

Walenty Wójcik

"Kirche und Kirchenrecht -
Gesammelte Aufsätze", Hans Barion,
hrsg. von Werner Böckenförde,
Paderborn [etc.] 1984 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 30/1-2, 221-234

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.

Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht — Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Werner Böckenförde, Ferdinand Schöningh, Paterborn-München-Wien-Zürich 1984, ss. VII+712 in 8°.

Pozycję tę wykazują Ephemerides Theologicae Lovanienses — elenchus bibliographicus 1985 t. LXI pod numerem 9. Poza tym poszczególne prace zawarte w tym tomie wskazane są w numerach 9470—9487 i na 8 innych miejscach tejże bibliografii.

We wstępie zamieścił wydawca artykuł: *Poprawny kanonista — wprowadzenie do kanonistycznego myślenia Bariona* (s. 1—23). Podaje najpierw notatki biograficzne. Hans Barion urodził się 16 XII 1899 w Düsseldorfie. Tam ukończył gimnazjum klasyczne i potem Wydział Teologiczny w Bonn. Przebywał w Seminarium Duchownym w Kolonii. W końcu 1923 r. przeczytał esej C. Schmitta pt. *Rzymski katolicyzm i forma polityczna*. Otworzył on mu perspektywy i nasunął tematy badań naukowych. Święcenia kapłańskie przyjął 14 VIII 1924 w Kolonii. Uczęszczał nadal na wykłady C. Schmitta w Bonn. Tam też uzyskał stopień doktora teologii w 1928 r. na podstawie dysertacji historyczno-prawnej, pisanej pod kierunkiem A. Koenigera. Promocję na doktora prawa kanonicznego otrzymał 27 VI 1930 na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W tymże roku habilitował się 8 XI z prawa kościelnego na podstawie rozprawy o frankońsko-niemieckim prawie synodalnym. Śladem swego mistrza A. Koenigera poszedł Barion za poglądami R. Sohma. Wykład inauguracyjny ogłosił pt. *Rudolf Sohm i założenie fundamentalne prawa kościelnego*. Oznaczało to punkt wyjścia i punkt ciężkości jego pracy twórczej na polu kanonistyki. Od 1 X 1931 pracował jako docent prywatny w Akademii Filozoficzno-Teologicznej w Braniewie. W 1933 r. mianowany został profesorem prawa kościelnego. Od września 1934 do października 1935 był zasuspendowany przez Stolicę Ap. w prawach wykonywania władzy święceń. Władze państwowe powołały go jako profesora zwyczajnego na katedrę prawa kościelnego uniwersytetu w Monachium. Stolica Ap. zgłosiła sprzeciw. Barion posiadał w latach 1939—1945 katedrę w Bonn jako następcę A. Koenigera. Po wojnie zakazano mu akademickiej działalności nauczycielskiej. Jako przyczyny podawano: jego wstąpienie do NSDAP, jego suspense i przyjęcie powołania na katedrę Wydziału Teologicznego w Monachium wbrew władzy kościelnej. Odwołania i sądy administracyjne zatwierdziły tę decyzję. Zarzucano mu, że w walczkach między państwem a Kościołem stawał w teorii na pozycji neutralności naukowej i że reżimowi dostarczał materiały przeciw Kościołowi. Barion podjął pracę w redakcjach leksykonów, pisywał do świeckich wydawnictw prawniczych, jako prywatny uczony wygłaszał odczyty. Izolował się od środowisk kanonistów. Jego wystąpienia i pisma pomijano milczeniem. Zmarł 15 V 1973 w Bonn.

W dziełach swych opierał się Barion na pojęciu Kościoła według

R. Sohma. Prawo kanoniczne zaliczał Sohm nie do nauk prawnych ale do teologii. Traktował je jako funkcję pojęcia Kościoła. Rozróżniał pojęcie Kościoła widzialnego i niewidzialnego. Uważał, że pojednanie katolicyzmu z protestantyzmem jest ze względów zasadniczych niemożliwe. Druga idea Bariona to przejęcie od C. Schmitta pojęcie politycznej teologii. Jej błędem jest brak odróżnienia czynnika duchownego od świeckiego. Nie można pojąć biblijnych sprawiedliwości i równości przenosić do zakresu świeckiego. Stąd uznanie Bariona dla państwa totalnego. W ślad za C. Schmittem przyjmował on, że Kościół może akceptować każdy ustrój polityczny ale tylko faktycznie — na czas trwania określonego reżimu i z zastrzeżeniem praw kościelnych. Według C. Schmitta Kościół jest z istoty nie tylko duchowy ale i polityczny. Barion sądzi, że w dziedzinie pozapolitycznej ma Kościół uprawnienia tylko *ratione peccati*. — Cechą charakterystyczną systematyki Bariona jest podkreślanie roli prawa Bożego. Stąd niezmiennosc struktur i praw kościelnych oraz napięcia między świeckim a kościelnym ujęciem prawa. Barion podjął krytykę Vaticanum II. Rozróżniał kuralną i postępową partię na Soborze. Podkreślał niemożliwość pogodzenia katolickiego i protestanckiego ujęcia Kościoła, potrzebę pogłębienia przeciwieństwa między klerem a laikatem, kapłaństwem hierarchicznym a powszechnym, Biblią a tradycją oraz różnicy ujęcia nauki o ofierze Mszy św. Krytykował soborową naukę o społeczeństwie i państwie ze względu na brak jego zdaniem podstaw teologicznych. Analizował pod tym kątem zasadę współdecydowania robotników w zarządzie przedsiębiorstw i ograniczania dóbr zbędnych — *superfluum*. *Potestas indirecta in oeconomicis* nie może tak jak *potestas indirecta in politicis* nakładać obowiązku politycznego. Nauka soborowa o państwie zawiera według Bariona sprzeczności, gdyż dobro ogólne ujmuje ona nie jako całość ale jako sumę warunków życia społecznego. Nie ma i tutaj uzasadnienia teologicznego. Krytykuje też Barion papieskie posunięcia posoborowe: utworzenie tzw. antykurii przez różne komisje i sekretariaty. W teologii rozróżnianie substancji od sformułowania dogmatu. — Barion nazywa siebie „poprawnym kanonistą”. Dążył bezkompromisowo do obiektywizmu. Opierał się na dogmatyce i na orzeczeniach kościelnego urzędu nauczycielskiego. Powtarzał zdanie: *auctoritas non theologia facit dogma*. *Sola Ecclesia* jest zasadą kształtującą w wierze katolickiej i w prawie kanonicznym. Barion zastrzega się, że można go atakować w jego krytyce Soboru ale tylko *in eodem genere*. Stanowił on wyzwanie dla kanonistyki, dla teologii systematycznej i dla kościelnego urzędu nauczycielskiego. Był on kanonistą — uczonym w sensie pozytywistycznym. Dogmatykiem zbliżonym do normatywizmu. Bronił identyczności Kościoła katolickiego. Uważał się za konserwatystę i progresistę. Do końca występował jako zwolennik teorii Sohma. Przechylał się na stronę świeckiej nauki religioznawstwa.

