

# Remigiusz Sobański

---

"De Lege Ecclesiae Fundamentali  
condenda. Conventus Canonistarum  
Hispano-Germanus Salmanticae  
diebus 20-23 Januarii 1972 habitus",  
Salmanticae 1974 : [recenzja]

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 18/1-2, 266-277

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**De Lege Ecclesiae Fundamentali condenda. Conventus Canonistarum Hispano-Germanus Salmanticae diebus 20—23 Januarii 1972 habitus, Salmanticae 1974, s. 195 (Monografias Canonicas Penafort Num. 17).**

Działający na papieskim uniwersytecie w Salamance Instituto „San Raimundo de Penafort” zorganizował w dniach 20—23 stycznia 1972 sympozjum poświęcone kościelnemu prawu fundamentalnemu. Koncepcja tego spotkania była zainspirowana dwoma wcześniejszymi sympozjami urządzonymi przez Instytut Kanonistyczny Uniwersytetu Monachijskiego. Głównych prelegentów sympozjum monachijskiego zaproszono też do Salamanki. Świadomie ograniczono liczbę uczestników wychodząc z założenia, że zbyt wielka ich liczba stałaby na przeszkodzie żywemu dialogowi. Tak więc wzięło udział z NRF trzech kanonistów (Mörsdorf, Schmitz, Aymans) i jeden dogmatyk (Scheffczyk), jeden kanonista ze Szwajcarii (Corecco) oraz 27 Hiszpanów.

Obecnie wydano książkę — jako siedemnastą monografię instytutu św. Rajmunda — w której zawarto sześć referatów wygłoszonych na sympozjum, jeden komunikat nie wygłoszony oraz sprawozdanie z sympozjum łącznie z dyskusją. Przedrukowano również schemat prawa fundamentalnego (textus emendatus) oraz schemat monachijski. Referaty — z wyjątkiem ostatniego — zamieszczono w języku łacińskim. Dwa pierwsze — prelegentów niemieckich — były głoszone po łacinie, inne podano w przekładzie. Łacina, jaką znajdujemy w niektórych referatach, dowodzi, że jej znajomość nie zawsze idzie w parze z wyższym, nawet kanonistycznym wykształceniem. Uwaga ta nie dotyczy oczywiście wszystkich referatów, zwłaszcza nie Mörsdorfa.

Skoro mowa o zewnętrznej stronie książki, zauważmy znacznie przekraczającą dopuszczalną miarę ilość błędów korektorskich.

Pierwszy referat wygłosił K. L. Mörsdorf (*De Legis Ecclesiae fundamentalis condendae sensu et fine* — s. 47—61). Referat jest doskonałym wprowadzeniem w problematykę kościelnego prawa fundamentalnego. Mörsdorf uważa, że dojrzał już czas, by skodyfikować prawo konstytucyjne Kościoła, a więc ująć rzeczywistość teologiczną w kategoriach prawnych. Już ongiś Gracjan podjął się syntezy prawa i teologii. Autor stoi na stanowisku, że prawo fundamentalne winno ująć wszystko, co jest wspólne Kościołowi zachodniemu i wschodniemu, a więc to, co jest konieczne do zachowania jedności. Podkreślenie jedności daje zarazem wolność w tym, co nie jest wymagane do jej zachowania. Moment ten jest ważny także ze względów ekumenicznych, gdyż ujawnia społecznościom odłączonym możliwości ich autonomii w ramach jednego Kościoła. Następnie autor porusza szereg zagadnień szczegółowych, jak jedność elementu zewnętrznego i wewnętrznego Kościoła, relacja między duchownymi i laikami, teologiczne i socjologiczne ujęcie laików, doktryna o potrójnym urzędzie Chrystusa

i Kościoła, kwestia stosowania w Kościele Monteskiuszowskiego trójpodziału. Czytelnik łatwo znajdzie w wywodach Mörsdorfa echa jego własnego we wszystkich tych kwestiach dorobku naukowego. Dowodzi to, jak duży jest wkład Mörsdorfa w problematykę wchodzącą w zakres kościelnego prawa fundamentalnego.

Monachijski dogmatyk, L. Scheffczyk mówił na temat *Problemata Legis fundamentalis ecclesiologicala* (s. 63—72). Autora interesuje wewnętrzna możliwość skodyfikowania prawa fundamentalnego i jego niesprzeczność w stosunku do natury Kościoła. Wypunktował trzy trudności wysuwane przeciwko tej kodyfikacji i podjął się udzielania na nie odpowiedzi.

Trudność pierwsza streszcza się w zdaniu, że prawo Boże może być przedmiotem badań, a nie kodyfikacji. Nie ma bowiem w Kościele instancji, która mogłaby mu nadać konstytucję, gdyż nie Lud Boży jest jej źródłem.

