

# Remigiusz Sobański

---

## Prawo w prawie kościelnym

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 36/1-2, 7-17

---

1993

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**PRAWO W PRAWIE KOŚCIELNYM<sup>1</sup>**

Gdy przed 34 laty otrzymałem polecenie, by adeptom kapłaństwa mojej macierzystej diecezji przybliżyć znajomość prawa kościelnego, nie zdołałem podczas wykładów oprzeć się wrażeniu, że zaginął mi Kościół. Instytucje noszą wprawdzie inne nazwy, przepisy nazywają się pięknie kanonami, ale wydawało się, że nie zmieniłoby się nic istotnego, gdybym zamiast Kodeksu Prawa Kanonicznego wziął do ręki któryś z kodeksów różnych gałęzi prawa państwowego. Było to to samo wrażenie, które przedtem doskwierało mi, gdy w ramach katechezy przedstawiałem historię Kościoła, tym bardziej, że istotne cezury tejże wyznaczał stosunek do państwa. Różne tłumaczenia starszych kolegów, jak np. to, że poprzez wydarzenia historyczne pokazuje się działanie Ducha Świętego w Kościele, spływały po powierzchni tak samo jak twierdzenie, że obdarzenie ustawodawcy kościelnego czy ogłoszonych przezeń kanonów przymiotnikiem *sacer* świadczy o nadprzyrodzonym charakterze prawa kościelnego, interpretowanego zresztą i traktowanego w analogii do państwowego. Metoda addytywna (Kościół + prawo = prawo kościelne) stosowana w rozdziałach wstępnych prawie wszystkich podręczników prawa kościelnego, okazała się w czasach, kiedy zgromadzeni na soborze biskupi zapewniali „*non iuristae sed pastores sumus*”, mało przydatna, by przyszłych kapłanów zarazić entuzjazmem dla prawa w Kościele. W stacjonującym w Krakowie seminarium śląskim sytuacja wyglądała nie inaczej niż gdzie indziej. Stąd podejmowane przez kanonistów i teologów próby uzasadnienia prawa kościelnego, które już jako takie były symptomatyczne: to, co faktycznie istnieje, wymaga uzasadnienia, wręcz jakby samousprawiedliwienia! Z napięciem czytałem wtedy autorów wrażliwych na ten podstawowy problem prawa kościelnego, jak przede wszystkim Mörsdorfa i Bertramsa spośród kanonistów, Söhngena i Semmelrotha z teologów. Podróż naukowa — pierwsza, jaka przy żelaznej kurtynie była możliwa — nie mogła ominąć Instytutu Kanonistycznego Uniwersytetu Monachijskiego. Tam miał dyżur młody asystent, który jednego popołudnia pomógł mi skopiować 30 pozycji (wtenczas kopiarki u nas były zakazane). Był to Winfried

<sup>1</sup> Polska wersja wykładu wygłoszonego 16. 5. 1992 na Uniwersytecie w Bonn z okazji nadania tytułu doktora teologii honoris causa.

A y m a n s, co się jednak wydało dopiero później, gdy obydwaj byliśmy już profesorami, on tymczasem tutaj w Bonn. Okazał się nader kompetentnym i inspirującym rozmówcą. Chodziło o prawo kościelne, ale rozmowy toczyły się zawsze w kontekście Kościoła i — także politycznych — wydarzeń, również w kulturowym i krajobrazowym kontekście Nadrenii, przez którą pilotował mnie ze znanstwem i miłością do ojczyzny. To wspólne zainteresowanie podstawowymi problemami prawa kościelnego stanowiło też argument w ciężkich negocjacjach z warszawskim Ministerstwem Szkolnictwa Wyższego i Nauki, w których obydwaj z urzędu braliśmy udział i które w końcu doprowadziły do zawarcia umowy. Chodziło (wracam do tematu swojego wykładu) o — pragnę wyrazić to tytułem artykułu A. M. Sticklera<sup>2</sup> — „tajemnica Kościoła w prawie kościelnym”. A więc nie „Kościół i prawo”, prawo jako coś dochodzącego z zewnątrz, jako wymóg organizacyjny nieodzowny zawsze w życiu społecznym, jako środek konieczny ze względu na ludzką słabość, jako namiastka Ewangelii, jako gwarancja minimum tożsamości, jako warunek niezależności i społecznej doskonałości, lecz jako uzasadnione samą istotą Kościoła i zakorzenione w samym misterium.

