

Remigiusz Sobański

"Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici", Thomas A. Amann, St. Ottilien 1996 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 40/1-2, 301-307

1997

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.

Bardzo pomocne są tablice odniesień między kanonami obecnego i poprzedniego Kodeksu. Spośród licznych indeksów (źródeł historycznych, dokumentów soborowych, papieskich, Stolicy Apostolskiej, orzecznictwa trybunałów kościelnych, cytowanych autorów) niezwykle użyteczny jest szczegółowy indeks tematyczny, który pozwala także na używanie *Komentarza* jako doskonałego słownika prawa kanonicznego.

Niniejszą prezentację niech uzupełni słowo uznania dla Wydawnictwa Uniwersytetu Nawarry EUNSA za bardzo staranne wydanie tej cennej pozycji, która niewątpliwie przejdzie do historii kanonistyki i z pewnością zasługuje nie tylko na obecność w bibliografiach polskojęzycznych opracowań naukowych, ale także na to by znalazła swoje miejsce w naszych bibliotekach, kuriach diecezjalnych, sądach kościelnych i innych instytucjach, stanowiąc obfite źródło informacji dla poznania i właściwego stosowania praw Kościoła. Cena *Komentarza* w sprzedaży promocyjnej w wydawnictwie: 350 \$ USA.

Ks. Piotr Majer

**Thomas A. A m a n n, Laien als Träger von Leitungsgewalt?
Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici,
St. Ottilien 1996, ss. XXXI + 172
(Münchener Theologische Studien. III Kan. Abt. 50).**

Od ujęcia starożytności chrześcijańskiej utrwalił się podział władzy kościelnej na władzę święceń i władzę jurysdykcji (= rządzenia). Pozwolił on rozwiązać ustrojowe problemy Kościoła dotyczące ważności tzw. święceń bezwzględnych oraz ważności czynności sakramentalnych sprawianych przez duchowych nie pozostających w jedności wiary. Bipartycję władzy rozważano najpierw w nurcie nauki o sakramentach, jej analitycznego opracowania dokonała kanonistyka epoki klasycznej. Władzę święceń wywodząco wprost od Boga, stąd konieczność święceń do jej przekazu, zaaplikowano do niej naukę o charakterze sakramentalnym. Utrwalił się pogląd wiążący tę władzę z Eucharystią czyli – według przyjętego w średniowieczu rozumienia pojęć – z *Corpus Christi verum*. Jej wykonywanie miało na celu uświęcanie ludzi przez szafowanie środkami danymi przez Boga do dyspozycji Kościołowi. Źródło drugiej władzy widziano w papieżu, zaś jej celem było rządzenie Kościołem jako społecznością. Dla koncepcji tak pojętej władzy jurysdykcyjnej (a tym samym dla pojmowania samego podziału władzy kościelnej) nie miało większego znaczenia, czy Kościół razem z państwem pojmowano jako jeden organizm chrześcijański, czy też uznając autonomię obojga jako jedną z dwu „społeczności doskonałych”. W XIX-wiecznej nauce kościelnego prawa publicznego jako władzę własną Kościoła określano właśnie władzą jurysdykcyjną, tzn. tę, którą przypisywa-

no mu jako społeczności doskonałej, zaś władzę święceń określano jako władzę zastępczą, sprawowaną *in foro Dei*.

