

Remigiusz Sobański

Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 28/1-2, 3-30

1985

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

EKLEZJOLOGIA NOWEGO KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO**Wprowadzenie**

Fundamentalnym założeniem reformy Kodeksu było dostosowanie prawa kościelnego do współczesności¹, co z kolei wiązało się z odnową Kościoła, jakiej miał dokonać Sobór Watykański II. *Aggiornamento* Kodeksu miało być wyrazem odnowy soborowej². Warto przy tym przypomnieć, że właśnie Kościół stanowił centralny temat Soboru Watykańskiego II, na którym przecież za zadanie szczególnie pilne uznano wyjaśnienie światu natury i posłannictwa Kościoła (LG 1). Dlatego też Komisja dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, powołana w r. 1963, postanowiła odłożyć prace nad nowym Kodeksem aż do zakończenia soboru³. Zgodność Kodeksu — jako narzędzia zachowania porządku — z nauką Soboru Watykańskiego II, a szczególnie z jego eklezjologią, podkreśla konstytucja *Sacrae disciplinae leges*. Uznaje się go w tej konstytucji za uzupełnienie nauki soborowej, przede wszystkim konstytucji dogmatycznej oraz pastoralnej o Kościele. Eklezjologia Soboru uzasadnia też — wedle wspomnianej konstytucji — nowości, jakie znalazły się w Kodeksie, mianowicie naukę o Kościele jako Ludzie Bożym, o służebnym charakterze władzy hierarchicznej, o Kościele jako wspólnotcie i wynikających stąd wzajemnych relacjach między Kościołem powszechnym i partykularnym oraz między kolegialnością i prymatem, ponadto naukę o uczestniczeniu — na swój sposób — wszystkich wiernych w potrójnym urzędzie Chrystusa oraz o wiążących się z tym obowiązkach i prawach wszystkich wiernych, wreszcie naukę o ekumenizmie.

Proponowanych niżej rozważań nie ograniczamy do przesłedzenia, czy i w jaki sposób sygnalizowane wyżej „nowości” znalazły się w Kodeksie. Zadanie postawione w temacie można by wykonać przez zarysowanie eklezjologii — czy ściślej: eklezjologii soborowej, gdyż tego oczekuje się po tak sformułowanym temacie —

¹ „apparare codicem hodiernis necessitatibus” — Jan XXIII, enc. *Ad Petri cathedram* z 29.8.1959 — AAS 51 (1959) 498

² Por. np. przemówienie Pawła VI z 20.11.1965 (AAS 57 (1965) 985—989) oraz wiele innych oświadczeń papieża czy też przewodniczących Komisji dla rewizji K.Pr.K.

³ *Communications* 1 (1969) 36.

i podjęcie następnie próby odpowiedzi na pytanie, czy i jaki refleks znalazła ta eklezjologia w Kodeksie. Wymagałoby to jednak dokonania syntezy eklezjologii soborowej, co nie jest naszym zadaniem (chcemy skupić uwagę na Kodeksie), gdyż mimo pewnych i niepodważalnych elementów tej nauki (jak Kościół-tajemnica, Kościół-Lud Boży, ekumenizm, godność i podstawowa równość wszystkich wiernych) nie przedstawia ona obrazu w pełni jednorodnego, a wręcz przeciwnie, daje uzasadnione powody, by mówić o dwóch eklezjologiach soborowych⁴.

W ciągu roku od ogłoszenia Kodeksu ukazało się szereg publikacji zajmujących się jego eklezjologią. Niektóre prace zajmują się tym tematem wprost⁵, inne poświęcają mu uwagę w ramach ogólniejszej charakterystyki Kodeksu. Przeważnie stawia się pytanie, jakie echo znalazły w Kodeksie istotne nowe elementy soborowej eklezjologii. Wydaje się jednak, że taki sposób postępowania, acz praktycznie przydatny, bo informujący o kodeksowych „nowościach” i przynoszący odpowiedź na najbardziej interesujące pytania odnośnie do jego eklezjologii, daje obraz dość wybiórczy, zależny właśnie od wywołujących zaniepokojenie zagadnień. Proponujemy przeto metodę analityczną, mianowicie lekturę Kodeksu i zwrócenie uwagi na kanony o — jak się wydaje — szczególnej wymowie eklezjologicznej. Następnie, w drugiej części spróbujemy pokusić się o scalenie wydobytych elementów, by w ten sposób dojść do syntetycznego obrazu eklezjologii nowego Kodeksu.

Nie od rzeczy będzie zaznaczenie, że temat nasz traktujemy dosłownie: chodzi o eklezjologię, a więc o naukę o Kościele, o to, jakie pojęcie Kościoła wylania się z nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego.

I. Część analityczna

1. Tajemnica Kościoła a język kanonistyczny

Analizę Kodeksu wypada poprzedzić kilkoma uwagami o charakterze bardziej zasadniczym. Chodzi mianowicie o to, czy i jak nauka o Kościele może być ujęta metodami i językiem prawa. W konstytucji promulgującej stwierdza się, że nie jest możliwe doskonałe przekazanie językiem kanonistycznym oblicza Kościoła

⁴ A. Acerbi, *Due ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975 (Nuovi Saggi Teologici 4); H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums — Ursache nachkonziliarer Konflikte*, Trierer Theol. Zeitschrift 92 (1983) 272—283.

⁵ Np. G. Thils, *Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II*, Revue théol. de Louvain 14 (1983) 289—300.

opisanego w nauce soboru. Dla naświetlenia tego zagadnienia zastanówmy się najpierw nad specyfiką języka prawa.

„Język prawa” wywodzi się z języka potocznego. Rzymianie, których łacina stała się klasycznym językiem europejskiego prawa, nie znali jakiegoś wyodrębnionego języka prawa. Jego początków należy dopatrywać się w słowach i zwrotach dobieranych w sądzie, pojawiających się tam z coraz większą regularnością i wreszcie stale używanych właśnie przy załatwianiu spraw sądowych⁶.

Dochodząc różnicowań między językiem potocznym a prawnym trzeba wziąć pod uwagę elementy syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne⁷. Trudno dostrzec, by z punktu widzenia syntetycznego zachodziły różnice między tymi językami⁸. Przyjmuje się natomiast, że różnią one semantycznie. W języku prawa spotykamy bowiem zwroty o określonym znaczeniu nadanym mu przez prawodawcę, na ogół ściślejszym i bardziej precyzyjnym niż to, jakie im się przypisuje w obrocie potocznym. Zwroty stosowane w tekstach prawa doznają ponadto uściślenia przez interpretację czy to doktrynalną, czy też stosowaną w praktyce administracyjnej i sądowej. Prowadzi to do języka wyspecjalizowanego, zwanego właśnie językiem prawnym (język tekstów prawnych) i prawniczego (język wypowiedzi o prawie). Ponieważ jednak teksty prawne oraz ustalenia prawników nie są skierowane do wąskiego jedynie grona specjalistów, a wręcz odwrotnie, z punktu widzenia celów ustawodawstwa, jego znajomość winna być jak najbardziej rozpowszechniona, dąży się do tego, by język prawa nie był hermetyczny, lecz jak najbardziej zrozumiały dla wszystkich zainteresowanych. Tak więc z punktu widzenia pragmatycznego mogą istnieć — i najczęściej istnieją — różnice między językiem prawa i językiem potocznym, uwarunkowane stopniem kultury odnośnej grupy społecznej, jej akceptującym lub krytycznym nastawieniem do prawa, zaangażowaniem społecznym⁹.

Język kanonistyczny (i kanoniczny) należy niewątpliwie do języków prawnych. Wyrósł on jednak nie bezpośrednio z języka potocznego, lecz z języka teologicznego i religijnego. Ale i ten język należy do języków wyspecjalizowanych. Ze względu na cele, którym służą, winny być maksymalnie zrozumiałe i zbliżone do potocznego. Zarazem jednak trzeba zauważyć, że do ich wyspecjalizowania doszło w wyniku poszukiwań możliwie adekwatnego sposobu wyrażania wiary. Akt wiary bowiem nie rodzi nowego języka. Ten, którym ją wyrażamy, musi pokonać przepaść transcen-

⁶ K. S. Bader, *Recht — Geschichte — Sprache*, Historisches Jahrbuch 93 (1973) 14

⁷ K. Opałek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa*, Warszawa 1969, 41.

⁸ K. Opałek, J. Wróblewski, tamże.

⁹ K. Opałek, J. Wróblewski, dz. cyt., 43 ns.

dencji¹⁰. Zarazem jednak jest nieodzowny jako narzędzie wiary. Stąd np. obrazy biblijne, jakimi posługuje się soborowa Konstytucja o Kościele. Zaczerpnięto je z życia i języka potocznego, stały się elementami języka religijnego i teologicznego. Z powodu niedoskonałości języka jako narzędzia dla wyrażania prawd wiary, jak dawniej „tak też i teraz wewnętrzna natura Kościoła daje się nam poznać poprzez rozmaite obrazy” (LG 6). Również jednak wyspecjalizowany język teologiczny obarczony jest ludzką niedoskonałością, dlatego we wspomnianej konstytucji sięgnięto do szeregu, komplementarnych obrazów.

O niedoskonałości (jako środka wyrazu) każdego języka, zarówno potocznego, jak i wyspecjalizowanego teologicznego, trzeba pamiętać, gdy twierdzimy, że nie jest możliwe doskonałe przekazanie językiem kanonistycznym oblicza Kościoła. Co więcej niedoskonałość języka kanonistycznego nie wynika z jego pokrewieństwa z językiem prawa, lecz właśnie z niedoskonałości języka teologicznego. Jeśli bowiem cechą wyróżniającą język prawa jest jego dążenie do precyzji, nie może ona w żadnym przypadku pomniejszać jego przydatności jako środka przekazu. Zarówno język teologiczny jak i kanonistyczny wykształcił się w życiu Kościoła, mają służyć wyrażeniu i spełnianiu jego posłannictwa. Obydwa podlegają ciągłemu procesowi weryfikacji, ustalającej zarówno przyleganie języka do treści wyrażanych, jak i jego aktualną komunikatywność. Bada się np. przydatność różnych systemów filozoficznych i stosowanej przez nie aparatury pojęciowej dla wyrażenia treści religijnych¹¹, podobnie jak przydatność osiągnięć nauk prawnych dla ujmowania i organizowania życia Kościoła¹². Istotne jest, by język kanonistyczny — co dotyczy także teologicznego — był zrozumiały i prawdziwie służył przekazowi wiary realizowanej w życiu Kościoła.