Próby uzasadnienia wychodziły z różnych punktów wyjściowych: m.in. od wewnętrznego powiązania słowa i sakramentu<sup>3</sup>, od sakramentalności Kościoła<sup>4</sup>, od tajemnicy Wcielenia<sup>5</sup>. W relacjach o tych próbach wykazywano ich słabe punkty i proponowano nowe rozwiązania<sup>6</sup>. Z tej — dziś już historycznej — perspektywy nie należy widzieć owych uzasadnień w sposób alternatywny w tym sensie, jakoby jedne były słuszne, a inne błędne. Za niekwestionowany wynik można uznać przekonanie, że refleksja eklezjologiczna o prawie kościelnym znajduje swoje łożysko w teologicznej refleksji o Kościele. Ta zaś ma wykazać nie tylko, jak Objawienie dokonane w Chrystusie implikuje Kościół jako pole jego historycznego i socjologicznego rozwoju, lecz także,

<sup>2</sup> A. M. Stickler, *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*, w: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, hrsg. von F. Holböck, Th. Sartory, Salzburg 1962, II, 571—674.

<sup>3</sup> Przede wszystkim: K. Mörsdorf, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, AfkKR 134 (1965) 72—79.

<sup>4</sup> O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt<sup>2</sup> 1955, 114—122.

<sup>5</sup> M. in. M. R. A. Arbus, *Le Droit de l'incarnation*, RDC 2 (1952) 133—170; H. Heimerl, *Aspecto cristologico del Derecho Canonico*, Ius can. 6 (1966) 25—51.

<sup>6</sup> Np. P. Krämer, *Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Trier 1979, 18—23 (Canonistica 3); tenże, *Kirchenrecht I. Wort — Sakrament — Charisma*, Stuttgart — Berlin — Köln 1992, 15—34 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 24).

jak i pod jakimi warunkami Kościoł w swojej konkretnej postaci stanowi prawdziwie historyczny i socjologiczny kształt zbawienia objawionego i dokonanego w Chrystusie. W szczególności winna ona wyświetlić, jak instytucjonalny kształt Kościoła czerpie swoje znaczenie i rację bytu z tego, czym on jest właśnie Kościołem Bożym<sup>7</sup>. Oczywiście, można nawiązać do tych czy innych prawd eklezjalnych i uzasadnić prawo kościelne konsekwentnie jako funkcję pojęcia Kościoła, ale Kościół ma swoje prawo jako ten, o jakim myślimy, gdy wyznajemy „*credo Ecclesiam*”. Upoważnia to do nawiązywania w „rozmowie o prawie kościelnym” do jednego z pojęć czy obrazów, przez które „daje się nam poznać wewnętrzna natura Kościoła” (LG 6,1), ale to też znaczy, że rozmowa ta nie pozostaje skazana wyłącznie na któreś z tych pojęć. Jest to zawsze kontekstowo wyznaczona rozmowa o Kościele, o formach jego istnienia i o wykonywaniu przezeń swego posłannictwa w zmiennościach historii. Ponieważ Kościół żyje w świecie (a nie w świecie dla siebie), i ponieważ historia wykazuje przemiany obrazu Kościoła<sup>8</sup>, i ponieważ historii nie da się tłumaczyć według schematu ewolucyjnego<sup>9</sup> — rozważania o Kościele prowadzone na bazie *credo Ecclesiam* są zarazem dyskursem krytycznym<sup>10</sup>. W odniesieniu do prawa kościelnego pytanie o egzystencję i sens ogniskuje się w pytaniu o słuszne prawo kościelne.

