

Tomasz Gałkowski

Metoda kanonistyczna we współczesnej dyskusji naukowej

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 54/3-4, 169-190

2011

Artykuł został 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.

O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

METODA KANONISTYCZNA WE WSPÓŁCZESNEJ DYSKUSJI NAUKOWEJ

Treść: Wstęp. – 1. Metoda kanonistyki w ujęciu historycznym. – 1.1. Epoka pregrajańska teologii patrystycznej (*ius vetum*). – 1.2. Epoka teologii scholastycznej (*ius novum*). – 1.3. Epoka teologii pozytywno-apologetycznej (*ius novissimum*). – 1.4. Epoka teologii spekulatywnej. – 2. Metoda kanonistyki w posoborowej dyskusji. – 3. Metoda. – 4. Przesłanki metody w kanonistyce.

Wstęp

W ostatnich latach można zaobserwować powrót do tematu dotyczącego metody kanonistyki. Pojawiają się opracowania¹ podejmujące ponownie problematykę, z którą kanonistyka w ubiegłym stuleciu miała do czynienia, oferując jednocześnie dość szerokie spektrum współistniejących obok siebie różnych rozwiązań. Wskazuje to, że obok innych problemów podejmowanych przez kanonistykę w XX w. (prawo Kościoła a prawo w Kościele, charakter prawny prawa kanonicznego, uzasadnienie istnienia prawa w Kościele, ontologiczne źródła istnienia prawa w Kościele) problematyka metodologiczna stanowiła jeden z głównych tematów, a wręcz „problem centralny”² ówczesnej działalności naukowej prawników, kanonistów i teologów.

W kontekście powyższego stwierdzenia dwóch zasłużonych dla nauki kanonistów można wskazać na podstawowe przyczyny takiego stanu rzeczy. Pierwsza z tych przyczyn dotyczy z pewnością braku po-

¹ Por. np. S. M. PASSINI, *Il metodo nel diritto. Il rapporto tra teologia, filosofia, e diritto nella riflessione canonistica contemporanea*, Roma 2002; M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'Antropologia teologica*, Roma 1999; P. GHERRI, *Canonistica, Codificazione e metodo*, Roma 2007.

² A. M. ROUCO-VARELA, E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, s. 20.

rozumienia co do charakteru naukowego kanonistyki, która zaliczana jest czy to do nauk prawnych, czy teologicznych lub równocześnie ujmowana jest jako nauka prawna i teologiczna. Z tą kwestią związana jest druga przyczyna, a mianowicie ta, która dotyczy jednoznacznego określenia odpowiadającej każdej z dyscyplin naukowych metodzie. W doktrynie trudno jest o jednoznaczne określenie tego, czym jest metoda teologiczna, czym zaś – metoda prawna oraz jaką rolę odgrywają te dwie metody w poznawaniu prawa kanonicznego.³ Trzecia przyczyna dotyczy szerszego zakresu, gdyż wykracza poza kanonistykę. Problem metody naukowej nie był w ubiegłym stuleciu problemem traktowanym jedynie przez kanonistykę, ale był i jest nadal określany jako problem współczesnej kultury i nauki, w ramach której poruszane zagadnienia epistemologiczne zostają uwieńczone nowymi propozycjami i rozwiązaniami.⁴

Tematyka metody badawczej nie obejmuje jedynie zakresu dobrze zastosowanej techniki opartej na umiejętnym stosowaniu przyjętych reguł i założeń oraz związków między nimi. Dotyczy ona bowiem sposobu ludzkiego poznania, a więc problemów związanych z ludzką egzystencją. Niesie to ze sobą konieczność nieustannego pogłębiania problematyki ludzkiego istnienia i działania, w tym przede wszystkim procesów poznawczych. Taka możliwość (jeśli nie wręcz konieczność) w podejściu do badań nad metodą znajduje swoje uzasadnienie w odniesieniu do form społecznego współżycia kształtowanych i wyrażanych przez prawo. Prawo trzeba poznać (zrozumieć je) po to, by realizować wyrażony w nim cel. Zagadnienie metody poznania nie posiada jedynie charakteru opracowania naukowego lecz dotyczy praktycznych form ludzkiego postępowania, problematyki miejsca człowieka w rzeczywistości, która go otacza i którą współtworzy poprzez formy współpracy oparte na przysługujących prawach i obowiązkach.

³ G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico. Dopo il Codice del 1983*, Bologna 1984, s. 62.

⁴ Por. np. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino 1995; T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1995; P. K. FEYERABEND, I. LAKATOS, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, Milano 1995; P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano 1995.

1. Metoda kanonistyki w ujęciu historycznym

Obecna dyskusja wokół metody kanonistyki zdominowana jest przez dyskusję stanowisk traktujących ją jako dyscyplinę teologiczną i prawną. Takie ujęcie nie jest wynikiem jedynie dzisiejszych sposobów myślenia o prawie, ale posiada swoje historyczne uwarunkowania. Kanonistyka bowiem wyrosła z teologii. Jako pierwsza spośród dyscyplin teologicznych usamodzielniała się jako nauka autonomiczna i jako taka kształtowała się do czasów współczesnych, przechodząc przez różne sposoby jej rozumienia. Warto zatem przyjrzeć się temu procesowi i ukazać rozwój kanonistyki w jej związkach z rozwojem teologii, zwracając uwagę na kształtowanie się różnych sposobów metodycznego podejścia do prawa kanonicznego.⁵

1.1. Epoka pregracjańska teologii patrystycznej (*ius vetum*)

Pierwszy, patrystyczny okres rozwoju teologii posiada charakter gnostyczo-mądrościowy o silnym zabarwieniu egzystencjalnym, w którym poszukuje się całościowej odpowiedzi na pytania dotyczące życia ludzkiego w świetle Objawienia. Cechą charakterystyczną teologii jest filozoficzny eklektyzm o podłożu neoplatońskim, niezdolny do metafizycznego i ontologicznego przedstawienia danych Objawienia.