„Wypadek Bariona” przedstawił S. Schröcker (s. 25—75). Kongregacja Soboru ogłosiła 20 VIII 1934 *suspensę* na H. Bariona. Przyczyną

był najpierw jego wykład w Braniewie do katolickich nauczycielek. W Berlinie miał on w szerszym kręgu wyrazić się, że konkordat z Rzeszą w 1933 r. był „za mocny dla Kościoła a za słaby dla państwa”. W walce o katolickie stowarzyszenia dostarczał podobno materiałów stronie rządowej. Doradzał przy redagowaniu ustaw rasistowskich. Doniósł o tym do Stolicy Aap. pstor dr Janasch z Berlina. Po ogłoszeniu suspensy Barion wziął urlop. Pismem z 16 IX 1935 zwrócił się do Stolicy Ap. o absolucję. Wyjednał ją wysłany do Rzymu wikariusz generalny warmiński Marquardt. W r. 1937 minister Rzeszy przeniósł Bariona na katedrę prawa kościelnego na Wydziale Teologicznym uniwersytetu w Monachium. Stolica Ap. zgłosiła sprzeciw. Kard. M. Faulhaber zakazał studentom uczęszczać na wykłady Bariona, gdyż nie posiadał on kościelnej *missio canonica*. W odpowiedzi na to minister zamknął wydział teologiczny w ramach „zmniejszania” ilości tego rodzaju wydziałów. Barion po złożeniu nowych gwarancji został zatrudniony w Bonn.

X

Bibliografia prac H. Bariona obejmuje 210 pozycji: druków samodzielnych, artykułów, haseł encyklopedycznych i recenzji. Wydawca wybrał z tego 26 pozycji. Ułożył je w 5 grupach: punkt wyjścia, Kościół i prawo kościelne, władza kościelna i polityczna, Sobór i krytyka Soboru oraz epilog.

W I grupie zamieszczono 3 artykuły. Pierwszy — wykład habilitacyjny z 1931 r. pt. *Rudolf Sohm i założenie fundamentalne prawa kościelnego* (s. 81—104). Zaczyna od sprzeczności między istotą prawa kościelnego i istotą Kościoła. Sohm kieruje się nie tylko wymaganiami nauki ale i religijną powagą względem problemów wiary i pietystyczną pobożnością. Wspomniana teza wywołała dyskusję poczynawszy od U. Stutza. Sohm rozróżnia duchowe i zewnętrzne prawo kościelne, okres pneumatycznej anarchii do XII w. i późniejsze *ius humanum*. Autor rozprawia się z krytykami teorii Sohma. Ujmuje rzecz pod kątem metodologii dowodząc, że spór ma charakter aksjomatyczny. Kościół i prawo są nie do pogodzenia. Sohm rozróżnia Kościół niewidzialny i Kościół widzialny. Kościół w sensie wiary i Kościół w sensie prawa. Ten ostatni kieruje się Duchem i Słowem Bożym. Dlatego jest niezmienny. Wyodrębnienie Kościoła i prawa nastąpiło na przełomie I w. Według zasad wiary może być tylko jeden Kościół. Wtedy zaczęła się droga katolicyzmu: mierzenie jedności według zewnętrznych faktów. Prawo kościelne musi być jednak Boże. Luter podkreślił, że prawo obowiązuje na podstawie sumienia a nie tylko więzi zewnętrznych. Istotę prawa stanowi wymuszalność. W Kościele musi być dobrowolność. W końcu dodaje Barion, że katolik winien odrzucić tezę Sohma i uznać prawo Kościoła. Podstawy prawa kościelnego daje teologia. Budowy prawa dokonują jurysci. Uzasadnienie prawa kościelnego leży nie w wywodach Sohma ale przed nimi. Temat podsunął Barionowi A. Koeniger.

Szkoda, że autor nie podał nawet zarysu katolickiego uzasadnienia prawa kościelnego. — W recenzji pracy: F. Gerke, *Stanowisko I listu Klemensa w ewolucji ustroju starochrześcijańskiej gminy i prawa kościelnego* (s. 105—113) broni Barion też Sohma. Uznaje, że wydarzenia w Koryncie były zerwaniem z tradycją a nie rozwojem. Przeciwnieństwo: prawo-pneuma jest uwarunkowane nie treścią ale wymuszalnością. Uznaje rozróżnienie Gerkego: prawo Kościoła i prawo gminy. — Z wymienionymi tezami łączy się artykuł: *Pojęcie prawa u Rudolfa Sohma* (s. 115—119). Autor traktuje prawo kościelne jako dyscyplinę systematyczną. Od XII w. Kościół jako korporacja wydawał normy prawne. Było to prawo duchowne ogłaszane powagą Bożą. Od reformacji zaczęło się świeckie prawo kościelne. Od oświecenia — państwowe prawo stowarzyszeń religijnych. Jest sprzeczność między prawem ducha-pneuma a porządkiem prawnym tradycji. Decyduje nie treść ale moc obowiązująca. Sohm odcina się od pozytywizmu prawnego uznając prawo pneumatyczne. Autor podaje jasny wykład doktryny. Czy słuszny? Tradycyjne normy prawne też były pneumatyczne. Opierały się na sumieniu. Wymuszalność była czymś wtórnym.

