

Remigiusz Sobański

Epistemologiczne problemy pojęcia prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 33/3-4, 47-59

1990

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

EPISTEMOLOGICZNE PROBLEMY POJĘCIA PRAWA KOŚCIELNEGO

Treść: 1. Problem pojęcia prawa. 2. Kościół + prawo = prawo kościelne? 3. Chrześcijańskie doświadczenie prawa. 4. Artykulacja chrześcijańskiego doświadczenia prawa. 5. Konieczność ciągłej samokrytycznej refleksji.

1. Problem pojęcia prawa

1.1. Co to jest prawo? Próba uzyskania powszechnie uznanej, ogólnie „ważnej” odpowiedzi na to pytanie jest skazana na niepowodzenie. Często cytuje się ironiczne (?) stwierdzenie Kanta, że prawnicy wciąż jeszcze szukają definicji przedmiotu swych zainteresowań czyli prawa¹, co potwierdzają sporządzane raz po raz zestawy zawierające do czterdziestu takich definicji². Nie trudno zauważyć, że nazwy prawo używa się dla oznaczenia dość zróżnicowanych treści³. Dyskutuje się, czy pojęcie prawa można uzyskać apriorycznie lub tylko drogą indukcyjną oraz czy należy je ustalać formalnie lub materialnie⁴. Trudności napotymane już przy próbie synchronicznego ustalenia pojęcia prawa potęgują się, gdy na problem spojrzymy z perspektywy historycznej z zamiarem wyśledzenia efektywnych ciągów rozwojowych.

Rzut oka na uśłownia formalnego ustalenia pojęcia prawa prowadzi do wniosku, że wiedzą one mimo woli do pojęcia wypełnionego treścią, z czego zdaje się wynikać, że tylko materialne pojęcie prawa może dać nam wgląd w jego istotę i ujawnić jego cechy istotne⁵. To zaś wymaga postępowania indukcyjnego, jakiegoś wprowadzenia w sam przedmiot prawa⁶. Krok po kroku rozpatruje i analizuje się przedmiot, wydobywa jego cechy, opisuje je

¹ G. Radbruch, E. Wolf, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart⁴ 1959, 30; H. Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, München² 1977, 14; A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, München—Zürich 1958, 1.

² M. inn. A. Stiegler, tamże, 3—7.

³ M. Reh binder, *Einführung in die Rechtswissenschaft. Grundfragen, Grundlagen und Grundgedanken des Rechts*, Berlin—New York⁵ 1983, 55.

⁴ H. Henkel, *Einführung...*, 13.

⁵ H. Henkel, *Einführung...*, 13.

⁶ Tamże.

i ujmuje razem elementy jego definicji⁷. W wyniku takiego indukcyjnego postępowania powstaje materialne pojęcie prawa.

Powyższą drogą dochodzimy jednak tylko do jednego spośród wielu możliwych pojęć prawa. Indukcja może bowiem wychodzić z różnych punktów wyjściowych i rozpatrywać prawo na wielorakie sposoby: bądź to jako przedmiot leksykalny, bądź to jako zjawisko społeczne, bądź też jako przeżycie psychologiczne. W każdym z tych przypadków uzyskujemy odmienne pojęcie prawa. Metoda indukcyjna — a wchodzi tu w grę jedynie indukcja niezupełna⁸ — prowadzi do utworzenia pojęcia prawa o ważności ograniczonej: jego stosowalność zależy od kontekstu problemowego, postawiony problem decyduje też o wyborze odpowiedniego pojęcia⁹.

1.2 Również filozoficzne rozważania o prawie zmierzają do wypracowania definicji prawa. Ich ambicją byłaby właśnie ta jedna, powszechnie uznana definicja. Zaraz na początku filozof napotyka jednak złożony charakter prawa, co powoduje, że przyjęcie którejs z definicji (uzyskanych przecież różnymi drogami i z różnych punktów widzenia) prowadzi rozważania na bezdroża. Dlatego filozofia nie ma innego wyjścia jak nawiązać do obiegowych wyobrażeń o prawie. Punkt wyjściowy znajduje nie w pojęciu prawa, lecz w tym, co ludzie kierując się codziennym doświadczeniem nazywają prawem. Traktuje prawo jako doznawaną przez ludzi rzeczywistość egzystencjalną, o złożonym charakterze, którą pragnie wyjaśnić i uczynić możliwie przejrzystą. Ostatecznie chodzi o życiowy problem prawa i bezprawia¹⁰.

1.3 Problem pojęcia prawa wywiera poważne reperkusje wśród nauk prawnych. Dostrzeżenie, że nie wszystkie ustalenia naukowe osiąga się drogą dedukcji matematycznej czy logicznej lub też poprzez doświadczenie, prowadzi do stwierdzenia, że przedmiot decyduje o swoistości każdej nauki. Metoda zależy od obiektu, jaki chcemy poznać, nie odwrotnie. Również w odniesieniu do prawa trzeba uświadomić sobie granice nauk i wiedzieć, jakie (częstkowe) ustalenia można osiągnąć przy pomocy metod właściwych odnośnym naukom.

