z obdarowania łaską (wiara — chrzest), wyznaczającego zarówno podmioty stosunków społecznych jak i fundament ich wzajemnego odniesienia. Źródło tej struktury widzą chrześcijanie w dobroci Bożej, dlatego uznają ją za pochodzącą z prawa Bożego. Doświadczenie dobroci Boga pokrywa się z doświadczeniem Jego prawa. Ono przynosi im wolność i usprawiedliwienie umożliwiając tym samym spełnienie sensu prawa.

Dzięki temu chrześcijaństwo wpisuje się w historię prawa. Jego prawo nie jest zapożyczone czy przejęte ani z praw świeckich ani z sakralnych. Jest to prawo nowe¹⁴ zakotwiczone w dobroci i w otwarciu się Boga. Nie zależy ono od prawa „tego świata”. Nawet gdyby świat pogrążył się w anarchii, żył w „bez-prawiu”, chrześcijanie nie mogliby nie kształtować swego prawa (podobnie jak wiara ich nie zależy od tego, czy świat zna Boga). Ich pojęcie prawa nie jest skrępowane rozumieniem prawa w świecie. Ale właśnie dlatego prawo chrześcijan jest otwarte na różne pojęcia oraz formy prawne wykształtowane w świecie i mogą oni spożytkować je dla wyrażenia społecznych treści własnego doświadczenia religijnego oraz dla organizacji swoich zgromadzeń i gmin¹⁵.

¹⁴ „Lex nova sive evangelica” — S. Th. I—II 106. M. Useros Carrero, „Statuta Ecclesiae” y „Sacramenta Ecclesiae en la Ecclesiologia de St. Tomas, Roma 1962, 45—69 (Anal. Greg. 119).

¹⁵ Por. 1 Tes 5, 21.

Nie nazwy czy formy przejęte decydują o prawnej zawartości pojęć i prawnym charakterze stosunków międzyosobowych, lecz odwrotnie: własne, „pierwotne” doświadczenie prawne umożliwia czerpanie z kultury prawnej. Od samych początków to prawo prawno chrześcijańskie rozwija się we wzajemnym przenikaniu z prawem świeckim i zdobywa sobie miejsce w kulturze prawnej.

Spróbujmy zrekapitulować nasze wywody o podstawach prawa kościelnego. Sprowadzają się one do twierdzenia, że podstawy prawa kościelnego tkwią w samym fakcie wspólnoty bosko-ludzkiej, która obdarowanych zobowiązuje do świadectwa:

1. Chrześcijaństwo to ludzie, którzy dzięki wierze zostali obdarzeni darami włączającymi ich do wspólnoty bosko-ludzkiej, które to dary stanowią czynniki konstytutywne wspólnoty.

2. Wspólnota chrześcijańska ma charakter eschatologiczny, tzn. jest zapoczątkowaniem i znakiem przyszłej i ostatecznej, do której powołana jest cała ludzkość. Dlatego dopóki istnieje w czasie, stanowi ona zadanie dla tych, którzy już jej doznali. Zadanie to spełniają przez uobecniającą łaskę zbawienia świadectwo wiary i miłości. Przez nie włączają się chrześcijaństwo w mający swe źródło w dobroci Bożej proces komunikacji darów. Środki przekazu są czynnikami strukturalnymi wspólnoty.

3. Świadectwo powszechnemu powołaniu ludzkości do zbawienia chrześcijaństwo wyrażają „przy pomocy pojęć i języka różnych ludów” i nawiązując „żywe obcowanie z różnymi kulturami” (GS 44). Jest to konieczne dla czytelności świadectwa. Zostają też konfrontowani z prawami narodów, dzięki czemu nie tylko mogą wyrażać swoje powinności społeczne w terminach prawnych oraz korzystać z osiągnięć kultury prawnej dla organizacji życia wspólnoty, lecz także głębiej uświadomić sobie charakter powołania własnego i całej wspólnoty. Podkreślić trzeba, że nie (prawnicze) nazewnictwo decyduje o prawnym charakterze odniesień międzyosobowych we wspólnocie i struktur chrześcijaństwa, lecz stosowanie tego nazewnictwa uzasadnia się treściami świadomości chrześcijańskiej i zobowiązującym charakterem samego daru wspólnoty.

4. Historyczny kształt prawa kościelnego formuje się wprawdzie w interferencji ze światem i jego prawem, jednak punktem wyjściowym dla chrześcijańskiego rozumienia prawa nie jest jego pojmowanie w świecie, lecz pojęcie sprawiedliwości nieodłączne od usprawiedliwienia przed Bogiem. Ono wyznacza horyzont społecznych powinności chrześcijańskich i stoi u podstaw przekonania, że wypełniane przez nich dzięki łasce Bożej prawo osiąga swój sens.

De fundamentis iuris ecclesialis

In opere scientifico professoris Mariani Żurowski scripta problemata fundamentalia iuris canonici attingentia non deficient. Quapropter aequum iustumque videtur memoriae eius etiam expositione quidem

brevissima fundamentis radicumque iuris ecclesialis honorare.

Primo problema ipsum ponitur. Religio christiana unica est quae proprium, a civili independens, ius producit et evolvit. Cum ius proprium ad religionem uti talem necessario non pertineat explorandae sunt rationes legum propriarum quibus christiani vivunt.

Secundo quaestiones methodologicae elucidantur. Minus recta videtur methodus quae praefixa notione iuris laborat et elementa ei correspondentia in Ecclesia invenire conatur. Exploranda est autoconscientia Ecclesiae et in luce ponendum est quod in Ecclesia ipsa ut ius percipitur et denominatur. Non a iure ad Ecclesiam sed ab Ecclesia ad notionem iuris eius procedendum est.

Postremo fundamenta iuris ecclesialis considerantur. Analyti subiicitur conscientia christianorum qui sciunt ipsos divinitus ut universale salutis sacramentum signumque et instrumentum unitatis vocatos esse. Populum in perspectiva salutis et actualizationis propositi Patris constituunt. Communio quam ipsi participant donum et munus ipsis commissum est. Munere hoc structura Ecclesiae relationesque sociales fidelium determinantur. Vocationem suam prosequens populus iste in mundo huius temporis vivit. Experientia istius mundi, scientiarum profectus, variae formae culturae humanae — immo et culturae iuridicae — Ecclesiae quoque prosunt. Confrontatio cum experientia iuris mundi sed autem cum iure veterotestamentorio quaestionem de sensu iuris gignit. Christiani sciunt sensum istum ab eis qui in Christo renati sunt efficiendum esse. Fidem testando et caritatem in praxim deducendo iustificantur et sensum finemque iuris explent. Iure relationes interpersonales amplectuntur quae tamen dono communionis nituntur et structuram communicationis gratiae fideique constituunt, cuius fons in divino proposito salvifico perspicitur et ad quod significandum notio iuris divini utitur. Historica actualizatione iuris divini Ecclesia locum in historia iuris tenet. Ius Ecclesiae non dependet ab alio iure neque ulla notione iuris, quapropter apertum ad notiones, formae experientiam culturae iuridicae mundi manet. Tamen nec notionibus his nec experientia civili iuridica indoles iuris ecclesialis praefinitur sed conscientia propria christianorum.