

Remigiusz Sobański

Nowa kodyfikacja jako zjawisko kościelne : (dyskusja przed promulgacją nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego)

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 26/1-2, 3-12

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

NOWA KODYFIKACJA JAKO ZJAWISKO KOŚCIELNE

*(Dyskusja przed promulgacją nowego Kodeksu
Prawa Kanonicznego)*

1. We wstępie do przyjętych na Synodzie Biskupów w roku 1967 „Zasad, które winny kierować reformą Kodeksu Prawa Kanonicznego” podano, że Kodeks z r. 1917 ma w tych pracach stanowić rolę przewodnika¹. W dyskusji na synodzie raczej nie kwestionowano, że należy zachować formę kodeksu, chodzi wszak tylko o jego odnowę². Ale właśnie kodeksowa forma prawa kościelnego daleka jest od oczywistości i powszechnej akceptacji. Już kodeksowi z 1917 r. zarzucano, że stanowi on wytwór myśli racjonalistycznej, stoi pod wpływem abstrahującej od konkretnych sytuacji życiowych „Begriffsjurisprudenz”, że jest bardziej zatroskany o wydedukowaną z tzw. natury rzeczy (człowiek, prawo) perfekcję logiczną niż o rzeczywisty kontakt z rzeczywistością życia Kościoła. Usiłowanie — zresztą nie w pełni udane³ — posługiwania się precyzyjnymi pojęciami, stwarzania absolutnie jasnych sytuacji prawnych, nie zawsze spotkało się z uznaniem. Pożytek dla fachowców i dla administracji był bezsporny, ale okupiony tym, że nowe abstrakcyjne kanony stały się mniej zrozumiałe dla nieprawników i trudniej było wiernym znaleźć w nich wskazania dla siebie. Doświadczenia związane z kodeksem wykazały względny charakter korzyści, jakie on przyniósł dla życia Kościoła i zrodziły pytanie, czy rzeczywiście dla kodeksu nie ma alternatywy, która dałaby prawu Kościoła postać bardziej przekonującą i przejrzystą wyrażającą jego swoistość. Wyrażono pogląd, że od czasów „sacrorum canonum et decretorum sanctorum patrum” nie było chyba tak korzystnej okazji, by zerwać z heterogennymi tradycjami i dojść do homogenicz-

¹ *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, III, 3, Warszawa 1971, 8.

² G. Caprile, *Il Synodo dei Vescovi. Prima Assemblea Generale*, Roma 1968, 90—100.

³ K. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1937.

nego prawa kościelnego⁴. Opowiadano się za powrotem do dawnych tradycji kanonicznych, z którymi tak ostro zerwał kodeks z r. 1917⁵, jako godną wykorzystania wskazywano tradycję *Common Law*⁶. Inne propozycje sugerują, by sukcesywnie, w miarę potrzeb i odpowiednio do aktualnego teologicznego stanu zagadnienia, promulgować ustawy regulujące jakiś zakres życia Kościoła. Metoda taka zapewniłaby prawu kościelnemu większą elastyczność i pozwoliłaby mu łatwiej nadążać za przyspieszonym rytmem współczesnego życia kościelnego⁷.

2. Najwięcej zastrzeżeń wywołała systematyka nowego kodeksu. Wiadomo, jak bardzo krytykowano systematykę kodeksu z r. 1917, zarzucając jej, że pod wpływem estymy, jaką prawo rzymskie darzyło humanizm, sięgnięto do podziału przyjętego przez Gaiusa⁸, na co nie zdobyło się nawet pozostające w zażyłej symbiozie z prawem rzymskim klasyczne prawo kanoniczne⁹. Z tym większą rezerwą odnoszono się do systematyki nowego kodeksu. Nie tu miejsce na referowanie wszystkich propozycji: jako najbardziej oryginalną należałoby uznać propozycję Kuttnera, który podchodząc do zagadnienia z perspektywy historycznej uznaje za coś nieznośnego zgromadzenie wszystkich sakramentów w jednej księdze, co je odrywa od życia Ludu Bożego. Według niego chrzest wiąże się z prawem osobowym, bierzmowanie z apostołatem, święcenia z przepisami dotyczącymi duchownych, pokuta z prawem karnym itd.¹⁰. Autorzy zdają sobie oczywiście sprawę z tego, że trudno mówić o jakimś *a priori* wyłącznie odpowiednim systemie¹¹. Stoją jednak na stanowisku, że skoro już się przyjmuje formę kodeksu, to trzeba uznać wagę jego systematyki, która według Mörsdorfa należy do czynników de-

⁴ H. Zapp, *Traditionen der Kirchenordnung und der revidierte Codex*, Concilium 17 (1981) 593.