Druga grupa pozycji zatytułowana jest: *Kościół i prawo kościelne*. Obejmuje 14 artykułów, opracowań haseł leksykalnych i recenzji z lat 1931—1966. Zaczyna się od karalności katolika za zawarcie małżeństwa przed szafarzem akatolickim (s. 123—134). Autor dostrzega lukę prawną między kan. 2319 § 1 nr 1 a kan. 1063 § 1 CIC/1917. Domaga się rozstrzygnięcia od Kongregacji Sakramentów, gdyż zwrot *adire quoque* wskazuje na zawieranie małżeństwa przed duchownymi 2 wyznań. Nie odnosi się do małżeństw między katolikami oraz między katolikiem a osobą nieochrzczoneą. — Drugi artykuł tej grupy pt. *Konkordat i kodeks* (s. 135—152) zwraca uwagę na techniczne układanie tekstu konkordatowego w stosunku do kanonów kodeksu. Dochodzą zmiany prawa kanonicznego. Nieraz są porozumienia w tych sprawach. Np. różnica w sposobie nominacji kanoników wymaga klauzuli wyłączającej przepis kodeksu. — Praca pt. *Sacra Hierarchia — porządek kierowania Kościołem katolickim* (s. 153—180) stanowi systematyczny wykład o władzach w Kościele, będącym *societas inaequalis*. Oparcie stanowi prawo Boże. Łączy się porządek charyzmatyczny i prawny. — Dalszy artykuł pt. *Porządek i terytorializm w prawie kanonicznym* (s. 181—214). Terytorializm stosuje się do ustaw partykularnych. Władza biskupia nie jest związana fundamentalnie z władzą papieską tak jak władza wikariusza generalnego z biskupią. Następstwo biskupów po kolegium apostołskim ma charakter dystrybutywny a nie kolektywny. Autor uwypukla znaczenie władzy biskupiej w oparciu o sytematykę kodeksu i dogmatykę prawa kanonicznego. Nie analizuje jednak problemu zależności biskupa od władzy papieskiej. — Charakter analizy historycznej ma artykuł: *Ordo et regimen fidelium — o historycznych podstawach kan. 948 CIC/1917* (s. 215—237). Ordo jest podstawą hierarchii święceń i jurysdykcji. Autor

rozważa relację między tymi dwoma pojęciami w rozwoju historycznym od Cypriana do Gracjana. Naświetla ją według nauki R. Sohma: prawo sakramentów i prawo korporacji, Kościół sakramentalny i Kościół empiryczny. Kan. 948 nie jest wtrętem do systemu prawa kanonicznego, jak chciał Sohm pisząc o przepaści między starym a nowym katolicyzmem. Wiąż między władzą święceń a władzą jurysdykcji nie jest cechą nowego katolicyzmu. Miała znaczenie już u Gracjana, na co Sohm nie zwracał uwagi. — Językiem leksykalnym: minimum słów a maksimum treści napisane są 3 artykuły do encyklopedii na temat Kościoła: *Kościół, VI prawnie*, A. *Kościół katolicki* (s. 239—241), *Ustrój Kościoła czasów nowych* (s. 243—251) i *Ustrój Kościoła, II Rzymskokatolicki Kościół* (s. 253—269). Pierwszy ma charakter systematyczny. Drugi — historyczny i systematyczny z zakończeniem o stosunku do państwa i o samodzielności oraz o spirytualizacji. Trzeci — wyróżnia partię postępową wśród uczestników Vaticanum II, elementy strukturalne Kościoła i obecny stan organizacyjny. Wykład pogłębiony. Sformułowania śmiało i na ogół trafne. — Dalsze pozycje traktują o prawie kościelnym. Najpierw: *Ograniczenie prawa kościelnego — uwagi do pewnego odczytu* (s. 271—284). Chodzi o wykład inauguracyjny Józefa Kleina. Zaczął on od krytyki ustawy kościelnej, która nie może objąć tego, co etyczne i religijne. Klein chce etycyzować i personalizować prawo kanoniczne. Dąży do oparcia go na akcie wiary i wolności człowieka. Analizuje problem członkostwa w Kościele. Rozważa zakres obowiązywania ustaw kościelnych. Zastanawia się nad sytuacją heretyków w dobrej wierze. Chce przekształcić Kościół w wolne stowarzyszenie. Prawo kanoniczne ujmuje z pozycji pozytywizmu. Uznaje Kościół przedprawny, kanoniczny i swobodnego posłuszeństwa według schematyzmu Hegla. Sohm dzielił: pierwotne chrześcijaństwo, katolicyzm i reformacja. Według Bariona prawo kościelne opiera się na prawie Bożym i jako takie obejmuje także niekatolików. Podane wnioski krytyczne są na ogół słuszne. — Artykuł do księgi pamiątkowej Józefa Lortza, badacza reformacji pt. *O zasięgu obowiązującego prawa kanonicznego* (s. 285—322) jest krytyką poglądów J. Kleina, który ujmował prawo kanoniczne tylko zewnętrznie na sposób pozytywistyczny. Wiare rozumiał jako cnotę *qua creditur* — w religii, subiektywnie i *quae creditur* — w prawie, obiektywnie. W Kodeksie prawa kan. widział Klein przejawy totalitaryzmu: program państwa wiary — szkoły katolickie, przewencja sądowa, kodyfikacja prawa Bożego, niezależność Kościoła od państwa, chęć opanowania świata, ocena *ratione peccati*, jurysdykcja nad małżeństwem, osobowość prawna Kościoła pochodząca z prawa Bożego, ochrona przed ingerencją państwa itp. Wyrazem tego ma być rozciągnięcie obowiązków pochodzących z prawa kanonicznego na niekatolików. Tezy te zastanawiają kanonistę i teologa kontrowersyjnego. Barion zajął w tych dziedzinach stanowisko umiarkowane, zgodne z tradycją kanonistyczną. — Z tym artykułem łączy się treściowo recenzja pracy J. Kleina pt. *Skandalon — o istotę katolicyzmu* (s. 323—