Druga trudność wyrasta z faktu, że Kościół jest tajemnicą. Ojcowie Soboru Watykańskiego II mieli ogromne trudności z określeniem tej tajemnicy, posłużyli się szeregiem obrazów (*Konst. Lumen gentium* nr 6 i 7). Jakże więc można ująć istotę Kościoła kategoriami prawnymi? Jakże można prawnie ująć Ducha Św. danego Kościołowi? Wszak Kościół nie żyje z litery i przestrzegania prawa, lecz mocą Ducha.

Trzecia trudność łączy się z eschatologicznym charakterem Kościoła. Kościół będący w stanie pielgrzymowania nie jest doskonały i podlega przemianom historycznym. Równocześnie jednak tkwią w nim niezmiennie elementy prawa Bożego. Kodyfikacja jego konstytucji sprostawałaby za sobą niebezpieczeństwo immobilizmu przez absolutyzowanie jako rzekome prawo Boże struktur jakiegoś etapu rozwoju Kościoła, co stanęłoby na przeszkodzie jego rozwojowi.

Zarzuty streszczone przez Scheffczyka zostały wysunięte przez O. Nell-Breuninga, W. Kaspera, J. G. Gerharta, G. Alberigo. Jeszcze przed podjęciem prac kodyfikacyjnych wysuwał obiekcje (zwłaszcza streszczone w p. 2) K. Rahner. Scheffczyk podejmuje się odpowiedzi na zarzuty i próby rozwiązania trudności.

Trudność pierwsza zależy od pojmowania relacji między Chrystusem i Kościołem. Ci, którzy widzą Chrystusa wyłącznie jako Pana i Głowę Kościoła, postawionego ponad Kościołem, nie mogą dostrzec możliwości kodyfikacji prawa fundamentalnego skoro Chrystus takiego nie zostawił. Jednak wg wiary katolickiej Chrystus i Kościół stanowią jedność. Dla katolickiego pojmowania Kościoła typowy jest jego charakter inkarnacyjny i sakramentalny. Jeśli zaś Kościół nie jest odłączony od Chrystusa, lecz On w nim żyje i tworzy z nim jedność, to nie można zaprzeczyć możliwości interpretacji i kodyfikacji Bożej struktury zawartej i obecnej w Kościele. W tym miejscu autor formułuje ciekawe pytanie, czy w Kościele nie można mówić o czymś na wzór suwerenności, która w społeczeństwach świeckich nadaje kon-

stytucję. Autor powiada: jeśli Kościół to jedność Głowy i członków, to posiada on władzę nadawania konstytucji. Oczywiście trzeba tu jasno widzieć źródło konstytucji. Autor podkreśla podobieństwo do głoszenia przez Kościół praw objawionych i określania ich jako dogmaty. Kościół może też określać, ujmować i interpretować prawdy dotyczące jego struktury.

Wydaje się, że dla kanonistów szczególnie cenne jest przypomnienie o obecności Chrystusa w Kościele. Mentalność prawnicza jest skora do lokowania władzy ustawodawczej ponad społecznością. Tajemnica zaś Kościoła polega na obecności w nim jego Założyciela i na działaniu społeczności w łączności z Nim. Wywody autora są oczywiście skrótowe, dają jednak pewne impulsy do przemyśleń na temat działalności legislacyjnej Kościoła. Przede wszystkim jedna nasuwa się uwaga: należy unikać dwóch skrajności. Jedna to ujmowanie tej działalności jedynie w ramach naturalnie pojmowanej społeczności, a więc działalność ustawodawcza służąca jedynie zachowaniu porządku społecznego. Druga skrajność to zbytne sakralizowanie działalności ustawodawczej i łączenie sankcji religijnych z najdrobniejszymi nawet przepisami.

Także na drugą trudność autor znajduje dość łatwą odpowiedź. Wskazuje na to, że Kościół ujmuje prawdy objawione, które przecie są tajemnicą. Może więc ująć także te tajemnice, które dotyczą struktury Kościoła. Ujęcia takie nigdy nie są adekwatne, gdyż nie istnieje język ludzki w pełni odpowiedni do ujęcia prawd wiary, ale mimo tej trudności Kościół nie może zrezygnować z głoszenia prawd wiary. Sytuacja tajemnic wiary dotyczących struktury Kościoła nie jest odmienna od sytuacji innych tajemnic wiary. Autor wskazuje przy tym na pomocniczy charakter formuł dogmatycznych dla ujęcia prawdy i rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaka za nimi tkwi.