2. Kościół + prawo = prawo kościelne?

2.1 Również kanonistyka sprowokowana rozkwitła w XIX wieku dyskusją na temat prawa oraz nauk prawnych poświęciła wiele wysiłku ustaleniu pojęcia prawa kościelnego. Dodatkowa motywa-

⁷ Tamże.

⁸ Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa¹¹ 1977, 191—198.

⁹ O tym W. Steinmüller, *Wissenschaftstheorie, Rechtstheologie und Kirchenrecht*, Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht 23 (1978) 58—59, 61.

¹⁰ H. Henkel. *Einführung...*, 17.

cja tych starań wypływała z troski o uzasadnienie i zachowanie niezależności prawa kościelnego. Ten właśnie cel przyświecał nauce kościelnego prawa publicznego i zdecydował o randze tej dyscypliny wśród nauk kościelnych¹¹, podczas gdy chęć utrzymania kontaktu z naukami prawnymi wpłynęła na treść i formę wykładu prawa kościelnego w tych państwach, w których pozostawało ono dyscypliną uniwersytecką¹², głównie w krajach niemieckiego obszaru językowego¹³. Definicje prawa kościelnego¹⁴ podawane w ówczesnych wielkich i naówczas nawskroś nowoczesnych podręcznikach suponują pojęcie prawa oraz pojęcie Kościoła, z których dedukuje się pojęcie prawa kościelnego. Uzyskuje się je po prostu przez połączenie definicji prawa i definicji Kościoła. Odpowiada temu również systematyka wykładu: w kolejnych paragrafach traktuje się o prawie, o Kościele i wreszcie o prawie kościelnym. Prawo pojmuje się w nich jako zespół norm, którymi muszą się kierować ludzie w ich odniesieniu do innych¹⁵. Kościół określa się według słynnej definicji kard. Roberta Bellarmina¹⁶. Przejęły ją wszystkie ówczesne podręczniki niemieckie¹⁷, zaś w klasycznych dziełach kościelnego prawa publicznego znajdujemy ją jeszcze w ostatnich wydaniach z drugiej połowy bieżącego stulecia¹⁸.

O pojęciu prawa była już mowa. Odnosnie do definicji Kościoła¹⁹ warto tu jedynie zauważyć, że opiera się ona na zastosowa-

¹¹ R. Sobański, *O nową koncepcję kościelnego prawa publicznego wewnętrznego*, Sl. Studia Hist.-Teol. 4 (1971) 143—159.

¹² A. M. Rouco Varela, *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechts?*, Archiv. f. kath. Kirchenrecht 138 (1969) 95—113, zwłaszcza 95—99.

¹³ Chodzi o metodologiczne wpływy na nauki prawne takich autorów jak C. v. Savigny, R. v. Jhering, G. F. Puchta, B. Windscheid, E. R. Bierling. Szerzej na ten temat m. in. K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin—Heidelberg—New York—Tokio⁵ 1983, 11—35.

¹⁴ „Das Kirchenrecht im objektiven Sinne ist die Summe aller von Gott und von der Kirche gegebenen Gesetze, durch welche das Verhältnis der Kirche als Ganzen zu ihren Gliedern und den außerhalb Stehenden, sowie die kirchlichen Beziehungen der einzelnen Glieder der Kirche geordnet werden” — J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg² 1906, 8. Podobnie: H. Laemmer, *Institutionen des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg² 1982, 8.

¹⁵ H. Laemmer, tamże, 2; J. B. Sägmüller, tamże, 1.

¹⁶ *De controversiis christianae fidei* 3, II (Opera omnia, ed. J. Giurlano, Napoli 1857, II, 75).

¹⁷ J. B. Sägmüller, tamże, 5; J. B. Haring, *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts*, Graz 1910, 37.

¹⁸ A. Ottaviani, J. Damizia, *Institutiones iuris publici ecclesiastici. I: Ecclesiae Constitutio socialis et potestas*, Pol. Vaticanis⁴ 1958, 41.

¹⁹ Spośród bogatej literatury por. W. Łydka, *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*, Roczn.

nym zarówno do Kościoła jak i do państwa nadrzędnym, filozoficznym pojęciu społeczności (doprecyzowanej jako społeczność doskonała), które w nauce kościelnego prawa publicznego stanowiło punkt wyjściowy dla uzasadnienia tak swoistości, jak też zarazem (i tym samym) prawnej równorzędności Kościoła i państwa, z zachowaniem dla Kościoła cech społeczności godniejszej. Ten sam zamysł stał też u podstaw definicji prawa kościelnego. Bazowała ona na określonym pojęciu prawa. Było to w istocie rzeczy pojęcie ustawodawstwa, wykonywanego suwerennie przez Kościół i przez państwo. Podstawowe pojęcia prawne były wspólne²⁰, różnice zaznaczały się dopiero przy źródłach prawa. Dotyczyły one zresztą tylko źródeł wtórnych, kanoniści nie mogli bowiem stracić z oczu prawa Bożego, gdyż skoro tworzy ono zasadniczy trzon prawa kościelnego, musieli je uwzględnić w prezentowanej definicji. (Z kolei prawo natury wiąże prawodawcę zarówno kościelnego jak i państwowego, przy czym Kościół występuje jako jego wyłącznie kompetentny interpretator).