—326). Poglądy swe wyłożył Klein w II części, gdzie zarzucał on katolicki totalizm, ujmowanie moralności w sensie prawnym, krytykował ontologię neotomizmu, *ius publicum externum* oraz przeciwstawiał katolickie i protestanckie rozumienie Ewangelii. — Dwie następne pozycje to opracowanie haseł do encyklopedii: *Prawo kościelne, Istota i źródła prawa* (s. 327—333) oraz *Rzymskokatolickie prawo kościelne* (s. 335—340). Na uwagę zasługuje porównanie z prawem świeckim, wyróżnienie prawa Bożego i prawa ludzkiego, podstawy eklezjologiczne prawa, funkcje porządkowe prawa, przeszłość prawa, luki co do *brachium saeculare* oraz co do przyszłości po Vaticanum II. Akcentuje działalność partii konserwatywnej i postępowej na Soborze. — Ostatni w tej grupie jest artykuł pt. *Współczesna sytuacja nauki o katolickim prawie kościelnym* (s. 341—403). Autor zajmuje się dogmatyką prawa Bożego w prawie kanonicznym. Dostrzega luki w podanym materiale. Ujmuje rzecz historycznie i dogmatycznie. Zastanawia się nad uzupełnieniem systemu kanonicznego. Najpierw omawia stosunek kanonistyki do teologii — *ancilla theologiae*. Polemizuje z J. Kleinem dowodząc, że kanonistyka jest podobnie jak teologia *ancilla Ecclesiae*. Poza tym jest kanonistyka *custos theologiae*, gdyż dogmaty mają strukturę prawną i normy prawne chronią donum revelatum. Kanonistyka to *illuminatio theologiae*. Barion wyróżnia przy tym 3 aporie: I — systemu prawa Bożego nie da się doprowadzić we wszystkich normach do czasu Objawienia, II — prawo Boże powoli przybierało formę norm prawnych, III — wiele zdań tego prawa było przyjętych wbrew oporowi kościelnemu i hierarchicznemu. Był powolny rozwój świadomości i wyjaśniania norm prawa Bożego. Próby rozwiązania wymienionych aporii były przed Gracjanem i po Gracjanie. Pojawiły się ekstremy: stosunek do etyki wewnątrz prawa kanonicznego oraz jurydyfikacja i uznanie norm prawa za czysto zewnętrzne. Jest rozdźwięk między *forum externum* i *forum internum*. Są luki w prawie i problemy nierozwiązane jak parytet wyznań, *brachium saeculare*, zasada *Sola Ecclesia*, ekumenizm i i. Artykuł porusza nowe problemy i próbuje je systematyzować. Nasała przy tym szereg pytań. Niektóre twierdzenia tracą przesadę.

W trzeciej grupie zatytułowanej: *władza kościelna i polityczna* znajdujemy 5 pozycje. Pierwsza mówiąca na temat stosunku władzy kościelnej i politycznej we wczesnym i pełnym średniowieczu obejmuje 3 recenzje książek (s. 407—443). Najpierw omówiono rozprawę R. Castillo Lara: *Przymus kościelny i święte imperium rzymskie*. Barion przedstawia lapidarnie treść rozdziałów: *ius gladii* dla Kościoła — *effusio sanguinis* i *vis armata*. Kościół sam nie wykonuje kary śmierci. Zleca to państwu na mocy specjalnych uprawnień. *Vis armata* jest używana za pośrednictwem świeckich. Wbrew monizmowi, który przyjmuje H. E. Feine, C. Lara jest za teorią dualistyczną. *Brachium saeculare* dla celów duchownych może być stosowane w 2 znaczeniach: gdy Kościół zleca to państwu i gdy sam Kościół wykonuje je za pośrednictwem

osób świeckich. System hierokratyczny stanowi odchylenie. Wbrew poglądom, które podawał H. E. Feine, spotykało się to rzadko. Partia cesarska przyjmowała samodzielność monarchy, do której dodawano funkcję kościelną. Partia papieska — cesarz jest instrumentem Kościoła. Otrzymuje on uprawnienia kościelne w czasie koronacji. Barion zarzuca, że nie zajęto się wyprowadzeniem uprawnień z natury rzeczy. Co innego jest *agere* a co innego *esse*. Przeciwwstawiały się dyotypiczne cesarstwo i monoteletyczne papieństwo. Rzecz wymaga dalszych badań. Wniosek ten trzeba uznać za słuszny. — Druga recenzja dotyczy studiów historycznych na temat papieństwa. Barion omawia je pod kątem prawnohistorycznym. Szerzej zajmuje się pracą F. Kempfa na temat władzy papieskiej w świecie średniowiecznym a zwłaszcza polemiką tegoż uczonego z W. Ullmannem. Czy był monizm a czy dualizm, monoteletyzm czy dyoteletyzm? Czy był dualizm paralelny a czy z przewagą jednej strony? Czy *res mixtae* ujmować dualistycznie a czy monistycznie i hierokratycznie? Na poparcie tej ostatniej tezy komentuje Berion dekretal *Novit ille*, tekst Huguccia o depozycji ostatniego Merowinga, o podziałach państwa w 806 i 817 r. oraz tekst Agobardza z Lyonu o mieczu i pastorał. Rzecz nie jest zakończona. Wymaga dalszych badań. — Ostatnia recenzja dotyczy pracy: L. Buisson, *Potestas i caritas — władza papieska w późnym średniowieczu*. Papieska *plenitudo potestatis* doznała ciosów za rządów Bonifacego VIII. Załamała się w II połowie XV w. *Exemplum caritatis* przez udzielanie wolności prowadziło do *scandalum*. Zgodnie ze św. Augustynem *morale* stanowiło najwyższą zasadę. Władza papieska ograniczona była cnotą sprawiedliwości. Następuje omówienie szczegółowych zagadnień: dyspensy, *correctio fraterna* wobec papieża, skarga do soboru, przysięga koronacyjna i obowiązki z niej płynące, więź normatywna i etyczna. Barion zwraca uwagę na elementy prawnoteologiczne w prawie kanonicznym, na potrzebę słusznej przyczyny przy dyspensach i na stanowisko kościelno-prawne papieża. Wstrzymuje się od oceny zgorzenia w Kościele i od ukazywania Kościoła jako społeczeństwa miłości. Wskazuje na pole do dalszych badań. — Następną pozycję w dziale: *władza kościelna i polityczna są uwagi do przemówienia Piusa XII z 6 XII 1953 zatytułowane: O ograniczeniu religij państwowej przez tolerancję* (s. 445—451). Papież mówił o stosunkach między ludami a państwami i o społeczności ponadpaństwowej. Barion zaczynając od tolerowania pszenicy i kłkolu stawia najpierw pytania: czy państwa katolickie mogą należeć do społeczności razem z państwami niekatolickimi i czy wewnątrz państw katolickich trzeba udzielać wolności wyznania wszystkim religiom. Następnie wysuwa tezę: współpraca z innymi państwami niekatolickimi, niechrześcijańskimi, laickimi i ateistycznymi możliwa jest w praktyce. Trzeba tylko znaleźć porządek współpracy tych grup. Państwo reguluje te sprawy. Papież suponuje to. Jako główny problem jego mowy wysuwa się pytanie, czy państwo katolickie, jakim były wtedy de iure Hiszpania i Italia, może tolerować inne wy-