W tym okresie prawodawstwo kościelne stawia sobie za cel przede wszystkim rozwiązywanie konkretnych problemów. Nie daje tym samym podstaw do stworzenia organicznego i wypracowanego koncepcyjnie systemu, a co za tym idzie przeprowadzenia teoretycznej i systematycznej refleksji.

Impulsem dla nowego podejścia do kanonistyki było odnalezienie ok. połowy XI w. Digestów Justyniana, które od tego momentu stały się nowym prawem ówczesnych społeczeństw, dalekim od *ratio* czy *voluntas imperii*, lecz opartym na *imperium rationis*.⁶ W odróżnieniu od nowego prawa społeczeństw świeckich prawo kanoniczne, oparte o istniejące lokalne prawodawstwo w konkretnych sprawach, musiało poszukiwać swojej wewnętrznej jedności. Proces ten został również

⁵ Taki sposób periodyzacji historii rozwoju kanonistyki zaproponował E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione*, w: Idem, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, Casale Monferrato 1997, t. 1, ss. 245-278 (zwł. 246-253).

⁶ L. GEROSA, *Teologia del diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Varese 2005, s. 186.

sprovokowany wymogami reformy gregoriańskiej, dążącej do ujednolicenia prawa poprzez umiejętne sięgnięcie do pierwotnej tradycji Kościoła. Wiązało się to z koniecznością pozbycia się sprzecznych z tą tradycją późniejszych rozwiązań prawnych oraz uzupełnienia braków i luk legislacyjnych, powstałych na skutek tego procesu.

Duża zasługa w całym procesie uzgodnienia prawa Kościoła pierwotnego oraz praw, które przez gregoriańskich reformatorów zostały uznane za nieobowiązujące, aczkolwiek zakorzenione w kościelnej tradycji, przypada Iwonowi z Chartres oraz jego dziełom *Decretum* i *Panormia*. Dzieło dokonane przez niego nie miało swojego źródła jedynie w praktycznej potrzebie, ale odwoływało się do teologicznych przekonań. Punktem, wokół którego koncentrowało się jego myślenie przy tworzeniu kompilacji było pojmowanie Tradycji Kościoła, która doprowadziła do konkretnych rozwiązań prawnych. Przeciwwstawił w ten sposób prywatne kryteria i założenia reformatorów gregoriańskich kościelnej Tradycji, która jako zwornik jedności decydowała o współistnieniu starszych i młodszych regulacji prawnych. Gregoriańskiej metodzie „derogacji” przeciwstawił własną metodę „harmonizacji”, stając się w ten sposób pierwszym przedstawicielem Kościoła, który podjął teologiczną refleksję wokół podstawowych zasad prawa kanonicznego, czemu dał wyraz w swoim *Prologu*.⁷ W oparciu o Tradycję – którą rozumiał jako depozyt prawdy Objawionej *sub specie iuris* – poszukiwał najgłębszych racji istnienia różnych norm prawnych, dostrzegając, ukazując i argumentując wewnętrzną jedność często, jak mogłoby się zdawać, sprzecznych norm prawnych. Dał temu wyraz w swoich kolekcjach prawa. W tej perspektywie traktował normę prawną, jak widać to w *Prologu, sub specie veritatis*. Tym samym wskazał na metodologiczną drogę odczytywania kościelnego prawodawstwa, które nie może być wyobcowane z Tradycji. W niej bowiem należy poszukiwać tego co stałe, niezmienne, istniejące jako fakt Objawienia, a ukazujące się w historycznej postaci. W swoim metodycznym myśleniu zaanektował teologalne podejście Ojców Kościoła do problematyki zależności pomiędzy Starym a Nowym Testamentem.⁸ Wskazał

⁷ J. WERCMEISTER, *Le premier „canoniste”*: Yves de Chartres, w: *Revue de Droit Canonique*, 47 (1997), s. 53.

⁸ L. GEROSA, dz. cyt., ss. 188-192.

wyraźnie, że nie da się zrozumieć kościelnych reguł bez odwołania się do Tradycji i teologii, która tę Tradycję poznaje i przedstawia.

1.2. Epoka teologii scholastycznej (*ius novum*)

Teologia tego okresu charakteryzuje się tym, że dane Objawienia przedstawiane są w oparciu o koncepcyjne schematy myślenia arystotelesowskiego. Tym samym prawdy objawione jawią się dość często jako zbytnio zontologizowane, abstrakcyjne, dedukcyjnie ahistoryczne a przy tym jednocześnie dalekie od konkretnych potrzeb codziennego życia religijnego w jego wielu wymiarach: liturgicznym, duchowym czy duszpasterskim.

Prawo kanoniczne nie poddaje się temu systemowi teologicznych koncepcji, bazujących na sylogizmach teoretycznego rozumu. Powodem tej sytuacji jest bowiem jego zbliżenie się do odradzającego się i coraz silniej obecnego w chrześcijańskiej Europie prawa rzymskiego. Wyraża się to w wykorzystywaniu metod poznania, wykładu i stosowania prawa w tymże istniejących.

W takim kontekście teologicznym prawo kanoniczne, istniejące w wymiarze ukazanym przez Iwona z Chartres, oddziela się strukturalnie od teologii. Wraz z dziełem Gracjana kanonistyka zaczyna zdobywać swoją naukową autonomię. W przeciwieństwie do scholastycznych metod teologii, Gracjan w *Concordantia discordantium canonum* wskazuje na inną metodę, której cechą charakterystyczną jest umiejętność uzgodnienia praw Kościoła w jeden harmonijny system, czasami ponad sprzecznymi jego elementami. Jego dzieło nie jest zatem zwykłym zbiorem kanonów, lecz traktatem, który jest zdolny do uzgodnienia tego, co wydawałoby się być między sobą niezgodne.⁹

Oddzielenie się kanonistyki od teologii sprawiło, że można było konfrontować jej metodę z metodą stosowaną w odradzającym się prawie rzymskim. Prawo kanoniczne tworzy jednak swoją nową i oryginalną metodę, zakorzonioną w stale aktualnych i istniejących faktach Objawienia, które interpretuje i, korzystając również z osiągnięć prawa świeckiego, przedstawia w historycznym kontekście.