W rezultacie wypracowano nie zamierzoną teorię prawa kościelnego, lecz teorię prawa, na której bazie można było rozwinąć teorię prawa kościelnego. Mimo wysiłków, by dopasować pojęcie prawa kościelnego do pojęcia prawa akceptowanego przez nauki prawne, nie udało się wtłoczyć prawa kościelnego w ramy teorii (wzgl. filozofii) prawa. Zamiast tego wypracowano w kanonistyce (jeszcze jedną) teorię prawa, która jednak nie tylko nie wywarła wpływu na nauki prawne, lecz pozostała wśród nich raczej niezauważona, co wobec receptywnego i apologetycznego nastawienia tej jako prolegomena do prawa kanonicznego wykładanej teorii należy uznać za zrozumiiałe. Musiało bowiem chybić przedsięwzięcie polegające na przejęciu z filozofii prawa konstrukcji pozytywistycznej, w którą wbudowano naukę o prawie Bożym pozytywnym i o prawie natury. Właśnie to zamknęło dojście do dominujących teorii prawa i spowodowało pozytywistyczne zacieśnienie pojęcia prawa kościelnego do pojęcia ustawy.

2.2 To doświadczenie dowodzi, że kanonistyka dostaje się w ślepy zaułek, jeśli wyjaśnianie prawa kościelnego zaczyna od szukania pojęcia prawa *extra muros*. Bazując na egzogennym pojęciu prawa nie jest w stanie nawiązać zamierzonej i pożądanej komunikacji z filozofią wzgl. teorią prawa, a to z powodu nieuniknionych korektur, które trzeba wprowadzić. Zarazem nie daje w ten sposób rady przewyciężyć wyobcowania *intra muros*, gdyż dychoto-

Teol. Kan. 13 (1966) z. 2, 57—74. Zauważmy, że próby definicji Kościoła spotykamy jeszcze w czasach Soboru Watykańskiego II, np. I. Różycki, *Theologica definitio Ecclesiae proponitur*, Roczn. Teol. Kan. 11 (1964) z. 2, 101—108.

²⁰ Por. J. B. Haring, *Grundzüge...*, 2—37.

miczne założenia odbijają się na całej konstrukcji prawa kościelnego i — konsekwentnie — na jego praktyce. Wprowadzone z zewnątrz założenia powodują, że mimo korektur prawo zostaje przemieszczone na peryferie życia kościelnego.

Kanonistyka znajduje się przy tym w sytuacji trudniejszej niż nauki prawne. Te bowiem mogą pozostawić filozofii dociekania nad pojęciem prawa albo też — wzorem pozytywizmu — zrezygnować zeń i zrównać prawo z ustawą. Ponadto znajdują one podporę dla swojej praktyki w ideach politycznych, mających z kolei oparcie w filozofii wzgl. teorii państwa. Filozofia zaś bazuje na określonych przesłankach i obraca się na wytyczonym obszarze. Wśród przesłanek filozofii prawa wybija się państwo. Wprawdzie nie brak filozofów prawa zaprzeczających monopolowi państwa na prawo i przyznających, że powiązanie prawa z państwem wcale nie jest konieczne²¹, to jednak — także ze względu na metodę indukcyjną — w ich rozwiązaniach nie daje się rozsupłać powiązania prawa z państwem czy wspólnotą państw. Spożytkowanie filozofii prawa w odniesieniu do prawa kościelnego wymagało przeto uprzedniego przedstawienia wizji Kościoła *ratione status*. Dopiero po opracowaniu Kościoła jako *status sui generis* (*societas perfecta, ordinamento giuridico primario*) można było zaaplikować doń dorobek prawnofilozoficzny.

3. Chrześcijańskie doświadczenie prawa

3.1 Szukanie odpowiedzi na pytanie „co to jest prawo” przez pryzmat pojęcia prawa czy też poprzez filozoficzne naświetlenie Kościoła to syzyfowy trud. Dociekanie pojęcia prawa kościelnego nie może nie wyjść od kościelnego doświadczenia prawnego, tzn. od tego, co w Kościele doświadcza, pojmuje i oznacza się jako prawo. Jest to więc punkt wyjściowy analogiczny do tego, jaki zajmują filozofowie, gdy udają się na poszukiwanie pojęcia prawa — czyli doświadczenie. Trzeba jednak stać mocno na terenie badanej grupy społecznej, przekonanej o posiadaniu własnego prawa. Dotyczy to zarówno ustalenia faktów, jak też ich interpretacji. Rolę przewodnią winna odgrywać samoświadomość odnośnej grupy. W odniesieniu do Kościoła znaczy to, że badania należy prowadzić poprzez kategorie możliwie adekwatne do jego *credo Ecclesiam*. Chodzi o doświadczenie prawne grupy społecznej uważającej się za lud Boży, Ciało Chrystusa, wspólnotę bosko-ludzką, znak i narzędzie zbawienia itd. Przedmiotem badań jest pojęcie prawa tej właśnie i tak się określającej grupy społecznej.