⁵ S. Kuttner, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, *The Jurist* 28 (1968) 139.

⁶ F. G. Morrissey, *Les éléments du Droit Anglo-Saxon qui pourraient être incorporés au nouveau Droit canonique de Procedure*, *Monitor eccl.* 101 (1976) 240—253; G. Lesage, *Les droits fondamentaux de la personne dans la perspective du „Common Law”*, w: *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société*. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique, Fribourg — Freiburg — Milano 1981, 843—867.

⁷ L. Orsy, *Ein Weg, das neue Kirchenrecht einzuführen*, *Orientierung* 45 (1981) 211.

⁸ *Inst.* I, 1, 2, 8.

⁹ S. Kuttner, *Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici*, w: *Ex Aequo et Bono*. Festschrift W. M. Plöchl, Wien 1977, 15, ns.

¹⁰ Tamże, 19 ns.

¹¹ S. Kuttner, *Betrachtungen...*, 18.

cydujących o skuteczności prawa¹². Generalnie panuje przekonanie, że przyjęta systematyka nie odpowiada eklezjologii soborowej i stanowi w stosunku do niej pożałowania godny krok wstecz¹³. Przedmiotem szczególnego niezadowolenia stała się *Księga druga*. Już jej tytuł jest bałamutny. *De Populo Dei* sugeruje, jakoby reszta kodeksu nie traktowała o Ludzie Bożym. Wziął się chyba stąd, że dostrzeżono, iż prawa kościelnego nie da się wtłoczyć w nic nie mówiący, bezkrwisty schemat osób i rzeczy¹⁴, stąd dokonany retuszem chciano tchnąć w ten system więcej życia. Można też przypuszczać, że tytuł II księgi miał świadczyć o zerwaniu z właściwym kodeksowi indywidualistycznym piętnem struktur kościelnych. Nazwa tej księgi miała by brzmieć *De Populi Dei structuris*¹⁵. Rzecz więc w samej koncepcji tej księgi, która nie dość oderwała od założeń dawnego *Liber de personis*, chociaż w schemacie z r. 1980 tytuł o osobach prawnych przeniesiono już do księgi I. Mocno brzmi też zarzut, że reguluje się tam pozycję prawną poszczególnych osób nie troszcząc się o ich organiczne usytuowanie w kontekście eklezjologicznym. Dla przykładu: Część II księgi nosi tytuł: *De Ecclesiae constitutione hierarchica*". Sekcja I tej części nie mówi jednak o Kościele powszechnym, lecz „*De suprema Ecclesiae auctoritate eiusque exercitio*": (a więc w aspekcie wyłącznie osobowym), podczas gdy Sekcja II nosi słusznie nazwę „*De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus*", a więc najpierw o kościołach partykularnych (metropolie, diecezje), potem o metropolitach, biskupach. W relacjach urzędowych na dowód przyjęcia wizji soborowej podaje się fakt zastosowania typowo kościelnego podziału na urząd nauczania, uświęcania i pasterzowania. Przejęto właśnie to, co odnośnie do *Lumen gentium* krytykowano, gdyż wiadomo, że podział ten jest w teologii katolickiej stosunkowo nowy i w dodatku pochodzenia kalwińskiego. Ale jeśli już ten schemat przyjęto, to w sposób bardzo pobieżny, są bowiem księgi *De Ecclesiae munere docendi* (III) oraz *De Ecclesiae munere sanctificandi* (IV), a brak księgi *De munere regendi*. Jest natomiast w I księdze tytuł

¹² *Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 137 (1968) 5.

¹³ Pogląd taki wyrażają także konsultorzy Komisji dla rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego. M. in. W. Aymans, *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 148 (1979) 28. Por. także H. Schmitz, *De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti*, Periodica 68 (1979) 171—200.

¹⁴ K. Mörsdorf, art. cyt., 8 ns.; S. Kuttner, *Betrachtungen...*, 15 ns.

¹⁵ W. Aymans, art. cyt. 35.