Punktem wyjścia kanonistyki są zatem dane Objawienia, istniejące w świętych tekstach i przekazywane przez żywą Tradycję. Każda refleksja wokół prawa obowiązującego jest jednocześnie refleksją wokół

⁹ Tamże, s. 182.

podstaw tego prawa, których nie poszukuje się w ludzkiej woli lecz w Objawieniu. Ostatecznie to ono stanowi kryterium przynależności prawnych regulacji do prawnego porządku Kościoła.

Z drugiej jednak strony można dostrzec także pewną stagnację w rozwoju teologalnego podejścia do kanonistyki. Prawo kanoniczne staje się prawem powszechnym chrześcijańskiej Europy jako *ius commune*, będąc tym samym przedmiotem powszechnej nauki prawa. Wychodzi poza obręb społeczności kościelnej. Pojmowane jest jako gałąź uniwersalnego porządku prawnego, do którego można stosować formalną, scholastyczną koncepcję prawa. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, że tym co różni jeden porządek od drugiego nie jest treść, lecz źródło jego pochodzenia. Bardzo bliski związek prawa kanonicznego z prawem społeczności świeckiej powoduje, że coraz bardziej oddala się ono od tajemnicy Kościoła, w której jest zakorzenione i w której znajduje racje swojego istnienia, a tym samym i metodę poznania. Dopiero synteza jedności zjawiska prawnego wokół *ius divinum sive naturale sive positivum* dokonana przez F. Suareza sprawiła, że prawo kanoniczne odzyskało swoją specyfikę w odniesieniu do prawa świeckiego.¹⁰

1.3. Epoka teologii pozytywno-apologetycznej (*ius novissimum*)

Teologia tego okresu przyjmuje postać apologetyczną, co związane jest z reakcją na protestantyzm. Posługuje się zatem metodą apologetyczną biorąc za punkt wyjścia oficjalne nauczanie Kościoła. Na pierwsze miejsce wybija się autorytet władzy oraz przekazywany przez nią autorytatywny wykład wiary. Podstawę metody teologicznej stanowi zdefiniowany tekst, za pomocą którego dowodzi się słusznych racji wobec reformatorskich poglądów protestanckich. W konsekwencji scholastyczna metafizyka traci swoją dotychczasową moc twórczą na rzecz nowych metod, chętnie przyjmowanych przez nauki świeckie, takich jak: metoda filologiczna, historyczna czy krytyczna. Tym samym teologia coraz bardziej oddalała się od pierwotnego i zobowiązującego przekazu wiary, skupiając swoją uwagę na poprawności apologetycznie przedstawianych wniosków.¹¹

¹⁰ Tamże, s. 184.

¹¹ Tamże, s. 182.

W tym samym okresie prawo kanoniczne przyjmuje pozycje obronne w stosunku do prawa świeckiego, które próbuje odebrać mu racje jego istnienia. Rodzi się *ius publicum ecclesiasticum* jako prawo konfesyjne i przyjmuje charakter pozytywno-apologetyczny na wzór uprawianej teologii. Iusnaturalistyczne zasady przenikają do prawa kanonicznego, które w ten sposób traci swoje eklezjologiczne korzenie. Pozytywizacja prawa kanonicznego sprawiła, że kanonistyka tego okresu nie była w stanie dać zadowalających odpowiedzi na kwestie dotyczące natury prawa kanonicznego podniesione przez M. Lutra i zradykalizowane przez R. Sohma.

Dokonana kodyfikacja prawa kanonicznego była nie tylko odpowiedzią na kodyfikacyjne nurty ówczesnych porządków świeckich, ale wychodziła naprzeciw sposobowi uprawiania teologii, zgodnie z którą Kościół istniał jako społeczność doskonała. Koncepcja społeczności doskonałej uzasadniała konieczność posiadania skodyfikowanego prawa na wzór skodyfikowanego, analogicznego prawa świeckiego. Konsekwencją istnienia tego stanu rzeczy była dominacja metody egzegetycznej w uprawianiu kanonistyki.

Pozytywnym elementem dla rozwoju kanonistyki tego okresu były inspiracje w sposobie myślenia o prawie wzbudzone w encyklice *Mystici Corporis*. Niestety jednak w większości rozważań i odniesień do tajemnicy Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa nadal pojmowano wspólnotę wierzących jako społeczność doskonałą w kategoriach korporacyjnych.¹²

Zbyt silny związek kanonistyki z dziełem kościelnej kodyfikacji, egzegetyczną metodą, nawet w jej wyrafinowanej formie prezentowanej przez świecką kanonistykę włoską oraz ścisły związek z teologią stojącą u podstaw myślenia prawnego sprawiły, że kanonistyka zamknęła się na pojawiające się w tym okresie nowe sposoby teologicznego myślenia.

1.4. Epoka teologii spekulatywnej

Wraz z zapowiedzią soborowej odnowy i rewizji dotychczasowego kodeksu prawa kanonicznego kanonistyka zaczęła wracać do swych

¹² C. REDAELLI, *Il rinnovamento postconciliare*, w: *Il diritto canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinarie*, Quaderni della Mendola, 12, Milano 2004, ss. 97-98.

teologicznych korzeni. W dużej mierze zasługa w tym procesie przypadła samym kanonom i prawnikom świeckim zajmującym się prawem kościelnym. Sama teologia okresu soborowego i następującego bezpośrednio po nim doświadczyła procesu odnowy w kilku kierunkach ściśle ze sobą powiązanych: biblijnym, patrystycznym, liturgicznym i ekumenicznym. Wielokierunkowa odnowa teologii sprawiła, że nie można było jej już traktować na zasadzie racjonalnego i dedukcyjnego przedstawiania danych Objawienia. Teologia nie poszukuje aposteriorycznie w Piśmie św. i Tradycji dowodów dla swoich twierdzeń, lecz jest krytyczną wiedzą w zakresie objawionej wiary, która w Piśmie św. i Tradycji przekazywanej przez Kościół znajduje swój wyraz w wielu różnorodnych przejawach. Punktem centralnym teologii stał się fakt Objawienia w jego historycznym ujęciu i rozwoju.¹³

Wysiłek odnowy teologicznej inspirowany soborowymi wyzwaniem pozostał w tyle wcześniejsze odniesienia teologii do prawa kanonicznego. Dotyczyło to zwłaszcza obszaru eklezjologii, która przestała być ujmowana w kategoriach prawnych. Jednocześnie obserwujemy w dalszym rozwoju teologii w kierunku eklezjologii komunii, że to nowe ujęcie wspólnoty kościelnej dało impuls dla rozważań kanonistycznych, w których punktem wyjścia nie była struktura Kościoła jako wspólnoty doskonałej, lecz wspólnota jako komunია. W takiej wspólnocie należało odczytywać jej ponadczasowy wymiar prawny.