¹⁰ A. de Muralt, *Objawienie i język*, w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, Praca zbiorowa, Warszawa 1970, 50

¹¹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

¹² M. D. Chenu (*Wybór pism*, Warszawa 1971, 57) przytacza (za Chertularium Univ. Parisiensis, Paris 1989, I, 114) bullę Grzegorza IX skierowaną w r. 1228 do wykładowców Uniwersytetu Paryskiego wyrażającą troskę i ból z powodu profanowania nauki Bożej przez wprowadzanie do niej pojęć filozoficznych i wprowadzenia nowych świeckich określeń. Profesorowie paryscy kalali wg Grzegorza IX nadprzyrodzone prawdy wiary pojęciami rozumowymi, jakie wypracowano w odniesieniu do natury i jej ziemskich przedmiotów. Papież obawiał się, że systematyczna inwazja świeckiej terminologii zafałszuje religijne rozumienie Pisma św.

2. Nowa systematyka Kodeksu

Pierwsza rzecz uderzająca każdego, kto bierze do ręki nowy Kodeks, to jego nowa systematyka. W pracach przygotowawczych i w towarzyszących reformie dyskusjach poświęcono jej dużą uwagę. Zauważono bowiem słusznie, że w prawie kościelnym stanowi ona nie tylko narzędzie logicznego uporządkowania, lecz ma także walor eklezjologiczny, należy bowiem do środków teologicznego wyrazu¹³. Jest więcej ksiąg, a tylko dwie noszą nagłówki znane już z poprzedniej kodyfikacji, mianowicie „Normy ogólne” oraz „Procesy”. Szczególnie podpada nagłówek księgi II: Lud Boży. O Ludzie Bożym traktuje przecież cały Kodeks, a nie tylko kanony określające prawa i obowiązki osób. Trudno widzieć wiernych w oderwaniu od ich działań, ich prawa i obowiązki w izolacji od funkcji, w których one się aktualizują. Do Ludu Bożego należą konstytuujące go sakramenty, słowo przepowiadane, jak też sankcje karne i dobra doczesne konieczne dla wykonywania posłannictwa. Już ten, zbyt szeroki nagłówek drugiej księgi rodzi przecucie, że z systematyką będą kłopoty i że w dziele odnowy unika się kroków radykalnych. (W tym przypadku znaczy to, że starano się o ulepszenie systematyki, ale nie zdobyto się na przyjęcie zupełnie nowej, np. opartej na sakramentach, jak to proponował St. Kuttnier)¹⁴. Nowoobrane nagłówki — aczkolwiek nienajzręczniejszy — dowodzi starań dostosowania Kodeksu do eklezjologii „soborowej” i tym właśnie go uzasadniono¹⁵. Równocześnie jednak nasuwa pytanie, jak głęboko eklezjologia ta zapuściła korzenie w nowym Kodeksie i czy nie zamyka się ona w powierzchownej warstwie nazwniczej.

Dalszy rzut oka na układ Kodeksu pozwala zauważyć, że odstąpiono od schematu *personae — res — actiones*, a oparto się na podziale zadań i funkcji Kościoła: nauczania, uświęcania i pasterzowania. Nie tu miejsce na ocenę eklezjologicznej wartości tego podziału¹⁶ istotny jest sam fakt zastąpienia systematyki słabo

¹³ W. Aymans, *Ekklesiologische Leitlinien in den Entwürfen für die neue Gesetzgebung*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 151 (1982) 36.

¹⁴ *Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici*, w: (P. Leisching, F. Pototschnig, R. Potz), *Ex aequo et bono*. Willibald Plöchl zum 70. Geburtstag, Innsbruck 1977, 19.

¹⁵ *Communicationes* 9 (1977) 237.

¹⁶ Nauka o potrójnym urzędzie Chrystusa i — konsekwentnie — Kościoła jest w teologii katolickiej relatywnie nowa. Wprowadził ją Kalwin, teologowie katolicy zaczęli ją przyjmować w XVIII w. Teologia średniowieczna w wyliczaniu urzędów Chrystusa dochodzi do dziesięciu — K. Mörsdorf, *De Legis Ecclesiae Fundamentalibus condendae sensu et fine*, w: *De lege Ecclesiae Fundamentalibus condendo ...*, Salamancae 1974, 56 ns. Mörsdorf zwraca uwagę, że ten przyjęty przez Sobór schemat jedynie z wielkim trudem pozwalał odpowiednio zaszeregować wypowiedzi eklezjologiczne.

przylegającej do rzeczywistości kościelnej (sakramenty jako rzeczy!) inną, uznawaną we współczesnej teologii za przydatną. Trzeba zgodzić się, że trudno o jakąś systematykę „idealną”¹⁷ zarazem jednak należy przyznać, że sięgnięto po podział, który w trzecim rozdziale Konstytucji o Kościele (n. 25—27) ma znaczenie węzłowe i eksplikatywne. Fakt ten pozostaje wymowny niezależnie od tego, jakie znaczenie przypisywano systematyce w samej Komisji dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego¹⁸. Ma on duży walor eklezjologiczny i otwiera drogę do szeregu konsekwencji kanonicznych ważnych dla kodeksowego obrazu Kościoła. Czynnikiem systematyzującym stają się bowiem podstawowe funkcje Kościoła. Odejście od schematu podmiot — przedmiot pozwoliło przezwyciężyć indywidualistyczne piętno pierwszego Kodeksu. Jako podmiot działania jawi się wspólnota kościelna. Prawo systematyzowane według funkcji Kościoła może stać się mniej klerykałno-paternalistyczne, a bardziej porządkiem życia Kościoła, w którym wszyscy wierni spełniają własną, konstruktywną służbę. Najwyraźniej dochodzą te możliwości do głosu w kanonach o sakramentach, które nie są już ujęciem indywidualnych działań szafarza wobec osoby przyjmującej sakrament, lecz wspólnoty spełniającej swoją misję.

Pierwszy rzut oka na nową systematykę Kodeksu ujawnia jednak też niekonsekwencje w jej zastosowaniu. Znajdujemy bowiem księgi o nauczycielskich i uświęcających zadaniach Kościoła, brak natomiast takowej o zadaniach pasterskich. Oficjalnie próbowano wytłumaczyć to tym, że o funkcji rządzenia jest mowa w kilku księgach, zaś wprowadzenie osobnej pociągnęłoby za sobą niepotrzebne powtórzenia¹⁹. Tłumaczenie takie nie przekonywuje jednak, gdyż i bez takiej księgi nie uniknięto powtórzeń²⁰. Przyczyny braku tkwią niewątpliwie głębiej. Dochodząc ich musimy najpierw przypatrzeć się, jak ów trójpodział przedstawia się w Konstytucji o Kościele, do której wszak systematyka kodeksowa nawiązuje.

W Konstytucji stwierdza się najpierw, że Chrystus jest Nau-

¹⁷ S. Kuttner, dz. cyt. 15.

¹⁸ Za rzecz względną uznawał ją przewodniczący, kard. P. Felici — por. *Communications* 5 (1973) 249. Niezbyt duże znaczenie przypisuje systematyce także S. Kuttner, art. cyt. 18. Przeciwny pogląd reprezentują K. Mörsdorf, *Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iurici Canonici*, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 137 (1968) 5; H. Schmitz, *Die Gesetzssystematik des Codex Iuris Canonici Liber I—III*, München 1963, 6 ns; 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) 23 ns.

¹⁹ *Communications* 9 (1977) 230.

²⁰ Np. O obowiązku rodziców chrześcijańskiego wychowania dzieci mówią k. 226 § 1, 793 § 1, 835 § 1, 1136.

czytelem, Królem i Kapłanem wszystkich (13). Rolę Chrystusa Mistrza, Pasterza i Kapłana biskupi przejmują „w sposób szczególny i dostrzegalny” (21). Rolę tę obejmują przez sakrę biskupią, która „wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia” (21). Stoją oni na czele trzody jako pasterze, nauczyciele, kapłani oraz sprawujący rządy duchowe (20). Są ustanowieni „nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych” (32), „nauczając, uświęcając i kierując rodziną Bożą” (32).

Zestawienie tekstów pokazuje, że w przyjętym trójpodziale to samo miejsce zajmują określenia Król i Pasterz w odniesieniu do Chrystusa, pasterz (np. pasterzowanie), rządzenie i kierowanie w odniesieniu do biskupów. Nie brak też miejsc, w których pasterzowanie obejmuje zarówno nauczanie, kapłaństwo i sprawowanie rządów (20), a więc całą misję Chrystusa i Kościoła. Wychodzą więc na jaw niedostatki trójpodziału.

To prawie synonimiczne użycie tych pojęć²¹ spowodowało, że konstytucja aczkolwiek wspomina o uczestniczeniu całego Ludu Bożego w potrójnym urzędzie Chrystusa (31, także 10), to jednak omawia jedynie uczestniczenie w Jego kapłaństwie i funkcji proroczej (10 i 11). Nie wyprowadzono jednak żadnych wniosków z faktu, że skoro cały Kościół uczestniczy w potrójnym urzędzie Chrystusa, to przecież także w Jego urzędzie pasterskim. Urząd taki to „ustawiczna i codzienna troska” o wiernych (LG 27), a ta należy przecież do całej wspólnoty, zarówno do hierarchii, jak i — na ich sposób — do pozostałych wiernych. Oczywiście, w zależności od miejsca zajmowanego w strukturach Kościoła różne są zadania pasterskie — w odniesieniu do biskupów opisuje je Konstytucja o Kościele (27) — ale to zróżnicowanie zadań dotyczy również (a z punktu widzenia teologicznego trzeba by powiedzieć, że jeszcze bardziej) nauczania i uświęcania, co nie przeszkodziło skodyfikować odnośnych ksiąg. Gdyby skodyfikowano księgę o zadaniach pasterskich, można by było stwierdzić, że w oparciu o przyjęty schemat ujęto całą aktywność Kościoła wraz z określeniem zadań poszczególnych jej organów. Należy przypuścić, że stało się temu na przeszkodzie utożsamienie zadań pasterskich z władzą rządzenia wynikłe z przemiennej używania tych pojęć w źródłach.

Słusznie nie zamierzono obdarzyć tytułem „O kościelnej władzy rządzenia” księgi drugiej, aczkolwiek właśnie w niej za-

²¹ J. Lécuyer, *Das dreifache Amt des Bischofs*, w: (G. Barauna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Frankfurt — Basel — Wien 1966, II, 166

wiera się większość wchodzącej w rachubę materii²². Wprowadzono natomiast do norm ogólnych tytuł *De potestate regiminis*.

Rezygnacja z księgi o pasterskich zadaniach Kościoła, a wprowadzenie w to miejsce wśród norm ogólnych tytułu o władzy rządzenia ma niewątpliwie eklezjologiczną wymowę. Byłaby ona może słabsza, gdyby ze strony Komisji nie podkreślano z nieukrywanym zadowoleniem, że dawną systematykę prawną zastąpiono bardziej teologiczną, nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego II, właśnie schematem trzech urzędów Kościoła²³. Właśnie ta „ideologizacja” świadczy o świadomej wizji eklezjologicznej, a nie tylko o szukaniu praktycznej, aktualnemu rozeznaniu odpowiadającej systematyki²⁴.