Wydaje się, że te spostrzeżenia autora są ważne dlatego, że w dyskusji nad schematem prawa fundamentalnego ograniczono zagadnienie języka do języka prawniczego zapominając, że język ten w odniesieniu do podstaw struktur Kościoła dzieli los w ogóle języka ludzkiego stosowanego do określenia tajemnic wiary. Uświadomienie sobie tego faktu stępi ostrze krytyki skierowanej przeciw samej idei kodyfikacji prawa fundamentalnego. W tym wypadku podzielamy zupełnie stanowisko Scheffczyka. Równocześnie jednak trzeba zwrócić uwagę, że problem tym samym wcale nie jest załatwiony, lecz tylko przesunięty na płaszczyznę bardziej ogólną i podstawową. Chodzi mianowicie o stosunek języka podległego prawom historii do niezmiennych treści. Jest to problem, jaki pojawił się na horyzoncie teologii katolickiej, gdy w XIX wieku skryształizowało się i zadomowiło w teologii pojęcie dogmatu<sup>1</sup>. Istniejące od początku napięcie między niezmienn-

<sup>1</sup> Por. J. Ratzinger, *Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen*. W: O. Semmelroth (hrsg.), *Martyria Leitura Diakonia*. Festschrift f. Hermann Volk, Mainz 1968, 59—70.

nością i historycznością dogmatu<sup>2</sup> rysuje się współcześnie jako najżywiej dyskutowany problem teologiczny — czego przykładem między innymi liczne publikacje, jakie pojawiły się po książkach H. Künga o nieomyślności papieskiej<sup>3</sup>. Różne stanowiska zajmowane w tej materii przez teologów rzutują na pogląd odnośnie do możliwości kodyfikacji prawa fundamentalnego.

Scheffczyk wychodząc z różnicy istniejącej między żywym językiem codziennym, jakim posługuje się dogmatyk, a językiem prawa, wyraża opinię, że język prawa fundamentalnego nie musi zachowywać wszystkich rygorów języka prawnego, lecz ze względu na religijno-teologiczny przedmiot mógłby być właśnie językiem religijno-teologicznym.

Z tą opinią trudno się zgodzić. Właśnie przypomnienie autora o nieadekwatności języka każe nie eliminować języka prawa jako narzędzia dla ujęcia Kościoła. Wręcz odwrotnie: skoro chodzi o ujęcie tajemnicy, która nam jawi się i wyraża jako społeczność, to właśnie język prawa nasuwa się jako kompetentny dla jej ujęcia. Gdyby przyjął propozycję autora, to skodyfikowane prawo fundamentalne nie różniłoby się niczym od dogmatycznego wykładu o Kościele.

Wydaje się, że u podstaw takiego poglądu monachijskiego dogmatyka leży przeoczenie, że język prawa nie tylko winien wystarczająco precyzyjnie ujmować czy regulować daną dziedzinę, ale także w maksymalnym stopniu być zbliżonym do języka potocznego. Stąd nieczytelność dla przeciętnego odbiorcy wcale nie należy do natury języka prawnego. Specjalizacja języka prawnego, a więc słowa przezeń używane i sposób ich wiązania wcale nie musi i nie powinna czynić go dostępnym tylko dla wtajemniczonych. Wręcz odwrotnie: prawodawcom raczej zależy na tym, by język prawa był zrozumiały. Ta zrozumiałość prawa czyli zbliżenie jego języka do języka potocznego jest obok precyzji elementem, od którego zależy formalna doskonałość prawa. Jeśli zaś przyjmiemy te dwa czynniki, precyzję i zrozumiałość, jako cechy charakteryzujące język prawa, to nie widać, dlaczego dla ujęcia podstawowych struktur Kościoła miałby ten język ustąpić miejsca językowi religijno-teologicznemu.

Powyzsze uwagi odnośnie do stosunku języka do prawd objawionych służą też do odparcia trzeciego zarzutu zreferowanego przez Scheffczyka. Autor powołuje się na historyczny charakter języka i analogię z rozwojem dogmatów, któremu nie stoi na przeszkodzie ich definiowanie.

---

<sup>2</sup> Por. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965; J. Nolte, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*, Freiburg 1971.

<sup>3</sup> Por. K. Rahner (hrsg.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg<sup>2</sup> 1972 (*Quaestiones disputatae* 54).

T. Garcia Barbarena (*Quaestiones systematico-iridicae de Legge Ecclesiae fundamentali* — s. 71—87) porusza kwestie systematyczno-prawne. Spośród mnóstwa zagadnień wylaniających się ze wszystkich niemal rozdziałów, a nawet kanonów prawa fundamentalnego, wydobyl cztery.

Pierwsze to kwestia, czy ma to być prawo wspólne wszystkim Kościołom czy też w ścisłym znaczeniu prawo fundamentalne. Pytanie więc najistotniejsze, wiążące się z samym początkiem prac nad rewizją K.Pr.K., które wymagały odpowiedzi na pytanie, czy należy skodyfikować jeden kodeks dla całego Kościoła czy też odrębne kodeksy dla Wschodu i Zachodu. A jeśli dwa, to przecie istnieją w jednym Kościele Chrystusowym prawa wiążące w całym Kościele. Tak zrodziła się idea kodeksu praw fundamentalnych. Już jednak w przemówieniu papieża z 20 listopada 1965 pojawił się termin prawo konstytucyjne. Ani w dokumentach kościelnych ani tym mniej w doktrynie nie było zgodności o co chodzi.