2. Metoda kanonistyki w posoborowej dyskusji

Punktem zwrotnym kanonistyki, sięgającym jeszcze okresu przed-soborowego, jest uznanie specyfiki prawa kanonicznego w stosunku do prawa świeckiego. Pozostaje jednak niejednoznaczne stwierdzenie dotyczące tego, w jaki sposób ta specyfika wpływa na metodę naukową samej kanonistyki jako nauki. Wielość rozwiązań w tej kwestii można sprowadzić do kilku podstawowych. Ich cechą charakterystyczną jest to, iż wskazują na relację kanonistyki do teologii jak i do nauk prawnych. Kanonistyka zatem to:

- 1) dyscyplina teologiczna z metodą prawną (Mörsdorf, Aymans);
- 2) dyscyplina teologiczna z metodą teologiczną i prawną (Heimerl, Pree, Berlingò);
- 3) dyscyplina teologiczna z metodą teologiczną (Corecco);

¹³ Tamże, ss. 93-94.

4) dyscyplina prawna z metodą prawną (Fuerst, Hervada).

Zwolennicy każdego z przedstawionych podejść będą podkreślali słuszność ich rozwiązań, a przeciwnicy będą stawiali zarzuty. Każde z rozwiązań posiada swoje dobre strony, ale jednocześnie i ograniczenia. Można na nie spojrzeć wspólnie.

W pierwszych dwóch rozwiązaniach brakuje zgody między kryterium epistemologicznym a metodologicznymi implikacjami, gdyż metoda nie odpowiada naturze dyscypliny naukowej. Dwie następne ukazują ów związek, ale, niestety, nie wskazują na racje wiążące kanonistykę z teologią czy prawem. W tych rozwiązaniach zgodność metodologiczna nie wyjaśnia podejścia epistemologicznego jak również epistemologiczne podejście nie uzasadnia związku metodologicznego.¹⁴

Analiza na poziomie lingwistycznym pomiędzy epistemologią a metodologią, wskazująca na rozbieżności pomiędzy nimi, nie oznacza jednak, że na poziomie koncepcyjnym te dwie rzeczywistości są sobie przeciwstawne. Nie można traktować prawa kanonicznego jako pewnej nadbudowy czy elementu zewnętrznego w stosunku do Kościoła, skoro stanowi ono wymiar normatywny Słowa i sakramentu, istnieje we wspólnocie jako komunii i w niej znajduje swoje uzasadnienie. Prawo kanoniczne, którego natura zakorzeniona jest w samej strukturze Kościoła, a tę poznajemy jako fakt Objawiony, nie może stanowić obiektu poznania w oparciu o argumentacje filozoficzne czy naukowe poza obrębem dyscyplin teologicznych. *Locus teologicus* prawa kanonicznego wskazuje na konieczność odwołania się do osiągnięć metodologicznych stosowanych w teologii, a nie wypracowanych przez nauki świeckie. Tylko teologia jest w stanie dać satysfakcjonujące uzasadnienie istnienia prawa Kościoła w jego naturze.

Dodatkowy problem związany z określeniem kanonistyki jako dyscypliny teologicznej lub prawnej oraz związanej z nimi odpowiedniej metody dotyczy właśnie tej ostatniej. Problem i trudności związane są z określeniem samej metody teologicznej i prawnej. Pierwsze zagadnienie w tej materii dotyczy określenia tego, czym jest metoda teologiczna i prawna. Drugie zagadnienie, które bezpośrednio wynika z poprzedniego, dotyczy kwestii istnienia jednej lub wielu metod teologicznych i prawnych.

¹⁴ S. M. PASINI, dz. cyt., s. 60.

Od XIX w. ciągną się nieustanne spory wokół metody w prawie. Jako przykład mogą posłużyć wykłady, które prowadził F. C. von Savigny w latach 1802-1803 w Marburgu. Jego zdaniem, przeważa powszechna opinia, że każdy z dobrych prawników posiada własną metodę, lecz o niej nie mówi.¹⁵

Nie brak tych, którzy twierdzą, że nie istnieją metody, które uzależnione są od przedmiotu poznania (np. metoda matematyczna, chemiczna, fizyczna). Podobne stwierdzenia padają w odniesieniu do specyficznej metody prawnej służącej poznaniu prawa kanonicznego. Wyraża się to w stwierdzeniu, że nie istnieje metoda, dzięki której można studiować jakikolwiek inny porządek prawny czy ogólnie samo prawo. Zamiast używać terminologii metody prawnej proponuje się używanie terminu technik prawnych, które prowadzą do poznania prawa w wielu jego wymiarach.¹⁶ Współczesne wymogi ogólnego sposobu rozumienia metody prawnej i uprawiania metodologii prawnej w dużej mierze uzależnione są od wspólnej zgody odnośnie do tego, czego chce się dokonać w samym prawie i z prawem.¹⁷ Także współczesna doktryna prawna mówi raczej o metodach specyficznych, ukształtowanych w naukach prawnych i odnoszących się do poszczególnych gałęzi prawa. W dużej mierze metoda, którą posługują się prawnicy w obrębie prowadzonych przez siebie badań, uzależniona jest od sytuacji, sposobu rozumienia i roli, jaką prawo spełnia w konkretnym okresie swojego rozwoju.¹⁸ Współczesna filozofia i teoria prawa składają się ku twierdzeniu, że metody prawne stanowią szczególny, ale i dobrze rozwinięty, przypadek metodologii humanistycznej. Prawnicy może korzystać z logiki, analizy, argumentacji czy hermeneutyki – stosowanych we wszelkich dziedzinach humanistycznych – jako „czterech platform, dzięki którym jest on w stanie zbudować koherentną metodę czy technikę interpretacyjną”.¹⁹ Metodologia prawna powinna zatem wskazywać sposoby systematycznego procesu (konsekwentne-

¹⁵ H. M. PAWLOWSKI, *Introduzione alla metodologia giuridica*, Milano 1993, s. 7.