Pierwszy więc wniosek eklezjologiczny nasuwający się przy rzuceniu oka na systematykę nowego Kodeksu brzmiałby, że zadania pasterskie powierzone są jedynie tym, którzy otrzymali święcenia. Prowadzi nas to do pytania o miejsce, jakie w życiu Kościoła Kodeks przyznaje wiernym świeckim. Nie ulega bowiem wątpliwości, że właśnie pogląd na uczestnictwo świeckich o podstawowych funkcjach Kościoła spowodował załamanie się schematu trzech funkcji jako podstawy systematyki kodeksowej.

3. Obowiązki i prawa wiernych

W dalszym ciągu okazuje się instruktywne już samo spojrzenie do spisu treści. Pierwsza część księgi drugiej nosi tytuł: „wierni”. Dowodzi to wyciągnięcia praktycznych wniosków z założenia, że cały Kościół, wszyscy wierni są podmiotem jego aktywności. Dzięki temu Kodeks nie jest już tylko zbiorem przepisów dla duchownych. Świadczy to też o tym, że nie spogląda się już na Kościół od góry do dołu, lecz widzi go jako prawnie zorganizowany zespół ludzi. Konsekwentna jest też kolejność trzech pierwszych tytułów tej części: o obowiązkach i prawach wszystkich wiernych, o obowiązkach i prawach wiernych świeckich, o szafarzach czyli duchownych²⁵.

²² Na co zwraca uwagę Nota do „Index generalis provisorius novi Codicis Iuris Canonici” — *Communicationes* 9 (1977) 230.

²³ *Communicationes* 9 (1977) 230.

²⁴ Na nieudane, „ideologiczne” uzasadnienie i chybione próby zastosowania schematu trzech urzędów zwraca też uwagę W. Aymans, *Ekklésiologische Leitlinien...*, 41.

²⁵ Mniej przekonujące wydaje się natomiast umieszczenie w tej części tytułów o prelaturach personalnych i o stowarzyszeniach wiernych. Znacznie szczęśliwsza była propozycja schematu z r. 1980, gdzie stowarzyszenia wiernych umieszczono w trzeciej części, razem z instytucjami życia konsekrowanego, instytucjami świeckimi i stowarzyszeniami życia apostołskiego (aczkolwiek kolejność tych dwóch ostatnich winna chyba być odwrotna). Tam też byłoby właściwe miejsce dla prelatur

W tym samym jednak momencie uderza nas niespotykana dotąd w obiegu kanonistycznym kolejność: obowiązki i prawa. Jeszcze w Zasadach rządzących odnową K.Pr.K. kolejność była odwrotna: podstawowe zadania Kodeksu widziano w określeniu praw i obowiązków chrześcijanina (n. 1). Tymczasem, jak wynika z urzędowego wyjaśnienia ²⁶, świadomie mówi się o obowiązkach i prawach wychodząc z założenia, że *iura sunt propter officia*. Nikt nie przeczy wzajemnemu sprzężeniu praw i obowiązków. Prawa nie są abstrakcyjne ani czystą deklaracją, istnieją jako podstawa działania, umożliwiają spełnianie obowiązków i zobowiązują do ich wykonywania z kolei obowiązki bez umożliwiających ich wypełnienie uprawnień byłyby czcze i plakatowe. Nie mniej jednak przyjęta kolejność dowodzi pewnej koncepcji prawa, w której pierwszeństwem cieszą się obowiązki. Wychodzi w ten sposób na jaw również określony obraz chrześcijanina. Jest to osoba zobowiązana do wykonywania obowiązków i w tym celu otrzymuje prawa: zobowiązana do czynnego, określonego udziału w misji Kościoła zostaje wyposażona w odpowiednie, niezbędne uprawnienia. Racją tych obowiązków i podstawą praw jest przynależność do Kościoła. Trzeba tu jednak zauważyć, że przynależność ta nie ma charakteru tylko formalnego. Człowiek bowiem staje się chrześcijaninem przez chrzest będący znakiem wewnętrznego odrodzenia oraz utrzymania synostwa Bożego, łaski uświęcającej, cnót i darów Ducha Świętego. To obdarowanie i wyposażenie konstytuuje chrześcijanina, uzdalnia go i uprawnia do działania — i z tego uzdolnienia i uprawnienia wynikają jego obowiązki. Chrześcijanina konstytuują nie obowiązki, lecz łaska Boża, udzielona jako dar, a zarazem i wezwanie. Wskutek okazanej nam łaskowości Bożej jest chrześcijanin podmiotem praw, a te mają z kolei sens tylko wówczas, gdy jako obowiązki są wykonywane.

Ujawniona przez kolejność obowiązków i praw koncepcja prawa oraz stojąca za nią antropologia należą do najsłabszych punktów kodeksowej eklezjologii. Niekoniecznie wywiera ona wpływ na aktualnie rozpoznane i uświadomione prawa i obowiązki chrześci-

personalnych — W. Aymans, *Der strukturelle Aufbau ...*, 46; *Ekklesiologische Leitlinien...*, 44. Odnośnie do tych prelatorów personalnych jednak ze słuszną krytyką spotkała się propozycja schematu z r. 1980 umieszczenie ich wśród Kościołów partykularnych — W. Aymans, *Ekklesiologische Leitlinien...*, 54 ns. Na mogące się zrodzić wątpliwości co do miejsca przyznanego prelatorom personalnym w systematyce Kodeksu zwracają też uwagę, usiłując je zarazem uzasadnić: J. I. Arrieta, *L'atto di erezione dell'Opus Dei in prelatura personale*, *Apollinaris* 56 (1983) 96 ns; J. Fornes, *El perfil jurídico de los prelatos personales. Un comentario a la Constitution Apostolica „Ut sit”* (28. nov. 1982), *Mon eccl.* 108 (1983) 444 ns.

²⁶ *Communicationes* 12 (1980) 78.

janina (nie wpłynęła np. na treść k. 208 o podstawowej równości wszystkich wiernych), na pewno jednak zaznacza się jako hamulec przy określaniu poszczególnych uprawnień, a ponadto dławi aktywizującą rolę, jaką mogłoby i powinno odkrywać prawo, które niestety nie zostaje wykorzystane jako przecież wypróbowany czynnik aktywizacji społecznej. Aczkolwiek nie brak w nowym Kodeksie instytucji służących aktywizacji wiernych, to na pewno nie dostrzega się jeszcze w tej perspektywie samego prawa i spoczywających w nim możliwości. Nie da się ukryć, że formułowaniu kanonów bardziej przyswiecało jako cel określenie i skanalizowanie kompetencji, aniżeli pomoc wiernym w partycypacji darów, jakie mogą stać się ich udziałem w Kościele. Stąd też wiele asekuracyjnych klauzul *ad normam sacrorum canonum* czy podobnych.

Byłoby przesadą doszukiwać się w nich jakiegoś wciąż jeszcze pokutującego horror laici. Raczej należałoby tam dosłyszeć echo doświadczeń pouczających, że również w życiu Kościoła dochodzą do głosu napięcia między jednostką a zbiorowością, dobrem indywidualnym i wspólnym. Prawo ma korelować jedno i drugie dobro, ma znosić, a przynajmniej łagodzić napięcia między jednostką i społecznością. Dotyczy to również prawa kościelnego. Zauważyć jednak trzeba zasadniczą różnicę między Kościołem a każdą inną społecznością. W chrześcijaństwie bowiem antynomia jednostka — zbiorowość zostaje przezwyciężona już w samym rozumieniu osoby. Pomost między osobą a wspólnotą tworzy nie zbieżność interesów czy celów, ale Chrystus — i to nie w sensie łagodzenia przeciwieństw, lecz jako zasada konstytuująca zarówno wspólnotę, jak i osobę, i to w ten sposób, że moment wspólnotowy wchodzi w strukturę osoby²⁷. Stąd konflikty między jednostką a zbiorowością stanowią na forum kościelnym sytuację patologiczną: myślenie wspólnotowe w kategoriach partycypacji zastępuje się wtedy indywidualistycznym myśleniem kompetencyjnym. Szukając rozwiązań prawnych i usiłując zapobiec im regulacjami ustawowymi nie należy stawiać na pierwszym miejscu kwestii kompetencyjnych, lecz zaakcentować działania wspólnotowe, partycypację, z której wyrastają określone kompetencje. Trudno byłoby powiedzieć, że w Kodeksie stosuje się taką metodę, rysują się jednak jej załączki (np. k. 204 § 1, 208, 834 § 1), zwłaszcza w kanonach inicjujących księgę drugą oraz jej pierwszy tytuł.

Tytuły o podstawowych obowiązkach i prawach wszystkich wiernych oraz wiernych świeckich spotkały się na ogół z pozytywnym rezonansem. Przychylnie przyjęcie tych tytułów jako takich znajduje niewątpliwie historyczne uzasadnienie, którego naświetlenie

²⁷ E. Corecco, *Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?*, IKZ Communio 1 (1972) 44.

nie mieściłoby się w temacie naszych wywodów. Warto jednak zwrócić uwagę na ambiwalentny charakter wszelkich kodyfikacji praw podstawowych. Z jednej strony znajdują one w ustawie zabezpieczenie i ochronę, stają się wiążącym prawem obiektywnym, którego naruszenia można dochodzić, z drugiej jednak doznają tym samym zacieśnienia do tych, które właśnie „zabezpieczono” w ustawie.

W naszych rozważaniach nie chodzi o kompletność katalogu praw wyliczonych w k. 208—231. Katalogu takiego nie da się zresztą sporządzić. Nie jest też ważne, że dyspozycje zawarte w tych kanonach nie wystarczają dla nakreślenia prawnego konterfektu chrześcijanina, gdyż o jego typowo kościelnych prawach i obowiązkach dowiadujemy się dopiero czytając w kolejnych księgach Kodeksu o działaniach Kościoła, w których wierny uczestniczy aktualizując w ten sposób swoje prawa i wypełniając obowiązki. Interesująca jest natomiast dalsza — po samych nagłówkach odnośnych tytułów — konkretyzacja obrazu chrześcijanina zawarta w dyspozycjach prawnych.

