

# Remigiusz Sobański

---

## Prawo kanoniczne na tle trendów antyjurydycznych

---

Collectanea Theologica 43/4, 37-46

---

1973

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.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI, WARSZAWA—KATOWICE

## PRAWO KANONICZNE NA TLE TRENDÓW ANTYJURYDYCZNYCH

Kościół prawa i Kościół miłości — takie zestawienie, a raczej przeciwstawienie, nieraz wysuwano w ostatnich dziesięcioleciach. I to nie tylko poza Kościołem katolickim, skąd szły zarzuty, że Kościół to Kościół prawa, lecz także w Kościele rozlegało się echo tej antynomii<sup>1</sup>.

Problem prawnych struktur Kościoła wcale nie jest nowy. Towarzyszy on Kościołowi od jego pierwocin. Gnoza, montanizm, katarowie, O c k h a m, reformacja to tylko mocniejsze akcenty w dziejach kontestacji struktury Kościoła.

### Trendy antyjurydyczne w Kościele

Najbardziej jednak zwięzłe i precyzyjne ujęcie znalazły trendy antyjurydyczne w tezie Rudolfa S o h m a: Kościół i prawo stoją w sprzeczności. W wydanej w r. 1892 pierwszej części podręcznika prawa kościelnego poświęconej jego historycznym podstawom dochodzi do wniosku, że pierwotne formy organizacyjne Kościoła nie mają struktury prawnej<sup>2</sup>. Porządek prawny — jak twierdzi — odpowiada istocie państwa, stoi jednak w sprzeczności z istotą Kościoła. Istota prawa kościelnego sprzeciwia się istocie Kościoła — to zdanie stanęło niejako na szczycie wszelkich spirytualistycznych koncepcji Kościoła. Dla pełności obrazu przypomnijmy, że dzieło S o h m a ukazało się wkrótce po narodzinach nauki kościelnego prawa publicznego, wtedy, gdy na skutek sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół w drugiej połowie XIX w., dominowało apologetyczne i prawne ujęcie Kościoła widzianego *ratione status*.

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony dnia 18 października 1972 r. podczas inauguracji roku akademickiego 1972/73 w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

<sup>2</sup> R. S o h m, *Kirchenrecht, t. I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892.

Twierdzenie S o h m a nie pozostało bez echa wśród kanonistów. Ukazały się krytyczne recenzje i polemiki. Wykazywano, że S o h m źle, a co najmniej dowolnie interpretuje źródła. Wskazano na rodzaj sohmowskiego zarzutu, na spirytualistyczną koncepcję Kościoła. Właśnie jednak łatwość, z jaką można było osądzić tezę S o h m a w protestanckim pojmowaniu Kościoła, spowodowała, że ze strony katolickiej zlekceważono trochę zarzut S o h m a. Wydawało się, że odpowiednie zaszeregowanie S o h m a, przypięcie mu odnośnej etykiety ograniczy zasięg wpływów jego tezy do kręgów protestanckich i zabezpieczy przed jej przenikaniem wiernych katolików wyznających przecież inne *credo Ecclesiam*. Tak więc kanoniści nadal — zresztą zgodnie z wydanymi w roku 1917 i 1918 dekretami Kongregacji Studiów<sup>3</sup> — komentowali przepisy prawa kościelnego, przeważnie nie dostrzegając, że zwłaszcza wśród ich duchownych, seminaryjnych słuchaczy gaśnie zrozumienie dla prawa w Kościele, aż wreszcie prawo stało się na cenzurowanym. Studenci seminaryjni, a konsekwentnie później księża, niedwuznacznie dawali do zrozumienia, że bardziej niż prawo interesuje ich pastoralna i inne dziedziny nauk kościelnych uznane za życiowo pozytywne. Doszło do przeciwstawiania przymiotników kanoniczny i pastoralny, a cała sympatia i zainteresowanie stały się po stronie tego ostatniego. Wśród profesorów seminaryjnych kanonista najbardziej musi walczyć o wymiar godzin. Na soborze biskupi zapewniali, że są pasterzami a nie prawnikami, a prawie każdy współczesny synod zostaje z naciskiem określany jako pastoralny, aby diecezji nie posądzono o sympatie jurydyczne.