Na pierwszy plan wysuwa się pytanie, jak to się stało i dzieje, że w Kościele w ogóle mówi się o prawie, co oznacza się w nim

²¹ H. Henkel, *Einführung...*, 157.

tą nazwą, jak się ją rozumie. Naświetlenie tych zagadnień winno wyprzedzić dalsze studia porównawcze. Dociekania jakiegoś pojęcia są jednak jałowe, jeśli z góry zakłada się jego określone rozumienie lub nawet apriorycznie wyklucza możliwość odmiennego rozumienia. Dlatego nie prowadzą do celu badania nad pojęciem prawa kościelnego wychodzące od (społeczno)filozoficznego punktu wyjściowego. Byłyby one nieefektywne także wtedy, gdyby prawnicy i filozofowie dysponowali określonym, powszechnie akceptowanym pojęciem prawa. Startując z filozoficznego punktu wyjściowego można myśli kościelnej narzucić pojęcie prawa (albo stwierdzić, że w Kościele nie ma prawa, „bo nie znajdujemy tam niczego, co odpowiadałoby naszemu jego pojęciu”)²², ale nie wysondować, czego w Kościele doświadczają się jako prawo.

3.2 Kościelne doświadczenie prawa znajduje swe łożysko w doświadczeniu łaski zbawienia pochodzącej od Tego, który „jest drogą, prawdą i życiem (J 14, 6). To doświadczenie tych, którzy uwierzywszy doznali obdarowania łaską. Mieści się w nim świadomość, że obdarowanie to zobowiązuje do dawania świadectwa. Wierni przeniesieni w nowy układ społeczny, przerastający wszystkie inne więzy międzypersonalne, mają budować wspólnotę, jaka stała się ich udziałem. To dla nich obowiązek wyprzedzający wszystkie inne: Boga trzeba bardziej słuchać niż ludzi (Dz 5, 29). Wierni żyją jednak na tym świecie i doświadczają również jego prawa. Zaraz u początków zostali skonfrontowani z dziedzictwem starotestamentalnym. Przez to zrodziło się pytanie o sens prawa. Jedno kryterium było od razu oczywiste: usprawiedliwienie przed Bogiem. W chrześcijaństwie chodzi o to, „aby to, co nakazuje prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha” (Rz 8, 4). Co temu służy, jest słuszne i sprawiedliwe, co temu nie służy, nie jest w Kościele prawem, nawet jeśli jest nim w świecie, a chrześcijanie tam je przestrzegają nie gorzej niż inni obywatele. Wynika stąd nowy punkt wyjściowy dla chrześcijańskiej myśli prawnej²³.

3.3 Od jego pierwocin wiąże się w Kościele z prawem zadanie daleko wykraczające poza te, które przypisuje się mu w porządku świeckim. Dotyczą one człowieka w jego podstawowym odniesieniu

²² Tak właśnie R. Sohm, usiłujący dotrzeć do świadomości prawnej Kościoła pierwotnego przez pryzmat XIX-wiecznego pojęcia prawa, co go doprowadziło do stwierdzenia sprzeczności między Kościołem i prawem — *Das Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1891 (przedruk: Darmstadt 1970), 1. Wskazówki bibliograficzne dot. metody R. Sohma por. R. Sobański, *Zarys teologii prawa kościelnego*, Warszawa 1973, 33.

²³ O założeniach myśli prawnej Augustyna i innych Ojców p.: L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln—Graz 1958, 20—42 (Forschungen zur kirchl. Rechtsgeschichte u. zum Kirchenrecht 2).

do „zbawienia i sądu”²⁴. Te wsunięte na orbitę prawa zadania wywodzą się z charakteru wspólnoty, a ostatecznie ze zmiłowania i z dobroci Bożej. Tam dostrzega się źródło porządku komunikacji łaski i wiary. W jej służbę zostają wciągnięte elementy rzeczywistości doczesnej, które jako czynniki realizacyjne nowego przymierza nabierają zarazem charakteru pneumatycznego i stają się środkami sprawczymi łaski²⁵: słowo, sakramenty, praktyka życia oznaczają i sprawiają ową komunikację. Te czynniki sygnifikatywne i efektywne mają dla Kościoła znaczenie konstytutywne, stanowią jego niezbywalne elementy. Ze względu na swoją rolę w procesie przekazu łaski i wiary stoją u podstaw struktur Nowego Przymierza i zostają doświadczane jako prawo Boże, oznaczające dla ludzi wyzwolenie i usprawiedliwienie. Właśnie w tym widzą chrześcijanie sens i jakościową specyfikę prawa Ludu Bożego.