Przede wszystkim zasługuje na podkreślenie k. 204 § 1 definiujący wiernych jako tych „którzy przez chrzest wszczępieni (*incorporati*) w Chrystusa zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie”. Mimo — wspomnianych już — niepokonanych trudności, jakie mieli redaktorzy Kodeksu z udziałem wszystkich wiernych w królewskim posłannictwie Chrystusa, definicja taka otwiera drogę do dynamicznego ujęcia wiernych jako podmiotu aktywności kościelnej. Żałować wypada, że tytuł o osobach fizycznych i prawnych wypadł z prawa osobowego i znalazł się wśród norm ogólnych. Właśnie kategoria osoby wyraża w prawie aktywną podmiotowość człowieka. To niezrozumiałe przeniesienie tytułu o osobach dowodzi dysocjacji myślenia prawniczego i trudności w prawnym ujęciu treści „teologicznych”, nie wydaje się jednak w tym przypadku wywierać większego wpływu na samą chęć aktywnego ustawienia wiernych.

Na nie mniej baczną uwagę zasługuje k. 208 wprowadzający tytuł „o obowiązkach i prawach wszystkich wiernych”. Zawiera on fundamentalną zasadę, że „z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem, współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego”. Przy wadze tego kanonu można już nie czepiać się niepotrzebnego — w świetle k. 204 § 1 — ponawiania klauzuli zastrzegającej „zgodnie z własną pozycją i za-

daniem". Niezależnie od oceny konkretnej realizacji w Kodeksie tego założenia, nie można nie docenić eklezjalnego waloru kanoniczej deklaracji o podstawowej równości. Niewątpliwie zaznaczają się na dwóch pierwszych tytułach drugiej księgi w szczególności sposób doświadczenia posoborowe i wywołane przez nie — słusznie lub nie — obawy o jedność Kościoła. Witając z uznaniem przewycięzenie przez nowy Kodeks indywidualizmu, jaki zarzucano starymu, trzeba też w konkretnych okolicznościach rozumieć, że mówi się o obowiązku zachowania wspólnoty z Kościołem (k. 209 § 1), a nie o prawie do wspólnoty. (To ostatnie wprowadzono do prawa do otrzymywania pomocy od pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś Słowa Bożego i sakramentów). Chociaż na wielu kanonach kładzie się jeszcze ciężarem ustawiczna troska o ściśle określenie nieprzekraczalnych kompetencji, to jednak uwidacznia się w dyspozycjach prawnych dążenie do umożliwienia współdziałania wszystkich dla budowania całości.

Analiza dyspozycji kodeksowych dotyczących udziału świeckich w misji Kościoła prowadzi do wyodrębnienia zadań im właściwych oraz ich udziału w apostołacie hierarchicznym²⁸. Nie do Kodeksu należało wyjaśnić specyfikę ludzi świeckich — czyli ma ona charakter teologiczny czy też tylko socjologiczny. Faktem jest, że (1) obowiązki i prawa wszystkich wiernych odnoszą się również do świeckich, (2) dużo kanonów obejmuje obowiązki i prawa duchownych (3) kanonów zawierających dyspozycje stosowalne wyłącznie do świeckich jest niewiele i nawet te, które umieszczono w tytule o obowiązkach i prawach wiernych świeckich w znacznej części dotyczyć mogą też duchownych. Nie da się ukryć wrażenia, że tytuł o obowiązkach i prawach świeckich powstał jako koncesja na rzecz głosów domagających się właśnie takiej kodyfikacji i oczekujących włączenia do niej podstawowych praw człowieka. Stąd systemowa słabość tego tytułu, z której redaktorzy zdawali sobie sprawę odsyłając do innych kanonów, zresztą nie określonych (k. 224).

Wyciągając eklezjologiczny facyt z tytułów o obowiązkach i prawach wszystkich wiernych i wiernych świeckich można stwierdzić, że wprowadzają do nich kanony o dynamicznej wizji Kościoła, ale otwierane przez nie możliwości nie zostały wykorzystane. Przewycięzono hierarchologię uprzedniego Kodeksu w tym sensie; że obok szafarzy w pełni dostrzega się wiernych świeckich. Wydaje się jednak, że u tła dyspozycji kodeksowych mocniej zaznacza się pamięć o podziale na duchownych i świeckich, niż wizja Kościoła jako jednego podmiotu działającego o wyspecyfikowanych funkcjach.

²⁸ G. Dalla Torre, *I laici*, w: *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, 165 nss (*Studia Urbaniana* 19).

4. Osoby podległe ustawom kościelnym

Próba eklezjologicznego naświetlenia tytułów o obowiązkach i prawach wiernych weszliśmy już w głąb Kodeksu. Pytanie, jakie się — zresztą w nawiązaniu do prowadzonych wyżej analiz — niejako przy samym wejściu nasuwa, dotyczy samoświadomości Kościoła: czy i jak określa się Kościół w Kodeksie?

Bogata treść znajdujemy w k. 204 § 2. Przytacza on dosłownie stwierdzenie konstytucji *Lumen gentium* (n. 8), że Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit*) w Kościele Katolickim. Odejście od przed-soborowej i przyjętej przez pierwszy kodeks identyfikacji Kościoła Chrystusowego z Kościołem Katolickim pociągnęło za sobą daleko idące konsekwencje prawne. Kodeks liczy się z faktem istnienia niekatolickich Kościołów i wspólnot kościelnych²⁹. Jego dyspozycje wydają się uwzględniać, że chrześcijańskie wspólnoty odłączone „wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia” (UR 3). Pod tym względem Kodeks reprezentuje nowy obraz Kościoła.

Doniosłym jego prawnym wyrazem jest stwierdzenie zawarte w k. 11, że „ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele Katolickim lub do niego przyjęci”. Dyspozycji tej nie należy widzieć jedynie w perspektywie indywidualistycznej, że niekatolicy nie podlegają ustawom Kościoła Katolickiego. Kościół nie traci z oczu chrześcijan niekatolików, trzykrotnie Kodeks mówi o chrzcie jako o sakramencie włączającym do Kościoła (k. 96, 204 § 1, 849). Istotny jej sens polega na uznaniu prawa wspólnot chrześcijańskich za wiążące ich wiernych *ius legitimum*³⁰. Wyciągnięto praktyczny wniosek z odnoszącego się do Kościołów wschodnich stwierdzenia Dekretu o ekumenizmie, że one „mają możliwość kierowania się własnymi normami jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz” (16). Zróżnicowana ocena eklezjologiczna innych wspólnot chrześcijańskich spowodowała brak takiej deklaracji w odniesieniu do niekatolickich wspólnot Zachodu, ale ich zasilany wiarą chrześcijański styl życia (UR 23) i zbawcze znaczenie stanowią wystarczające podstawy do wykształtowania własnego prawa. Dlatego właśnie zacieśniono moc wiążącą prawa kanonicznego do wiernych Kościoła Katolickiego.

Z k. 11 trzeba odczytać nowy obraz Kościoła niezależnie od tego, czy odstępstwo od zobowiązania chrześcijan niekatolików

²⁹ k. 364 n. 6, 463 § 3, 869 § 2, 874 § 2, 208, 933, 1124, 1183 § 3.

³⁰ R. Sobański, *Ökumenismus und Verwirklichung der Grundrechte der Getauften*, w: (E. Corecco, N. Herzog, A. Scola) *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société*, Fribourg — Freiburg — Milano 1981, 713—737.

nastąpiło z motywów doktrynalnych czy tylko pragmatycznych (t.zn. w wyniku uwzględnienia faktu, że niekatolicy i tak nie przestrzegają prawa kościelnego). Za tym, że kierowano się względami doktrynalnymi, przemawiałaby rezygnacja z przyimka „wprost”. Gdyby się ostało sformułowanie zawarte w k. 11 § 2 schematu z 1980, że chrześcijan odłączonych ustawy kościelne nie obowiązują wprost, należałoby przyjąć, że kierowano się jedynie względami pragmatycznymi. Dyspozycja taka dowodziłaby bowiem, że prawodawca przypisuje sobie władzę wiązania swymi ustawami chrześcijan niekatolików, z którego to uprawnienia jednak nie chce skorzystać. W aktualnej redakcji k. 11 nie trzeba dopatrywać się zamiaru rozstrzygnięcia kwestii doktrynalnej, należy natomiast interpretować przepis w świetle nauki soborowej. Szczegółowe dyspozycje Kodeksu dotyczące wprost dziedziny ekumenizmu mogą doznawać zróżnicowanej oceny, konkretne kroki mogą wydawać się małe i nie wychodzące poza stan osiągnięty przez Sobór Watykański II³¹, niemniej jednak trudno byłoby w nim dopatrzeć się hamulców dla ekumenizmu, a dyspozycje zasadnicze — jak np. k. 11 — dowodzą, że ekumenizm przenika w myślenie prawne Kościoła.

Nie znaczy to wcale, by wszystkie zasadnicze problemy ekumeniczne dotyczące pojęcia Kościoła zostały już rozwiązane. Chodzi zwłaszcza o miejsce w nim katolików, którzy odstąpili od wiary. Stwierdźmy najpierw jasno: nieporozumieniem są głosy mające za złe, że w Kodeksie ostało się pojęcie herezji, apostazji i schizmy. Kościół jest wspólnotą jednej wiary jej uporczywe zaprzeczanie, porzucenie lub zerwanie jednośmi ma po prostu określoną nazwę (k. 751). Każdy z takich faktów oznacza też odłączenie się od wspólnoty, co zgodnie z wiekową tradycją wyraża k. 1364 § 1 stwierdzający, że kto stał się heretykiem, apostatą lub schizmatykiem zaciągnął tym samym ekskomunikę. Stan taki pociąga za sobą skutki określone w k. 1331. Mają one charakter kary poprawczej i zmierzają do przywrócenia — po zaniechaniu przezeń uporczywości (k. 1358 § 1) — heretyka, schizmatyka czy apostaty do pełnej wspólnoty. Kościół nie byłby sobą i utraciłby wiarygodność, gdyby pozostawał obojętny wobec apostazji, herezji czy schizmy i nie określał jasno sytuacji, jaka wskutek

³¹ P. Krämer, *Was brachte die Reform des Kirchenrechts?*, *Stimmen der Zeit* 108 (1983) 322. Warto zwrócić uwagę na mały k. 755 obowiązek popierania ruchu ekumenicznego przez Kolegium Biskupów, Stolicę Apostolską, Konferencje Episkopatu i poszczególnych biskupów, na k. 844 przejmujący soborowe zasady udziału w sakramentach, wreszcie na szereg dyspozycji szczegółowych, jak np. zaproszeniu na synod diecezjalny obserwatorów z Kościołów niekatolickich (k. 463 § 3) czy o udzieleniu pogrzebu katolickiego chrześcijaninowi niekatolikowi (k. 1184 § 3).

nich zaistniała. Zauważmy jednak równocześnie, że Kościół nie dysponuje — jak najbardziej słusznie — środkami prawnymi, które mogłyby zapobiec herezji, schizmie czy apostazji. Decyzja wiernego i czynniki na nią oddziałujące leżą bowiem na innej płaszczyźnie.