### Problem podstaw istnienia prawa kościelnego

Zjawiska rozpowszechniających się trendów antyjurydycznych nie można już było skwitować jak za czasów S o h m a stwierdzeniem, że to ataki heretyków na prawną strukturę Kościoła i Kościół w ogóle. Tak więc kanoniści mający kontakt z żywą rzeczywistością kościelną zorientowali się, że prawo kościelne wymaga dziś legitymacji, że nie wystarcza już obracać się ze swadą na wysokich piętach budowli kanonicznej, ale trzeba zejść do fundamentów i zająć się podstawową problematyką prawa kościelnego: wyświetlić podstawy jego istnienia i wskazać na jego miejsce i rolę w Kościele. Stało się jasne, że przed wykładem instytucji kanonicznych trzeba w ogóle wskrzesić zrozumienie dla tych instytucji.

Sięgano najczęściej po argument wskazujący na prawo jako na postulat życia społecznego: Kościół jest społecznością, a życie społeczne wymaga regulacji, musi być władza ustalająca normy, gdyż

<sup>3</sup> AAS 9(1917)439; 11(1919)19.

inaczej zaistniałby nieład, chaos, społeczność nie byłaby zdolna do życia. Przyznać trzeba, że argumentacja wydawała się dla wielu dość przekonująca, gdyż istotnie trudno sobie wyobrazić jako tako funkcjonującą społeczność wyzbytą jakichkolwiek regulacji prawnych. Ale argumentacja ta nawiązuje do niższej warstwy ludzkiego uspołecznienia i niejako potwierdza zarzut S o h m a, że prawo znalazło się w Kościele na skutek niedoskonałości ludzkiej, dlatego właśnie, że chrześcijanie zawiedli i odeszli od autentycznych wartości chrześcijańskich. Właśnie S o h m twierdził, że prawo zajęło miejsce Ewangelii, że pojawiło się wtedy i tam, gdzie nie dostawało już prawdziwego chrześcijaństwa, zwłaszcza miłości, że jest ono namiastką chrześcijaństwa — Kościół prawa wyparł Kościół miłości. Dlatego argumentowanie, że prawo musi być, bo co by to było, gdyby nie było prawa, brzmi jednak mało przekonująco. Kanoniści zaczęli orientować się, że wskazywanie na prawo jako na postulat życia społecznego stawia je w sytuacji zła koniecznego, a trudno czuć się dobrze w takiej roli. Zaczęła więc wśród kanonistów torować sobie drogę świadomość, że przekonujące uzasadnienie istnienia prawa kościelnego mogą dać tylko kategorie teologiczne, a nie socjologiczne czy prawne, gdyż stosowność tych ostatnich do Kościoła trzeba dopiero wykazać. W ten sposób w orbicie zainteresowań kanonistów znalazły się nie tylko pomniki prawa kościelnego, ale także teologiczny traktat o Kościele.

### Sakramentalność punktem wyjściowym struktur prawnych

Właśnie we współczesnej eklezjologii kanoniści znaleźli pojęcie będące punktem wyjściowym podbudowy prawa kościelnego i wskazujące na podstawę oraz racje jego istnienia. Pojęciem tym jest sakramentalność Kościoła. Wbrew początkowym głosom krytyków prorokujących, że idea sakramentalności Kościoła nie przeżyje jej twórców, znalazła się ona w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* i to zawsze na wstępie jakiegoś podstawowego tematu eklezjologicznego. Idea ta wprowadza nas w istotę Kościoła, w jego tajemnice. Pozwala rozumieć rolę Kościoła w tajemnicy zbawienia. Począwszy od Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła pojęcie sakramentu wyraża realizację przez Boga Jego planu zbawczego. Plan ten ujawnił nam i zrealizował Jezus Chrystus. On, Jego człowieczeństwo jest pierwszym i najważniejszym znakiem, że dobry Bóg chce nas zbawić. Przez złączenie człowieka z Osobą Boską spełnia on rolę znaku sakramentalnego, objawia Boga, oznacza Jego obecność. Nie ma przeto zbawienia poza Chrystusem: „*non est aliud Dei misterium nisi Christus*”.<sup>4</sup>