Autor wyraża pogląd, że prawo fundamentalne winno w aspekcie teologicznym wyrazić rzeczywistość społeczną Kościoła wywodzącą się z Boskiego ustanowienia. Podkreśla różnicę między doczesnym uspołecznieniem człowieka i uspołecznieniem właściwym Kościołowi. Pierwsze opiera się o prawo natury, gdyż człowiek jest niezdolny prowadzić bez pomocy innych ludzi życia prawdziwie ludzkiego i naturalny instynkt prowadzi go do wiązania się z innymi ludźmi. Natomiast społeczny charakter Kościoła nie opiera się o prawo natury, lecz o prawo ustanowione przez Chrystusa.

Z tymi uwagami nie sposób się zgodzić. Najpierw razi nas odwołanie się w uzasadnieniu życia społecznego do niższej warstwy ludzkiego uspołecznienia. Ważniejsze jednak jest zapoznanie przez autora roli czynników naturalnych w uspołecznieniu realizowanym w Kościele. Kościół jest społecznością założoną przez Chrystusa i to społecznością specyficzną, scalaną przez więzy nadprzyrodzone, ale właśnie do tej roli wykorzystane jest naturalne uspołecznienie człowieka i Kościół spełnia swoją rolę dzięki temu, że jest społecznością wyniesioną do porządku nadprzyrodzonego, w którym zachowuje swoją naturalną strukturę. A więc nie dwojakie uspołecznienie, lecz jedno, realizowane w porządku nadprzyrodzonym. Zdanie, że społeczny charakter Kościoła nie opiera się na prawie natury, lecz na prawie ustanowionym przez Chrystusa, zapoznaje fakt, że Kościół właśnie z natury swojej jest społecznością, która została założona przez Chrystusa i obdarzona przezeń misją. Z dualizmem wprowadzonym przez autora nie można się zgodzić.

Następnie autor zwraca uwagę, że walor konstytucyjny ustawy zależy nie tylko od jej przedmiotu, lecz także od cech formalnych i od jej waloru nadrzędnego wobec innych ustaw, co z kolei ze względu na wymóg ich zgodności z ustawą konstytucyjną wymaga powołania trybunału konstytucyjnego. Te implikacje ustawy ściśle konstytucyjnej

spowodowały wg autora różnicę zdań co do charakteru prawa fundamentalnego. Autor nie sugeruje żadnej odpowiedzi na postawione pytanie.

Drugie pytanie dotyczyło stylu prawa fundamentalnego: ma on być krótki, właściwy kodyfikacjom czy też składać się z odpowiednio ułożonych tekstów Soboru Watykańskiego II. Autor słusznie zauważa, że mozaika, jaką przedstawia schemat prawa fundamentalnego, nie pozwala zorientować się, o co redaktorom chodziło. Tłumaczy ich uleganiem różnym wpływom, a zwłaszcza wołaniu, by prawo fundamentalne przedstawiało prawdziwe oblicze Kościoła. Autor także na to pytanie nie daje odpowiedzi i widać, że również dla niego charakter teologiczny czy prawny stanowią dwa różne rozwiązania, wśród których należy dokonać wyboru.

Wydaje się, że takie alternatywne stawianie sprawy jest nieuzasadnione i niepotrzebne. Nie dobór słów i styl jest tu najważniejszym problemem. Tylko uleganiem głosom stojącym w opozycji do prawa i chyba dość powierzchownie je pojmującym można wytłumaczyć fakt, że nawet kanoniści wdają się w dyskusję o charakterze prawa fundamentalnego. A tymczasem co do prawnego charakteru tego dokumentu nie powinno być wątpliwości. Jest tylko kwestia metody — i to takiej, która by istotnie ujęła i pokazała autentyczne oblicze Kościoła Chrystusowego. Nie możemy się też zgodzić z Barbaroną, gdy stwierdza, że oblicze społeczności poznajemy nie z jej konstytucji, lecz jej historii, tradycji, kultury. Jeśli Kościół jest Ludem Bożym czyli społecznością, której życie jest wyrazem obecności Ducha, to metoda jego prawnego ujęcia wprost się narzuca. Podstawowe relacje społeczne w Kościele nie są oderwane od życia wewnętrznego, stąd i prawo ujmujące te relacje nie ograniczy swego zasięgu do sfery wyłącznej społecznej, lecz sięgnie tym samym w samą tajemnicę Kościoła.

Zastanawia, że kwestii metody prawnego ujęcia teologicznej struktury Kościoła nie podjęto w dyskusji. Jedyne Mörsdorf stwierdził, że współczesne prawo konstytucyjne dysponuje środkami technicznymi użytecznymi dla ujęcia Kościoła.