(VIII) *De potestate regiminis* utożsamianej z *potestas iurisdictionis*, ale bez aluzji do władzy święceń. O tej mówi się w k. 244, ale w innym kontekście. Sprawa jest zupełnie niejasna: jeśli nie mówi się o władzy święceń, nie należało wspominać o władzy jurysdykcji, a po prostu o władzy *świętej*. Z kolei według kan. 126 we władzy jurysdykcyjnej mogą uczestniczyć laicy, którzy nie uczestniczą we władzy *świętej*, acz uczestniczą w trzech *munera Christi*. Zarzucano, że w ten sposób utrwała się niejasność, a ponadto, że może to być okazją do klerykalizacji świeckich i zacierania ich własnej specyfiki. Co do rozdziału *De potestate regiminis* zwrócono uwagę, że właśnie w nim należało mówić o ustawach, aktach administracyjnych.

3. Z kodyfikacją wiąże się określony język. Czy gwarantuje on dynamiczny rozwój prawa — tzn. czy sformułowania są wystarczająco ogólne czy też bardziej kazuistyczne? Język kazuistyczny obejmuje wprowadzenie więcej konkretnych przypadków, ale zarazem zawiera więcej luk i zacieśnia pole zastosowań. Pojęcia ogólniejsze wcale przy tym nie są mniej precyzyjne. Wskazano na kilka pozytywnych przykładów (k. 709, 1049, 1052) otwierających pole dla rozkwitu myśli prawnej (zobowiązanie do interpretacji ekumenicznej — k. 709, pole dla orzecznictwa — 1049, 1052). Niestety dużo jest kanonów detalicznych, bardzo sytuacyjnie uwarunkowanych. Zaniepokojono się też dużą liczbą definicji legalnych (ustawy — k. 7, aktów administracyjnych — k. 29 nss, przywileju — k. 76, osoby prawnej — k. 110, wiernych — k. 201, kościoła partykularnego — k. 355, małżeństwa — k. 1008). Część z nich może się tłumaczyć chęcią przyswojenia ustaleń soborowych, ale mogą one przyczynić się do rychłego skostnienia kodeksu¹⁶.

4. Z kwestią języka wiąże się też sprawa wykorzystania nauki soborowej. Przypominamy sobie zarzuty, jakie w tej materii wysunięto wobec schematów kościelnego prawa fundamentalnego¹⁷. Nie odtwarzając tutaj poszczególnych analiz można powiedzieć, że zarzuty sprowadzają się do tego, iż kodyfikacja raczej nawiązuje do pierwszych schematów *Lumen gentium* i nie za bardzo jest skłonna przyjąć to, co można nazwać elementami nowej wizji Kościoła¹⁸.

¹⁶ R. Potz, *Ist die Sprache des Codex-Entwurfes verständlich und zeitgemäss?*, Concilium 17 (1981) 602 ns.

¹⁷ F. Giusberti, *La Lex Ecclesiae fundamentalis: un'analisi del suo linguaggio teologico in rapporto a quello della Lumen gentium*, w: *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, 341—349; H. Rikhof, *Die Ekklesiologien von „Lumen gentium“, der „Lex Ecclesiae fundamentalis“ und des Schemas zum neuen Codex*, Concilium 17 (1981) 576—586.

¹⁸ H. Rikhof, art. cyt. 584.

5. Zarzut o restryktywnym i regresywnym charakterze dyspozycji nowego kodeksu uzasadnia się i ilustruje różnymi przykładami, wśród nich najczęściej wylicza się przeakcentowanie elementów hierarchicznych. Owszem wskazuje się na niektóre kanony (354, 356, 359, 534, 736) jako integrujące w życie soborową wizję Kościoła, lecz — twierdzi się — nie można mówić o jej integralnym przyjęciu. Widać to już po samej systematyce. W drugiej księdze akcent położony jest na hierarchii, a nie na Ludzie Bożym jako takim, dla którego służby powołano hierarchię. Jest kanon (201) o wszystkich wiernych, następny już mówi, że dzielią się oni na duchownych i świeckich i odtąd już jest mowa o duchownych. Lud Boży bardziej wygląda na społeczność klerykalną niż na wspólnotę wiernych.