W tej właśnie perspektywie zbawienia dokonanego w Chrystu-

<sup>4</sup> S. Augustinus, Ep. 187, 11, 34 (CSEL 57, 113).

się, widzimy w ślad za konstytucją *Lumen gentium* Kościoła. Konstytucja ta stwierdza, że Kościół „na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała” (KK 8). Konstytucja stwierdza więc, że stosunek organizmu społecznego Kościoła do ducha Chrystusowego jest podobny jak stosunek natury ludzkiej w Chrystusie do słowa Bożego. Społeczny organizm jest narzędziem zbawienia, co więcej, w nim istnieje zbawienie już w jakiś sposób zrealizowane, jak to czytamy w *Lumen gentium*: „już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane”, już my tutaj — znów powołuję się na *Lumen gentium* — „uczestniczymy w przedsmaku liturgii doskonałej chwały” (KK 48, 51). Kościół jest tej chwały zgotowanej przez Boga ludzkom znakiem czyli sakramentem.

Kościół — powtórzmy już tylko i przypomnijmy za konstytucją soborową — wspólnota wiary, nadziei i miłości ustanowiona tu na tej ziemi jako widzialny organizm, wspólnota duchowa a zarazem widzialne zrzeczenie, które — jedno i drugie — tworzą jedną rzeczywistość złożoną, zrastającą się z pierwiastka Boskiego i ludzkiego, przy czym pierwiastek ludzki, a więc społeczny jest znakiem pierwiastka Bożego. Rzecz jasna, że pierwszeństwo ma pierwiastek Boski, ale bez ludzkiego nie byłoby Kościoła. Wszak misja Chrystusa objawiającego nam Boga wymagała istnienia grupy osób, które objawienie poznają, przyjmą we wierze i będą dawać świadectwo. Dzieło Chrystusa, które jest znakiem Bożej łaski dla wszystkich ludzi wszystkich czasów wymaga ciągłego świadectwa i uobecniania, świadectwo to daje się w społeczności kościelnej. Tam sprawuje się sakramentalnie tajemnica naszego zbawienia. Społeczność kościelna jest świadectwem i znakiem obecności Pana, jest po prostu znakiem sakramentalnym.

Przyjęcie idei sakramentalności w eklezjologii oznacza, że do Kościoła stosują się podstawowe prawdy porządku sakramentalnego. W szczególności cenne jest dla prawa kościelnego przypomnienie, że znak sakramentalny jest pewną rzeczywistością porządku naturalnego, podniesioną do porządku nadprzyrodzonego przy zachowaniu zasady, że łaska nie burzy natury, to zn. że rzeczywistość ta musi zachować w porządku nadprzyrodzonym swoją naturalną strukturę.

Gdy idzie o Kościół, znakiem sakramentalnym jest społeczność, ludzie którzy uwierzyli i ochrzczili się. W myśl więc podstawowych zasad sakramentologii, aby społeczność mogła być znakiem sakramentalnym, musi być prawdziwą społecznością. Podobnie jak ongiś w wielkich sporach heretyckich broniono człowieczeństwa Chrystu-

sa, tak też Kościół wielokrotnie przypominał, że społeczność wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego pozostaje prawdziwą społecznością. Czynił to zarówno za papieża Gelazego<sup>5</sup>, jak i w wielkich encyklikach Leona XIII czy też w encyklice Piusa XII o mistycznym ciele, gdzie ten ostatni stwierdza, że Kościół stanowi „społeczność doskonałą z natury swojej zaopatrzoną we wszystkie pierwiastki jurydyczne i socjalne”<sup>6</sup>. Sięgając obecnie — po Vaticanum II — do fundamentalnej problematyki prawa kościelnego nie posłużymy się określeniem „społeczność doskonała”, gdyż pojęcie to wyrosło w innej sytuacji historycznej i filozoficznej, a nasze rozumienie Kościoła nie jest inspirowane nauką o państwie, lecz nadzieją i wiarą w zbawienie dokonane w Chrystusie. Chociaż więc jesteśmy dalecy od interpretowania np. przytoczonego tekstu Piusa XII w sensie przyjętym przez tradycyjny wykład kościelnego prawa publicznego, to jednak musimy w tym i podobnych — zarówno bardzo dawnych, jak i współczesnych — tekstach widzieć nawiązanie do prawdy i jej podkreślenie, że Kościół to społeczność ze wszystkimi elementami należącymi do jej istoty. Tę samą prawdę wyraża *Lumen gentium*, gdy mówi o wyposażeniu Kościoła przez Chrystusa „w stosowne znaki widzialnego i społecznego zjednoczenia” (KK 9). Społeczność pełniąc funkcję znaku sakramentalnego, a więc wciągnięta w porządek nadprzyrodzony, nie traci żadnego z istotnych, naturalnych elementów społeczności jako takiej. Jeśli brak któregoś z istotnych elementów społeczności, nie ma społeczności, a wtedy nie ma Kościoła, podobnie jak bez wody nie ma chrztu.