3.4 Decydujące dla kościelnego pojęcia prawa jest nie jego rozumienie w świecie, lecz panowanie Chrystusa nad jego ludem, zawdzięczającym mu swoje istnienie. We wspólnocie wierzących prawo wymyka się jego obiegowym pojęciom, ale właśnie dlatego pozostaje wystarczająco szerokie, by spożytkować wszystkie możliwe formy porządku i prawa²⁶. Jego prawnej jakości nie wyznacza to, co przejęto z kultury prawnej narodów, przeciwnie: dopiero to własne, oryginalne doświadczenie prawa umożliwia i postuluje takie przejmowanie i spożytkowanie.

4. Artykulacja chrześcijańskiego doświadczenia prawa

4.1 Doświadczenie zakotwiczonego w obdarowaniu łaską i w społecznym procesie komunikacji wiary prawa kościelnego to w pierwszym rzędzie doświadczenie wiary. Doznawane przez wiernych żyjących zarazem w kręgu prawa świeckiego zostaje ujęte obiegowym aparatem pojęciowym oraz w wypróbowanych formach historycznie wyrażone i rozwijane. Jego artykulacja dokonuje się w otwartym kontakcie z doświadczeniem prawa w kulturze świeckiej. Otwiera się możliwość porównań, wykrywania różnic oraz elementów wspólnych, wzajemnej inspiracji i wykorzystania tego, co się sprawdziło gdzie indziej. Ma tu miejsce zarówno symbioza i komunikacja, jak też dystansowanie się i odrzucenie²⁷. Zgodnie z prawidłami ewangelizacji²⁸ Kościół dla artykulacji i przekazu

²⁴ H. Schürmann, *Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche*, Theol. Quartalschr. 152 (1972) 303—316. 309.

²⁵ H. Schürmann, tamże, 314.

²⁶ H. Schürmann, tamże, 310.

²⁷ R. Sobański, *Prawo kościelne a prawo świeckie*, Prawo Kan. 30 (1987) n. 3—4, 63—74.

²⁸ Por. GS 44.

własnego doświadczenia prawa nie znajduje potrzebnych pojęć w stanie już gotowym, lecz musi je wciąż szukać i kształtować²⁹.

W tym przypadku przydatny okazuje się aparat pojęciowy prawników. Wykorzystuje się go nie „mechanicznie”, w sposób niezróżnicowany, lecz aktywnym procesem, podczas którego przejęte pojęcia często nabierają nowej treści. W takim też kontekście pojawia się na horyzoncie samo pojęcie prawa. Należy ono do tych, które zadomowiły się w słownictwie religijnym, a nawet wśród teologicznych pojęć podstawowych, tzn. wśród tych, których używa się dla wyrażenia zbawczego działania Bożego³⁰. Ich konotacja doznaje przy tym jakiegoś przesunięcia i wzbogacenia, dla pojęcia prawa kościelnego pozostaje istotne rozumienie pojęcia prawa przez chrześcijan. Bowiem doświadczenie nie zależy od pojęć, lecz wypełnia je treścią.

4.2 W otwartości Kościoła na „mądrość filozofów” — tzn. w tym przypadku prawników — nie chodzi tylko o werbalny przekaz tego, czego w Ludzie Bożym doświadcza się jako prawo, lecz o jego egzystencjalne urzeczywistnienie i odpowiednie do znaków czasu ukształtowanie³¹. Ufundamentowana w zbawczej woli Bożej struktura wspólnoty kościelnej znajduje wciąż swoją historyczną konkretyzację, w której proklamuje się wezwanie Boże. Nie ze względu na nią samą, lecz dla przejrzystości „znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1) oraz dla protegowania komunikacji wiary spożytkowuje się różne, wykształtowane w życiu narodów formy prawa. Cała historia prawa kościelnego, od początków gmin nowotestamentowych do Kodeksu Prawa Kanonicznego, od wskazań udzielanych przez Pawła koryntianom aż do „obowiązków i praw wszystkich wiernych” w CIC/1983, stanowi tego jednoznaczny wyraz. W ten sposób kształtuje się rozbudowany system prawa kościelnego, włączającego się w historię prawa i uczestniczącego w jego rozwoju.

4.3 Wzajemne odniesienie prawa kościelnego do „innego” prawa to spontaniczna konsekwencja własnego doświadczenia prawa. Wynika ono z faktu, że Kościół obecny w świecie zastaje tam również doświadczenie prawa, a z drugiej strony świat dostrzega w Kościele zdarzenia poddające się eksploracji prawnej³². Odniesienie to zasadniczo nie oznacza zależności — ani co do rozbudowy form ani co do mocy prawnej ani w sferze koncepcyjnej. Prawo kościelne nie

²⁹ J. Feiner, *Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, wyd.: J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, I, 573.