Tak postrzegane kryteria podziału władzy kościelnej spowodowały pchnięcie jednej i drugiej na własne, autonomiczne tory oraz rozdzielenie zakresów, w jakich funkcjonowały. Ilustracją głębi podziału była rozpowszechniona od późnego średniowiecza praktyka obejmowania rządów diecezji przez ksiąząt, którzy wcale nie przyjmowali święceń biskupich czy nawet kapłańskich, a w wykonywaniu funkcji sakralnych wyręczał się biskupami tytularnymi. Rządzący bez święceń diecezją należeli – oczywiście – do stanu duchownego, lecz tę przynależność zyskiwali nie przez święcenia, lecz przez tonsurę. Taki precyzyjny w teorii i sięgający głęboko w praktykę podział wykształtował się na tle dychotomicznej wizji Kościoła, ogromnie utrudniającej rozumienie jego zbawczej misji. Właśnie dla jej wyeksponowania wprowadzono do traktatu o władzy kościelnej kolejny – kalwińskiego pochodzenia – podział na władzę uświęcenia, nauczania i rządzenia. Od razu jednak nasunęło się pytanie, jak ów trójpodział się ma do tradycyjnego dwupodziału. Jeśli dodać do tego jeszcze przejęcie Monteskiuszowskiego trójpodziału władzy rządzenia, zyskujemy obraz rozczłonkowanego traktatu o władzy kościelnej, którego części trudno sprowadzić do wspólnego mianownika. Scalenia tego wszystkiego, co było rozproszone w misternej architekturze dystynkcji, dokonano na Soborze Watykańskim II przedkładając naukę o jednej, jedynej „władzy świętej” (potestas sacra), wiążącej się ze święceniami – biskupimi, gdy chodzi o jej pełnię, kapłańskimi, gdy chodzi o uczestniczenie w niej, diakonatu, gdy chodzi o posługę. Ta władza – wedle nauki soborowej – upoważnia do nauczania, uświęcenia i rządzenia w imieniu i mocą Chrystusa, a wykonywana może być jedynie w hierarchicznej wspólnocie z głową i innymi członkami kolegium biskupiego. Nauka ta, której pierwszej autentycznej interpretacji dokonano już w Nocie wyjaśniającej wstępnej, dała asumpt do wielokierunkowych badań, obrosłych w trudną do ogarnięcia literaturę.

Jednym z żywiej dyskutowanych problemów jest udział wiernych świeckich w wykonywaniu tej władzy. Dyskusja doznała ożywienia po ogłoszeniu motu proprio P a w ł a VI *Causas matrimoniales*, którym otwarto możliwość wyznaczenia jednego mężczyzny w skład trybunału kolegiального. Krytycy uznali tą dyspozycję za rozwiązanie doraźne, zwolennicy widzieli w nim dowód na zdolność wiernych świeckich do udziału we władzy rządzenia. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 poszerzył możliwości dopuszczone przez m.p. *Causas matrimoniales* na kobiety, nie można przeto mówić o jakimś rozwiązaniu doraźnym) a gdyby tak było, trzeba by dyspozycję motu proprio uznać za błąd teologiczny). Dyskusja trwa przeto nadal.

W tę dyskusję włączył się Thomas A m a n n swoją rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem W. A y m a n s a. Punktem wyjściowym pracy jest napięcie między k. 129 § 2 (oraz 274 § 1) i 1421 § 2. Autor zdaje sobie sprawę, że

nie chodzi o problem marginalny, lecz o centralną kwestię eklezjologiczną, co uwidoczniło się już w trakcie prac nad odnową Kodeksu.

Praca autora, zaopatrzona w aparat wymagany współcześnie od rozpraw naukowych, składa się z pięciu (znaczonych literami A–E) rozdziałów oraz z końcowego podsumowania.

W pierwszym (A) rozdziale analizuje normy CIC, a więc kolejno kanony 129, 274 § 1, 1421 § 2 i 1428. Inaczej niż np. W. B e r t r a m s, K. L ü d i c k e, V. D e P a o l i s, F. D a n e e l s, a zgodnie z W. A y m a n s e m stoi na stanowisku, że świecki wierny jako członek kolegium wykonuje (sądowniczą) władzę rządu. Tym samym widzi sprzeczność między k.274 § 1 i 1421 § 2. Nie zgadza się też z autorami, którzy widzą w k.1421 § 2 *lex specialis* wobec k.129 i 274 § 1, gdyż – wedle autora – te ostatnie statuują regułę, od której nie może być wyjątków. Autor postuluje przeto skreślenie k.1421 § 2 wzgl. taką jego zmianę, która wykluczałaby partycypację świeckich w wykonywaniu władzy sądowniczej.