### Prawo istotnym elementem społeczności

To przypomnienie tak oczywistych prawd porządku sakramentalnego ustawia kierunek myślowy kanonisty zainteresowanego fundamentalną problematyką prawa kościelnego. Nie traci on czasu na dywagacje, jak wyglądałby Kościół bez prawa, lecz po prostu stawia pytanie, co to jest społeczność i jakie są jej istotne elementy. Co jest wymagane, by społeczność spełniała wymogi definicji społeczności i tym samym mogła być znakiem sakramentalnym?

Oczywiście nie do kanonisty należy udzielenie odpowiedzi na to pytanie. Ale podobnie jak nawiązuje do teologicznej nauki o Kościele i wykorzystuje jej osiągnięcia, tak też wiedziony poznanymi ustaleniami eklezjologii zwraca się do nauki władnej w rezultacie własnych badań powiedzieć mu, co to jest społeczność i jakie jej istotne elementy.

<sup>5</sup> PL 59, 108.

<sup>6</sup> Nr 53 (cyt. według tłumaczenia w Wiadomościach Diecezjalnych 28, 1960, 24).

Pytanie to stawia kanonista pod adresem filozofii społecznej. W odpowiedzi, jaką otrzymuje, najważniejsze dla niego znaczenie ma dobrze znany na terenie filozofii społecznej fakt, że do istoty społeczności należy prawo. Kanonista odnotuje za Nell-Breuningiem, że „porządek społeczny” oraz „porządek prawny” to różne określenia tej samej rzeczywistości. Przeprowadzona bowiem przez nauki społeczne analiza relacji społecznych ujawnia tożsamość relacji społecznej i relacji prawnej. Najprostsza forma życia społecznego, mianowicie stosunek społeczny dwojga osób, określa się „jako system unormowanych wzajemnych oddziaływań między partnerami na gruncie określonej platformy”.<sup>7</sup> Taka definicja życia społecznego czyni ewidentne elementy prawne wchodzące w jej zakres.

Stają się one jeszcze bardziej oczywiste, gdy sobie przypomnimy, że życie społeczne powstaje w wyniku dążenia wielu osób do wspólnego dobra, wiążącego wszystkich członków społeczności i będącego warunkiem rozwoju osobowości przez aktualizację i aktywizację predyspozycji bogato wyposażonej natury ludzkiej. Nie tutaj — czasowo i merytorycznie — miejsce na rozważanie mechanizmów uruchamiających życie społeczne, chcemy tylko z odwołaniem się do odnośnej literatury podkreślić, że w momencie nawiązania się stosunku społecznego powstaje stosunek prawny.<sup>8</sup> Stosunek społeczny bowiem ma charakter wzajemny i powstał w wyniku działania bodźca, jakim jest dobro wspólne, obligatoryjne dla wszystkich partnerów stosunku społecznego. Z uprawnień i obowiązków każdego z nich wynikają obowiązki innych. Każdy bowiem człowiek wchodzi w życie społeczne z prawami własnej osoby, co go ustawia w relacji prawnej do innych. Z natury życia społecznego wynika jego prawny charakter.