Kary latae sententiae wyrażają pewien stan obiektywny, który — gdy sytuacja tego wymaga (k. 1341) — zostaje stwierdzony przez przełożonego kościelnego. Tego stanu subiektywnie nie odczuwa ten, kto nie myśli o pojednaniu się ze wspólnotą, a wręcz chce pozostać poza nią. To, co dla wiernego i z punktu widzenia samoświadomości Kościoła jest karą największą, mianowicie utrata wspólnoty, nie stanowi dla formalnego odstępcy dolegliwości. Jeśli przystąpił do niekatolickiej wspólnoty chrześcijańskiej, znalazł się eklezjologicznie w takiej samej sytuacji jak ci, którzy w tej wspólnotcie przyjęli chrzest. Faktu tego nie zmienia ciężąca na nim odpowiedzialność za herezję, apostazję czy schizmę, gdyż w osiągalnych w tych wspólnotach dobrach zbawczych uczestniczą nie tylko ci członkowie, których jako w nich urodzonych nie obwinia się już — zgodnie z Dekretem o ekumenizmie (3) — o grzech odłączenia, ale też ci, którzy odpowiadając za odłączenie przylgnęli do nich.

W rewizyjnej fazie prac nad kodeksem podniesiono kwestię, czy wiązanie prawem kanonicznym odstępców od wiary jest uzasadnione i odpowiada duchowi Ewangelii. Zarzucono ponadto, że norma taka mogłaby uchodzić za środek nacisku sprzeczny z k. 748 § 2 (w ówczesnym schemacie 707 § 2). Zaproponowano, by prawo kościelne wiązało osoby ochrzczone w Kościele katolickim lub do niego przyjęte, o ile od niego nie odstąpiły formalnym aktem.

Propozycji tej nie przyjęto zarzucając jej, że bazuje na błędnej eklezjologii (reprezentowanej m.inn. przez J. Kleina³²) dopuszczającej dowolne wystąpienia z Kościoła. Stwierdzono, że propozycja taka doprowadziłaby do konkluzji absurdalnych i pozbawiłaby prawo kościelne jakiegokolwiek mocy wiążącej. Wystarczyłaby — zauważono — formalna deklaracja o wystąpieniu z Kościoła, by uwolnić się od prawa kościelnego, obowiązek prawny byłby uzależniony od samej osoby, a apostazja byłaby niekaralna. Co do k. 748 § 2 (707 § 2) podniesiono, że nie dotyczy on tego przypadku, chodzi w nim bowiem o pierwszy akt przyjęcia wiary czyli włączenia do Kościoła³³.

Nie miejsce tu na ocenę tej argumentacji — prowadzonej wyłączenie na płaszczyźnie formalnej i zapoznającej właściwą naturę

³² *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, Tübingen 1947.

³³ *Communicationes* 14 (1982) 132 ns.

prawa kościelnego³⁴. Stwierdźmy jedynie, że niewątpliwie nie może nieprzestrzeganie prawa uwolnić od niego, ale w wypadku herezji, apostazji czy schizmy mamy do czynienia z dalekosiężnym wykroczeniem przeciw wierze, wręcz z zakwestionowaniem wiary (w każdym razie w jej integralnej postaci) — a to wymaga rozpatrywania w kategoriach wiary, a nie tylko formalnych. Dodajmy, że eklezjologicznie biorąc skutki prawne wiążą się z odstępstwem od wiary (w postaci herezji, apostazji czy schizmy), a nie dopiero z formalną deklaracją³⁵. Wyjęcie apostatów czy schizmatyków spod prawa kościelnego nie uwalniałoby konkretnych ludzi od odpowiedzialności, uwzględniłoby natomiast ich sytuację eklezjalną i nadało większą skuteczność prawu kościelnemu uwalniając je od dyspozycji wyłącznie deklaracyjnych. Rozumiejąc jednak, że mamy tu do czynienia ze sprawami dotyczącymi samego nerwu dyscypliny kościelnej, a także biorąc pod uwagę rolę elementów formalnych, jaką im się przypisuje w prawie kościelnym, trzeba zauważyć, że zatrzymawszy się w pół drogi zdecydowano się jednak na realistyczny krok i wyjęto apostatów spod obowiązku zachowania kanonicznej formy zawarcia małżeństwa (k. 1117) oraz nie objęto ich przeszkodą różnej religii (k. 1086 § 1) ani zakazem zawierania małżeństwa mieszane (k. 1124).

Podporządkowanie apostatów prawu kościelnemu (i stojąca u podstaw tej dyspozycji argumentacja) wymaga ponadto konfrontacji z zasadą wolności religijnej. W przytoczonym uzasadnieniu i w powołanym kanonie mówi się, że nikt nie może być zmuszony do przyjęcia wiary. Wolność religijną odnosi się więc jedynie do pierwszego aktu wiary. Istotnie Kodeks zdaje się wiązać wolność jedynie z przyjęciem wiary. Oczywiście, przepisy prawa kościelnego mają chronić wiarę oraz służyć jej realizacji i rozwojowi. Wiara i jedność są podstawowymi obowiązkami chrześcijanina i jako takie stanowią przedmiot najbardziej fundamentalnych norm prawa kościelnego. Nie wolno jednak zapominać, że przez chrzest w Kościele katolickim człowiek nie traci prawa do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, nawet błędnym. Jest to prawdziwe, subiektywne prawo osoby, które domaga się respektowania. Z prawem tym Kościół musi liczyć się właśnie w imię wolności religijnej, a prawo kościelne nie powinno zawierać postanowień, które

³⁴ Nie jest prawdą, że apostazja byłaby wtedy niekaralna. Spadająca na nią ekskomunika jest karą *latae sententiae* i wiąże w momencie odstępstwa. Jej zadekларowanie zaś byłoby stwierdzeniem właśnie zaistniałego stanu rzeczy.

³⁵ E. Corecco, *Dimettersi dalla Chiesa per regioni fiscali*, *Apollinaris* 55 (1982) 470.

w nie godzą. Do takich wydaje się należeć obstawanie przy zasadzie wiązania prawem kościelnym odstępców od wiary.

Prawo kościelne nie może się kłócić z zasadą wolności religijnej, zarazem jednak nie może ustalić normy o prawie do rezygnacji z prawa. Prawo do przekreślenia prawa było wewnętrznie sprzeczne. W systemie prawa kościelnego nie ma miejsca na prawo do wyjścia z Kościoła czy do pozostawania poza nim. Prawo do pozostawania poza wspólnotą Kościoła jest wprawdzie prawem ludzkim, ale nie jest prawem we wspólnocie. Kto korzystając z wcześniejszego prawa przysługującego osobie ludzkiej wyłączył się z Kościoła i pozostaje poza nim, ten po prostu rezygnuje z praw osoby w Kościele³⁶. Prawo z tym faktem winno się liczyć, zwłaszcza gdy odstępcą pozostając chrześcijaninem znajduje sobie nową ojczyznę, której prawa — jak to wyżej stwierdziliśmy — Kościół katolicki już nie ignoruje³⁷.

5. „Kościół ukonstituowany jako społeczność”

Cytowany wyżej k. 204 § 2 mówi nie tylko o tym, że Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim, ale stwierdza też, że jest on „ukonstituowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność”. Również ten człon kanonu ma charakter „soborowy”, powtarza dosłownie *passus* z konstytucji *Lumen gentium* (n. 8). Ze względu na tę dosłowną zbieżność musimy przed wyciągnięciem wniosków z k. 204 § 2 przypomnieć terminologię i odnośną naukę soborową.

Termin *societas* zastosowany w Konstytucji o Kościele dowodzi słuszności opinii tych autorów, którzy w dokumentach soborowych dopatrują się dwu, biegnących obok siebie eklezjologii³⁸, mianowicie eklezjologii wspólnoty oraz eklezjologii społeczności. Termin ten występuje w uchwałach Soboru Watykańskiego II 142 razy. Używa się go — podobnie jak nazwy *communitas* — dla oznaczenia więzi społecznych w wymiarze naturalnym, a więc relacji między ludźmi czy między wspólnotami ludzkimi. Natomiast dla oznaczenia relacji między Bogiem i ludźmi oraz różnego rodzaju relacji wewnątrz Kościoła stosuje się nazwę *communio*³⁹.

³⁶ R. Sobański, *Problem samookreślenia się osoby w ramach struktur Kościoła*: w: *Osoba ludzka a struktury kościelne*, Lublin 1982, 121 (Kościół i prawo II).

³⁷ Czego praktyczną ilustracją stanowi udział w kontaktach ekumenicznych po stronie niekatolickiej członków tych wspólnot, którzy ongiś odstąpili od Kościoła katolickiego. Gdyby stać na stanowisku, że podlegają nadal prawu kanonicznemu, nie mogliby być partnerem w dialogu ekumenicznym.

³⁸ A. Acerbi, dz. cyt., H. J. Pottmeyer, art. cyt.

³⁹ O. Saier, „*Communio*” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, (München) 1973, 2—24 (Münchener Theol. Studien III, 32)

Dokumenty Soboru Watykańskiego II nie zawsze jednak wykazują się konsekwencją terminologiczną. Tak też nazwa *societas* odnosi się w kilku miejscach do rzeczywistości kościelnej, m.inn. w tekście przejętym przez k. 204 § 2. W odnośnym miejscu chodzi o wyrażenie tajemnicy Kościoła polegającej na jego złożoności: tworzy on pewną całość niewidzialną i widzialną zarazem. Redaktorom tekstu bardzo zależało na podkreśleniu jedności tej złożonej rzeczywistości. Miało to duże znaczenie eklezjologiczne, oznaczało zerwanie z traktowaniem widzialnych struktur Kościoła w sposób odizolowany od jego życia wewnętrznego. Temu zamysłowi służyło też zwrócenie uwagi na analogię pomiędzy Kościołem a tajemnicą wcielenia.

A jednak nie można nie zauważyć, że połączenie widzialnego i niewidzialnego elementu Kościoła utkwilo w sferze opisu i nie determinuje jeszcze myślenia eklezjologicznego. Hierarchiczne organa Kościoła — a więc jego struktury prawne — połączono z pojęciem społeczności. Mimo że nie rządzi ono soborową myślą eklezjologiczną i wręcz kojarzy się w języku soborowym ze społecznością świecką, sięgnięto po nie, gdy trzeba było wskazać na struktury prawne w tajemnicy Kościoła. W tekście soborowym uzasadnienie prawa kościelnego nie ma charakteru teologicznego, prawo wyrasta nie z misterium, lecz z faktu, że Kościół jest społecznością. Kościół posiada struktury prawne nie jako wspólnota wiary, nadziei i miłości, lecz jako zorganizowana społeczność — taka jest wymowa tekstu.