W drugim (B) rozdziale poddaje analizie poszczególne etapy prac kodyfikacyjnych, chcąc wyświetlić, jak i dlaczego doszło do ustaleń kodeksowych. Prace te, łącznie z interwencją papieską w ostatniej fazie, prowadzą do wniosku, że chodziło o znalezienie rozwiązania kompromisowego, a nie o ostateczne rozstrzygnięcie problemu zasadniczego, ale nie dość wyjaśnionego. Niewiele wniosło też stanowisko Kongregacji Nauki Wiary (zawierzone przez papieża 17.12.1978), wedle której świeccy są wykluczeni tylko z urzędów z istoty swej („intrinsicamente”) hierarchicznych, gdyż kongregacja nie wyjaśniła, kiedy urząd jest z istoty swej hierarchiczny, a stwierdziła jedynie, że determinacja takich urzędów należy do Stolicy Apostolskiej. W ostatniej fazie zmieniono w k.129 § 2 *partem habere* na *cooperari*, przy czym wcześniej odrzucono taką właśnie propozycję kard. Ratzingera. Autor jest skłonny widzieć w (jednak) dokonanej zmianie chęć osłabienia wymowy, jaką miałyby „partem habere”. Dostrzega atoli konsekwencje wynikające z faktu, że świadomie zachowano dyspozycję k.1421 § 2.

W trzecim (C) rozdziale przedstawia naukę soborową o *potestas sacra* oraz analizuje jedność i zróżnicowanie władzy kościelnej w normach CIC. Mimo że zauważa trudności (np. stosunek k.204 § 1 i k.1008, niejasność terminu *facultas*), w gładki sposób wyprowadza konkluzję, że wykonywanie władzy święceń i władzy rządu jest zastrzeżone duchownym.

W czwartym (D), najobszerniejszym, rozdziale, daje przegląd stanowisk kanonistycznych odnośnie do wzajemnej relacji władzy święceń i władzy rządu. Najpierw w siedmiu punktach poddaje analizie najważniejsze argumenty wysuwane *pro i contra*. Zaczyna od argumentów historycznych. Przypomina, że bezspornie papież, biskupi, przełożeni zakonni, a także świeccy, wykonywali władzę rządu, nie przyjąwszy przedtem święceń. Stawia pytanie, jak należy ocenić te fakty: jako wyraz prawnego przekroczenia czy jako wyjątki będące błędem lub nadużyciem? Kanoniści różnią się w ich

ocenie i interpretacji. Autor przeprowadza odpowiadający dzisiejszemu stanowi wiedzy wywód na temat historyczności prawa Bożego, prowadzący do odrzucenia zasady, że jeśli Kościół coś czyni, to znaczy to, że może to zrobić. Należy natomiast wziąć pod uwagę ciągłą tradycję Kościoła, od której wypada odjąć, to co było historycznie uwarunkowaną odpowiedzią na konkretne, bieżące problemy.

Zgadając się z samym wywodem autora o historyczności prawa Bożego trzeba jednak postawić pytanie, czy takim tokiem argumentacji można interpretować fakty historyczne przywoływane na uzasadnienie zdolności do wykonywania władzy rządzenia bez przyjęcia święceń (co zarazem oznacza zdolność świeckich do sprawowania władzy rządzenia). Rzecz bowiem nie w tym, że dopiero po wiekach dostrzeżono, iż podmiotem władzy rządzenia są ci, którzy przyjęli święcenia, lecz w tym, iż mimo takiego przekonania zdarzało się powierzanie władzy rządzenia osobom bez święceń. Trudno dostrzec, jaki to problem rozwiązywano przez to, że wybrany czy mianowany biskupem nie przyjmował święceń? Jaki problem rozwiązał się np. dzięki temu, że Jan O l b r a c h t został biskupem warmińskim mając dziewięć lat? Nie do przeszkoczenia wydaje się fakt, że nie kwestionowano ważności aktów jurysdykcyjnych takich biskupów. Autor ułatwia sobie sprawę odwołując się do milczącego uzupełnienia jurysdykcji przez Kościół. Taką argumentacją pozbawia się fakty historyczne jakiegokolwiek wymowy: wszystko, co nie pasuje do tezy, zostaje po prostu zdezwauowane.