6. Ma się za złe — niezgodną z wizją zawartą w *Lumen gentium* — jednostronnie uniwersalistyczną wizję Kościoła. Ujmuje się go schodząc ze szczytu piramidy hierarchicznej w dół — nie zostało śladu z *communio ecclesiarum*, z faktu, że Kościół powszechny istnieje w kościołach partykularnych i składa się z nich. Jedną z praktycznych konsekwencji tego faktu jest przeoczenie, że Kościół łaciński — którego dotyczą przepisy kodeksu — nie jest już wcale homogeniczny. Podniesiono zarzut, że kodeks nie liczy się ze swoistością kościołów Azji i Afryki, lecz nosi cechy kontynentu europejskiego. Nie zna pojęcia inkulturacji. Szczególnie dużo pretensji płynie z krajów afrykańskich odnośnie do obcego ich kulturze prawa małżeńskiego, np. niezrozumiała dla nich zasada *consensus facit nuptias*. W tym kontekście należałoby też wspomnieć o zastrzeżeniach, jakie wywołuje zbytnia drobiazgowość przepisów kodeksowych. Czy np. istotnie trzeba w obowiązującym całym Kościołem łacińskim kodeksie zamieszczać dyspozycje dotyczące archiwum biskupiego czy wiecznej lampki przed tabernakulum? Nie obeszło się też bez zarzutu zbytniej centralizacji; synody regionalne można zwoływać tylko za aprobatą Stolicy Apostolskiej (k. 314 § 1), ich uchwały wymagają jej zatwierdzenia (k. 321).

7. Baczną uwagę poświęca się nowemu prawu z punktu widzenia ekumenicznego. Zauważono z uznaniem niektóre kanony wprost popierające ekumenizm (np. 350 § 3, 382 § 3, 709) nie mniej jednak zaznacza się hamująco brak wspólnotowej wizji Kościoła. Spośród szczegółów: k. 11 § 2 powiada, że ochrzczeni poza Kościołem katolickim *directe non obligatur* przepisami kodeksu. Co to znaczy, że nie są związani wprost? Czy przepisy te wiążą ich pośrednio¹⁹. Nie trzeba nawet wspomnieć, że przepisy doty-

¹⁹ P. Lengsfeld, *Revidiertes Kirchenrecht — ökumenisch betrachtet*, Concilium 17 (1981) 558.

czące małżeństw mieszanych nie spotykają się z jednoznacznym aplauzem. Oczywiście poważniejsze, z punktu widzenia ekumenicznego, zarzuty są skierowane przeciw LEF, wśród nich podstawowy, że ochrzczonych niekatolików widzi on pojedynczo, jako odłączonych braci, a nie jako nie pozbawione zbawczego znaczenia wspólnoty.

8. Czułym punktem w dyskusji nad nowym kodeksem są prawa wiernych. Z uznaniem spotkała się akceptacja przez Kościół praw człowieka. Przyjmując z zadowoleniem szereg kanonów oddających odnośną naukę soborową, zauważa się z niepokojem niepotrzebnie restryktywną tendencję w innych. Zwrócono uwagę na kryjącą się za dyspozycjami kodeksu orientację, której dał wyraz relator podkomisji *De Populo Dei*, że mianowicie prawa wynikają z obowiązków²⁰. Jest to więc kwestia przyjętej teorii prawa, która nam tłumaczy owe restryktywne czy asekuracyjne klauzule: *ad normam sacrorum canonum*. Klauzula taka pozdrawia nas już w pierwszym kanonie księgi drugiej (201) gdzie definiując wiernych i mówiąc o ich powołaniu do udziału w misji Kościoła nie omieszkało zaznaczyć „*secundum propriam cuiusque condicionem iuridicam*”. Czytając to wiemy już, że nowy kodeks wcale nie zamierza być czynnikiem aktywizacji wiernych, a u jego podstaw stoi nie zasada partycypacji, lecz pilnie strzeżonej kompetencji. Co zresztą znajduje poparcie w zestawieniu tekstów. LG 32 mówi, że „choć niektórzy z woli Chrystusa ustanowieni są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich”. W kodeksie pilnie się strzeżono mówić o wspólnej działalności, gdyż niektórzy członkowie komisji uznali tekst soborowy za niebezpieczny dla życia Kościoła, w którym przecież nie ma równości w działaniu²¹. Bardziej więc chodzi o zachowanie pozycji eklezjalnej niż o prawdziwe prawo wiernych²². Jeszcze jedno: *Dekret o apostołstwie świeckich* wprowadza prawo i obowiązek pracy nad budowaniem Kościoła z przyjęcia charyzmatów. Redaktorzy nowego prawa uznali, że prawnik z charyzmatami nic począć nie może, najwyżej można o nich wspomnieć w teologicznym (!) wprowadzeniu do prawa fundamentalnego²³. Stwierdzenie takie znów charakteryzuje samą przyjętą koncepcję prawa, a także dowodzi niezbyt silnego echa prac współczesnych kanonistów w komisji, ja-

²⁰ *Communicationes* 8 (1980) 78.