Pytanie to jest zawsze historycznie uwarunkowane. W bulli Grzegorza IX, którą promulgował pierwszy urzędowy zbiór prawa kościelnego, tak uzasadnia się ów akt prawodawczy: „ut appetitus noxius sub iuris regula limitetur, per quam genus humanum, ut honeste vivat, alterum non laedat, ius suum unicuique tribuat, informetur”. Jeszcze przed 40 laty dowiadywali się studenci: „ius (canonicum) examinatum quid praestandum sit ut civis christianus placeat Ecclesiae et in huius foro exteriore sit iustus”<sup>11</sup>. W ich historycznym kontekście były to wypowiedzi słuszne i tak rozumiane prawo kościelne było słusznym prawem kościelnym. Jednak uzasadnienie i cel prawa przedstawiony w r. 1234 w bulli *Rex pacificus* nie odpowiada miejscu obojga praw po zmięczeniu średniowiecza ani dzisiejszemu rozumieniu wzajemnego stosunku prawa i moralności. Również cytowane — korespondujące wów-

<sup>7</sup> J. Hoffmann, *Kirche — Ereignis Jesu Christi*, w: *Neue Summe Theologie. III: Der Dienst der Gemeinde*, hrsg. von P. Eicher, Freiburg — Basel — Wien 1989, 40.

<sup>8</sup> H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, w: *MySal IV*, 1, 223—279.

<sup>9</sup> J. Hoffmann, tamże, 43.

<sup>10</sup> J. Hoffmann, tamże, 40.

<sup>11</sup> A. Vermeersch, *J. Creusen, Epitome Iuris Canonici, Mechliniae — Romae* 1949, I, 19 (n. 23).

czas z enuncjacjami Magisterium<sup>12</sup> — legalistyczne pojęcie prawa kościelnego nie harmonizuje z naszą dzisiejszą świadomością kościelną. Trudno byłoby uznać w Kościele za słuszne prawo zmierzające jedynie do zachowań zewnętrznie poprawnych.

Ale — i to stanowi problem mojego wykładu — co to znaczy „słuszne prawo kościelne”? Jakie warunki musi spełniać, by było słuszne? Nie absolutnie, lecz *hic et nunc* słuszne?

Pytanie o prawo słuszne zajmuje filozofów prawa i przeważającą część prawników, a także polityków. Założywszy, że panuje dominujące wyobrażenie słusznego prawa: czy prawo kościelne jest „słuszne” jako prawo Kościoła, gdy odpowiada tym wyobrażeniom, tzn. gdy jest prawnie słuszne? Czy jest kościelnie słuszne, gdy jest słuszne prawnie — i odwrotnie?

Od rozpadu średniowiecznej *societas perfecta* na dwie *societates perfectae* kanoniści nie szczędzili wysiłków, by tłumaczyć swoje prawo jako prawo państwa *sui generis* i akcentować nie jego kościelne zakorzenienie, lecz jego cechy upadniające go do państwowego. Historycznie i kontekstualnie było to uzasadnione, ale w konsekwencji stało się tak, że w podręcznikach i wykładach na początku wprawdzie Kościół wzmiankowano, ale potem on zniknął i zostawał przywołany najwyżej dla uzasadnienia wyższej mocy wiążącej prawa kościelnego.

Właśnie to skłoniło kanonistów nauczających w ramach programu studiów teologicznych do teologicznego rozważania podstawowych zagadnień prawa kościelnego. W rezultacie można spokojnie powiedzieć, że napowrót odkryto Kościół w prawie kościelnym. Dziś nie ma chyba kanonisty, który by mniemał, że można obyć się bez myślenia teologicznego. Ale ci kanoniści, którzy starali się o teologiczne uzasadnienie prawa kościelnego, doszli do wniosku, że myślenie teologiczne nie tylko dotyczy jego podstaw ontologicznych, lecz winno wpływać na całą jego metodologię. Znaczący to, że bez myślenia teologicznego ustawa kościelna nie może ani powstać ani być stosowana.

W tym momencie spotkał ich zarzut teologizacji prawa kościelnego. O ile to nie były tylko hasła, zarzucano im, że:

- zaniedbują dialog z filozofią prawa;
- tracą kontakt z naukami prawnymi względnie wręcz go unie możliwiają;
- nie uwzględniają realnych uwarunkowań ludzkiego działania;
- protegują prawo kościelne obce współczesnemu rozumieniu prawa;
- ideologizują, moralizują, spiritualizują prawo kościelne;

<sup>12</sup> Por. Pius X., Enc. *Vehementer Nos* — CIC Fontes III, n. 671, 664.

— ich poglądy prowadzą do prawa prawnie niesłusznego, które tym samym nie może być prawem kościelnie słusznym.

