

Remigiusz Sobański

"Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa", Tomasz Gałkowski, Roma 1996 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 40/1-2, 289-293

1997

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.

**Tomasz Gałkowski, Il „quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa,
Roma 1966 (Analecta Gregoriana 269), ss. XXI+370**

„Co to jest prawdziwe, słuszne prawo” oraz „jak można je poznać i stworzyć” – to pytania nurtujące ludzi od czasów, gdy zaczęli regulować swe życie za pomocą prawa. Świadcstwa dociekań i prób uzyskania odpowiedzi znajdujemy w tekstach od Anaksymandra do Jana Pawła II. One też, teoretyczne i praktyczne zmagania o słuszne, „prawdziwe” prawo, wyznaczyły i ukierunkowały europejską kulturę prawną. Przy czym cechą wyróżniającą ją jest fakt, że od blisko 2000 lat na prawo Europy składa się *ius profanum* i *ius sacrum*. Ten dualizm porządków prawnych rodzi pytanie, czy jest on równoznaczny z dualizmem prawa czy też nie narusza on monizmu prawa? Czy i na jakiej płaszczyźnie można mówić o *genus* i *species iuris*?

W taki krąg problemowy zapuszcza się swoją rozprawą ks. Tomasz Gałkowski. Jest to rozprawa pisana na wydziale prawa kanonicznego, a więc kanonistyczna. Trzeba od razu zauważyć, że w kanonistyce pytanie *quid ius* postawiono dopiero przed półwieczem. Kanoniści zostawiali ten temat filozofom i teologom, przy czym – paradoksalnie – chętniej odwoływali się do filozofów niż teologów, oczywiście do „dobrych” filozofów, do „filozofii wieczyste”. Postawa taka była zgodna z dyspozycjami dotyczącymi studium prawa kanonicznego, miało ono dać wiedzę „*quid iuris*”. Dopiero gdy Pius XII z ubolewaniem zwrócił uwagę na rozpowszechniające się przeciwstawianie *Ecclesia iuris* i *Ecclesia caritis* kanoniści zorientowali się, że trzeba sięgnąć głębiej i przed wykładem *quid iuris* podjąć pytanie *quid ius*. Owoce półwiecza badań dostarczyły autorowi bogatej bazy materiałowej.

Kwerenda autora obejmuje literaturę włoską i polską, w mniejszym zakresie francuską i hiszpańską, literaturę niemiecką cytuje z drugiej ręki, uczciwie to zaznaczając. Mimo że niektórzy uczeni – i podnoszone przez nich problemy – pozostali poza optyką pracy, trudno czynić autorowi zarzut z niewykorzystania „całej” literatury, gdyż jest to praktycznie niemożliwe, a ponadto autor swoją wizję tematu przeprowadził bez większych luk.

Już sam tytuł pracy budzi zaciekawienie. *Il „quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa*. Samo sformułowanie tematu sugerowałoby, że – wbrew temu, co promotor pracy pisze we wstępie – autorowi nie chodzi o pytanie, co to jest prawo, lecz czym jest prawo. Bo wskazanie *nella realtà umana* kałoby spodziewać się analizy nie filozoficznej prawa „w ogóle” czy idei prawa, lecz fenomenologicznej analizy prawa w rzeczywistości ludzkiej, właśnie dociekania, czym jest prawo w tej rzeczywistości – z natury czy, wedle niektórych, (tylko) faktycznie społecznej. Ponadto tytuł – wzięty dosłownie – zawiera już

zapowiedź metodologiczną: gdy chodzi o rzeczywistość ludzką, analiza będzie fenomenologiczna, zaś gdy chodzi o prawo w Kościele będzie ona prowadzona na płaszczyźnie ontologicznej (nie *nella realtà della Chiesa*, lecz *nella Chiesa*). Okazuje się jednak, że dysjunkcja *realtà umana* i *Chiesa* nie ma znaczenia dla metodologii pracy. Okazuje się ponadto, że o ile lektura pierwszej części prawa utwierdza czytelnika w przekonaniu, że autorowi przyświeca pytanie, czym jest prawo, o tyle w drugiej części staje się jasne, że autorowi chodzi – sam to zresztą podkreśla *expressis verbis* (327) – o pytanie, co to jest prawo.