Dyskutanci skoncentrowali się raczej na trzecim pytaniu autora, mianowicie czy jest możliwe prawo ściśle konstytucyjne bez uszczerbku dla władzy papieskiej. Historia bowiem prawa konstytucyjnego dowodzi, że konstytucje przynosiły ograniczenie władzy skoncentrowanej w rękach królewskich. Właśnie konstytucje zrodziły się jako środek przeciw absolutyzmowi władcy. W świadomości współczesnej źródłem konstytucji jest lud (teoria zbliżona — przypomina autor — do nauki Suareza czy Bellarmina). Taka doktryna demokratyczna jest wg autora nie do pogodzenia z prymatem papieskim. Ustawa ściśle konstytucyjna kłóci się w założeniach z władzą papieską. Z konstytucji wynika bowiem podział władzy. Ponadto papież byłby związany konstytucją, a trybunał konstytucyjny zobowiązywałby także papieża, który wszak przez nikogo nie może być sądzony. Ale autor przytacza też ra-

cje przeciwne: władza papieska również ma charakter służebny. Papież też nie może działać arbitralnie. Wcale nie jest nie do pomyślenia, by papież był związany wymogami do ważności działania — tak jak to jest np. określone odnośnie do definiowania prawd wiary. Władzę sądową i administracyjną wykonuje przez organa zastępcze, a nie jest niemożliwe, by i władzę ustawodawczą wykonywały odpowiednie organa zastępcze. Również uczestnicy dyskusji dali wyraz przekonaniu, że ustawa konstytucyjna nie sprzeciwia się prymatowi papieskiemu. S. Gómez de Arceche zwraca uwagę, że papieża i prawo kościelne trzeba widzieć wewnątrz Kościoła, a prymat należy widzieć w łączności z urzędem biskupim, prawami wiernych i wolnością sumienia. J. M. Gonzales del Valle również optuje za powołaniem zastępczych organów ustawodawczych.

Czwarty problem wysunięty przez autora wychodzi z faktu, że na prawo fundamentalne składają się elementy prawa Bożego i prawa ludzkiego, co prowadzi do zagadnienia interpretacji. Kto ma interpretować przepisy prawa konstytucyjnego pochodzenia Bożego? Interpretacja taka jest aktem magisterium — czy magisterium może tę funkcję zlecić komu innemu, np. trybunałowi konstytucyjnemu? Autor krytycznie ocenia milczenie prawa fundamentalnego na temat jego interpretacji. Zdaniem autora do interpretacji tego prawa nie wystarczają przyjęte w K.Pr.K. reguły interpretacji. Z tym stanowiskiem autora trzeba się zgodzić, także odnośnie do praw konstytucyjnych pochodzenia kościelnego.

I. Giménez y Martínez Carvajal z Madrytu przedstawił referat o prawach podstawowych (*Iura fundamentalia in schemate Legis fundamentalis Ecclesiae* — s. 89—116). Termin prawa podstawowe nie jest jednoznaczny. W świetle schematu autor wyróżnia: a) prawa podstawowe człowieka jako człowieka i stosunek do nich Kościoła, b) prawa podstawowe Kościoła wobec innych społeczności i ludzi, c) prawa podstawowe wiernych w Kościele.

Autor uznał za właściwe wrócić na początku referatu do kwestii możliwości i odpowiedniości kodyfikacji prawa fundamentalnego. Stawia dwie tezy. W pierwszej, że kodyfikacja w pojęciach prawnych zasad teologicznych określających istotę Kościoła wydaje się niewskazana. W uzasadnieniu tej tezy odwołuje się do faktu, że Kościół jest tajemnicą, którą należy poznawać i którą teologia potrafi — pojęciami analogicznymi — lepiej wyrazić. Usiłowanie wyrażenia natury Kościoła terminami prawnymi zahamowałoby ciągłość i rozwój teologii. Uważa ponadto, że prawo fundamentalne wyrażałoby tylko zewnętrzną stronę Kościoła nie mogąc ująć jego aspektów charyzmatycznych. Wreszcie twierdzi, że ujęcie zasad niezmiennych i zmiennych prowadziłyby do petryfikacji tych ostatnich.

Obiekcje przedstawione zamykają się właściwie w tych, które na tym samym sympozjum referował już prof. Scheffczyk i prelegent nie wnosi tu nic nowego, nie ustosunkowuje się także do prób rozwią-



zań przedstawionych przez dogmatyka monachijskiego. Z wywodów jego wynika, że prelegent posiada wyłącznie naturalistyczną wizję prawa, które jest dla niego tylko czynnikiem zewnętrznego porządku.