Krótko mówiąc: w poszukiwaniu Kościoła w prawie kościelnym rzekomo zagubili prawo. Ponieważ jednak przewyciężono już myślenie addytywne, a konieczności teologicznego uzasadnienia prawa kościelnego nie można poddać w wątpliwość, usiłuje się podbudować wspomniane zarzuty wykazaniem, że „modele uzasadniające” prawo kościelne wykazują właśnie specyficzne braki teologiczne<sup>13</sup>. Tym samym jednak przyznano, że dziś poważna rozmowa o prawie kościelnym jest faktycznie dyskursem teologicznym, niezależnie od tego, czy uczestniczą w nim kanoniści, teologowie lub prawnicy.

W ten sposób dochodzę do niekwestionowanego stwierdzenia, że w słusznym prawie kościelnym ani Kościół ani prawo nie może się ukryć ani zniknąć. Rozumiem przez to, że — po pierwsze — jest to prawo Kościoła, tak jak go pojmujemy w wierze, a nie jakiegoś przetłumaczonego w filozoficzno społeczne kategorie tworu, oraz — po drugie — że w świecie prawa jest to prawo wprawdzie swoiste, ale musi tam być komunikatywne i zrozumiałe jako prawo.

Tak daleko panuje zgoda. Opinie rozchodzą się, gdy trzeba odpowiedzieć na pytanie, jak to osiągnąć. Sprowadzają się do dwóch stanowisk. Jedno: cel i sens prawa kościelnego spoczywa w zagwarantowaniu i realizacji praw subiektywnych w Kościele. Prawo kościelne jako „chrześcijański porządek wolności” ma — wedle tego stanowiska — chronić wiernych przed różnymi formami zagrożenia wolności<sup>14</sup>. Ma ono za zadanie urzeczywistniać, chronić i wspierać Kościół jako instytucję wolności, gdyż wezwanie, jakie pod adresem prawa kościelnego wysuwa nowoczesna świadomość wolności, polega na umożliwianiu i popieraniu współżycia kościelnego ugruntowanego na odpowiedzialnej wierze<sup>15</sup>. Drugie: cel i sens prawa kościelnego spoczywa w zagwarantowaniu autentyczności tych elementów, w których realizuje się zbawienie, tj. słowa i sakramentu. Człowiek bowiem egzystuje w Kościele nie na skutek swoich predyspozycji społecznych, lecz dzięki łasce Bożej, która włącza go w nowe odniesienie do Boga i innych ludzi, włącza go w *communio*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> E. M. Maier, *Zum Zusammenhang von „Theologisierung” und Positivismus im kirchlichen Recht. Aktuelle Tendenzen kirchenrechtlicher Lehre und Entscheidungspraxis*, ÖAKR, 39 (1989) 37.

<sup>14</sup> E. M. Maier, *Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung*, ÖAKR 35 (1985) 295.

<sup>15</sup> G. Luf, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, w: HdbKathKR, 31.

<sup>16</sup> E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980, 100 (Canonistica 4).

Odnosnie do tych stanowisk chciałbym przedłożyć kilka uwag, ujętych na sposób tez w dwunastu punktach.

1. Jako rzeczywistość kościelną można prawo kościelne sensownie tłumaczyć jedynie w powiązaniu z wiarą — z *credo Ecclesiam*. Jego istnienie i sens można wyjaśnić i pojąć tylko w tym powiązaniu. Bez niego tworzyłoby ono fenomen interesujący może prawników, socjologów, historyków, polityków, ale dla wiernych jego sensowność byłaby trudno dostrzegalna<sup>17</sup>.

2. Widziane w decydującym o jego sensie powiązaniu z wiarą ustawodawstwo kościelne dzieli cele przyświecające całej aktywności pastoralnej Kościoła. Ustawodawstwo kościelne nie konkuruje ze świeckim, lecz znajduje swój sens w posłannictwie Kościoła, by był powszechnym sakramentem zbawienia (LG 8,2). Prawo kościelne rozwija się nie jako coś z zewnątrz dodanego do Kościoła, jakby wsparcie ewangelizacji, jakby ideowe *bracchium saeculare*, lecz wyrasta z samej misji przepowiadania.