Również nowy Kodeks — jak tego dowodzi k. 204 § 2 — wiąże prawo kościelne z kategorią społeczności, a nie wyprowadza go z samej tajemnicy Kościoła. Daje to obraz kościelnego myślenia prawnego, wciąż jeszcze oderwanego od treści teologicznych. Śladów takiej dysocjacji kościelnego myślenia prawnego znajdujemy zresztą w Kodeksie wiele (np. przeniesienie tytułu o osobach fizycznych i prawnych do norm ogólnych⁴⁰). Prawo kościelne widzi się zbyt mocno w analogii do świeckiego, prawny charakter wydaje się wtedy posiadać to wszystko, co stanowi kościelny odpowiednik prawa świeckiego. Oddzielenie faktów prawnych od wydarzeń teologicznych⁴¹ nie tylko powoduje niedocenianie oryginal-

⁴⁰ Wymowna jest odpowiedź, jakiej udzielono na zarzut, że tytuł o osobach przeniesiony do księgi pierwszej rozbija jej spójność, gdyż traktuje ona przecież o normach prawnych, a nie o osobach. Odpowiedziano wtedy, że w księdze drugiej mówi się o osobach jako o członkach Ludu Bożego, a nie o osobach w aspekcie prawnym — *Communications* 14 (1982) 127. Nasuwa się atoli pytanie, w jakim aspekcie — jeśli nie prawnym — mówi się o osobach w Kodeksie prawa?

⁴¹ Jak np. oddzielenie chrześcijanina widzianego jako podmiot praw i obowiązków (k. 96) od wiernego mającego udział w misji Chrystusa (k. 204 § 1).

nie kościelnych, immanentnych Kościołowi i z jego natury wyrażających treści prawnych, lecz wpływa także na obraz Kościoła. Kościół jest w takiej wizji wspólnotą i społecznością. Ponieważ pojęcia te nie są synonimami, wiązane z nimi desygnaty nie pokrywają się, a obraz Kościoła staje się dychotomiczny: Kościół jako zorganizowana społeczność oraz Kościół wspólnota wiary i miłości, Kościół prawa oraz Kościół miłości. A przecież to właśnie Kościół miłości jest Kościołem prawa i odwrotnie!

6. Pojęcie władzy rządzenia

Dychotomia ta zaznacza się bardzo silnie w koncepcji władzy kościelnej. Powiązано ją z kategorią społeczności: władza kieruje społecznością. Niedwuznacznie mamy do czynienia z pojęciem władzy w rozumieniu przyjętym przez nauki społeczne, t.zn. jako szansa przymuszania swojej woli w określonym układzie społecznym⁴². Temu pojęciu odpowiada też kodeksowa koncepcja ustawy, dekretu ogólnego, nakazu. Jest to władza rządzenia zewnętrznymi przejawami życia społecznego, jak w każdej innej społeczności. Jak już powiedziano, nawet sama systematyka Kodeksu świadczy o jej oddzieleniu od władzy nauczania i uświęcania — jakby we władzy rządzenia chodziło o co innego niż w tamtych. Co więcej, Kodeks w ogóle nie zna pojęcia potestas sacra. W schemacie z r. 1982 występowało ono raz (k. 1213) i zostało skreślone. Dowodzi to, że brak ten nie jest przypadkowy. Tymczasem wiadomo, jaką syntetyzującą rolę odgrywa to pojęcie w nauce soborowej, usiłującej przedstawić władzę kościelną jako pewną nierozdzieloną całość, wiążącą się z sakramentem święceń i upoważniającą do nauczania, uświęcania i rządzenia w imieniu i mocą Chrystusa. Zrozumiałe i uzasadnione głosy konsultorów nawiązujących do nauki Soboru Watykańskiego II i zwracających uwagę, że Kodeks z r. 1917 bardziej zachowuje jedność władzy, nie znalazły posłuchu⁴³.

Kodeks konsekwentnie posługuje się terminem władza rządzenia (potestas regiminis), zaznaczając jednak w k. 129 § 1, że zwie się ona także władzą jurysdykcji. Jest to zresztą, poza prawem procesowym jedyne miejsce, w którym występuje termin iurisdictio⁴⁴. Zdecydowano się zastrzec go dla władzy sądowej, co uzasadniono odwołując się do historii oraz do nazewnictwa przyjętego na Soborze Watykańskim, II⁴⁵. Synonimiczne potraktowanie pojęć regimen i iurisdictio świadczy o nawiązaniu do tradycyjnego po-

⁴² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen⁵ 1976, I, 28.

⁴³ *Communicationes* 14 (1982) 148 ns.

⁴⁴ X. Ochoa, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 227, v. iurisdictio.

⁴⁵ *Communicationes* 9 (1977) 234.

działu na władzę święceń i jurysdykcji, który w Kodeksie zachowano⁴⁶. Trudno jednak dostrzec w Kodeksie powiązanie tych władz, stwierdza się jedynie, że sprawować władzę rządzenia mogą ci, którzy otrzymali święcenia (k. 129 § 1) i że urzędy, do których wykonywania potrzebna jest jedna lub druga władza, otrzymać mogą tylko duchowni (k. 274 § 1). Zdecydowanie podkreśla się — czego nie było w Kodeksie z r. 1917 — że władzę rządzenia wykonuje się zasadniczo w zakresie zewnętrznym (k. 130).

Od czasów, gdy absolutyzm monarszy usiłowano zastąpić inną formą rządów, propagowano monteskiuszowski trójpodział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Podział ten przyjął się też w doktrynie kościelnego prawa publicznego demonstrującej niezależność władzy kościelnej we wszystkich jej funkcjach. Jako osiągnięcie nauk społecznych wykorzystano go też w praktyce sprawowania władzy kościelnej, co było tym łatwiejsze ze względu na znane tradycji kanonicznej pojęcie władzy zastępczej⁴⁷. Tak więc k. 355 § 1 Kodeksu z r. 1917 mówił o prawie i obowiązku biskupów rządzenia diecezją z władzą prawodawczą, sądową i karcącą. Tymczasem nowy Kodeks przejął monteskiuszowski podział w sposób zasadniczy i stwierdza, że władza rządzenia dzieli się na ustawodawczą, wykonawczą i sadowniczą (k. 135 § 1). Tym samym wbrew tendencji soborowej zmierzającej do doktrynalnego scalenia władzy utrwalono ustawowo jej podział i to według kryteriów wypracowanych w naukach społecznych. Uczyniono to niewątpliwie ze względów praktycznych, wykorzystując w dążności do jasności typologicznej osiągnięcia nauk społecznych. Ale ta typizacja ma właśnie znaczenie doktrynalne, zwłaszcza że w Kościele rzeczywisty rozdział władzy między różne podmioty jest niemożliwy (o co właśnie chodziło filozofom oświecenia, gdy lansowali podział władzy i co faktycznie ma miejsce w systemach społecznych przyjmujących taki podział). Dlatego k. 135 § 1 ma charakter deklaracji doktrynalnej opowiadającej się za określoną koncepcją władzy. Zacierza ona specyfikę władzy kościelnej, której istotnymi funkcjami są nauczanie i uświęcanie (co zresztą mocno podkreślają k. 749 i 835), a które to funkcje nie dają się wtłoczyć w koncepcje władzy wypracowane w świeckich społecznościach⁴⁸. Przełożony kościelny nauczając uświęca i pasterzuje (czyli rządzi),

⁴⁶ Por. k. 274 § 1, 1333 § 1, także 1338 § 2, 966 § 1, 292. Zwięzły i przejrzysty przegląd trudności związanych z problemem jedności władzy i jej podziału na władzę święceń i jurysdykcji daje J. Beyer, *La nouvelle définition de la „Potestas Regimini”*, *L'Année Canonique* 24(1980) 53—67.

⁴⁷ Por. U. Navarette, *Potestas vicaria Ecclesiae. Evolutio historica concepts atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II*, *Periodica* 60 (1971) 415—486; R. Schwarz, *Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche*, Roma 1974 (*Analecta Gregoriana* 196).

⁴⁸ Por. np. k. 1341.

a pasterzując naucza i uświęca. Wykonując te zadania stanowi prawa obowiązujące we wspólnocie, urguje ich przestrzegania, napiętnuje wykroczenia, rozstrzyga spory — ale nie są to formy kierowania oddzielone od siebie czy od innych aktów nauczania czy uświęcania, lecz składają się na jeden niepodzielny urząd pasterski (co zresztą trafnie usiłuje wyrazić k. 375).

Konsekwentnym następstwem przeprowadzonego w Kodeksie rozdziału władz i przyjętego modelu władzy rządzenia jest nieobecność pojęcia władzy rządzenia czyli jurysdykcji w kontekście sakramentów. Zaskakuje to szczególnie w prawie o sakramencie pokuty — nie tylko dlatego, że zerwano z dotychczasową tradycją kanoniczną, która do ważnego szafarstwa wymagała władzy święceń i jurysdykcji, ale także z powodu wyraźnego stwierdzenia eklesjalnego znaczenia tego sakramentu dającego pojednanie z Bogiem i z Kościołem (k. 959 i 960, pomijając już stwierdzenie — zresztą mało trafne⁴⁹ — k. 978 § 1 o sędziowskim charakterze funkcji spowiednika). Być może zrezygnowano z pojęcia władzy jurysdykcyjnej dla podkreślenia jedności władzy, co jednak nie mogło się udać przy zachowanym podziale władzy, a ponadto ze względu na wyraźną naukę Soboru Trydenckiego o konieczności zwyczajnej lub delegowanej jurysdykcji do ważnego rozgrzeszania⁵⁰. Dlatego Kodeks stwierdza, że „do ważnego odpuszczania grzechów wymaga się, aby szafarz — oprócz władzy święceń — posiadał upoważnienie do jej wykonywania w odniesieniu do wiernych, którym udziela rozgrzeszenia” (k. 966 § 1). Treściowo takie upoważnienie pokrywa się z tradycyjnym pojęciem władzy jurysdykcyjnej i trudno przyznać rację autorom twierdzącym, że Sobór Trydencki użył słowa jurysdykcja przez analogię⁵¹. Rzecz pozostać musiała niezmienną, natomiast zmiana nazwy jest symptomatyczna⁵². Zmierzała ona do zastrzeżenia nazwy jurysdykcja wyłącznie jako synonim władzy rządzenia, którą — jak stwierdzono w wyjaśnieniu do kanonu⁵³ — jasno odróżnia się od tej, która dotyczy sumienia!⁵⁴ Rozdział jest więc wyraźny i zamierzony.

⁴⁹ K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, II, München—Paderborn—Wien⁹ 1958, 70.

⁵⁰ DS 1686.

⁵¹ Tak V. Che Chen-Tao, *Il „munus sanctificandi” nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, w: *La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma 1983, 271.

⁵² Dodajmy, że zmiana jurysdykcji „na uprawnienie” utrudniła odpowiedź na pytanie, dlaczego do ważnego szafarstwa sakramentu pokuty nie wystarcza władza święceń. Łatwiej było wyjaśnić nieważność sakramentu z powodu braku całej władzy (t.j. święceń i jurysdykcji, niż z powodu braku uprawnienia.