Druga teza autora uznaje za możliwe i celowe prawo fundamentalne pojęte jako kodyfikacja norm podstawowych i wspólnych, którymi rządzi się Kościół w aktualnym momencie historii. Tezę tę uzasadnia hierarchią norm kanonicznych i koniecznością uwzględnienia tej hierarchii, decentralizacją i pluralizmem, którym sprzyjałoby prawo fundamentalne, względami ekumenicznymi, gdyż prawo fundamentalne otwierałoby drogę różnym i nowym formom życia chrześcijańskiego bez szwanku dla jedności Kościoła. Wreszcie jest autor zdania, że prawidłowe normy fundamentalne zapobiegałyby anarchii przez ustalenie nieodzownego zakresu wolności koniecznej zwłaszcza w czasach głębokich przeobrażeń.

Dla realizacji postulatu zawartego w drugiej tezie — co jest równoznaczne ze spełnieniem przez prawo fundamentalne jego roli — konieczne jest wg autora, by prawo fundamentalne nie zawierało zasad teologicznych, które należą do sfery prejurydycznej i które należy mieć na oku jako punkt wyjściowy i granicę określającą zakres systemu normatywnego Kościoła. Redagując to prawo trzeba pamiętać, że nie może ono objąć całej rzeczywistości kościelnej, ale tylko aspekt zewnętrzny Kościoła.

Wydaje się, że postulatowi tym wypada poświęcić kilka krytycznych uwag. Można domyślać się, skąd wzięło się zastrzeżenie autora, że prawo fundamentalne nie może obejmować całej rzeczywistości kościelnej. Właśnie znany nam schemat tego prawa jest przykładem dążności do powiedzenia wszystkiego o Kościele. Z tym, że redaktorzy prawa fundamentalnego chcąc wyrazić całą rzeczywistość kościelną po prostu przepisywali teksty teologiczne, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II. Ten sposób nie mógł oczywiście zadowolić żadnego prawnika i nie taka jest metoda prawnego ujęcia teologicznych struktur Kościoła. Stąd zastrzeżenia autora odnośnie do schematu prawa fundamentalnego są słuszne, ale wnioski ogólne wydają się nieuzasadnione. Dochodzimy do pytania, czy prawo istotnie musi ograniczać się do aspektu zewnętrznego?

Otóż trzeba zwrócić uwagę, że aspekt zewnętrzny i wewnętrzny Kościoła tworzą jedną rzeczywistość. A jeśli tak, to prawo będące wprawdzie elementem zewnętrznej strony Kościoła poprzez właśnie stronę zewnętrzną ujmuje także wewnętrzną rzeczywistość kościelną. Ujmuje całą rzeczywistość kościelną *sub aspectu iuris*. Zresztą nie może być inaczej, jeśli prawo kościelne chce mieć kontakt z rzeczywistym życiem Kościoła i zachować odniesienie do jego celu.

Wydaje się, że problemem nie rozwiązany dla autora pozostała kwestia metody. Sam pisze, że zasady teologiczne muszą być punktem wyjściowym i że one określają granice funkcjonowania prawa kościel-

nego. Jeśli ten postulat ma mieć jakiś sens, może on być rozumiany tylko w ten sposób, że zasady teologiczne winne być opracowane przy pomocy metody prawnej. A wtedy trzeba powiedzieć, że one znajdują się w prawie fundamentalnym — oczywiście nie werbalnie przepisane, lecz prawniczo przetrawione. Słuszna przeto krytyka autora skierowana pod adresem schematu prawa fundamentalnego godzi w ten schemat nie dlatego, że jest on — jak pisze autor — syntezą zasad teologicznych, lecz dlatego, że schemat właśnie taką syntezą nie jest.

Zasadnicza jednak część artykułu zajmuje się prawami fundamentalnymi w schemacie. Gdy chodzi o prawa osoby, autor stoi na stanowisku, że prawo fundamentalne nie jest miejscem do wyliczania tych praw. Najwyżej uważa za wskazane ogólną wzmiankę, że Kościół uznaje te prawa. Autor jest zdania, że trudno znaleźć wspólną bazę antropologiczną dla Kościoła i sekularyzowanego świata. O prawach człowieka można mówić w aspekcie teologicznym, filozoficznym i socjologicznym. Przykładem ujęcia w aspekcie socjologicznym jest deklaracja praw człowieka z roku 1948, która stanowi rozwiązanie praktyczne idące drogą selekcji wybierającej elementy wspólne niezależnie od ich doktrynalnych interpretacji. Carvajal jest natomiast zdania, że należy ująć w schemacie zasady odnośnie do działania Kościoła w świecie. Zgłasza w tej materii szereg zastrzeżeń wobec schematu — zarówno natury metodologicznej jak i merytorycznej.

Jako jednak istotny temat prawa fundamentalnego autor widzi zagadnienie podstawowych praw wiernych. Pojmuje on kościelne prawo fundamentalne analogicznie do konstytucji państwowych traktujących równoległe o władzy oraz o prawach poddanych. Na duże uznanie zasługuje metodologiczna jak i merytoryczna krytyka schematu i poszczególnych kanonów z punktu widzenia praw podstawowych — krytyka, która nie przeszkadza autorowi podnieść także szereg uwag pozytywnych.