3. Prawo kościelne rozwija się w kontakcie z życiem społecznym i prawem tego świata. Dokonuje się to w myśl prawa wszelkiej ewangelizacji, wedle którego „Kościoł od początku swej historii nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów” (GS 44,1). Jako znak jedności z Chrystusem „może on też wzbogacać się i faktycznie się wzbogaca dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego” (GS 44,2), co w odniesieniu do jego prawa oznacza, że może i powinno się ono kształtować w kontakcie z kulturą prawną.

4. Kontakt z prawem tego świata — a także konfrontacja z prawem Starego Testamentu — zmusił chrześcijan do postawienia pytania o sens prawa<sup>18</sup>. Dotyczyło ono każdego prawa — nie tylko z powodu pierwotnie silnego zakotwiczenia prawa w religii<sup>19</sup>, lecz z powodu transcendentalnego odniesienia rzeczywistości ziemskich. Tym mniej mogło zabraknąć tego pytania w stosunku do pierwszego autonomicznego prawa wspólnoty mającej swój początek w zbawczym dziele Chrystusa. Dlatego wiązano z prawem kościelnym zadania daleko wykraczające poza zadania świeckiego, a dotyczące podstawowego odniesienia człowieka do „zbawienia i sądu Bożego”<sup>20</sup>. Prawo Kościoła pierwotnego nie mieściło się w obiegowych pojęciach prawnych, ale dlatego było wystarczająco otwarte, by wciągnąć w swoją służbę wszy-

<sup>17</sup> M. Kehl, *Kirche als Institution*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, III: *Traktat Kirche*, Freiburg — Basel — Wien 1986, 188.

<sup>18</sup> Por. Gal 5, 6.

<sup>19</sup> A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, München — Zürich 1958.

<sup>20</sup> H. Schürmann, *Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche*, ThQ 152 (1972) 303—316, 309.

stkie przydatne formy prawne<sup>21</sup>. Chociaż prawo to było znacznie mocniej inspirowane Pismem św. niż świecką nauką prawa<sup>22</sup>, to jednak zmysł prawny Rzymian łatwo odkrył, że tutaj *leges faciuntur*<sup>23</sup>. Rzymskie określenie *lex christiana*<sup>24</sup> wcale nie było wyrażeniem obcym świadomości chrześcijańskiej, aczkolwiek nie w pełni odpowiadało jego chrześcijańskiej treści.

5. Procesy kościelnej instytucjonalizacji pojmowano od początku jako znak identyfikującej, integrującej i wyzwalającej „siły Ducha”<sup>25</sup>. Zabezpieczenie tak diachronicznej jak synchronicznej jedności dokonuje się pod dwoma ściśle korelatywnymi punktami widzenia: *ecclesia congregans* i *ecclesia congregata*. Człowiek otrzymuje wiarę przez Kościół, który jednak — z drugiej strony — jest Kościołem wierzących<sup>26</sup>. Stąd prawo kościelne zmierza w swojej identyfikującej funkcji zarówno do zachowania tożsamości orędzia Jezusa, jak też do wpisania tego w bieg historii. Podobnie ma w swojej integrującej funkcji wspomagać zróżnicowania tak, by dały się zsynchronizować w pewną zdolną do życia i działania całość<sup>27</sup>. Wierny znajduje wsparcie w historycznej ciągłości wiary, we wspólnej przestrzeni życiowej braci w wierze, co jednak nie dyspensuje go od własnego wysiłku wolnej decyzji wiary i przyswojenia jej<sup>28</sup>.

6. Odpowiednio do wspomnianych, nierozdzielnych punktów widzenia ustawodawstwo kościelne nie tylko obejmuje — instytucjonalizując je tym samym — podstawowe funkcje Kościoła (formuły wiary, urząd apostołski, porządek służby liturgicznej, wspólnotowy porządek życia), lecz winno również wziąć pod uwagę, że Kościół realizuje się tam, gdzie człowiek w sposób wolny odpowiada na dar i wezwanie Boże<sup>29</sup>. Znaczy to, że zarówno przy stanowieniu jak i przy stosowaniu prawa — czyli w całej praktyce prawnej Kościoła — należy uwzględnić uwarunkowania egzy-

<sup>21</sup> H. Schürmann, tamże, 310.

<sup>22</sup> A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff...*, 79.

<sup>23</sup> „...pro arbitrio suo, atque ut iisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent” — z dekretu tolerancyjnego Galeriusza (311). Tekst u Lactancjusza, *De mort. persecutorum* 34 — CSEL 27, 212.