⁵³ *Communicationes* 10 (1978) 56.

⁵⁴ Wyjaśnienie takie mogłoby sugerować, że akty kościelnej władzy rządzenia nie dotyczą sumienia!

Równie charakterystyczne dla sygnalizowanego zagadnienia są zmiany dokonane w k. 129 § 2. Wersja z r. 1980 (k. 126) przewidywała, że świeccy mogą uczestniczyć we władzy rządzenia. Przy przyjętej koncepcji tej władzy była to dyspozycja logiczna i konsekwentna. Klóciła się natomiast z soborowym pojęciem władzy i dlatego została w ostatniej fazie prac zmieniona. Obecna wersja k. 129 § 2 jest bliższa nauce o władzy świętej, ale mniej spójna z kodeksową koncepcją władzy rządzenia.

Oceniając eklezjologicznie tytuł o władzy rządzenia, zwłaszcza zaś kanonizację jej podziału wprowadzoną w k. 135 § 1, trzeba stwierdzić, że spoziera przezeń eklezjologia społeczności, modelowana według wzorów pozakościelnych, równoległa do eklezjologii wspólnoty. Podkreślamy, że wniosek taki wyciągamy z przyjętych koncepcji prawnych, nie zaś poszczególnych instytucji⁵⁵. Prawo jakby szło obok istotnych i typowych przejawów życia Kościoła, co raczej sprzyja pogłębianiu dychotomii między „Kościołem prawa” i „Kościołem miłości”.

II — Część syntetyzująca

1. Kościół nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego to społeczność kierowana przez osoby, które dzięki otrzymanym święceniom zdolne są do sprawowania władzy rządzenia (k. 129 § 1), w szczególności przez papieża i biskupów pozostających we wspólnocie z nim (k. 204 § 2). Społeczność nadal pozostaje typową figurą kształtu prawnego Kościoła. Posiada on prawo, gdyż jest społecznością i jako społeczność. „Skoro (Kościół) jest także ustanowiony na sposób społecznej i widzialnej wspólnoty, wymaga norm, aby jej hierarchiczna i organiczna struktura stała się widoczna” — te słowa konstytucji *Sacrae disciplinae leges* wyraźnie pozostają w nurcie tej nauki o Kościele, którą nazywa się eklezjologią społeczności czy wręcz eklezjologią jurydyczną. Najmocniejszym jej wyrazem jest pierwsza księga Kodeksu. W tytułach przyjętych z kodeksu z r. 1917 nie wykazuje ona zmian koncepcyjnych czy ideowych, u jej podstaw stoi ta sama, pozytywistyczna teoria prawa. Co więcej, teoria ta o władnęła także nowymi tytułami wprowadzonymi do norm ogólnych czy przeniesionymi do nich z danej księgi o osobach. Normy ogólne są wyrwane z kontekstu eklezjalnego i z kolei zdradzają one pewien typ prawnego myślenia o Kościele. Zaznacza się on w samym rozumieniu prawa kościelnego, wyraźnie preferującym prawo ustawowe, pojęte jako

⁵⁵ Akcentując np. podział władzy przynosi jednak Kodeks szereg dyspozycji zakładających jej jedność — np. k. 332 § 1, 375 § 2, 382 § 4. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy jest mowa o jej konkretnych podmiotach.

akt władzy rządzenia (k. 135 § 2) społecznością (k. 204 § 2 oraz 130), nie znające w procesie stanowienia żadnego współdziałania wiernych i interpretowane autentycznie przez samego prawodawcę lub organ przez niego do tego powołany (k. 16). Również pozostałe tytuły pierwszej księgi mogłyby równie dobrze znaleźć się w prawie jakiegokolwiek innej, sprawnie rządzonej społeczności. Ich lektura prowadzi do wniosku, że Kościół nie wypracował dotychczas własnej teorii prawa i że musi ją zapożyczać u teoretyków innych systemów społecznych. Brak w nich śladu faktu, że rdzeń prawa kościelnego stanowi prawo Boże, nie wywiera na nie wpływu to, że istotne działania Kościoła polegają na nauczaniu i uświęcaniu. Eklezjologia społeczności, jaką wyrażają, jest ogromnie uboga — podobnie jak ubogie, bezbarwne i peryferyjne jest pojęcie społeczności odniesione do Kościoła. Nie dochodzi w niej do głosu fakt, że prawo kościelne wyrasta ze zgoda innych przesłanek niż świeckie, a jako prawo wspólnoty wiary rządzi się własnymi mechanizmami. Normy ogólne (a także szereg innych norm, zwłaszcza księga V i VII) świadczą, że przystępując do kodyfikacji nie zdołano oderwać się od modelu Kościoła—społeczności, rządzonej jak każda inna. Kościelna myśl prawna wciąż jeszcze nie jest wintegrowana w eklezjologię. Wypada tego żałować tym bardziej, że od czasów Soboru Watykańskiego II, przez który — jak to słusznie zauważono — przewijały się dwie równoległe eklezjologie, poczyniono spory krok w kierunku scalenia myśli eklezjologicznej i kanonistycznej. Wystarczy tu wskazać na prace wywodzące prawo z samej tajemnicy Kościoła, obywające się przy jego uzasadnieniu i przedstawieniu bez dzielenia rzeczywistości kościelnej na wewnętrzną-duchową i zewnętrzną-prawną i usiłujące przedstawić prawo Kościelne jako wyraz tajemnicy, a nie społeczności. W większości tych prac kluczową rolę odgrywa pojęcie wspólnoty (*communio*), ogromnie instruktywne, gdyż obejmujące całą rzeczywistość kościelną, a nie zawężające jej — jak *societas* — do jednego aspektu⁵⁶.

⁵⁶ Nie chodzi przy tym o prosty zabieg zastąpienia jednego pojęcia innym, ani też o trwanie z oczu innych pojęć przydatnych dla wyrażenia ogromnie bogatej rzeczywistości kościelnej, lecz o wiązanie prawa kościelnego z pojęciami maksymalnie ogarniającymi całą rzeczywistość kościelną w jej złożonym, ale niepodzielnym byciu, a zarazem komunikatywnymi dla myślenia prawnego. Zauważmy ponadto, że posługiwanie się pojęciami oryginalnie kościelnymi i wyzwolenie się od świeckich teorii prawa wcale nie odrywa kanonistyki od kontaktu z prawem świeckim i nie wyprowadza prawa kościelnego ze świata prawniczego, lecz wręcz odwrotnie, pozwala mu zająć tam pozycję aktywną i inspirowaną, a nie tylko bierną i naśladowczą. Jest to tym ważniejsze, że właśnie Kościół opierający się na pozytywnym prawie Bożym i głoszący to prawo winien mieć coś do powiedzenia w kulturze prawnej. Tym bardziej, że z punktu widzenia sprawiedliwości trzeba nieraz pra-

2. Podobnie jak eklezjologia Soboru Watykańskiego II tak też eklezjologia nowego Kodeksu wcale nie tworzy monolitu. Obok charakteryzowanego wyżej, rządzącego kościelnym myśleniem prawnym nurtu wypływającego z kategorii społeczności ujawnia się wyraźnie drugi wyznaczany wizją Kościoła, streszczaną na ogół w pojęciu eklezjologii wspólnoty. Konstytucja *Sacrae disciplinae leges* wymienia wśród nowości nowego Kodeksu „doktrynę, która ukazuje Kościół jako wspólnotę”, a również liczne charakterystyki Kodeksu, jakie opublikowano w ciągu roku po jego promulgacji, usiłują wskazać na wspólnotowe struktury Kościoła rysujące się w nowym Kodeksie. W opiniach wyważonych zauważa się, że wprawdzie w Kodeksie znajdują się jedynie ślady struktur wspólnotowych i trudno byłoby określić go jako *ius communionis*, to jednak pewne zaczątki są bezsporne i one właśnie determinują rozwój prawny Kościoła⁵⁷. Nietrudno jest zidentyfikować trzy osie wspólnotowej konstrukcji struktur Kościoła: wspólnotę wiernych, wspólnotę hierarchiczną, wspólnotę Kościołów⁵⁸. Łatwo też można odwołać się do kanonów wyrażających wspólnotową świadomość Kościoła. Wymieńmy dla przykładu k. 208 o równości wiernych co do godności i działania dla budowania Ciała Chrystusowego, k. 209 o obowiązku zachowania wspólnoty, k. 368 o Kościołach partykularnych, w których istnieje i z których się składa jeden Kościół Katolicki, k. 369 o diecezji jako o Kościele partykularnym, w którym istnieje i działa jeden katolicki i apostołski Kościół, k. 383 o obowiązkach pasterskich biskupów. Czytając Kodeks trudno nie dostrzec, że redaktorzy Kodeksu dość obficie czerpali z dokumentów Soboru Watykańskiego II. Podpada też duża liczba realnych definicji legalnych. Prawo kościelne odznacza się skłonnością do podawania takich definicji, już w pierwszym Kodeksie było ich sporo⁵⁹. Szczególna jednak ich

wo uznać za jego wypaczenie („*summum ius summa iniuria*”). Autorzy uzasadniający posługiwanie się w kanonistyce wypracowaną w naukach prawnych teorią prawa przeoczą fakt, że dokonują wyboru jednej spośród szeregu teorii, mianowicie dominującej na kontynencie europejskim. To „naginanie” nie zapewnia kontaktu z innymi kulturami prawnymi. Ten zostaje osiągnięty nie dostosowywaniem się, lecz obecnością aktywną, kiedy ma się coś do powiedzenia.

⁵⁷ Tak m. inm. H. Schmitz, *Fortschritt oder Rückschritt?*, Zur Debate 14 (1984) n. 1, 14.

⁵⁸ W. Aymans, *Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche*, Bonn 1983, 17—21 (Arbeitshilfen 31).

⁵⁹ Wynika to z charakteru władzy kościelnej. Ustawodawca kościelny nie tylko dzierży w swoim ręku całą władzę społeczną, ale jest również nauczycielem wiary. Co więcej, wiążące nauczanie to najbardziej typowy akt władzy kościelnej. Ta nierozłączność nauczania i rządzenia powoduje przenikanie się form wykonywania władzy: przełożony kościelny nauczając kieruje życiem wspólnoty, a wydając ustawy również

obfitość w nowym Kodeksie tłumaczy się właśnie chęcią przeszczeplenia nauki soborowej. Zwłaszcza rozdziały o nowych, „posoborowych” instytucjach, czy też o „dawnych”, ale widzianych w nowy sposób, zaczynają się od kanonu stwierdzającego, czym dana instytucja jest. Uzasadnia on następujące po nim dyspozycje prawne i otwiera w ten sposób drogę do przedostania się nauki soborowej w protegowaną przez Kodeks praktykę Kościoła.