znania obywateli państw sojusznicznych, którzy mieszkają na jego terenie. Papież ostrzega, by wolności religijnej nie rozszerzać na obcych obywateli. U własnych jest to *quaestio facti* rozwiązywana z wypadku na wypadek. Komentarz Bariona naświetla powiązanie mowy papieskiej z aktualnymi dyskusjami, prowadzonymi wówczas zwłaszcza w Hiszpanii. — Jako tytuł dwu dalszych prac postawił Barion pytanie: *Kościół albo partia?* Pierwsza praca (s. 453–461) ma podtytuł: *Katolicyzm w nowej Rzeszy*. Szło o likwidację politycznego katolicyzmu w Niemczech. Barion oparł się na тезach C. Schmitta, że państwo daje nie tylko ramy ale przenika wszystko. Dotychczasowa nauka pluralistyczna przyjmowała 3 wielkości: państwo, Kościół, *societas*. Sądzono, że tylko pluralizm odpowiada chrześcijaństwu. Kościół powinien być apolityczny, pozytywnie nastawiony do każdego ustroju. Katolicyzm polityczny nie da się pogodzić z ideą nowego państwa. Rewolucja narodowo-socjalistyczna ma zjednoczyć naród. Państwo ma władzę bezpośrednią w sprawach doczesnych. Kościół — w duchownych. Jego władza *indirecta in temporalibus* jest władzą bezpośrednio duchowną. Państwo działa nie jako delegat Kościoła ale na mocy własnego prawa. Rozróżnia ono według C. Schmitta: przyjaciel—wróg. Kościół nieneutralny politycznie nie jest apolityczny. Posiadanie władzy politycznej jest przeciw jego istocie. Kościół ma całą władzę od Boga i nie potrzebuje mediatyzacji swej świadomości. Istnieje rozdział terenu państwowego i kościelnego. Przemieszanie powodowało w przeszłości klęskę. Przez ideę *Sacerdotium* i *Imperium* jako 2 biegunów tej samej rzeczywistości mieszano jedność Kościoła z jednością państwa. Konkordat w Sutri z 1111 r. zajął właściwą postawę. Obecnie na terenie mieszanym spotyka się państwo wprost z Kościołem. Właściwe rozwiązanie dał konkordat Rzeszy z 22 VI 1933 r. Artykuł pisany był na użytek bieżącej polityki tego okresu. — Szerszy zakres ma studium pod tytułem: *Kościół czy partia?* ale z podtytułem więcej teoretycznym: *Katolicyzm i forma polityczna* (s. 463–508). Punkt wyjścia stanowi esej C. Schmitta na ten temat: *jaki system polityczny jest najbliższy Kościołowi i z jakim może się on wiązać*. Brak jest sprecyzowanych pojęć i punktów zatrzymania. Idzie o problem uznania przez Kościół państwa totalnego oraz o preferowania państwa pluralistycznego. Według C. Schmitta Kościół ma miejsce w państwie totalnym. Występuje tam dwu partnerów „obok siebie”. Państwo takie podnosi jednak żądania wobec całości spraw. Jest niewspółmierność Kościoła i państwa. Działa partia czysto państwowa. Kościół żąda uznania religii prawdziwej. Choć uznaje demokrację polityczną, odżegnuje się od niej w stosunkach wewnątrzkościelnych. Powstaje stąd pewna bliskość Kościoła z państwem niedemokratycznym, wspierającym Kościół. Autor zdaje się skłaniać do autorytatywnego państwa wiary. Brak jednak dowodów na to. Próbę wciągnięcia katolików francuskich do polityki podjął Leon XIII. Opierając się na fakcie istnienia republiki a nie na jej programie, radził *ralliement — tant*

que ceta dure, tj. na czas jej trwania. Nie brał jednak pod uwagę stanowiska francuskich regalistów. Niemieckie Centrum jednoczyło katolików dla ubezpieczenia religii. W r. 1933 konferencja episkopatu Niemiec wydała w Fuldzie 28 III i 3 VI komunikaty z zakazami i ostrzeżeniami przed ruchem narodowo-socjalistycznym. We Włoszech Paweł VI uznał *apertura* a *sinistra*. W Belgii opowiedział się Kościół za Walonami. W USA głosił Murray wstrzymanie się Kościoła nastawionego na cele eschatologiczne od zmieniającej się wciąż polityki. Kościół bliższy jest według tych poglądów liberalnemu państwu prawnemu. W realizowaniu swych postulatów stosuje Kościół elastyczność, godząc się na sytuację między minimum a maksimum. Przegląd ten jest pouczający. Próbuje rozróżniać teorię i pragmatykę. Można dodać, że problem wymaga dalszych badań. — Grupę artykułów na temat władzy kościelnej i politycznej kończy encyklopedyczne opracowanie hasła: *Potestas indirecta* (s. 509—510). Autor podaje pojęcie władzy pośredniej, jej rozwój historyczny ze strony Kościoła i krytykę poglądów T. Hobbesa. Kończy zdaniem, że zajmowanie stanowiska zależy od przyjmowanego pojęcia Kościoła.