<sup>24</sup> P. E. Pieler, *Lex Christiana*, w: Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages Frankfurt a.M. 26. bis 28 September 1986, hrsg. D. Simon, Frankfurt 1987, 485—503, tu: 487.

<sup>25</sup> M. Kehl, *Kirche als Institution*, 191—197.

<sup>26</sup> J. Hoffmann, *Kirche — Ereignis Jesu Christi*, 29.

<sup>27</sup> M. Kehl, *Kirche als Institution*, 194.

<sup>28</sup> M. Kehl, tamże, 196.

<sup>29</sup> K. Rahner, *Die Disziplin der Kirche*, w: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, hrsg. von F. X. Arnold u.a., Freiburg — Basel — Wien 1970, II<sup>2</sup>, 367—399, 379 nss.



stencji ludzkiej. Jest to oczywiste dla kościelnego przepowiadania nie mniej niż dla każdej praktyki prawa.

7. Adresatem ustawodawstwa kościelnego jest człowiek wyposażony przez chrzest w dary wiary — człowiek, który doznał łaski „nowego początku”. Wyznacznikiem ustaw kościelnych jest antropologia teologiczna. Z czego wynika, że prawo kościelne musi wprawdzie realistycznie liczyć się z ludzką niedomogą i słabością, ale zasadniczo winno ono budować na znajdującym swoje uzasadnienie w łasce założeniu powodzenia. Wymogi ustawy kościelnej wynikają ostatecznie z obietnicy Ewangelii i są jej podporządkowane. Traktowanie na serio tej obietnicy oznacza, że prawo kościelne winno posługiwać się nie domniemaniem zła, lecz domniemaniem dobra.

8. Prawo nie jest kategorią ujęcia odniesienia do Boga. Jednak prawo kościelne nie może pominąć usprawiedliwienia dokonanego w chrześcijaństwie, które otwiera mu drogę do zbawienia wiecznego prowadzącą przez wspólnotę Kościoła i przez sprawdzenie się dobrymi uczynkami<sup>30</sup>. Dzięki usprawiedliwieniu we chrzcie człowiek staje się osobą w Kościele, podmiotem praw i obowiązków. Tu biorą swój początek podstawowe prawa chrześcijanina. Obejmują one prawa przysługujące osobie ludzkiej<sup>31</sup>, oczywiście w ich odpowiedniej kościelnej konkretyzacji, a także specyficzne prawa chrześcijanina, wywodzące się z działania dokonanego w Kościele, a ugruntowanego w wierze (sakramenty). Uznanie ich charakteru podstawowego nie znaczy, by one — jak podstawowe prawa człowieka wobec państwa — wyprzedzały Kościół, lecz znaczy, że mają swoje źródło w fundamentalnych aktach urzeczywistniania wiary.

9. Konkretnie kanoniczne ukształtowanie chrześcijańskich praw podstawowych podlega uwarunkowaniom historycznym. Wchodzi tu w rachubę sploty problemów, jak historia-kultura-Kościół lub Kościół-społeczeństwo. Otóż wyłania się szczególnie pytanie, czy wolność, widziana w perspektywie nowożytnej, może w sposób zasadniczy znaleźć uwzględnienie w Kościele i czy w jego porządku prawnym może ona odzwierciedlać się jako autonomia podmiotu religijnego<sup>32</sup>. Wprawdzie — po pierwsze — wolność w sensie teologicznym, wewnątrznie powiązana z wolnością społeczną, stanowi właściwe dobro zbawcze, przepowiadane przez chrześcijań-

---

<sup>30</sup> G. Kraus, *Rechtfertigung*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg — Basel — Wien 1987, 434.

<sup>31</sup> Vgl. GS 41, 3; 76, 5.