¹⁶ Jest to postawa charakterystyczna dla świeckiej kanonistyki włoskiej. Por. P. FEDELE, *Lo spirito del Diritto canonico*, Padova 1962, ss. 49-50; V. DEL GIUDICE, *Note conclusive circa la questione del metodo nello studio del Diritto canonico*, w: *Archivio di Diritto Ecclesiastico*, 2 (1940), ss. 11-12.

¹⁷ H. M. PAWLOWSKI, dz. cyt., ss. 7-8.

¹⁸ M. BARBERIS, *Breve storia della filosofia del diritto*, Bologna 2004, ss. 7-11.

¹⁹ J. STELMACH, B. BROŻEK, *Metody prawnicze*, Kraków 2006, s. 268.

go i niesprzecznego) poznania i stosowania prawa oraz rozwiązywania problemu, co uwarunkowane jest w dużej, jeśli nie decydującej, mierze od znajomości jego źródeł.²⁰

Podobnie rzecz ma się z metodą teologiczną, w przypadku której „trudno mówić o jakiejś metodzie powszechnie i ogólnie obowiązującej w teologii”.²¹ Dzieje się tak gdyż teologia „nie stanowi wiedzy metodologicznie i epistemologicznie jednorodnej. Jest natomiast jednolita i zwarta od strony psychologicznej, treściowej i przedmiotowej”.²²

Z zarysowanych powyżej problemów, z którymi kanonistyka zmierza się od dłuższego czasu wynika kilka wniosków, które można syntetycznie przedstawić w następujący sposób: 1) nie ma zgody co do charakteru naukowego kanonistyki: czy jest to dyscyplina prawna czy teologiczna; 2) brak jest jednoznacznie określonej metody prawnej i teologicznej, a co za tym idzie również powszechnie przyjmowanej metody kanonistycznej; 3) istnieje brak jasno określonych form zależności pomiędzy prawem a teologią, które to zagadnienie stoi u podnóża dwóch pierwszych problemów.

W latach trzydziestych ubiegłego stulecia J. Kraft podjął próbę metodologicznego zbliżenia prawa i teologii, zwracając uwagę, że przedmiot nauki prawa posiada te same kwalifikacje co przedmiot teologii. Zarówno prawo jak i teologia zajmują się systemem prawdy, który nie jest konsekwencją procesu racjonalnego myślenia, lecz przedstawiony jest przez podmioty cieszące się autorytetem. Jego zdaniem teologia, posiadając za przedmiot swoich rozważań dane jej przedstawione bez konieczności ich poszukiwania i wyodrębniania, jest obojętna na metody argumentacji oraz różne techniki. Może ona dowolnie posługiwać się argumentacjami filozoficznymi, historycznymi, socjologicznymi, psychologicznymi, które pozwalają poznać przedmiot jej przedstawiony. Skoro zatem teologia jest obojętna na metodologię, mogłaby posługiwać się obok wspomnianych powyżej metod także metodą prawną.²³

Krytycy takiego podejścia dostrzegają jego niedoskonałości. Zwracają uwagę, że prawo, które miałyby być przedmiotem wiary

²⁰ H. M. PAWŁOWSKI, dz. cyt., s. 153.

²¹ R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009, s. 34.

²² S. KAMIŃSKI, *Metoda w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1965, tom wstępny, s. 153.

²³ J. KRAFT, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, Frankfurt 1957, s. 36.

wskazanym przez kościelny autorytet, w przeciwieństwie do innych przedmiotów wiary, jest historycznie uwarunkowane, a przeto i zmienne. Także teologia, choć zajmuje się prawdami objawionymi i przekazywanymi przez Kościół, nieustannie poszukuje coraz pełniejszego ich zrozumienia i głębszego sensu nie tylko samych w sobie i dla siebie, ale przede wszystkim jako prawd przekazywanych do wierzenia, ucieleśnienia i świadczenia o nich w codzienności. Propozycja Krafta zmierzała zatem ku stabilnej interpretacji danych objawienia, pozabiając prawo jego wymiaru empirycznego i historycznego, a teologię coraz głębszego poznania tychże prawd.²⁴

3. Metoda

Osoby trudniące się problematyką metodologiczną w naukach prawnych podkreślają, że – pomimo wskazanych powyżej problemów w odniesieniu do prawa kanonicznego – zarysowuje się pewien obszar poszukiwań, który obcy jest prawnym porządkom świeckim. Wobec niemożności metodologicznie jednoznacznych rozwiązań w naukach prawnych dostrzega się, że przyczyny tego stanu rzeczy znajdują się po stronie braku pewnego całościowego ujmowania porządku współżycia społecznego. Podkreśla się pluralistyczny charakter społeczeństw, których cechą charakterystyczną jest to, że nie powstają, jak dawniej, w oparciu o jakiś porządek wcześniej ukonstytuowany na bazie wspólnie wyznawanych i akceptowanych wartości. W takich „jednorodnych” systemach prawo było jedynie jednym z elementów, które wyrażały wspólne przekonania i normy. Współczesne społeczeństwa nie są oparte na porządkach wcześniej ukształtowanych, lecz narzuconych wymogami czasu, polityki czy władzy.²⁵

W przeciwieństwie do tych społeczeństw wspólnota kościelna jawi się jako komunია i to w najgłębszym tego słowa znaczeniu, w której prawo tę komunię wyraża i jednocześnie pomaga ją zachować. Prawny system Kościoła jest zintegrowany z wyznawaną w Kościele wiarą, z przyjętymi moralnymi zasadami życia, ze zwyczajami, które wszystkie podporządkowane są realizacji misji Kościoła: ewangelizacji rzeczywistości ziemskiej i osiągnięcia zbawienia przez wszystkich. System

²⁴ G. LO CASTRO, *Il mistero del Diritto. I. Del diritto e della conoscenza*, Torino 1997, ss. 215-216.