To ostatnie zdanie wymaga specjalnego zaakcentowania, abyśmy wreszcie zerwali z szukaniem źródeł prawa w niedoskonałościach natury ludzkiej i związanych z tym niedoskonałościach życia społecznego. Po prostu ontologicznie niemożliwa jest społeczność bez prawa, bo ono jest jej istotnym składnikiem. Prawo nie jest tylko postulatem życia społecznego, jego koniecznym regulatorem, ale jest ono elementem wyrastającym z samej istoty społeczności. Nie ma społeczności bez prawa, ale rozumiemy to nie w tym sensie, jakoby społeczność pozbawiona prawa zadusiła się w nieładzie, ale w tym sensie, że społeczność taka w ogóle nie może powstać, gdyż prawo towarzyszy jej od początku. Gdzie nie ma prawa nie ma społeczności — i odwrotnie.

W tym świetle zdanie „*ubi societas ibi ius*” zyskuje zgoła inną treść niż ta, jaką podsuwa się pod nie w prolegomenach do prawa kanonicznego, a która — jak to już wspomnieliśmy — nawiązuje do

<sup>7</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, 190.

<sup>8</sup> O. Nell-Breuning w: *Sacramentum mundi* t. IV, 36—41.

niedoskonałości natury ludzkiej i, aczkolwiek liczy się z realiami, to jednak jest wodą na młyn tych wszystkich, którzy jak Rudolf Sohm widzą w prawie kościelnym namiastkę miłości. Tymczasem pogłębiona świadomość kościelna, która dzięki Soborowi Watykańskiemu II stała się udziałem całego ludu Bożego, pozwala nam dostrzec korzenie prawa w samej naturze Kościoła. Należy ono do Kościoła nie na skutek niedoskonałości ludzkich, nie dlatego, jakoby nie starczało miłości, lecz istnienie prawa w Kościele wynika z samej jego istoty, z jego sakramentalności. Prawo nie pojawiło się w Kościele dopiero — jak to twierdzi Sohm — w III wieku, gdy wygasł pierwotny duch chrześcijaństwa, lecz wtedy, gdy pierwsi uczniowie Jezusa podjęli jego wezwanie „pójdź za mną”. Prawa nie da się w Kościele niczym zastąpić. Usiłowanie wyeliminowania prawa byłoby równoznaczne z przekreśleniem Kościoła, bo z przekreśleniem społeczności. Pozbawionoby w ten sposób Kościół, ową rzeczywistość złożoną, jednego z dwóch elementów składowych: elementu widzialnego. Kościół przestałby wtedy być tym czym jest — znakiem dla świata. A to jest niemożliwe, gdyż Chrystus chce, aby ten znak zmiłowania Bożego nad światem istniał do końca dziejów ziemskiej wędrówki ludzkiej.

W tym świetle zrozumiała staje się obrona Kościoła przed zakwestionowaniem jego prawa. Kościół odczuwał zakwestionowanie jego prawa jako zakwestionowanie istnienia samego Kościoła.

Powiedzieliśmy jednak wyżej, że trendy antyjurystyczne wdarły się do Kościoła, a trudno przypuszczać, aby ci, którzy mają swoje zastrzeżenia przeciw prawu, którzy nie rozumieją jego sensu, chcieli unicestwić Kościół. Wszak protest przeciw prawu wyrasta nieraz z najgłębszego zaangażowania w Kościół.

Ten protest ma swoje źródło chyba w niezrozumieniu prawa: w dopatrywaniu się jego rodowodu w brakach ludzkich, a nie w walorach ludzkiej natury; w niczym wreszcie nie uzasadnionej alternatywie między Kościołem prawa i Kościołem miłości. A tymczasem nie można mówić o Kościele prawa ani o Kościele miłości. Prawa nie da się zastąpić miłością — Kościół jest Kościołem prawa i miłości. Jako społeczność jest Kościołem prawa. Prawo to natomiast winno przejawiać się pod postacią miłości. Miłość jest po prostu doskonalszym sposobem realizacji prawa. Ale prawo realizowane w miłości pozostaje prawem, czego dowodem i ilustracją jest choćby każde udane małżeństwo.