²¹ *Communicationes* 12 (1980) 35 ns.

²² J. K o m o n c h a k, *Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht*, *Concilium* 17 (1981) 563.

²³ *Communicationes* 12 (1980) 43.

ko że nie brak przecież prac o znaczeniu charyzmatów w prawie kościelnym²⁴. Znów trzeba powiedzieć; nie eklezjologia wspólnoty, lecz eklezjologia hierarchicznego podporządkowania²⁵. Jako pozytywną nowość, acz nie bezdyskusyjną, przyjęto kanony dotyczące procedury administracyjnej.

9. Krytyce poddaje się również przepisy dotyczące formacji i statusu prawnego kleru. Chociaż ogólna liczba kanonów nowego kodeksu zmniejszyła się, to kanonów poświęconych seminarium duchownym jest więcej. Przepisy są tak szczegółowe i drobiazgowo (wylicza się, że ma być rektor, wicerektor, ekonom, repletorzy, ojciec duchowny, spowiednicy zwyczajni i inni, poleca się, jakiej uczyć filozofii itd.), że postulowany przez dekret *Optatam totius* „Sposób formacji kapłańskiej”, wymagający zresztą zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską, może chyba dotyczyć tylko spraw czysto porządkowych. Zarzuca się dyspozycjom nowego kodeksu, że wyrwywają seminaria z kontekstu eklezjalnego. Seminaria traktuje się w nowym prawie jako instytucje zamknięte, odcięte od życia społecznego i problemów pastoralnych — z praktyką duszpasterską mają mieć do czynienia „*praesertim vero feriarum tempore*” (k. 229). Zauważano, że nie bez kozery mówi się „*de institutione clericorum*”, a nie o przygotowaniu do prezbiteratu. A więc — zarzucono — nie do służby, lecz do szczególnego statusu prawnego. Tej wizji odpowiada też fakt, że duchownego określa się nie przez jego relację do Kościoła partykularnego, lecz przez posłuszeństwo hierarchiczne (k. 247). Eucharystia jest dlań pokarmem duchowym, a nie służbą we wspólnocie. Studia duchownych określono od strony defensywnej i polemicznej — „*devitantes profanas vocum novitates et falsi nominis scientiam*” (k. 253 § 1). Przepisy o remuneracji, o zajęciach nieodpowiednich — wszystko to, zwraca się uwagę, świadczy o trosce o stan duchowny. Zastrzeżenia budzą też przepisy dotyczące prawa majątkowego Kościoła. „*Ecclesiae nativum ius est exquirendi a christifidelibus quae ad fines sibi proprios sint necessaria*” (k. 1211 — podpada w nim przeciwstawienie: Ecclesia — christifideles). Nie kwestionuje się w dyskusji nad nowym prawem samej zasady majątku kościelnego, ale chodzi o to, by wiernych nie traktować jak płatników, lecz prowadzić ich także w dziedzinie dóbr ziemskich do doświadczenia wspólnoty. By problem nie spoczywał w płaceniu taks ani w świadczeniu jałmużny na cele kościelne, lecz w torowaniu drogi dla świadomości, że podmiotem dóbr kościelnych jest wspólnota, a nie hipotetyczna rzeczywistość osoby prawnej.

²⁴ P. Lombardia, *Relevancia de las carismas personales en el ordenamiento canonico*, *Ius can.* 9 (1969) 101—119.

²⁵ J. Komonchak, art. cyt. 565.

Przy okazji zwrócono uwagę na okazję dojścia do korzeni oryginalnego sensu osoby moralnej w Kościele.

10. Wreszcie problem przydatności pastoralnej. Wprawdzie nowy Kodeks zna już telefony, to jednak zarzucono mu, że mało liczy się ze współczesną sytuacją społeczną, zwłaszcza zaś ekonomiczną. Preferuje rozwiązania skomplikowane przed prostymi (rola synodów prowincjonalnych wobec konferencji biskupich, organizacja kurii), nie docenia współczesnej techniki (np. pisma, wydawane nieraz w kilkuset egzemplarzach podlegają nadzorowi biskupa, a produkowane w setkach tysięcy kasety nie). Wskazując na szereg przykładów wysuwa się twierdzenie, że życie i tak będzie biegło obok Kodeksu²⁶.