Referat prof. Carvajal wywołał szeroką dyskusję. W trakcie dyskusji autor przyznał, że prawo dysponuje językiem mogącym wyrazić istotę Kościoła przy zachowaniu świadomości jego tajemnicy i specyficznego celu prawa kanonicznego.

E. Corecco przedstawił referat *Structura ministeriorum in Lege fundamentali* (s. 117—138). Autor wychodzi z dwóch braków schematu prawa fundamentalnego: a) przewagi Kościoła powszechnego wyrażającej się między innymi w stosowaniu wyłącznie określenia *Ecclesia universa* zamiast *Communio ecclesiarum* oraz b) traktowania o posługach kościelnych i władzy w sposób abstrakcyjny, oderwany od społeczności kościelnej, której służy. Następnie autor przedstawia rozwiązanie ujęte w schemacie monachijskim, który w omawianym tomie podany jest jako załącznik <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> R. Sobański, *Monachijski schemat prawa fundamentalnego*, Sl. Studia hist. teol. 6 (1973) 279 nss.

Referat końcowy wygłosił L. de Echeverria. Dokonawszy przeglądu prac sympozjum wyraził w imieniu uczestników życzenie, by się zabrano do zupełnie nowej kodyfikacji prawa fundamentalnego.

Ostatnią pozycją w omawianej książce jest komunikat M. Cabrerros de Anta nie wygłoszony w czasie sympozjum. Autor kwestionuje nazwę *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Prawo to bowiem nie zawiera norm ściśle prawnych ani też nie jest dla Kościoła fundamentalne. Nie zgadza się też na ewentualną nazwę *Constitutio Ecclesiae*. Proponuje natomiast nazwę *Konstytucja prawna Kościoła* albo *Podstawowy porządek (prawny) Kościoła*. Cabrerros uważa, że prawo to winno stać na czele Kodeksu i odróżniać się od niego podziałem nie na kanony, lecz np. po prostu na numery.

Uwagi autora są na pewno dyskusyjne. Trudno jednak się zgodzić, by biorąc pod uwagę możliwość zbawienia nieochrzczonych, także ich uwzględnić w porządku prawnym Kościoła. Przenoszenie tego teologicznego zagadnienia na płaszczyznę prawną nie wydaje się ani możliwe ani celowe.

Mając do dyspozycji w postaci książkowej materiały sympozjum w Salamance można powiedzieć, że zamierzenia organizatorów zostały spełnione. Ukazano skomplikowaną problematykę kościelnego prawa fundamentalnego i różnorakie trudności. Przynajmniej, że przed przystąpieniem do prac nie przeczuwano aż takiej złożoności problemów — świadczą o tym zarówno relacje o przebiegu prac kodyfikacyjnych jak i publikacje autorów sprzed roku 1970. Obrady w Salamance — podobnie jak w Monachium — dowiodły jednak, że kodyfikacja prawa fundamentalnego jest możliwa i celowa, co więcej — jest konieczna. I to wcale nie dlatego, że Kościół tradycyjnie już asymiluje koncepcje i formy życia społecznego wypracowane na niwie życia państwowego. Twierdzenie, że Kościół podobnie jak ongiś przejął formę monarchiczną obecnie przejmuje (spóźniony) formę konstytucyjną, byłoby uproszczeniem. Niewątpliwie możemy w historii Kościoła wskazać na nawet mało zróżnicowaną aplikację koncepcji zrodzonych w trakcie życia państwowego — np. trójpodział władzy, jednak współcześnie zarówno w dokumentach Magisterium jak i w pracach teologów i kanonistów możemy wskazać na dostateczną ilość dowodów świadczących o ukształtowanej już w Kościele świadomości, że jego formy prawne wywodzą się nie z wzorów zewnętrznych, lecz z natury Kościoła. Od sytuacji sprzed stu lat różniły się właśnie tym, że Kościół wypracowuje własne, autentyczne, a nie zapożyczone formy prawne. Co wcale nie oznacza, że Kościół zamyka się wobec rozwoju form życia społecznego i nie korzysta z tego rozwoju. Wszak Kościół — społeczność nadprzyrodzona zachowuje naturalną strukturę społeczną. Podobnie też prawo kościelne czerpie soki ożywcze nie tylko z rozwoju eklezjologii, lecz także z rozwoju nauk prawnych.