<sup>32</sup> H. Müller, *Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht*, AfkKR 150 (1981) 454—476, 460.

stwo jako cel jego aktywnej nadziei<sup>33</sup>, oraz — po drugie — przy bliższym spojrzeniu okazuje się, że między instytucją i wolnością zachodzi głębsza jedność i wzajemne sprzężenie<sup>34</sup>, to jednak okazuje się, że istnieją lepsze i gorsze instytucje wolności<sup>35</sup>, a także, że jest tworem jednej wolności to, przeciw czemu inna wolność<sup>36</sup> protestuje. Tym ostatecznie tłumaczy się, dlaczego uformowane pod znakiem gregoriańskiej *libertas Ecclesiae* i zachowuje swoją ciągłość prawo kościelne miało takie trudności z prawami podstawowymi. Faktem jest jednak, że „nigdy ludzie nie mieli tak wyczulonego jak dziś poczucia wolności”<sup>37</sup> i że nowożytna idea wolności została pozytywnie przejęta zarówno przez Urząd Nauczycielski jak i przez teologię<sup>38</sup>, zaś to, o co w tej idei chodzi, zostało rozpoznane jako pierwotnie i autentycznie chrześcijańskie<sup>39</sup>. Wynika z tego, że troska o integralność orędzia Chrystusowego nie może stać w sprzeczności z pojmowaniem Kościoła jako instytucji wolności chrześcijańskiej<sup>40</sup>.

10. Słuszne prawo kościelne winno liczyć się ze wspomnianą biegunowością<sup>41</sup>, żadną miarą jednak nie może polaryzować wspólnoty i wiernego. Zadaniem prawa kościelnego — jak każdego „słusznego” prawa — jest scalanie przeciwieństw w jedność. Na konkretnym przykładzie chciałbym zilustrować, że to wcale nie łatwe. Otóż: k. 1117 uwolnił katolików, którzy formalnym aktem odstąpili od Kościoła, od obowiązku zachowania kanonicznej formy zawarcia małżeństwa. Zamysł był jasny: chodziło o uwzględnienie decyzji odstępcy i o umożliwienie mu zawarcia małżeństwa ważnego również z punktu widzenia prawa kościelnego. A jednak dyspozycja k. 1117 została przez niektórych — wcale nie „konserwatywnych” — kanonistów oceniona jako duszpastersko błęd-

<sup>33</sup> K. Rahner, *Institution und Freiheit*, w: *Schriften zur Theologie*, X, Zürich — Einsiedeln — Köln 1972, 115—132, hier 116.

<sup>34</sup> K. Rahner, tamże, 125.

<sup>35</sup> Tamże, 128.

<sup>36</sup> Tamże, 126.

<sup>37</sup> GS 4, 4.

<sup>38</sup> W. Kasper, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. von den Salzburger Hochschulwochen, Graz — Wien — Köln 1987, 73—110.

<sup>39</sup> H. Müller, *Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung?*, 459.

<sup>40</sup> W. Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, w: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, hrsg. von J. Schwartländer, München — Mainz — 1981, 285—302, 302; H. Müller, tamże, 476.

<sup>41</sup> Por. J. G. Ziegler, *Ja zur Polarität — Nein zur Polarisierung*, w: *Suche die Meinung*, Karl Dedecius dem Übersetzer und Mittler zum 65. Geburtstag, hrsg. von E. Grözinger und A. Lawaty, Wiesbaden 1986, 264. Por. też: H. Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, München<sup>2</sup> 1977, 445—456.

na i uznana za wypuszczenie w puste przestrzenie dowolności<sup>42</sup>. Takich przykładów konieczności zgrania uznania autonomii etyczno-religijnej ze wsparciem instytucjonalnym można by wskazać wiele. Nie są to prawdziwe alternatywy. *Potestas sacra* to nie alternatywa dla *libertas sacra*<sup>43</sup>, gdyż obydwie są dla struktur Kościoła konstruktywne. Ale ogłoszenie ustawy to akt władzy. Już przez to wysuwa się władza na plan pierwszy, czemu dodatkowo sprzyja imperatywna cecha prawa. Ponieważ — jak powiedziałem — jednostka i wspólnota, wolność i władza w Kościele to nie alternatywy, i ponieważ Kościół z istoty swojej jest miejscem wolności, a nie walki o wolność, ciąży na ustawodawcy zadanie zagwarantowania teonomicznej autonomii wiernego i jego wolności. Co więcej: jeśli słusznie mówi się o *libertas sacra*, winni pasterze — a więc ustawodawca kościelny — wolność tę animować, a nie jedynie zabezpieczać bojaźliwie uprawnienia władzy, jak tego dokonuje się np. przez klauzule k. 212 par. 3. Właśnie budowanie wspólnoty wymaga, by wierny doznawał prawnej ochrony swoich uprawnień chrześcijanina.