11. To stwierdzenie prowadzi już do uwag podsumowujących tę relację. Pierwsza to ta, że stwierdzenie, iż znaczne połacie życia pozostaną poza Kodeksem, niekoniecznie jest zarzutem. Dowodziłoby ono otwartego charakteru kodeksu, dopuszczającego dostosowanie do sytuacji rozwiązania konkretne. Jeśli np. Echeverria stwierdza, że skoro biskup może powierzyć kanclerzowi funkcje autentycznego sekretarza, to należało taką możliwość ustalić w Kodeksie, to wydaje się, że za takim postulatem czai się tendencja do totalitarnego jurydyzmu. Należy przychylić się do zdania autorów stojących na stanowisku, że prawo im ogólniejsze, tym lepsze — a kodeks i tak jest zbyt drobiazgowy i zbyt przenosi lokalne (tzn. europejskie) doświadczenia na cały świat.

12. Druga natomiast uwaga dotyczy rozwoju prawa, także promulgacji nowego Kodeksu. Jest dla autorów sprawą oczywistą, że nowy kodeks nie może być traktowany jako prawo ostateczne. Żadne prawo — jako dzieło ludzkie — nim nie jest. Musi być elastyczne, otwarte, dostosowalne, musi rósć razem z życiem Kościoła. W tym wypadku problem sięga głębiej. Znaczna część — ale nie przeważająca — autorów jest zdania, że kodeks przychodzi za wcześnie. Zbyt wiele problemów natury eklezjologicznej wymaga jeszcze rozwiązania²⁷. Eklezjologia doznała już pogłębienia przez — użyję tu skrótu myślowego — wielce instruktywny „powrót do źródeł”. Kościelna myśl prawna nie idzie tu w parze, wciąż jeszcze obciążają ją modelowe wyobrażenia państwa. Tym większe znaczenie ma więc to, by kodeks był otwarty na dalszy rozwój. By jego — jak mu się to zarzuca —

²⁶ L. Echeverria, *Reflexion sobre el proyecto de nuevo Codigo canonico. Sentido pastoral y rigor tecnico non son incompatibles*, *Ecclesia* z 20.6.1981 (n. 2035), 18 ns.

²⁷ H. Schmitz, *Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1968*, Freiburg — Basel — Wien 1979, 94.

restryktywna tendencja, której nie przełamał spory szereg nowych, na nauce soborowej orientowanych kanonów, nie cofnęła życia Kościoła i nie zahamowała rozwoju — by aplikacja Kodeksu nie kierowała się wbrew historii. *Ius sequitur vitam!* — nowemu Kodeksowi udało się to tylko częściowo. Wyrównanie należy do tych, którzy będą go interpretować i stosować. Niestety, przyjęta forma Kodeksu, o wielu detalicznych przepisach, będzie sprzyjać rozwojowi dogmatyki prawa, a więc dyscypliny, która wśród nauk prawnych nie należy do najbardziej twórczych i inspirujących. Wydaje się, że niebezpieczeństwo swoistego kanonistycznego pozytywizmu nadal nam zagraża.

13. Z dużym zainteresowaniem podnosi się kwestię recepcji nowego Kodeksu. Z perspektywy polskiej takie obawy wydają się nieuzasadnione²⁸. Większość kanonistów nie podziela tych obaw — raz, że świat już przyzwyczał się do myśli o nowym prawie, dwa, że jednak szereg osiągnięć soborowych znalazło echo w nowym kodeksie. Nie mniej jednak około trzydziestu bardzo poważnych uczonych wyraziło taką obawę w liście skierowanym w marcu br. do papieża lękając się, że nowe prawo miałoby być początkiem nowego porządku we wspólnocie przyczyni się do dalszych w niej rozdarć. Myślę, że sam fakt, iż tego rodzaju obawy mogły się pojawić, dowodzi eklezjalnej odpowiedzialności kanonistyki. Widać w tym zatroskanie o sprawę Kościoła, a ponadto echo rozwijających się teorii i socjologii prawa kanonicznego. Przed badaniami Gabriela Le Bras nikt nie zwracał sobie głowy pytaniem o recepcję prawa, zwłaszcza, że teoria prawa sprowadzała problem do elementów formalnych — *lex legitime promulgata est iussu legitimi principis cui oboediendum est!*