Śledzenie literatury wyrosłej po ujawnieniu schematu prawa fundamentalnego, wśród niej zaś materiałów z sympozjum w Salamance,

przekonuje, że kodyfikacja prawa fundamentalnego jest eklezjalnie konieczna. Sama idea tego prawa jest po prostu produktem rozwoju eklezjologii. To nie wzory konstytucji państwowych zainfekowały Kościół ideą prawa fundamentalnego, ale rozwój nauki o podstawowych prawach wiernych i o władzy kościelnej zrodził taką konieczność. Z kolei zaś pojawienie się problemu podstawowych praw wiernych i rosnąca na ten temat literatura to nie kościelne echo ruchów społecznych, lecz wynik pogłębionej świadomości wszystkich wiernych będących nie tylko przedmiotem działalności Kościoła, lecz jej podmiotem. Geneza ich nie tkwi więc poza Kościołem, lecz w świadomości Ludu Bożego, w dogmatyce, teologii pastoralnej. Innym i dalszym zagadnieniem jest oczywiście fakt, że pogłębiona świadomość eklezjalna wiernych idzie w parze z ogólnym pogłębieniem świadomości człowieka i jest przez nią uwarunkowana. Również w tej dziedzinie należy mieć na oku tradycyjną naukę teologiczną o stosunku łaski do natury.

Wspomniane wyżej dwa zagadnienia, mianowicie prawa podstawowe oraz struktura posług czyli władzy kościelnej, zajmują w problematyce prawa fundamentalnego najwięcej miejsca i im też poświęconych było w Salamance najwięcej głosów. Na podstawie referatów (zwłaszcza Carvajal i Corecco) oraz dyskusji można powiedzieć, że zagadnienia te są w aktualnej sytuacji już bardzo dojrzałe. Kanoniści w ciągu kilku lat doszli w tej dziedzinie do rozwiązań stojących na poziomie współczesnej świadomości eklezjalnej i gotowych do pozytywizacji.

Rysują się jednak dziedziny, w których prace są daleko mniej zaawansowane. Sygnalizowano je w referatach, podawano do dyskusji, podejmowano je jednak rzadziej, po prostu wymagają dalszej jeszcze pracy.

Pierwsze z nich to sakralny charakter prawa kanonicznego. *Ius sacrum* — chodzi o cechę ontologiczną, wyrastającą z ontycznej świętości Kościoła. Oznacza to, że prawo kościelne różni się od prawa świeckiego podobnie jak Kościół różni się od społeczności świeckich. Ale z połączenia z prawem kościelnym przymiotnika *sacrum* wynika coś znacznie więcej aniżeli tylko postulat rewerencji wobec tego prawa: wynikają przede wszystkim wnioski dla samego prawa. Otwiera się tu ogromne pole pracy dla teologii prawa. Staje się coraz powszechniej własnością kanonistów świadomość, że prawo kościelne nie może być tylko prawem zewnętrznego porządku. Równocześnie jednak trzeba się bardzo krytycznie odnieść do prób sakralizowania wszelkich dyspozycji prawnych i domagania się np. ich przestrzegania „pod grzechem”.

Druga dziedzina to zagadnienie stosowalności języka prawa do wyrażenia struktur Kościoła. Problem ten raz po raz dochodził na sympozjum do głosu. Dobrze się stało, że zwrócono uwagę na powiązanie tego problemu z szerszym zagadnieniem odpowiedniości języka ludzkiego do wyrażenia prawd wiary. Autorzy bowiem podnoszący zagadnienie stosowania języka prawa do Kościoła nie zauważyli, że język ten wcale nie jest w tym wypadku w gorszej sytuacji niż potoczny język ludzki.

Przekonanie, jakoby język prawa był dla ujęcia Kościoła mniej przydatny od potocznego, jest tak głęboko zakorzenione, że zaznaczyło się nawet w referacie Scheffczyka. Wynika stąd postulat, by w dyskusji nad możliwością wyrażenia struktur Kościoła językiem prawa nie tracić z oczu dyskusji na temat dogmatów wiary jako fenomenów językowych.

Uznanie języka prawa jako odpowiedniego do ujęcia struktur Kościoła prowadzi do pytania, jak to zrobić. Na sympozjum, którego uczestnicy generalnie afirmowali ideę kodyfikacji prawa fundamentalnego, zaznaczał się jeszcze dość mocno dualizm prawa i teologii. (Pełna syntonia rysowała się jedynie w referacie Mörsdorfa). Trzeba więc zająć się metodą prawnego ujęcia struktur Kościoła. Wydaje się, że idea sakramentalności Kościoła otwiera drogę dla dotarcia przy pomocy metody prawnej do tajemnicy Kościoła<sup>5</sup>.

Ujmując ostatnie uwagi szerzej wypada powiedzieć, że dużo jeszcze refleksji trzeba poświęcić stosunkowi prawa do teologii.

*Ks. Remigiusz Sobański*

---

<sup>5</sup> R. Sobański, *Refleksje o kościelnym prawie fundamentalnym*, Śl. Studia hist. teol. 5 (1972) 52 nss; *Problem prawnego ujęcia struktur Kościoła*, Prawo kan. 15 (1972) nr 3—4, 59 ns.