11. Słuszne, niesłuszne — to ocena. Ocenia się zawsze z jakiegoś punktu widzenia. Dziś jest nim — dla każdego prawa — człowiek. Takie powszechnie akceptowane stanowisko to osiągnięcie nowoczesnej kultury prawnej, od którego nie ma odwrotu. Również katolickie przepowiadanie Boga Stwórcy i Odkupiciela ma na oku człowieka: *Redemptor hominis*<sup>44</sup>, „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”<sup>45</sup>! Nie może być inaczej w religii, która ma swój początek i swoje centrum w wydarzeniu Krzyża. Syn Człowieczy został pozbawiony praw, aby człowiek odzyskał swoje prawa. Biedny, słaby, uciskany człowiek. Z jego powodu rozwinęły się w prawie kościelnym instytucje mające odpowiadać ekonomii Bożej, aby człowiek poradził sobie z własną gospodarką. *Hominum causa omne ius constitutum est!* My na wschodzie Europy doświadczyliśmy, jak deprawuje się prawo, jeśli nie chodzi w nim w pierwszym rzędzie o człowieka. Zazdrościmy światu zachodniemu dobrobytu, bardziej jeszcze zazdrościmy uregulowanego życia, najbardziej jednak zazdrościmy rozwoju prawa w państwach demokratycznych. Bez wątplenia ma tu prawo kościel-

<sup>42</sup> K. Lüdicke, *Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts* w: *Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag*, hrsg. von K. Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder, Graz — Wien — Köln 1986, 386.

<sup>43</sup> W. Aymans, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*, AfkKR 149 (1980) 389—409, zwłaszcza 403—406.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979) 257.

<sup>45</sup> Tamże, 284 f.

ne czego się uczyć. A jednak nie można nie dostrzec ograniczonych możliwości i ambiwalencji ustawodawstwa. Słusznie postuluje się prawnego zabezpieczenia autonomii i wolności, co jako uświadomienie wiernym ich aktywnej pozycji w Kościele ma ważne znaczenie duszpasterskie. Ale takie zabezpieczenie nie tylko gwarantuje przestrzeń wolności, lecz ją również wyznacza. Domagając się w zasadzie ochrony praw podstawowych przez ustalenie odpowiednich procesów, trzeba by też odważyć się na pytanie, czy w ten sposób nie otwiera się kuchennych drzwi do „Kościoła prawa”. Dlatego nie ma powszechnie obowiązujących recept i wciąż konieczne staje się przemyślenie, o co chodzi w ustawodawstwie kościelnym, co znaczy w Kościele „prawo” i jak je tworzyć, by było słuszne:

12. Budzi nadzieję, że problemy te podejmuje się w wielu miejscach, że podejmują je nie tylko kanoniści i nie tylko katolicy — i to z próbami wykorzystania doświadczenia nie tylko Kościoła, lecz również narodów. Istotny rdzeń prawa kościelnego to dar, gdyż wyraża on położenie „dziedziców Boga i współdziedziców Chrystusa” (Rz 8,17). Prawo kościelne jest zarazem zadaniem: każda ustawa to zawsze — także w Kościele — próba słusznego prawa.

Możliwość przedłożenia tych myśli tutaj, w Bonn, to dla mnie zaszczyt. Serdecznie za to dziękuję. W Niemczech prawo kanoniczne było zawsze dyscypliną uniwersytecką i najstarsze czasopismo kanonistyczne — 1857 przez Ernesta von Moy de Sons założone, a dziś kierowane przez Winfrieda Aymansa — ukazuje się w tym kraju. Jak daleko sięgam pamięcią, katedra prawa kościelnego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bonn była obsadzona wysokiej klasy uczonymi, z którymi kontakt był dla mnie zawsze owocny i pobudzający, tym bardziej, że przez nich dochodziło do spotkań z innymi kolegami. Za to i za dzisiejsze wyróżnienie duże dzięki.

#### **Ius in iure ecclesiali**

Supra praesentatur versio polona praelectionis die 16.5.1992 in Universitate Bonnensi occasione collationis tituli doctoris honoris causa habitae. Textus originalis („Das Recht im Kirchenrecht”) in Archiv für katholisches Kirchenrecht 116 (1992) publicatur.