²⁵ H. M. PAWŁOWSKI, dz. cyt., s. 10.

„scalony” jest ważną wskazówką i drogą poznania tego wszystkiego, co w Kościele istnieje. W przypadku wspólnoty kościelnej nie chodzi zatem jedynie o poznanie poszczególnych elementów, lecz całości, która decyduje o elementach ją tworzących.

Taką drogę odczytywania wymiaru prawnego Kościoła obserwujemy od zarania chrześcijaństwa. Wspólnota wiary w swych początkach skupiona była na przepowiadaniu prawdy o żyjącym Chrystusie, który umarł, ale zmartwychwstał. To przepowiadanie było skoncentrowane na przekazie wiary i dawaniu jej świadectwa w praktyce codziennego życia. Życie wspólnoty chrześcijańskiej polegało na odczytywaniu i naśladowaniu Chrystusowego stylu życia. Przekaz i praktyka wiary nie były jedynie stwierdzeniami o tym, na czym one polegają. Nie stwierdzały tego, czym były i co przekazywały, ale pokazywały jednocześnie jakie być powinny. Od samego początku życie wspólnoty, w której ucieleśniała się wyznawana wiara było dawaniem świadectwa wierze i zobowiązaniem postępowania zgodnie z nią. W życiu codziennym świadectwo wiary było stwierdzeniem pewnego faktu i jednocześnie stanowiło zobowiązanie do życia z nią zgodnego. Fakt i powinność były ze sobą zespolone w taki sposób, że trudno było odróżnić to, co jest opisowe od tego, co nakazane. Sytuacja ta znalazła swoje odzwierciedlenie w pierwszych symbolach wiary.

Życie wspólnoty chrześcijańskiej nie zaczynało się zatem od stanowienia praw. W niej prawa nie były stanowione, lecz przekazywane.²⁶ Wspólnota odczytywała we własnej wierze wskazania dotyczące jej powinnościowego postępowania, a następnie ujmowała je w dyscyplinarnych sformułowaniach. Odczytywanie i akceptacja wiary dokonywały się jednocześnie w praktyce chrześcijańskiego życia. Ostatecznie zaś zostały wyrażone w formie dogmatycznej i normatywnej. Kościół ujmuje zatem wiarę zarówno dogmatycznie, jak i normatywnie.

Tworząca się wspólnota chrześcijańska odczytując i poznając wiarę dostrzegała jednocześnie jej zobowiązujące wymagania. Wraz z wiarą poznawała prawo istniejące dla wspólnoty i we wspólnocie. Wspólnota prawa nie tworzyła, lecz je odczytywała. Można zatem stwierdzić, że wspólnota chrześcijańska pełniła podwójną rolę. Po pierwsze jej życie było formą weryfikacji przyjętej i wyznawanej wiary. Wiara znajdowa-

²⁶ R. SOBAŃSKI, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. 1. Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 25.

ła swoje ucieleśnienie w codzienności jej praktyki. Po drugie, czyniąc analogię, można powiedzieć, że wspólnota chrześcijańska spełniała niejako rolę dzisiejszego prawnika, który odczytuje prawo obowiązujące. Ta rzeczywistość stanowi pewną wskazówkę dla problemów metodologicznych i metod stosowanych w obrębie nauk prawnych i kanonistyki.

Metoda, którą posługują się prawnicy, ze względu na to, iż posiadają nieustanny kontakt z rzeczywistością prawa, nie jest im narzucona z zewnątrz. Pod wpływem wymagań konkretnego doświadczenia prawnego, z którym mają do czynienia posługują się bezpośrednio dostępnymi środkami, umożliwiającymi im poznanie rzeczywistości wymagającej regulacji prawnych w taki sposób, by mogli zastosować prawo. Prawo ma to do siebie, że jego interpretacja znajduje swoje konkluzje w momencie aplikacji. Inaczej pozostaje literą bez kontaktu z rzeczywistością. Prawo ma prowadzić do konkretnych decyzji, gdyż jego funkcją jest regulacja życia społecznego. Dlatego też aplikacja prawa do konkretnych sytuacji życiowych jest podstawowym momentem doświadczenia prawnego. Zatem sytuacja życiowa, która wymaga regulacji prawnych powinna być nie tyle odczytana w konfrontacji z normami prawnymi, co z nimi raczej uzgodniona. Reguły prawne, ze względu na to, iż są wiążące muszą zostać uzgodnione z rzeczywistością, do której się odnoszą. Aby móc zaaplikować odpowiednią normę prawną należy najpierw ją zrozumieć i utwierdzić się w przekonaniu co do jej pewności i słuszności.

Doświadczenie prawne, w którym aplikujemy normy do konkretnych sytuacji, sprawia, że trudno jest traktować system norm, który został wcześniej ukształtowany za coś preegzystującego w stosunku do sytuacji. Normy prawne nie są tworzone dla samych siebie. Wyznaczają one pewne kierunki działania, ale tworzą się w procesie interpretacji konkretnej sytuacji prawnej. Przypadek poddawany normom musi być z nimi uzgodniony oraz normy muszą być adekwatne do przypadku. Te dwie rzeczywistości wzajemnie się warunkują.

Działalność prawna wymaga zatem nieustannego kontaktu z rzeczywistością. Trudno zatem przyjąć, by metoda, którą się prawnicy posługują nie stanowiła jednocześnie elementu tejże rzeczywistości, lecz pochodziła jedynie z zewnątrz jako wcześniej wypracowana i stała. Metoda łączy się bezpośrednio z konkretnym doświadczeniem prawnym. Jej akceptacja jedynie z zewnątrz sprawiłaby, że byłaby tak samo

daleka od doświadczenia prawnego jak same normy w ich generalności i abstrakcyjności.