³⁰ R. Sobański, *Zarys teologii prawa...*, 12 ns.

³¹ Por. GS 44, 2.

³² P. E. Pieler, *Lex Christiana*, w: *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages Frankfurt a.M. 26. bis 28. September 1986*, wyd. D. Simon, Frankfurt 1987, 485—503.

jest owocem procesów rozwojowych prawa, choćby w postaci rozdzielenia się na świeckie i sakralne³³. Chrześcijaństwo nie musi pytać się prawników, czy uznają ich prawo za prawo. Jego prawny charakter nie zależy od tego, czy ono odpowiada probierzom przyjętym aktualnie w świeckiej kulturze prawnej. Dla chrześcijan pozostaje ono prawem również wtedy i tam, gdy i gdzie nie przyjmuje się go jako prawo do wiadomości.

5. Konieczność ciągłej samokrytycznej refleksji

5.1 Z naciskiem należy podkreślić, że prawo kościelne nie powinno pozostawać w ariergardzie kultury prawnej ani też się od niej zgoła izolować. Kontakt z „innym” prawem uzasadnia się nie tylko tożsamością podmiotu objętego obydwoma prawami. Bardziej zasadnicze znaczenie tkwi w tym, że mamy tu do czynienia z wyinkiem obecności Kościoła w świecie. Aczkolwiek należy troszczyć się, by Kościół miał prawo dobre także w sensie jurydycznym, to jednak jako prawo wspólnoty będącej dla świata znakiem zbawienia (co znaczy także: wyzwolenia i usprawiedliwienia) nie jest ono tylko jego wewnętrzną sprawą. Ze świadomości tego faktu winna dla prawa kościelnego wynikać gotowość i umiejętność ciągłego uczenia się: dla kształtowania nie konkurencyjnych form organizacyjnych, lecz postaw samokrytycznych. Dopiero wtedy mogą otworzyć się widoki na inspirującą obecność prawa kościelnego w kulturze prawnej, w której ono w czasach nowożytnych ma niewiele do powiedzenia³⁴.

³³ „Der eschatologisch-pneumatische Ansatz für Ordnungs- und Rechtbildung übergreift selbst noch den Gegensatz von Sakralrecht und Profanrecht, alle sakralen Absonderungen eschatologisch aufsprengegend oder doch relativierend” — H. Schürmann, *Die neubundliche Begründung...*, 310. Autor zauważa też, „daß der Begriff des „Sakralrechts“ den charakteristischen neubundlichen Ansatz religionsgeschichtlich zu stark einebnet” — tamże, 30.

³⁴ Na tle ustawodawstw szeregu krajów raczej trudno przyszłoby uznać prawo kościelne za przykładowe. Wyrównania szeregów nie osiągnie się przez naśladownictwo czy kopiowanie. „Prawnie poprawne” prawo kościelne zakłada jego „teologiczną” słusność. Deficyt teologiczny pociąga za sobą głębsze skutki niż prawniczy. Ma to miejsce także wtedy, gdy słusznie podkreśla się rolę prawa kościelnego dla ochrony i protegowania wolności (jak np. E. M. Maier, *Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung*, Österr. Archiv. f. Kirchenrecht 35 (1985) 281—311). Niedociągnięciem, jakie zarzuca się prawu kościelnemu w porównaniu z prawem niektórych państw (m. inn. F. X. Kaufman, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg—Basel—Wien 1973, 107—110), trzeba zaradzić nie tylko przez korektury prawne, lecz przede wszystkim przez wyciągnięcie wniosków z refleksji nad relacją między autonomią i teonomią (H. Müller, *Freiheit in der christlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht*, Archiv f.

Taka twórcza obecność nie może mieć miejsca inaczej jak tylko na bazie własnej świadomości prawnej i własnego doświadczenia prawa. „Uczenie się” zakłada z jednej strony ciągłą refleksję nad sensem prawa kościelnego legitymującym jego rozwój i historyczne ukształtowanie, z drugiej zaś strony wymaga otwartego, wzajemnego kontaktu ze świecką kulturą prawną. Tylko przy zespoleniu krytycznej autorefleksji z postawą otwartą acz różnicującą wobec dorobku myśli prawnej zdoła prawo kościelne zachować swoją tożsamość.

5.2 Do tożsamości prawa kościelnego należy też wertykalne odniesienie do Boga struktur życia społecznego jego Ludu. Prawa kościelnego właściwie zrozumieć nie można inaczej niż tylko jako rzeczywistość „teologiczną”. Jego pojęcie musi objąć także to wszystko, co — mówiąc krótko i przykładowo — mieści się w temacie „Paweł apostoł i prawo”. Prawniczy aparat pojęciowy — który może i powinien być wykorzystany oraz aplikowany³⁵ — nie może wyprzeć pojęć oryginalnych, wykształtowanych w życiu Kościoła czy też przeszczepionych w nazewnictwo kościelne z innego, pozaprawnego obiegu, jeśli one zawierają elementy oryginalnego kościelnego doświadczenia prawnego³⁶.