Nie można jednak przeoczyć kanonów, w których wskazania soborowe potraktowano w sposób regresywny czy osłabiający, albo też przejęto teksty soborowe po dokonaniu w nich cięć. Osłabienie wskazań soborowych podpada np. bardzo w odniesieniu do rad pastoralnych, które — mimo jasnego wskazania *Dekretu o apostołstwie świeckich* — należy w diecezjach powołać, „gdy to zalecają okoliczności pasterskie” (k. 511), zaś sugestie tegoż Dekretu o radach szczebla między- i ponaddiecezjalnego pokryto zupełnym milczeniem. Wśród znamiennych cięć warto zwrócić uwagę na pominięcie w k. 205 „posiadania Ducha Chrystusowego” uznanego przez konstytucję *Lumen gentium* za jeden z elementów przynależności do pełnej wspólnoty⁶⁰. Pominięcie to zaskakuje, jeśli zważymy, że posiadanie łaski nie pozostaje w prawie kościelnym bez znaczenia (co jasno wynika z k. 915 i 916 nowego Kodeksu) i wpływa na możliwość korzystania z praw subiektywnych w Kościele. Zaskoczenie będzie jednak mniejsze w świetle charakteryzowanej wyżej dychotomii myślenia prawniczego w Kościele i trudności z oderwaniem się od mentalności pozytywistycznej⁶¹.

Ogólnie można powiedzieć, że szczyby w nauce o Kościele — wspólnocie pojawiają się, gdy mentalność prawnicza staje bezradna wobec wartości eklezjalnych (m. inn. brak w Kodeksie nawet słowa *charyzmat*, mimo że jest on elementem prawogennym) względnie gdy rodzi postawy asekuracyjne. Ma to niewątpliwie wpływ hamujący. Z drugiej jednak strony trzeba powiedzieć, że mimo to eklezjologia wspólnoty jest reprezentowana w stopniu umożliwiającym stymulowanie urzeczywistnianie Kościoła jako wspólnoty. Zaś Kodeks opierając się na „dwóch eklezjologiach” stanowi być może odbicie aktualnego stanu świadomości religijnej katolików i — skierowany przeciw ku praktyce — zachował po prostu konieczny realizm?

„nauczca”. Dlatego właśnie ustawodawstwo kościelne jest bogate w definicje realne.

⁶⁰ E. Corecco, *I presupposti culturali ed ecclesologici del nuovo „Codex”*, w: S. Ferrari, *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna 1983, 57 ns. (Religione e società 11). Por. też: F. Coccopalmerio, *Quid significant verbo „Spiritus Christi habentes” Lumen gentium 14, 2*, *Periodica* 68 (1979) 253—276.

⁶¹ E. Corecco, tamże.

3. Aczkolwiek łatwo wyodrębnić w Kodeksie dwie wizje Kościoła, to przecież trzeba przyjąć, że jego autorzy mieli przed oczyma jeden Kościół. Wiedzieli o tym, że jest on Ludem Bożym, wspólnotą, a zarazem wychodzili z założenia, że trwa on na tym świecie w kształcie społeczności. Połączenie nurtu „eklezjalnego” i „prawnego” doprowadziło do pojęcia właśnie wspólnoty zorganizowanej jako społeczność. W określeniu *społeczność* mieści się sam fakt prawnego charakteru Kościoła (dlatego je zachowano), otwarty natomiast pozostaje problem zasad jego organizacji prawnej — przy koniecznym zachowaniu jednej podstawowej, mianowicie hierarchiczności (implikującej miejsce w strukturach Kościoła papieża, biskupów oraz osób, które przyjęły święcenia).

Uzasadnione wydaje się spostrzeżenie, że w porównaniu z Kodeksem z r. 1917 nastąpiła zmiana podmiotu prawa kościelnego: miejsce kleru zajęli wierni⁶². Zasada autorytetu, aczkolwiek zaznacza się w wielu miejscach Kodeksu, zwłaszcza w kontekście Kościoła powszechnego, straciła charakter wyłącznego kryterium i — zgodnie z nauką Konstytucji o Kościele (nr 23) — stała się zasadą jedności Kościoła, a już nie zasadą i podstawą po prostu Kościoła⁶³. Urząd sprawowany w Kościele służy zachowaniu i budowaniu jedności. Kościół jest zorganizowany jako porządek jedności i w odniesieniu do tego porządku pozostaje władza kościelna, także wtedy, gdy — jak np. w rozdziale o władzy rządzenia — pojmowana jest wyłącznie jako „władza społeczna”. Wprawdzie nie przewyciężono jeszcze dychotomii myślenia „teologicznego” i „prawnego”, a w Kodeksie wyraźnie rysują się różne nurty myślenia eklezjologicznego (zaś wśród nich tendencja woluntarystyczna traktująca prawo jako *iussum principis*), to jednak mocniej niż poprzedni koncentruje się on na podstawowej konstytucji Kościoła, będącej podłożem i uzasadnieniem różnych funkcji i zadań w nim wykonywanych. Te nowe akcenty świadczą, że Kodeks ma i chce wyrazić porządek Kościoła — *ordo Ecclesiae*⁶⁴.

Taki zamysł podkreśla też konstytucja *Sacrae disciplinae leges*. Czytamy tam, że Kodeks „winien być uważany za niezbędne narzędzie, dzięki któremu jest zachowany należyty porządek tak w życiu indywidualnym i społecznym, jak i w działalności Kościoła”. Porządek ten obejmuje „wykonywanie funkcji powierzonych mu z nieba, zwłaszcza świętej władzy sprawowania sakramentów”. Idea tego porządku ma u swych podstaw obraz Kościoła głoszącego słowo i sprawującego sakramenty (przy pozostawieniu

⁶² E. Corecco, *I presupposti...*, 49 ns.

⁶³ E. Corecco, tamże 50.

⁶⁴ E. Corecco, tamże 51 ns.

w cieniu ich roli kościelnotwórczej, której co do bierzmowania, święceń i małżeństwa w ogóle nieznaczono)⁶⁵. Prawo zaś ma służyć zabezpieczeniu tego porządku środków uświęcenia — poprzez kierowanie społecznością kościelną ma ułatwić wykorzystanie środków zbawienia, jakimi dysponuje Kościół.

Wydaje się, że powyższym stwierdzeniem odkryliśmy dominującą w nowym Kodeksie orientację kanonistyczną. Dominującą — tzn. wcale nie jedyną, jaka wycisnęła na nim swoje piętno, ale niewątpliwie torującą sobie drogę.

Orientacja ta, pojmująca prawo kościelne jako porządek środków uświęcenia, wyrosła ze współczesnej, fundamentalnej refleksji nad prawem kościelnym. Bezpośredni impuls tych badań wzbudziła encyklika Piusa XII *Mystici corporis*, bolejąca nad przeciwstawianiem Kościoła—prawa Kościołowi—miłości⁶⁶. Dała ona asumpt do teologicznych rozważań nad społecznym aspektem Kościoła. W porównaniu z dotychczasową teorią prawa kościelnego, rozpatrującą je jedynie w kategoriach filozofii społecznej, był to niewątpliwym postęp, polegający na wyprowadzeniu ustaleń dotyczących fundamentalnej problematyki prawa kościelnego z konfrontacji eklezjologii z filozofią społeczną. Punkt węzłowy tych rozważań to refleksja nad wzajemną relacją wewnętrznego i zewnętrznego życia Kościoła: ponieważ życie wewnętrzne — stwierdzano — nie może obejść się bez zewnętrznych form organizacyjnych, jest Kościół (także) społecznością prawną. Prawo kościelne nie ujmuje wprost życia nadprzyrodzonego, lecz akty zewnętrzne, będące przyczyną albo skutkiem względnie też przeszkodą dla tego życia. Ma ono stwarzać odpowiednie warunki dla życia nadprzyrodzonego, umożliwiające ludziom utrzymanie i pomnażanie życia łaski. W tym celu porządkuje różne funkcje członków Kościoła, a także korzystanie ze środków uświęcania, pomaga unikać zgorszenia i naprawić je — porządkuje zewnętrzne środki do realizowania Królestwa Bożego na ziemi⁶⁷.

W orientacji tej — a konsekwentnie też w pozostającym pod jej wpływem Kodeksie — widzimy próbę powiązania ustawodawstwa kościelnego z jego eklezjalnymi podstawami. Nie mniej jednak prawo ma tu wciąż jeszcze charakter konsekutywny w stosunku do Kościoła. Pozostaje jakoby na przedpolu wydarzeń zbaw-

⁶⁵ E. Corecco, tamże 67 ns.

⁶⁶ AAS 35 (1943)

⁶⁷ Orientację tę reprezentuje przede wszystkim W. Bertrams w pracach publikowanych od r. 1946, a zebranych potem razem w tomie *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1969. Takie same poglądy znajdujemy w pracach R. Bidagora, który od 23.2.1965 do 1. III. 1973 był sekretarzem Komisji dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego (m. inn. *Lo spirito del Diritto Canonico*, Roma 1959).

czych. Jeszcze zbyt ulega mentalności prawniczej tego świata zamiast ją kształtować.

Uwaga końcowa

Lex sequitur vitam. Ustawodawstwo wyrasta z życia i chce je kształtować. Stanowi odbicie życia. Tak i Kodeks z jego „podwójną” eklezjologią odzwierciedla aktualny stan i świadomość Kościoła. Nie wyprzedza tego stanu ani o krok, nie wytycza nowych dróg, lecz umacnia ustalone i uchodzące za sprawdzone.

Jest jak każde ustawodawstwo kompromisem. Ale właśnie dlatego stwarza możliwości. Praktyka nada jego przepisom żywego kształtu. Od wiernych — wszystkich wiernych — zależy, która z jego opcji eklezjologicznych przeważy i czy nasze prawo będzie prawem „społeczności”, jakby jednej ze społeczności tego świata, czy też prawem wspólnoty, dla której miłość jest podstawowym prawem, a realizacja wiary zadaniem.

Ecclesiologia novi Codicis Iuris Canonici

Präsentatur versio polona relationis (L'ecclésiologie de nouveau Code de Droit canon) in V Congressu Internationalis Iuris Canonici Ottawae die 19 augusti 1984 prolatae.

Relatio duas in partes dividitur, analyticam scilicet et syntheticam. Prima in parte ventilatione problematum ut infra proceditur ad conclusiones ecclesiologicas trahendas: 1) *Mysterium Ecclesiae et lingua canonistica.* 2) *Nova ordinatio systematica Codicis.* 3) *Obligationes et iura fidelium.* 4) *Personae quae legibus ecclesialibus tenentur.* 5) „*Ecclesia ut societas constituta.*” 6) *Potestatis regiminis conceptus.*