### **Prawo uczestniczy w zbawczej misji Kościoła**

Tak rysuje się nam właściwe źródło trendów antyjurystycznych: jest nim nie prawo kościelne, ale my sami, którzy prawo to — *pro sua unusquisque parte* — wypełniamy. Ongiś już św. Paweł posta-



wił pytanie: czy prawo zbawia człowieka? Ten cel określał stanowisko Pawłowe wobec prawa: starego, z którym tak srodze rozprawił się w liście do Galatów, dlatego, że było za słabe aby dać życie, i nowego, które jeśli będzie nie tylko słuchane, ale wypełnione, da usprawiedliwienie i osiągnie cel, „aby w tych, którzy są w Jezusie Chrystusie, nie było niczego, co by zasługiwało na potępienie” (Rz 8, 1). Należy zwrócić uwagę na wyraźnie podkreśloną przez Pawła transcendencję prawa. W perspektywie Pawłowej jasno rysuje się niewystarczalność wszelkich naturalistycznych ujęć prawa kościelnego, które widzą je tylko jako regulator życia kościelnego ujmowanego wyłącznie w sferze społecznej i to w kategoriach tylko przyrodzonych. Było paradoksem, że chociaż nie kwestionowano nadprzyrodzonej misji Kościoła i nadprzyrodzonego charakteru tej społeczności, to jednak prawo kościelne zostawiono osierocone, jakby oderwane od Kościoła, na płaszczyźnie naturalnej. Trudno było dostrzec, że prawo to uczestniczy w zbawczej misji Kościoła. Tak pojęte prawo, coś w rodzaju kościelnych przepisów drogowych niełatwo pozwala widzieć jego metakanoniczne odniesienie, które przecież decyduje o specyfice prawa kościelnego, wynikającej ze specyfiki społeczności.

A Kościół to społeczność, która kontynuuje misję Chrystusa przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Posłannictwo słowa i sakramentu to istotna treść życia kościelnego. Jest nieocenioną zasługą monachijskiego kanonisty Klause Mörsdorfa, że zwrócił uwagę na bezpośrednie powiązanie prawa kościelnego z misją słowa i sakramentu<sup>9</sup>. Po pionierskich pracach Mörsdorfa i jego szkoły kanoniści rozumiejący, że prawu kościelnemu obcy jest duch pozytywizmu prawnego, nie pozostawiają już prawa kościelnego i jego zadań w naturalnej sferze egzystencji kościelnej, ale wiążą je ściśle z nadprzyrodzoną funkcją Kościoła.

Skoro Kościół spełnia swoją misję przez słowo i sakrament, skoro słowo i sakrament stanowią istotną treść życia Kościoła, toteż słowo i sakrament są punktem wyjściowym prawa kościelnego, nadają mu oblicze i są ostatecznym kryterium tego prawa. Każdy przepis normujący życie Kościoła ma odniesienie do słowa i sakramentu. Odniesienie to jest racją bytu przepisu prawa kościelnego — chociaż w konkretnym przypadku, gdy chodzi o jakiś poszczególny przepis, odniesienie to może wydawać się dalekie, dla niektórych wręcz niedostrzegalne. Można by powiedzieć, że przepisy prawa kościelnego są niejako koncentryczne. Tworzą zwarty system, którego nawet najdalejsze i najdrobniejsze ogniwo łączy się z centrum, t.zn. życiem sakramentalnym Kościoła. Przepis, który nie miałby takiej łączności,

<sup>9</sup> Por. np. *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, Archiv für katholisches Kirchenrecht 134(1965) 72—79.

po prostu nie mieściłby się w tym systemie, byłby czymś obcym w prawie kościelnym, brakłoby mu metakanonicznego odniesienia.

Dla kanonisty wynika stąd wniosek odnośnie do interpretacji prawa. Interpretacja ta winna wykazać teologię przepisu kościelnego, t. zn. jego rolę w stosunku do misji słowa i sakramentu, po prostu jego miejsce w życiu Kościoła. Wszak prawo kościelne ma być przestrzegane we wierze, chce być zrozumiane przez tych, do których się zwraca — niechże więc kanoniści wydobywając *mentem legislatoris* ujawniają teologiczny wymiar prawa.