Czwartą grupę stanowią 3 artykuły: *Sobór i krytyka Soboru*. Najpierw znajdujemy 3 informacje kanonistyczne o Soborze z lat 1964—1966 (s. 513—549). Autor pisze dla świeckiego jurysty o prawie kanonicznym. Rzecz ujmując pod kątem partii progresistów, od strony dogmatyki prawa — jako systematyki, pod kątem prawa Bożego i kościelnego. Jako naukowiec występuje przeciw papieskiej monokracji. Wytyka zmiany dokonane w prawie kanonicznym. Gdy idzie o poszczególne dokumenty soborowe, podkreśla Barion częściowe przekazanie władzy decydowania konferencjom biskupim czyli policentryczny episkopalizm. Omawiając dekret o środkach przekazu społecznego podkreśla, że Kościół otrzymał w tej dziedzinie prawo od Boga. Przy konstytucji dogmatycznej o Kościele uwypukla kompromis między partią kurialną a postępową. Przy tezie, że Kościół katolicki jest jedynym Kościołem Chrystusowym, partia postępową podsuwała szersze ujęcie. Ekumenizm nie jest możliwy przy *Faith and Order*. Możliwy — przy *Faith and Work*. Teksty o świeckich w Kościele mają być koncesją dla progresistów. Tezy o kolegium biskupów i prymacie są zapełnieniem „luk” w uchwałach Vaticanum I. Ustępstwem jest dopuszczenie żonatych diakonów. Nie wiadomo, czy biskupi są następcami apostołów kolektywnie a czy dystrybucywnie, czy utworzony został *coetus stabilis*. Sobór przeszedł od *demonstratio* do *affirmatio*. Nie uwzględnił też R. Sohm. Przy Notą *explicativa praevia* powołano się na „wyższy autorytet”, podając *mens legislatoris*. Były protesty z powodu interwencji papieża. Nota miała znaczenie pedagogiczne ale nie prawne. W relacji o IV sesji obrad soborowych omówił Barion w sposób encyklopedyczny 11 dokumentów. Notuje mniej właściwe wyrażenia, „kolegium biskupów” uważa za tautologię i ustępstwa wobec nap. parł

progresistów co do kardynałów i synodu biskupów. Podkreśla, że wszystko dokonało się w ramach prymatu papieskiego. Manewrowano wobec stanowiska większości postępowej. Był kontrast między kanonistycznym a panującym traktowaniem Soboru. Nad progresizmem zwyciężył konformizm, oportunizm i poprzestawanie na wstępnych uwagach do problemów. Kanonista ocenia wszystko w oparciu o prawo pozytywne. — Pod tytułem *Utopia soborowa* ogłosił Barion studium o nauce społecznej Vaticanum II (551—597) w księdze pamiątkowej dla Ernesta Forsthoffa: *sekularyzacja i utopia*. Ma to być dialog kanonisty z konstytucją *De Ecclesia in mundo huius temporis*. Barion przyjmuje pozycję teologii postępowej, ukazuje luki w rozumowaniu, podział na państwo socjalne i państwo prawne, nierówności gospodarcze itp. Bliżej analizuje problem współudziału robotników w zarządzie przedsiębiorstwa. Chwali zręczność sformułowań soborowych i ujęcia kompromisowe. Zaznacza, że troska o *curatio* wzięta jest z tekstów niemieckich związków zawodowych. To samo było w encyklice *Quadragesimo anno*. Rozbiór tekstów biblijnych i głosów tradycji świadczy, że argumenty są pozorne. Było przecież niewolnictwo. Stwierdza, że jest tylko jedno Objawienie Boże — do zbawienia. Nie ma zaś objawień co do sprawiedliwości społecznej. Tutaj muszą szukać prawdy sami ludzie. Nie chodzi więc o ujęcie kerygmaticzne ale o społeczno-filozoficzne. Nie ma też argumentów z encykliki *Quadragesimo anno* i z przemówień Piusa XII, gdyż szło tam o polepszenie klimatu w zakładzie i o doradę pracowników a nie o ich decyzję. Rzecz nie ma uzasadnienia teologicznego. — Drugim problemem atakowanym przez Bariona to pojęcie dobra zbudnego. Czy jest obowiązek świadczenia z dóbr potrzebnych, czy przysługuje o to skarga? Trudne jest określenie minimum egzystencji i niwelowanie bogactw. Czy jest dopuszczalna dyskryminacja wielkich dóbr, jeśli sposób ich zdobycia był etycznie obojętny? Trzeba rozróżnić etykę ogólną i etykę doskonałości. Postępowa część ojców Soboru żądała podstaw skrypturystycznych. Teza o stworzeniu i oddaniu dóbr ludziom odnosi się do pierwotnego przekazania ziemi a nie do dóbr przerobionych przez człowieka. Stąd nauka o superfluum należy do etyki doskonałości a nie do kerygmy czy do pierwotnego komunizmu. Szło przy wspomnianym sformułowaniu według Bariona o posunięcie polityczne. Był to akt decyzyjny. Powstała utopia z indukcji religijnej. Przeniesiono tezy z etyki doskonałości i etyki stopni na teren etyki ogólnej. *Corpus christianum politicum* ma się przekształcić w *Corpus christianum sociale*. Nie chciano zwracać uwagi na brak podstaw teologicznych nauki społecznej Kościoła. Tak państwo społeczne jak i państwo prawne nie musi niwelować rozmiarów własności. — Ostatni artykuł tej grupy zatytułował Barion: *Historyczno-światowa forma władzy — studium nad polityczną teologią Vaticanum II* (s. 599—645). Stawia pytanie, czy należy badać wszystko pod względem duchownym a czy też uprawiać politykę. Jako przykład polityki podaje rozdział *De vita communitatis*. Zakorzenie-