Równie mało przekonująco argumentuje autor wywodząc, że dyspozycja k.332 § 1 (*statim ordinetur episcopus*) jest wynikiem procesu poznawczego prowadzącego do pogłębionego rozumienia jedności władzy papieskiej. Tę jedność dostrzegano już przed zadomowieniem się rozróżnienia na władzę święceń i jurysdykcji. Jeszcze Pius XII stwierdził, że gdyby świecki został wybrany papieżem, mógłby przyjąć wybór tylko pod warunkiem gotowości przyjęcia święceń, ale władzę – łącznie z charyzmatem nieomyślności – posiadałby od momentu przyjęcia wyboru. Trudno dostrzec, jak autor doszedł do konkluzji, że dyspozycja *statim ordinetur episcopus* leży „na linii coraz bardziej prawnie ujętej jedności władzy kościelnej”. W drugiej części tego rozdziału omawia dwa zasadnicze kierunki doktryny kanonistycznej o władzy świętej. Autor w znacznej mierze wykorzystuje systematyzującą pracę A. Celeghina, której jednak zarzuca pewną nadinterpretację poglądów i ustawianie ich wedle przyjętych własnych założeń.

Najpierw referuje poglądy autorów dopuszczających świeckich jako podmiot władzy rządzenia. Ich punkty wyjściowe ujmuje w podtytułach: poszerzone pojęcie duchownego (K. R a h n e r), przekaz władzy rządzenia jedynie przez *missio* (J. Beyer, A.M. Stickler, D. Staffa), zasada „służebności” (G. Ghirlanda, A. Celeghin, P. Krämer, G. G a n g o i t i, L. S c h i c k), jedność kultur i organizacji tylko w urzędach centralnych (szkoła w Pamplonie), odniesienie władzy rządzenia do władzy

święceń (J. Cuneo, A. Gutierrez, H. Schauf). Następnie przedstawia autorów uznających duchownych za wyłączne podmioty władzy rządzenia. Są to: autorzy, którzy za jedyne źródło władzy kościelnej uznają święcenia (W. Bertrams i – wg określenia Celeghina – jego szkoła (W. Robleda, V. DePaolis, A. Da Silva Pereira, F.A. Pastor, G. Mazzoni, U. Navarette, R. Schwarz, M. Useros, F. Daneels, J. Hortal Sanchez) oraz G. Philips, G. Alberigo, R. Giraldo, D. Composta, H. Müller), autorzy widzący podstawę władzy rządzenia w sakramencie święceń (K. Mörsdorf, W. Aymans), autorzy widzący podstawę władzy kościelnej w święceniach i misji (P. Bonnet, M. Kaiser), autorzy postrzegający władzę święceń i władzę rządzenia jako modalności jednej władzy (E. Corecco). Poglądy autorów bazujących na wspólnym założeniu nie zawsze są homogeniczne, także autorzy dochodzący do tych samych wniosków polemizują między sobą (Bertrams – Mörsdorf), autor korzysta z tej polemiki dla podbudowania własnej tezy.