Na wydziałach prawa kanonicznego mówimy — rzecz jasna — o wnioskach dotyczących kanonistów. Ale nie tylko oni mogą przyczynić się do tego, by prawo kościelne jak najlepiej wypełniało swą zbawczą misję. Rysują się tu zadania prawodawcy kościelnego — wystarczy wspomnieć o ciągłości i zmienności prawa; wreszcie zadania dla całego ludu Bożego, dla którego prawo kościelne to nie suchy, o trudnej do pojęcia sensowności przepis, ale środek pomocny dla realizacji wspólnoty z braćmi i z Panem.

Z historii Kościoła i prawa kościelnego wiadomo, że trendy anty-jurydyczne w Kościele to reakcja na przerost jurydyzmu, którego — przyznajmy — nie da się ukryć, choć na pewno wytłumaczyć. Ale wydaje się, że jak to nieraz bywało, owa wina jurydyzmu może okazać się *felix culpa*, która doprowadzi do zrozumienia, że prawo uczestniczy w zbawczej misji Kościoła, i przypomni, że wśród wszystkich ustaw kościelnych *lex suprema est salus animarum*.

#### **DAS KIRCHENRECHT GEGENÜBER DEN ANTIJURISTISCHEN STRÖMUNGEN**

Die Kirchenrechtler, welche den Kontakt mit der lebendigen Wirklichkeit der Kirche nicht verloren haben, sind sich darüber im Klaren, dass die antijuristischen Trends, die auch in die Kirche eingedrungen sind, nötig eine So hms, der den antijuristischen Strömungen in der Kirche neue Impulse und Nahrung geliefert hat, reicht es nicht mehr das Kirchenrecht mit einem Hinweis als auf ein Postulat des sozialen Lebens zu begründen. Solche Begründung stellt das Recht in der Kirche in die Lage eines unausweichlichen Übels. Es klar, dass man nicht von den rechtlichen oder philosophischen Kategorien ausgehen soll, wenn man die Existenz des Kirchenrechts begründen will — die Anwendbarkeit zur Kirche solcher Kategorien muss erst bewiesen werden. Die Grundlagen der Kirchenrechtsexistenz muss man in der Kirche selbst suchen. Der heutige Kanonist ist in der glücklichen Lage in der Theologie einen Begriff zu finden, der ihm einen Weg öffnet, welcher die Grundlagen der Existenz des Kirchenrechts an den Tag bringt. Dieser Begriff ist die Sakramentalität der Kirche. Nachdem dieser Begriff vom Konzil aufgenommen wurde, bezweifelt man nicht mehr, dass der Kirche gegenüber die Prinzipien der Sakramentsordnung Anwendung haben. Für den Kirchenrechtler wichtig ist die Erinnerung daran, dass das sakramentale Zeichen eine Realität der naturellen Ordnung darstellt. Diese Realität

wurde zur übernatürlichen Ordnung erhoben und behält dort ihre naturale Struktur. Das lässt den Kanonisten sich zu der Gesellschaftslehre wenden mit der Frage um die strukturellen Elemente einer Gesellschaft. In der Antwort erfährt er dass soziale Ordnung und rechtliche Ordnung zwei Bezeichnungen derselben Wirklichkeit sind. Eine soziale Relation nämlich ist immer, von ihrem Anfang an, gleichzeitig eine rechtliche Relation. Daraus zieht der Kanonist den Schluss, dass das Recht in der Kirche nicht nur Postulat des sozialen Lebens ist, dass es nicht in der Unvollkommenheit des Menschen seinen Grund hat, sondern dass es in der Tatsache, dass die Kirche als Gemeinschaft ein Zeichen Gottes Erbarmens über der Welt ist, wurzelt. In dieser Weise zeigt der Kanonist auf die Natur der Kirche, auf ihr Geheimnis als auf die Grundlage der Existenz der Kirchenrechts. Es muss noch hinzugefügt werden, dass ähnlich wie eine Begründung der Kirchenrechtsexistenz nur mit sozial-rechtlichen Kategorien ungenügend ist, so deutet es auch auf ein Missverständnis des Kirchenrechts hin, wenn man seine Rolle und Funktion nur in der in natürlichen Kategorien verstandenen sozialen Sphäre der Kirche sieht. Die Aufgaben und Ziele des Kirchenrechts haben ein transzendenten Charakter. Das Kirchenrecht hat eine Heilsfunktion zu erfüllen.