5.3 Przy tworzeniu pojęcia prawa kościelnego nie wolno tracić z oczu wpływów wynikających z wzajemnego odniesienia do kultury prawnej. Oddziaływują one nie tylko na historyczną postać prawa kościelnego, lecz — konsekwentnie — również na jego po-

kath. Kirchenrecht 150 (1981) 454—476). Autentycznie chrześcijańskie doświadczenie prawa zawiera w sobie doświadczenie wyzwalającej łaski, stanowiące punkt wyjściowy prawa kościelnego. W. A y m a n s mówi w tym kontekście o związku między *libertas sacra* i *potestas sacra* („*Munus*” und „*sacra potestas*”, w: *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du VIe Congrès International de Droit Canonique Fribourg 6—11. X. 1980, Fribourg—Freiburg—Milano 1981, 185—207, 197.*

³⁵ Oczywiście w sposób zróżnicowany, chociażby dlatego, że są — synchronicznie i diachronicznie — kulturowo uwarunkowane.

³⁶ Twierdząc np., że *communio, diaconia* to nie pojęcia prawne, nie tylko zapoznaje się lub ignoruje ich ładunek prawny, lecz narzuca prawu kościelnemu sposób myślenia prawnego i rozumienia prawa odcinający je od korzeni. Jest to konsekwencja sprzężenia się z rzekomo powszechnie przyjętym pojęciem prawa, co do którego nie dopuszcza się dyskusji i któremu wszystko, co zwie się prawem, winno więc odpowiadać. Specyfika prawa kościelnego sprowadza się wtedy do własnego prawodawcy, częściowo odmiennych treści i odrębnego celu, pojmowanego jednak jako cel pośredni, sytuowany nie tylko w rejonach metajurydycznych, lecz nawet metakanonicznych. Cel pośredni widzi się identycznie jak w każdym innym porządku prawnym. Szerzej: R. S o b a ń s k i, *Kościół — prawo — zbawienie*, Katowice 1979. 221—249). Co temu apriorycznie ustalonemu pojęciu nie odpowiada, nie ma w tej opcji racji bytu w prawie kościelnym: zostaje albo niedostrzeżone albo drogą dystynkcji pojęciowych wymanewrowane z zakresu kanonicznego.

jęcie. Należą do historycznych składników jego doświadczenia. Nie zdołałyby jednak przeniknąć w obręb kościelny, gdyby ten ze swej natury nie charakteryzował się strukturami prawnymi. Nie chodzi przy tym tylko o pewne niezbywalne treści prawne, wypełniające formalną, wszelkim systemom wspólną strukturę³⁷, lecz przede wszystkim o oryginalne, autentyczne pojęcie prawa, o myślenie prawne zakotwiczone w samoświadomości Kościoła i w niej znajdujące rozwojowe siły napędowe³⁸. Synchronizacja tej, „pierwotnie” kościelnej myśli prawnej z myślą prawniczą to jedno z ważniejszych zadań kanonistyki. Jedna i druga nie znajduje się w stanie gotowym, ustalenia własne jak i ustalenia przejęte mają charakter „tymczasowy”, są determinowane historycznym kontekstem stawianych pytań³⁹. Stąd konieczność, by kanonistyka wciąż sięgała do wiary jako do punktu wyjściowego i wyświetlała sens prawa kościelnego, a równocześnie poddawała różnicującej i rozwijającej refleksji przejęty dorobek prawniczy.

Dopiero z tej perspektywy otwiera się możliwość dojścia do takiego pojęcia prawa, dzięki któremu zarówno prawnicy jak i kanoniści gromadziliby się w rodzinę uczonych w prawie, w której nie uznawano by monopolu na prawo, lecz krytycznie oraz samokrytycznie stawiano by pytanie o sens prawa. Dalecy od poczucia własnej sprawiedliwości muszą oni przyznać, że dużo trzeba jeszcze wysiłku, by prawo zawsze było prawem — nie tylko w praktyce, lecz także w samym rozumieniu prawa.

³⁷ Wtedy trudno byłoby dostrzec racje autonomicznego, suwerennego prawa kościelnego. Regulacji prawnych w zakresie religijnym mógłby legalnie dokonać qui curam communitatis habet, jeśliby tylko uwzględnił potrzeby religijne obywateli. Szerzej: R. Sobański, *Nota sulla questione della collocazione scientifica della canonistica*, *Communio* 36 (1977) 70—81.