14. Z dyskusji, którą miałem zareferować, wyłowiłem kilka kontrowersyjnych problemów, które — jak mi się wydaje — mają szersze znaczenie eklezjologiczne. Wiadomo, jakie są i mogą być rozbieżności w ocenie poszczególnych ksiąg, tytułów czy kanonów. Zależy to od przyjętej teorii i koncepcji prawa, od widzenia Kościoła i oceny jego problemów, od własnej proweniencji kulturowej — a poza tym zawsze, dopóki prawo jest żywe, bywa dyskutowane, gdyż trzeba je wpisać w konkretną rzeczywistość. Różnica stanowisk zaznaczyła się bardzo mocno przy ocenie prawa karnego, jeszcze po pierwszym schemacie. Jedni widzieli je jedynie w ramach zewnętrznej dyscypliny zorganizowanej społeczności, inni chcieliby je powiązać z praktyką pokutną Kościoła. Dyskusja wokół nowego kodeksu dowodzi, że będzie on nie tylko faktem eklezjalnym, ale wydarzeniem społecznym w obie-

²⁸ R. Sobański, *Die Codexreform aus polnischer Sicht*, Concilium 17 (1981) 548.

gowym tego słowa znaczeniu. Będzie to trzeci tego rodzaju fakt w życiu Kościoła. Pierwszy w r. 1234 wynikał z rozkwitu kanonistyki i zapoczątkowanych reformą gregoriańską tendencji centralistycznych. Drugi w r. 1917 z chęci uwspółcześnienia formy i usprawnienia praktyki prawnej. Trzeci w pierwotnym zamyśle wiąże się z Soborem Watykańskim II, ale także z meandrami jego recepcji. Jako wydarzenie prawne ma obecna kodyfikacja mniejszą wagę niż poprzednie — nie jest on ani pierwszym urzędowym i ekskluzywnym zbiorem prawa całego Kościoła, ani tak znaczącą cezurą, jaką było przerwienie się na nową, nieznaną przedtem metodę kodyfikacji. Ale ponieważ forma nowego prawa nie będzie nowa, nie wywoła ona też dziecięcego zachwyty nowością. Liczymy na to, że nowemu kodeksowi nie będzie już towarzyszył dekret wprowadzający jak ten z r. 1917²⁹, kiedy to adeptów prawa kanonicznego należało prowadzić „*codice velut manu*”. Spodziewać się trzeba, że kodeks będzie się interpretować w świetle Soboru i świadomości Kościoła, a nie odwrotnie. Eklezjologia i kodeks mówią dziś — inaczej niż to było przed 60 laty — różnymi językami. To zmusi kanonistów do większego wysiłku myślowego dla wykazania, że w prawie kościelnym — podobnie jak we wszystkich przejawach życia Kościoła — chodzi o realizację tajemnicy Kościoła, tajemnicy naszego zbawienia. Chodzi o to, by kodeks, pisany konkretnym językiem, i opracowany przy zastosowaniu współcześnie uznanych metod prawnych, nie był wydarzeniem wprawdzie głośnym, ale dotyczącym tylko zewnętrznych aspektów komunikacji społecznej w Kościele (a tym samym wydarzeniem powierzchownym i peryferyjnym), ale by on we właściwy sobie sposób wyrażał i promował zbawienie obecne w świecie. Jeśli nie udaje się to jeszcze w pełni kodeksowej literze prawa, to właśnie kanoniści winni w tym dopomóc.

Nova codificatio ut eventum ecclesiale

(Disceptationes ante promulgationem novi Codicis Iuris Canonici)

Praesentatur relatio habita in colloquio de nova codificatione iuris Ecclesiae catholicae. Codificatio iuris communis ut eventum maximi momenti in quavis societate aestimatur. Non aliter in Ecclesia. Hac de causa codificationi tali, laboribus praeparatoriis, schematis (via officiali vel minus) notis viva attentio ostenditur. In relatione problematica controversa de maiore valore ecclesiali referuntur, praesertim de convenientia canonum cum ecclesiologia conciliari. Mentio fit etiam de animadversionibus in perspectiva oecumenica et pastorali pronuntiatis, itemque de dubiis systematicam novi codicis respicientibus. Codice novo canonistis munus responsabile irrogabitur ostendere et praestare iure Ecclesiae — sicut omni navitate ecclesiali — mysterium salutis nostrae explanari perficique.

²⁹ AAS 9 (1917) 439.