W szóstym (E) rozdziale autor szuka sposobów rozwiązania problemu. Sięga do pism apostołskich *Christifideles Laici* i *Pastores dabo vobis*, do Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz do CCEO. Obydwa pisma apostołskie nie wykraczają poza normy kodeksowe, a jako dokumenty pastoralne nie dostarczają bazy dla wniosków doktrynalnych. Poparcie dla swojej tezy widzi autor w wyraźnym rozróżnieniu urzędów wywodzących się ze święceń oraz służb sprawowanych na podstawie sakramentów chrztu i bierzmowania. Katechizm nie daje – wedle autora – wskazań przydatnych dla interpretacji odnośnych dyspozycji prawnych. Autor stwierdza, że gdy w katechizmie przytacza się k.129 § 2, to wśród wskazanych przykładów współdziałania przytacza się k.1421 § 2. Szkoda jednak, że autor ograniczył się do samego stwierdzenia, a przecież fakt wskazania na k.1421 § 2 mógłby zostać wykorzystany w interpretacji *cooperari*, o którym w k.129 § 2. Czyżby się obawiał, że wnioski mogłyby kłócić się z założoną tezą rozprawy? CCEO zawiera – wedle autora – te same sprzeczności co CIC.

Autor nie dostrzega też możliwości rozwiązania trudności drogą interpretacji autentycznej. Mogłoby jej podlegać jedynie *cooperari* z k.129 § 2 (*adiuvare czy partem habere*), natomiast 274 § 1 i 1421 § 2 są jednoznaczne i – wedle autora – sprzeczne. Jedyne przeto wyjście to – zdaniem autora – zmiana prawa. I to przez skreślenie k. 1421 § 2. A to dlatego, że z faktu, tzn. z dyspozycji k.1421 § 2, wnosi się na zasadniczą możliwość udziału świeckich we władzy rządzenia. Bez zmiany prawa czas i fakty pracują na rzecz udziału świeckich w tej władzy, a wówczas istotny problem ustrojowy Kościoła rozwiązano by opierając się nie na przesłankach teologicznych, lecz pragmatycznych.

Liczba wyżej wskazanych, wyraźnie uprofilowanych autorów, a także obejmujący 15 stron wykaz wykorzystanej literatury (przy czym są to

wszystko pozycje związane wprost z tematem) dostępnej w językach kongresowych (aczkolwiek w języku angielskim tylko dwie pozycje, z autorów polskich tylko jeden) daje wyobrażenie o wadze i aktualności tematu. Autor tą swoją, pierwszą poważną pracę naukową zapewnił sobie miejsce w bibliografii przedmiotu. Jest to rozprawa z wyraźną tezą: świeccy nie są zdolni do sprawowania – także na zasadzie współudziału – władzy rządzenia. Tę tezę autor usiłował udowodnić. Doceniając wysiłki autora nie sądzę, by mu się to udało. Nie jest rozwiązaniem problemu propozycja skreślenia kanonu, a także interpretacja faktów historycznych nie wydaje się przekonująca.

Sednem problemu rozpatrywanego przez autora jest to, że mamy do czynienia z fundamentalną zasadą teologiczną (jedność władzy) i z historycznym faktem jej podziału. Jedność władzy znajduje swą podstawę w tym, że uobecnia ona jednoczące działanie Chrystusa, bez którego nie byłoby Kościoła. W szczególny sposób wyrażają i wykonują to działanie ci, którzy przyjęli święcenia, bez nich nie ma tytułu do sprawowania władzy w Kościele. Nie znaczy to wcale, by posiadający tę władzę musieli osobiście wykonywać wszystko, co jest konieczne dla uświęcania, nauczania i prowadzenia Ludu Bożego. Do niektórych działań – tych, do których nie są konieczne uzdolnienia udzielone sakramentem święceń – mogą dobrać sobie współpracowników nie wyposażonych w takie uzdolnienia. Dopuszczenie do takiego współdziałania nie narusza jedności władzy świętej ani jej nie uszczupla. W samym założeniu władzy kościelnej mieści się współdziałanie wiernych, władza funkcjonuje w nurcie ich aktywności. Czynności organizacyjne, jakimi otoczone są podstawowe funkcje władzy kościelnej skupione na sprawowaniu sakramentów i głoszeniu słowa, w tym także akty o charakterze władczym będące niejako przedłużeniem funkcji podstawowych, a więc te, którymi rządzi się wspólnota kościelna, mogą zostać powierzone także osobom świeckim.