Oczywiście, autor nie ma ambicji odpowiedzieć definitywnie na pytania podejmowane przez myślicieli od czasów, kiedy ludzkość zaczęła stosować prawo. Jego zamiśl dotyczy prawa kościelnego. Plan swój realizuje dzieląc pracę na dwie części. Pierwsza nosi tytuł *l'esperienza del giuridico*, druga *la realtà del giuridico*. Zastanawia rozróżnienie „doświadczenie” – „rzeczywistość”. Trudno nie postawić pytania, gdzie, jeśli nie w rzeczywistości, doświadcza się prawa? Autor wyjaśnia, że przez „rzeczywistość prawa” względnie – tłumacząc dosłownie – „to, co prawne” rozumie to, co wyraża się w doświadczeniu prawa (151). Chodzi mu o „wewnętrzną formę prawa”, o ideę prawa (*quid ius* w rozumieniu kantowskim) (153). *Realtà umana* rozważa autor wedle metodologii metafizyki egzystencjalnej.

W pierwszej części autor zajmuje się „doświadczeniem prawa” w świecie i w Kościele, przy czym przyjmując doświadczenie prawa w świecie jako fakt koncentruje się na nakładającym się na to doświadczenie prawie kościelnym. Problemy, jakie „świat” ma ze swoim prawem, pozostają poza orbitą wywodów autora (krótko rozprawia się ze „sceptycyzmem prawnym”), interesuje go to, co dla prawa wynikło z pojawienia się prawa kościelnego. Tak patrząc na tę część pracy trzeba uznać ją za bardzo udaną, bogatą w materiał historyczny, konsekwentnie i logicznie prowadzoną. W zakończeniu tej części stawia szereg węzłowych pytań, wśród nich: czy istnieje wspólne pojęcie prawa (dla prawa kościelnego byłoby to pojęcie „przedkościelne”) co praktycznie znaczy, czy do pojęcia prawa kościelnego dochodzimy drogą dedukacyjną czy indukcyjną. Autor formułuje tę kwestię pytając, czy do pojęcia prawa w Kościele dochodzić trzeba drogą filozoficzną czy teologiczną. Temu poświęca drugą część pracy.

Wspomniałem już, w jakim znaczeniu autor używa terminu *la realtà del giuridico*. Dokonuje ważnego założenia metodologicznego: nie zamierza traktować o prawie świeckim czy kanonicznym, lecz o prawie jako takim czyli o idei prawa – by badać, czy ta idea weryfikuje się w jednym i drugim prawie. Bo – jak twierdzi – prawo nie jest prawem dlatego, że jest naturalne, świeckie, karne itd, ale jest nim dzięki swojej „wewnętrznej formie prawnej”. Rzecz jednak w tym, że prawo nie istnieje inaczej niż jako świeckie, kościelne, karne itd. Autor nie zraża się wielością definicji prawa i przyjmuje trzy istotne elementy realnej definicji prawa: normatywność, międzypodmiotowość,

sprawiedliwość. Tym samym (dostrzegając zresztą, że takie definicje zależą od przyjętych założeń) ustawia dalsze wywody. Ich osią jest metafizyczna analiza prawa: prawda o prawie to aspekt prawdy o człowieku, tak brzmi wiodąca idea autora, oparta na dziełach A. Krąpca, wzbogaconych przez autora sięgnięciem do „personalizmu dialogicznego” Bubera. Wywody autora prowadzą go do wniosku, że prawo to „relacja międzysobowa z pewnym charakterem powinności wynika z naturalnej skłonności indywiduum ludzkiego wobec drugiego” (221). Prawo pojawia się – pisze autor – „w momencie, w którym działa natura racjonalna, świadoma i wolna”. Dalsze wyjaśnienia – skoncentrowane na pytaniu *perché il diritto* (już nie *quid ius*) – nawiązują do Tomaszowej definicji ustawy, która z kolei bazuje na Arystotelesowskim naświetleniu bytu przez cztery przyczyny. Szczególną uwagę poświęca problemowi dobra wspólnego, gdyż wspomniane wyżej działanie, będące momentem, w którym pojawia się prawo, jest prowokowane przez dobro, które ma być realizowane i które reguluje powinność. Ta powinność zostaje wyrażona w normie (bycie intencjonalnym – 245). W ten sposób autor – jak twierdzi – dochodzi do jednoznacznej nazwy „prawo”. Nazwą tą oznacza się to, co jest obecne w każdej relacji prawnej. W ten sposób autor stworzył już sobie drogę do stwierdzenia, że „prawo” we wszystkich swoich wydaniach i zastosowaniach (świeckim, kościelnym) jest pojęciem jednoznacznym.