Doświadczenie relacji prawnej nie jest jednak udziałem prawnika, który dokonuje interpretacji i aplikacji norm. On w nie „wchodzi”, ale go nie tworzy, próbuje je zrozumieć i ukierunkować poprzez konkretne rozwiązania. Autorami doświadczenia prawnego są ci, którzy tworzą konkretną sytuację, wymykającą się spod kontroli i wymagającą regulacji. W stosunku do nich odnosi się zatem całokształt środków podejmowanych przez prawnika, w tym jego metoda postępowania, która tym samym przestaje być jedynie jego własnością. Metoda, którą się posługuje, dostaje się zatem pod kontrolę tych, w stosunku do których jest stosowana, staje się własnością wspólnoty, od której zachowania w dużej mierze zależy. Rola wspólnoty jest nie do przecenienia w ostatecznym uformowaniu adekwatnych do sytuacji norm prawnych.²⁷

Jakie to ma znaczenie dla rozważań o metodzie? Usytuowanie dyskursu o metodzie w ramach doświadczenia prawnego sprawia, iż trudno w tym momencie mówić o czymś jednym i stałym, pochodzącym z zewnątrz w stosunku do tego doświadczenia prawnego. Współczesny dyskurs metodologiczny daleki jest od kartezjańskich dywagacji o jednej i uniwersalnej metodzie. Każdy bowiem sposób podejścia do badanego przedmiotu sprawia, że kształtuje się pewna charakterystyczna metoda, której jedność i wyniki badań pozwalają na jak najpełniejsze poznanie określonego przedmiotu. Takie podejście do badań wymaga interdyscyplinarności *ad intra* i *ad extra*. Dotyczy to także prawa kanonicznego w obszarze badań epistemologicznych i metodologicznych.

Kanonistyka ubiegłego stulecia, w której problem metodologiczny urósł do miana znaczącego, koncentrowała się na próbach jednoznacznego określania metody, którą się posługuje (prawna, teologiczna). Przyczyn takiego stanu rzeczy może być kilka.

Pierwszą z nich może być ogólne podejście do badań naukowych, które pojawiło się jeszcze w XIX w. i w dużej mierze wpływało na ujmowanie sposobu podejścia skoncentrowanego na tym, co doświadczalne i weryfikowalne. Spowodowało to wykształcenie się specyficznych metod badawczych, które nie były w stanie ująć całościowo badanego przedmiotu, lecz koncentrowały się na jego aspektowości.

²⁷ F. VIOLA, G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari, ss. 195-197.

Ta znowu ze swej strony dość często rościła sobie pretensje do pełnego wyrażenia rzeczywistości, której dotyczyła. I tak badania nad wymiarem lingwistycznym prawa, zredukowały ten fenomen do wyrażenia językowego, co następnie przyczyniło się do uzależnienia metod badawczych od przedmiotu, który został uprzednio określony.

Odpowiedzią na takie podejście naukowe była rodząca się hermeneutyka filozoficzna (Schleiermacher, Dilthey, Gadamer), która z elementu pomocniczego, jakim była w obrębie teologii, filozofii czy prawa, przybierała formę kompleksowego podejścia do rzeczywistości, obejmując całość doświadczenia ludzkiego w jego wszystkich przejawach. Tym samym stawała się jednocześnie pomostem pomiędzy wieloma metodami, transcendując poziom metodologicznego podejścia. Z pozycji pomocniczej dla wielu dyscyplin naukowych przeszła na poziom ontologicznego rozumienia rzeczywistości, podporządkowując sobie tym samym aspekt metodologiczny. Kompleksowe zrozumienie rzeczywistości nie pozwalało zatem na redukcję procesu poznania do wypracowanych na własne potrzeby metod badawczych, lecz kierowało się ku przedrefleksyjnemu zrozumieniu samej rzeczywistości, w której znajdują się przedmioty poddane poznaniu. Poznanie i zrozumienie faktu o charakterze egzystencjalnym wyprzedzały sam fakt, który był jego produktem. Interpretacji wymagało zatem na pierwszym miejscu samo doświadczenie (w tym prawne), a nie fakt, objęty regulacją. Aby jednak taka interpretacja nie zaciemniła istniejących reguł należało się również odwołać do istniejących metod badawczych, których rola polegała przede wszystkim na tym, by dać pewne reguły kontroli i weryfikacji dokonywanych interpretacji. Niestety, nauki prawne przez ostatnie dwa stulecia w znacznej mierze opierały się temu sposobowi odczytywania rzeczywistości, koncentrując swoje zainteresowania i sposoby funkcjonowania wokół obranych, ustabilizowanych i wciąż pogłębianych metod badawczych.²⁸

Kolejną przyczyną, tym razem na gruncie kanonistyki, było przeciwstawienie wiary rozumowi, teologii nauce, w tym także filozofii. Krytycy takiego podejścia podkreślają, że kanonistyka niezbyt uważnie zwracała uwagę na problem gnozeologiczny, który znajduje się u podstaw problematyki epistemologicznej i metodologicznej.²⁹

²⁸ Tamże, s. 198.

²⁹ P. GHERRI, dz. cyt.

Problematyka gnozeologiczna dotyczy bowiem wzajemnego stosunku sposobów poznania – w obrębie jego jedności – w odniesieniu do przedmiotu, który jest dany i przyjmowany poprzez wiarę. Chociaż „wiara, która opiera się na świadectwie Boga i korzysta z nadprzyrodzonej pomocy łaski, rzeczywiście należy do innego porządku niż poznanie filozoficzne”³⁰, to jednak owo rozróżnienie porządku poznania, co do źródła i przedmiotu nie stanowi przeciwstawieństwa, lecz wymaga komplementarności. Pomiędzy poznaniem poprzez wiarę i poznaniem rozumowym istnieje różnica, która nie stanowi jednak o przeciwstawności czy całkowitej separacji pomiędzy nimi. Wiara potrzebuje zrozumienia, a rozum prowadzi ku wierze i na nią się otwiera. „Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda ma własną przestrzeń, w której się realizuje”³¹, a „wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowił człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela”³².