³⁸ Chodzi o takie np. pojęcia jak *communio*, *diaconia*... syntetyzujące kościelną myśl prawną i stanowiące formalne zasady prawa kościelnego. Na *communio* jako zasadę formalną prawa kościelnego jako pierwszy zwrócili uwagę A. M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 59 ns. Por. R. Sobański, *W sprawie zasady formalnej prawa kościelnego*, *Prawo Kan.* 30 (1987) 1—2, 3—30. Por. także M. Zurowski, *Wspólnota kościelna „communio” podstawą prawa kościelnego?*, *Prawo Kan.* 20 (1977) 1—2, 67—85.

³⁹ Literatura zachodnia z zakresu teorii prawa ostatnich 150 lat dowodzi, jak daleka jest prawnikom świadomość *pacifcae possessionis*, gdy chodzi o szeroko pojęte zagadnienia metodologiczne. Mówi się nawet o zaniku pewności w myśleniu prawniczym (por. tytuł pracy G. Haverkate z r. 1977: *Gewissheitsverluste im Juristischen Denken* — cyt. za K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*..., 5). Tym bardziej podpada mierzakka wśród kanonistów pewność siebie, gdy podejmują problemy definicji prawa i prawa kościelnego.

5.4 Na nieporozumieniu polega zarzut, że współczesna teologia prawa usiłuje „teologizować” prawo kościelne. Zarzut taki jest zrozumiały tylko wtedy, gdy w punkcie wyjściowym rozdziela się koncepcyjnie Kościół i prawo, a następnie importuje się prawo do Kościoła, gdzie przypisuje się mu sens, cechy i zadania, obce mu w obrębie świeckim. Jeśli jednak pojmuje się prawo kościelne jako rzeczywistość autentycznie kościelną, wtedy stanowi ono rzeczywistość „teologiczną”⁴⁰. Pojęcie prawa zyskuje treść teologiczną nie tylko, gdy używa się go w kontekście usprawiedliwienia, ale także, gdy wiąże się je z przymiotnikiem *kościelne*. Nie godzi to w autonomię prawa [której teologia prawa (świeckiego) nie narusza, lecz raczej podkreśla] ani nie przeszkadza komunikacji z prawem *extra muros*. Gdyż również jego prawa dotyka fakt, że Kościół z istoty swej istnieje *ad extra*, dla świata. W tej perspektywie należy też prowadzić krytyczną refleksję nad prawem i jego pojęciem w Kościele.

De problemate epistemologico notionis iuris ecclesialis

Problemata epistemologica iuris canonici aggrediuntur. Quaestio saliens sic ponitur: an ad ius canonicum modo fundamentali enucleandum aliquis notio iuris supponenda sit. Responsum negativum probare conatur et hoc non solum quia respectu multitudinis varietatisque notionum iuris in litteratura iuridica vagantium optio quaevis necessarīe arbitraria esset. Notio iuris ecclesialis analysi experientiae iuridicae Ecclesiae ipsius explorari oportet. Ecclesiali comprehensione iuris in foro proprio explanata contactui communicationique reciprocae cum cultura iuridica profana via aperitur.

⁴⁰ K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, AkKR 145 (1976) 45—58; R. Sobański, *Miejsce i zadania kanonistyki w życiu Kościoła*. *Studia Płockie* 6 (1978) 315—328. Uznanie prawa kościelnego za rzeczywistość eklezjalną nie zamyka drogi do objęcia go badaniami prawoznawczymi, podobnie jak Kościół można badać jako rzeczywistość pojmowaną w kategoriach społecznych czy zgoła politycznych. Trzeba atoli uświadomić sobie, że wtedy poza zasięgiem wizjera pozostaje to, czym Kościół wedle własnego przekonania wiary jest. Przedmiot badany (Kościół, jego prawo) został zredukowany odpowiednio do przyjętych założeń. Bada się wtedy byt wzięty abstrakcyjnie, przy wyeliminowaniu cech nie odpowiadających przyjętym założeniom. Ten abstrakcyjny punkt widzenia wpływa na cały proces badawczy: „Wenn man die Wirklichkeit unter einem bestimmten abstrakten Gesichtspunkt betrachtet und von allem anderen als „unwesentlich“ absieht, dann springt eben immer wieder nur dieser abstrakte Gesichtspunkt heraus” — E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Darmstadt 1964 (przedruk wydania z r. 1921), 67. Co nie podkreśla — a raczej właśnie podkreśla — możliwość i konieczność wykorzystania przez teologię czy kanonistykę wyników owych badań. Por. R. Sobański, *Kościół — prawo — zbawienie*, 353—371.

Iter argumentationis in articulo sequentibus passibus prótrahitur: 1) problema notionis iuris illustratur; 2) quaestio ponitur possitne notio iuris ecclesialis coniunctione notionum Ecclesiae et iuris adipisci?; 3) ut basis studii iuris ecclesialis experientia iuridica Ecclesiae demonstratur; 4) de articulatione experientiae iuridicae Ecclesiae sermo fit; 5) continua consideratio critica identitatis propriae attenta evolutione culturae iuridicae postulatur.

Versio germanica articuli in Archiv für katholisches Kirchenrecht 157 (1988) 430—441 publicatur.