Promotor pracy podkreśla odwagę autora powrotu do metafizyki i skorzystania z jej kategorii i narzędzi. Istotnie można tu mówić o powrocie, przy czym autor mieszcząc się w horyzontach metafizyki (pojmowanej jako *philosophia prima*) prawa (np. Bender, *Philosophia iuris*) niewątpliwie wzbogacił ją sięgając do myśli nowszych autorów (Krąpiec, Söhngen). Oceniając i doceniając tę pracę trzeba jednak podkreślić mocne i słabe strony samego zamysłu konsekwentnego poruszania się na płaszczyźnie metafizycznej. Pomijając (ze względu na cel pracy) wynikię stąd problemy dotyczące filozofii prawa warto zwrócić uwagę, że właśnie uprawianie filozofii prawa w perspektywie metafizycznej (=metaprawnej) spowodowało konieczność budowania teorii prawa, która również zajmuje się podstawowymi problemami prawa, jest transcendentna wobec systemów prawa i metodologiczna, usiłuje natomiast nie być „metaprawna”. Nikt nie kwestionuje roli metafizyki prawa i autor prezentuje stan wiedzy (nie tylko „metafizycznej”), gdy wywodzi, że prawo uzasadnia się osobą ludzką. Odwołanie się do metafizyki jest tym bardziej na czasie wobec wiaź jeszcze rozpowszechnionego scyentyzmu usiłującego powiązać problemy podstawowe bez sięgania do „metaprawnych” podstaw. Sensowny dyskurs o prawie musi opierać się na czymś, co gwarantuje tożsamość przedmiotu, jakąś ontologiczną podstawę, a jest nią człowiek. Stąd trzeba stwierdzić, że autor przyjął solidną bazę dla swoich dociekań, a widząc „ideę prawa” ostatecznie w „idei człowieka” pozostaje w zgodzie także z tymi filozofami, którzy do tej

konkluzji dochodzą wychodząc z innych przesłanek niż o. Krąpiec (Rawls, Tammelo, Perelmann, Kaufmann). Problem tkwi właśnie w idei człowieka. Skoro praca autora dotyczy prawa kanonicznego, trzeba postawić pytanie o wystarczalność bazy metafizycznej. Czy dlaświetlenia „quid ius in Ecclesia” wystarczy to, co wiemy o człowieku z filozofii?

Autor postawił tezę i przeprowadził wywody na jej udowodnienie. Wysuwa się jednak też tezę odmienną, autor ją zna i referuje uczciwie. Trzeba mu zapisać na plus, że nie lokuje się w pozycji lepiej wiedzącego i unika polemik, stawia natomiast pytania pozwalające mu prowadzić dalej wątek swojej pracy (np.s.323). Gdy zarzuca błąd zwolennikom tezy przeciwnej, sprowadza go do niedostrzegania specyficznego języka filozofii (334). Ale tu właśnie rysuje się istotne pytanie: czy tym językiem (ściśle: tą filozofią) można uzasadnić prawo kościelne i – co więcej – wyjaśnić *quid ius* w Kościele?

Ale nie tylko: analiza metafizyczna dokonana przez autora uzasadnia powinność etyczną, co autor pośrednio przyznaje widząc relacje między normą moralną i prawną w odniesieniu człowieka do prawa natury (256-259). W ten sposób traci się jednak z oczu problem „prawo pozytywne a etyka”, żywo ostatnio dyskutowany także w kanonistyce. Niewątpliwie, próby uzasadnienia obowiązku prawnego bez odwołania się do etyki prowadzą na manowce, ale czy wspomnianym „językiem filozofii” da się uzasadnić specyficzny obowiązek prawny? Jeśli zdołałem wystarczająco dokładnie prześledzić – dodajmy: klarowne i logiczne konsekwentne – wywody autora, to wniosek z nich byłby taki: analizą metafizyczną da się uzasadnić obowiązek etyczny, który jest obowiązkiem prawnym wtedy, gdy (i dlatego, że) tak zostanie nazwany. Być może, należało sięgnąć do „metafizyki społeczności”, jak to uczynił Bertrams, zupełnie nieobecny w pracy (co zaskakuje tym bardziej, że właśnie Bertrams na wydziale, w którym autor obronił pracę, jako jeden z pierwszych zajął się fundamentalnymi zagadnieniami prawa kościelnego).