nie polityki w teologii nie wynika z istoty Kościoła. Polityczny katolicyzm dąży do władztwa światowego — święto Chrystusa Króla. Jan XXIII dokonał odwrótu. Pojawił się lęk przed triumfalizmem. Autor analizuje konstytucję *Gaudium et spes* w oparciu o progresywną literaturę. Podkreśla *principia primaria*. Bliżej zajmuje się rozdziałem IV wspomnianej konstytucji: *życie społeczności politycznej*. Numer 73 opiera prawa człowieka na wnioskach uzasadnianych w sposób teologiczny. Czyni to jednak bez dostatecznego uzasadnienia. Problem nie został ujęty naukowo. Są naiwne rozumowania. Władza w społeczeństwie związana jest zasadami moralnymi oraz wymaganiami dobra ogólnego i praworządności. Nie uwzględniono wiedzy katolickiej nauki społecznej z rozwojem ekonomicznym. Przy omawianiu numeru 74 wskazuje Barion na powierzchowne cytowanie Rzym 13, 1—5. Zdania te odnosiły się do ówczesnego porządku w cesarstwie a nie do *volonté général*. Nie mogą więc być podstawą nauczania kerygmaticznego. Barion przytacza poglądy T. Hobbesa, J. Bodina i teorię o suwerenności państwa oraz o ustroju liberalnego państwa prawnego. Nie zostało w konstytucji sprecyzowane, czy „dobra ogólne”, będące celem państwa oznacza wartości naturalne czy także nadprzyrodzone, polityczne czy zbawcze. Barion stawia pytanie: czy istnieje teologia polityczna, czy jest ona teologią. Krytykuje soborową definicję dobra ogólnego. Czy państwo dostarcza wartości a czy stanowi tylko ramy, czy jest aglomeracją stowarzyszeń a czy stanowi jedność polityczną? Słabe jest pojęcie *auctoritas publica*. Przyjętych przez Sobór zasad nie można pogodzić ze sobą. Dedukcja soborowa w swej jakości naturalno-prawnej załamuje się. Polityka nie jest teologią. Cały numer 74 nie nadaje się do definicji nieomyślnej. Etyka polityczna jest częścią ogólnie etyki. Teologia może zabierać głos tylko *ratione peccati*. *Silete theologi in munere alieno*. Vaticanum II łączy liberalizm i *volonté général*. Brak jest politologicznego rozeznania i powiązania z *donum revelatum*. W ramach Dekalogu są wszystkie modele państwa etyczne. W końcu podkreśla Barion, że C. Schmitt słusznie widział dążenia Kościoła do panowania nad światem. Tymczasem poza *ratio peccati* nie ma stosunku Kościoła do polityki. Idzie tylko o Dekalog. W polityce teologia przekroczyła swe uprawnienia. Potrzeba teologii naukowej. Konieczne jest odpolitycznienie Kościoła. Progresywizm jest darem proroków, choć nie ma on nawiązania do *donum revelatum*.

Jako epilog zamieścił wydawca wykład Bariona z 1970 r. pt. *Zadanie i stanowisko teologii katolickiej we współczesności* (s. 649—678). Autor posuwa się do tezy o „niszczeniu Kościoła katolickiego” podając za przykład dzisiejszy ekumenizm. Wychodzi od stwierdzenia, że identyczny jest Kościół widzialny z niewidzialnym Kościołem Chrystusowym. Kościół jest niezmienny. Jego dogmaty są stałe. Jako stanowisko przeciwnie wysuwa się religijną równowartościowość Kościołów widzialnych, brak znaczenia zewnętrznych przeciwieństw, niemożliwość postulowania

identyczności Kościołów widzialnych z Kościołem niewidzialnym, ekwiwalencję katolickiego i ewangelickiego pojęcia Kościoła. Powstała iluzja ekumenizmu w dziedzinie Faith and Order. Jako skutek pojawiła się heterodoksja — zaprzeczenie katolickich dogmatów, umieszczenie zasady Biblii w zasadzie tradycji, załamanie się zasady absolutnego sformułowania dogmatów. Korzeniem tego załamania się jest teologia polityczna, przyjęcie demokracji a skreślenie klauzuli *tant que cela dure*. W tej sytuacji teologia przekształciła się w religioznawstwo.

X

Biogram i wybrane artykuły H. Bariona ukazują postać kapłana i uczonego. Mimo bolesnych przeżyć i zgrzytów z władzami kościelnymi utrzymał się jednak Barion do końca życia w ramach ortodoksji. Składał specjalne zobowiązania. Powtarzał parokrotnie przysięgę służbową i antymodernistyczną. W pismach swych podkreślał istotne znaczenie skarbu Objawienia, rolę urzędu nauczycielskiego w Kościele i konieczność zwracania uwagi na *mens Ecclesiae*. Miał powiedzieć, że jest radykalny ale zawsze idzie pierwszy za papieżem. Krytykował swego przyjaciela J. Kleina, który przeszedł do protestantyzmu, za jego pozytywistyczne ujęcie Kościoła i prawa kościelnego. Regularnie odprowadzał Mszę św. Podkreślić przy tym trzeba cierpliwość zwłaszcza Ordynariusza warmińskiego i kolońskiego wobec H. Bariona.

Do pracy naukowej był Barion dobrze przygotowany. Miał piękny start przy zdobywaniu stopni akademickich. Wydaje się, że dla celów badań naukowych ukierunkował go A. Koeniger według teorii R. Sohma, który rozwinął poglądy Lutra i dodał do nich niektóre zasady pozytywizmu prawnego. Barion nie zwracał uwagi na odrzucenie tej teorii przez uczonych katolickich i protestanckich, np. U. Stutza¹. Miał, jak sądził, swoją interpretację teorii Sohma o Kościele i o prawie kościelnym. W drobnych rzeczach korygował zdania uwielbianego profesora z Lipska. W całości pozostał przy teorii tego uczonego do końca. Z jego pozycji krytykował uchwały Vaticanum II i zdaje się katolicki ekumenizm. Podobnie też, jak można przypuszczać, dla zdobycia materiału do badań naukowych poszedł Barion za poglądami C. Schmita w sprawie politycznego katolicyzmu. Zwalczał go argumentami teologicznymi i prawnymi. Zajął się badaniami nad publicznym prawem kościelnym. Zdaje się, że z obawy o swą przyszłość uległ naciskom ze strony administracji nazistowskiej i zapisał się podobnie jak jego koleżdy z akademii braniewskiej do NSDAP. Chciał też teoretycznie uzasadnić możliwość pogodzenia Kościoła z panującym reżimem. Dzięki temu uzyskał ze strony władz świeckich awans na katedrę prawa kościelnego na wydziale teologicznym uniwersytetu w Monachium, a później

¹ Por. W. Wójcik, *Dziesięć tomów Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* — Kan. Abt. LVII—LXVI (1971—1980), *Prawo kan.* XXVII (1984) z. 1—2 s. 283—284.