Inaczej niż autor, nie sądzę, by należało się obawiać poszerzenia dostępu świeckich do władzy rządzenia. Nienaruszalna jest istotowa różnica między duchownymi i świeckimi (por. LG 10), ale tej różnicy nie da się sprowadzić do jednej formuły, także rozważając ustrojowe problemy Kościoła trzeba pamiętać, że jest on tajemnicą – tajemnicą działania w świecie Chrystusa obecnego w nim przez swego Ducha. Dlatego prawodawca zadowolili się konstatacjami w k. 1008 i 204 n. 1, granica między zadaniami i uprawnieniami wynikającymi z tych konstatacji nie zawsze jest łatwa do uchwycenia, wyznacza ją stan wiedzy eklezjologicznej i dyspozycje prawa. Tak też przeto Kongregacja Nauki Wiary stwierdza w swym – przytoczonym przez autora – wyjaśnieniu, że konkretyzacja urzędów, do których objęcia i sprawowania konieczne są święcenia, należy do Stolicy Apostolskiej. Zgodnie z tą odpowiedzią świeccy wykluczeni są z urzędów „wewnętrznie hierarchicznych”. To jest fundamentalna, teologiczna zasada ustrojowa decydująca

o specyfice duchownych. Teologiczna zasada dotyczy jedności władzy, nie należy pod nią podciągać ("dogmatyzować") wszystkich tych jej funkcji i aspektów, które wykształtowały się historycznie i pragmatycznie.

Zasada jedności władzy zostałaby naruszona, gdyby jakiś jej zakres – np. w zakresie sądowym – wyjęto spod władzy papieża czy biskupa i przekazano innym podmiotom do autonomicznego sprawowania. Inaczej niż autor sądzę, że zasada ta nie zostaje naruszona wtedy, gdy najwyższa władza kościelna przekazuje jakiś zakres władzy innym podmiotom do sprawowania w łączności z podmiotami pełnej władzy (papież, biskup) i w zależności od nich.

Prace pisane z założoną tezą są zazwyczaj cennym przyczynkiem naświetlającym problem, rzadko jednak zbliżają nas ku jego rozwiązaniu. Tak też ma się rzecz z warsztatowo nienaganną rozprawą T.A. A m a n n a.

Ks. Remigiusz Sobański

Andrzej K o p i c z k o, Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej, Olsztyn 1996 (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie nr 152), ss.244

Nakładem Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie ukazała się w serii Rozprawy i Materiały pod nr 152 publikacja ks. dr. Andrzeja K o p i c z k o, pt. *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*. Autor książki jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wykładowcą historii Kościoła w Warmińskim Instytucie Teologicznym, archiwariuszem Kurii Metropolitalnej i wicedyrektorem Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Oprócz wspomnianej publikacji jest autorem książki „Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525-1772”, współautorem opracowań: *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”, Zarys dziejów* oraz *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*. Publikuje artykuły poświęcone historii Warmii i Mazur w wiekach XVI-XVIII oraz po II wojnie światowej.

Dzieje Kościoła w Polsce po II wojnie światowej układały się nieco odmiennie w diecezjach polski centralnej i w nowo organizowanych diecezjach na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Uzewnętrzniło się to nie tylko w potrzebie odbudowy struktury administracyjnej Kościoła, ale także w zróżnicowanej reakcji władz politycznych na jego obecność. Przede wszystkim rząd zakazał traktowania mianowanych administratorów apostołskich jako prawowitych ordynariuszy diecezji i sprawowania obrzędów religijnych w języku niemieckim dla autochtonów, zmusił wielu kapłanów narodowości niemieckiej do opuszczenia tych ziem, utrudniał mianowanie