Droga dedukcyjna (prawo wyprowadzone z analizy człowieka, jako *genus* identyczne w świecie i w Kościele) prowadzi do udowodnienia tego, co założone. Właśnie z tą spiralą hermeneutyczną usiłuje uporać się filozofia prawa. W tę spiralę wpada autor gdy pisze (*la nozione del diritto serve per significare il contenuto esistente in ogni concreta ed individuale relazione giuridica* – 247). Podobnie gdy we wprowadzeniu do rozdziału V zapowiada, że prawdziwe ujęcie prawa zamierza uzyskać przez ujęcie człowieka żyjącego „w prawnym aspekcie rzeczywistości” (179). Cyrkiel hermeneutyczny jest oczywisty – i nieunikniony. To nie błąd autora, to prawidłowość naszego poznania: „całość” można pojąć tylko przez poznanie jej „części”, ale aby wiedzieć, co jest częścią, trzeba mieć jakieś pojęcie o całości. Co znaczy, że poznający wnosi w proces poznawczy też własne przedrozumienie. Gdy chodzi o prawo, dotyczy to nie tylko tekstów prawnych (Gadamer), lecz – przede wszystkim – ontologii prawa, dla której np. hermeneutyka

prawnicza ma odgrywać rolę wiedzy podstawowej (Kaufmann). W odniesieniu do *quid ius* w Kościele znajdujemy się w punkcie, w którym rozchodzą się drogi myślenia kanonistycznego: czy prawo kościelne funkcjonuje na peryferiach porządku zbawienia czy jest porządkiem zbawienia?

Na (metafizycznej) płaszczyźnie, na której autor snuje swoje wywody, trudno nie zgodzić się z nim. Sądzę jednak, że jeśli przyjąć „metafizyczną” koncepcję prawa, łącznie z trzema jego wypunktowanymi cechami, to na tym poziomie abstrakcji nie ma w ogóle problemu prawa w Kościele. Ten problem „rozgrywa się” na poziomie konkretnie istniejących *species iuris*, które – tam gdzie działa Kościół – tworzą wszak (winny tworzyć?) jedną kulturę prawną. Też kiedyś uzasadniałem – w ślad na Bertramsem – prawo kościelne „metafizyką społeczności” (co autor dostrzega). Problem polega nie na prawie w Kościele (uznawanym przecież także przez kościoły reformacji), lecz na autonomicznym prawie stanowionym w Kościele, na jego wymiarze (także) wertykalnym, na tym wreszcie, czy jego podstawowe problemy zdołamy wyjaśnić zakładając, że „kościelne” to tylko *species unius generis iuris*.

Gdyby tak było, można by w warstwie ontologicznej wywieźć prawo w Kościele z owego *genus*. A tego się nie da chociażby ze względu na miejsce w nim pozytywnego prawa Bożego, którego ani formalnie ani materialnie nie da się wyprowadzić z *genus iuris* pojmowanego filozoficznie. Można natomiast dojść indukcyjnie do owego *genus iuris*, wzbogacając ludzkie rozumienie prawa o to, co chrześcijanie wiedzą z wiary. Na tym też polega wkład Kościoła w zmagania o to, by „prawo” zawsze znaczyło „prawo”. Wkład możliwy dzięki temu, że na przed-rozumienie prawa chrześcijan wpływa także Ewangelia.

Nie zgadzam się przeto z autorem i jego promotorem twierdzącymi, że kanonista musi najpierw określić, co to jest prawo, a potem zająć się tym wszystkim, co składa się na jego kościelność. Kanonista jest (winien być!) osadzony (aprobująco lub kontestująco) w kulturze prawnej, ale kościelne *quid ius* poznaje w Kościele, co oczywiście – jak wszelkie poznanie teologiczne – nie dokonuje się w oderwaniu od nauk. Powyższe „nie zgadzam się” nie oznacza, bym nie doceniał pracy autora. Przeciwnie autor okazał się kompetentnym znawcą przedmiotu, a jego pracy nie będzie można pominąć w dyskusji o zagadnieniach podstawowych prawa kościelnego.

Ks. Remigiusz Sobański