w Bonn. Przetrwał wojnę. Po klęsce Niemiec w 1945 r. nowe władze świeckie bezwzględnie pozbawiły go katedry i zakazały mu działalności nauczyciela akademickiego. Niewątpliwie i władze kościelne przyjęły to z ulgą. Barion pisał nadal na temat Kościoła i prawa kościelnego jako prywatny uczony do wydawnictw pozakatolickich — protestanckich i świeckich. Wydaje się, że po wojnie, gdy sprawa jego zatrudnienia została definitywnie rozstrzygnięta, wzrastał jego radykalizm. Zbierał zdania krytyczne różnych autorów radykalnych. Cytował np. S. Lyoneta SI z Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie jako teologa radykalnego przy komentowaniu Rzym 15, 1—5. Następnie przyjął założenie, że na Soborze należała większość ojców do partii postępowej i że byli oni manipulowani przez partię kurialną. Odrzucał też eklezjologizm uważając, że niemożliwe jest zbliżenie czy pojednanie przeciwnych doktryn. Za Sohmem przyjmował, iż katolicyzm zaczął się ze swoistą interpretacją Objawienia. Doszedł do pisania o „miszczeniu Kościoła”. Uważał się za konserwatystę i jednocześnie za radykała. Na jego poglądy padał do końca cień teorii Sohma i Schmitta.

Podczas lektury zebranych pism Bariona zauważamy, że miał on umysł głęboki, zdolność do abstrakcji i do szczegółowej analizy problemów, sięgał do źródeł, odznaczał się podziwu godną intuicją w sprawach naukowych. Widoczna jest jego erudycja szczególnie w kwestiach historycznych i prawnych oraz suwerenne i wyczerpujące oprowadzanie obszernych materiałów, zdolność trafiania w sedno rzeczy i logicznego dowodzenia. Oryginalne i trafne są jego rozróżnienia przy rozwiązywaniu zawikłanych kwestii. Przy recenzjach prac poruszających kluczowe zagadnienia starał się Barion pogłębić problematykę przez samodzielne studium. Wskazywał przy tym na tereny do dalszych badań, aby osiągnąć ostateczne rozwiązania. Na uwagę zasługuje specjalny styl pisania prac naukowych. Mają one treść pogłębioną ale i skondensowaną, logiczny tok myśli i ujęcie pełne umiaru. Przy tym przebija się jakiś radykalizm. Wyczuwa się w nich mądrość autora, jego smak estetyczny, rytm i harmonię zdań, lapidarne określenia, nowe sformułowania, trafny dobór wyrazów i udane neologizmy. Można przyjąć, że przestrzegał on estetycznych zasad formalnych w sposób mistrzowski.

W końcu nasuwa się pytanie, czy pożądane było dla celów naukowych wydanie wyboru prac H. Bariona w grupach tematycznych. Biorąc pod uwagę treść zbioru należy odpowiedzieć twierdząco. Publikacje te mogą być wykorzystywane przy dalszych badaniach i przy pisaniu prac naukowych. Autor uczy krytycyzmu badawczego. Podważa sądy powierzchowne i popularne. Krytykuje nieraz wprost brutalnie. Stara się jednak utrzymać na poziomie rzeczywistości. Dziwne jest jego uleganie modnym doktrynom i schematom², oraz zajmowanie z racji rze-

² Idzie o opieranie swych rozumowań na założeniu, że wśród ojców soborowych był podział na dwie partie i że ten podział przedłuża się

komo naukowych pozycji badacza stojącego na stanowisku nie wewnątrz Kościoła ale obok Kościoła. Na pierwszym miejscu stawia on scientyzm. Mimo wszystko wiele uwag Bariona zastanawia i zasługuje na uwzględnienie³. Dokładny wykaz osób i haseł rzeczowych ułatwia korzystanie z dorobku naukowego H. Bariona, zawartego w zbiorze. Przy zastanawianiu się nad życiorysem i całością zebranych prac tegoż uczonego nasuwa się refleksja: szkoda, że nie był on w pełni *vir ecclesiasticus* i nie pracował dla dobra kanonistyki jako nauki kościelnej.

Bp Walenty Wójcik

**Paolo Petruzzi, Chiesa società civile al Vaticano I
Roma 1984 Università Gregoriana Editrice, in 8° ss. 273**

Książka ukazała się jako vol. 236 *Series Storica Ecclesiastica: sectio B* n. 35 wydawnictwa *Analecta Gregoriana*. Sam tytuł zaciękawia, gdyż czytelnikowi obiecuje wyświetlenie relacji między Kościołem a społecznością świecką w związku z Soborem Watykańskim I. Ciekawość powiększa się, gdy zwrócimy uwagę na wykorzystanie przez Autora 9 zespołów akt dotąd nie wydanych: 8 z Tajnego Archiwum Watykańskiego i 1 z Kunii Generalnej Barnabitów. Dochodzi 10 pozycji źródeł ogłoszonych drukiem i 222 pozycje literatury w różnych językach.

Z wprowadzenia dowiadujemy się, że celem Soboru Watykańskiego I było zajęcie przez chrześcijaństwo stanowiska wobec doczesnych ideologii kierujących się duchem liberalizmu. Odpowiedzią na ataki wobec Kościoła miało być określenie dogmatu o nieomyślności papieskiej. Drugi cel to przedstawienie stosunku między Kościołem a społecznością cywilną. Autor omawia źródła dotąd nie wydane, dzienniki, wota i informacje dotyczące wspomnianych tematów. Rozprawa obejmuje 5 rozdziałów. Pierwszy: *Kościół i Europa liberalna w wigilię Soboru*. Drugi: *Kościół, społeczność i Sobór — konsultacje z kardynałami i biskupami w fazie przygotowawczej*. Te rozdziały mają charakter wstępny. Rozdział trzeci omawia problemy *polityki kościelnej*. Czwarty:

wśród teologów współczesnych. Co innego jest podział na konserwatystów i progresistów w stosunku do uchwał *Vaticanum II*. Por. J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, München—Zürich—Wien 1985. 16—17, 25—26.

³ Konsultor Komisji Papieskiej dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego zapytał jednego z sekretarzy tejże komisji, czy przy ocenie projektów nowych i reformy dotychczasowych kanonów uwzględnia się całość współczesnej literatury kanonistycznej. Otrzymał odpowiedź: katolickiej — tak. Można przyjąć takie założenie. Wydaje się jednak, że dobro sprawy i metoda naukowa redagowania tekstów wymagałyby, aby wykorzystać także prace w rodzaju artykułów H. Bariona mimo, że ogłaszane były one poza wydawnictwami katolickimi.