Konsekwencją rozdziału wiary i rozumu w kanonistyce ubiegłego stulecia, zwłaszcza w ujęciu szkoły monachijskiej, stały się charakterystyczne dla poznania teologicznego analizy o dominującym charakterze dedukcyjnym, gdyż przedmiot poznania dany jest poprzez wiarę. Na rzeczywistość wiary należałoby jednak spojrzeć w sposób charakterystyczny dla nauki i filozofii, gdyż wiara nie zastępuje rozumu, lecz umiejscawia się obok niego. To właśnie rozum wskazuje na Bożą tajemnicę jako nowy horyzont badawczych odniesień i poszukiwań. Przedmiot poznania teologicznego, filozoficznego i naukowego pozostaje ten sam w swym ontycznym istnieniu.³³

Następną przyczyną jednoznacznego określenia metody kanonistycznej jako teologicznej jest wspomniany brak jednej, konkretnej metody teologicznej, o czym zostało już wspomniane. Jeśli będzie się próbowało mówić o jednej metodzie kanonistyki jako metodzie teologicznej, to należy mieć na uwadze, że ta ostatnia nie istnieje w jednej swej postaci.

³⁰ JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, n. 9 (dalej FR).

³¹ Tamże, n. 17.

³² Tamże, n. 16.

³³ P. GHERRI, dz. cyt., s. 243.

Kolejna przyczyna trudności w jednoznacznym ujęciu metody kanonistycznej odnosi się do rozumienia prawa, a co za tym idzie także metod jego poznania, które wzajemnie się sobie sprzeciwiają. Z jednej strony mamy do czynienia z ujmowaniem prawa jako rzeczywistości czysto ludzkiej (szkoła nawarryjska), której poznanie możliwe jest w obszarze filozofii czy nauk prawnych. Z drugiej strony podkreśla się całkowitą autonomię prawa kanonicznego jako rzeczywistości preegzystującej w stosunku do rzeczywistości ludzkiej, której poznanie jest możliwe jedynie na obszarze teologicznym.

Różnego rodzaju rozwiązania zaproponowane w ubiegłym wieku w odniesieniu do określenia kanonistyki jako dyscypliny naukowej prawnej czy teologicznej wraz z charakterystycznymi dla niej jednostkowymi metodami ukazały jej nominalistyczne aspiracje metodologiczne, gdyż pod tym samym terminem (*nomen*) ukazywały konceptualną różnorodność (*substantia*).³⁴

Zarysowane jedynie powyżej przyczyny jednostkowego traktowania metody kanonistyki mają swoje przełożenie na sposoby poznania i nauczania fenomenu prawnego Kościoła. Fragmentacja procesu poznania na poziomie gnozeologicznym prowadzi do wyodrębnienia się niezależnych sposobów poznania (nauka, filozofia, teologia), które traktowane są jako konieczne do ogarnięcia kolejnych elementów fenomenu rzeczywistości kościelnej. Czy jednak konieczne jest artykułowanie trzech niezależnych od siebie sposobów poznania celem poznania prawa Kościoła?

4. Przesłanki metody w kanonistyce

Główny problem dotyczący określenia metody kanonistycznej znajduje się w obrębie gnozeologii. Określenie przedmiotu badań sprowadza problematykę prawa kanonicznego do poziomu epistemologicznego, w obrębie którego zajmujemy się metodami poznania. Metoda – tak jak uznawane jest to na gruncie metodologii – jest czymś pochodnym w stosunku do samego procesu poznania, powodującego wykształcenie się metod specyficznych, w których uobecnia się jednak twórczy proces dochodzenia do poznania rzeczywistości. Metoda (*meta-odos*) to bowiem droga, szlak (*per-cursus*), którymi się podąża, proceduje (*pro-cessum*) celem dotarcia do określonego celu. Metoda

³⁴ Tamże, s. 336.

to nic innego, jak droga, która wiedzie do celu. Metoda (M) to proces poznania immanentny dla poszczególnych metod (m), które stanowią środki i narzędzia poznania specyficzne dla każdej z jego form. Bardziej zatem gnozeologia warunkuje metody poznania niż przedmiot poznania, do którego dopasowuje się odpowiednią metodę. Sposób, w jaki jesteśmy w stanie poznać, a więc nasz proces myślowy – prowadzi do odpowiadającego mu ujęcia przedmiotu, który następnie poznajemy za pomocą dostępnych środków i narzędzi. Środki i narzędzia uwarunkowane są w dużej mierze od przedmiotu poznania. Jednak on sam istnieje dla poznającego w taki sposób, w jaki jest przez niego ujmowany. Konsekwencją tego jest fakt potwierdzony w historii nauki, iż różne modele poznania prowadzą do różnych rezultatów poznania, a w ostateczności do różnych metod badawczych oraz narzędzi, którymi się posługują.³⁵

Różne podejście gnozeologiczne będzie prowadziło zatem do wyboru odpowiednich instrumentów badawczych. Weryfikuje się to również w odniesieniu do poznania teologicznego. Podejście idealistyczne, zgodnie z którym poznanie dokonuje się począwszy od wiary (*credo ut intelligam*), będzie prowadziło do ograniczonego traktowania działalności rozumu, sprowadzając jego rolę do dedukcyjnego wyciągnięcia konsekwencji z poznanego przedmiotu. W ten sposób elementy wiary będą stanowiły jedyne źródło poznania. Takie ujęcie na gruncie kanonistyki obserwujemy w podejściu szkoły monachijskiej.³⁶ Podejście realistyczne (arystotelesowsko-tomaszowe) o charakterze indukcyjnym, podkreśla inną rolę rozumu i jego zależności od wiary. Wiara nie traktuje rozumu w sposób podporządkowany, lecz wzbogaca dane rozumowe o treści wiary, na które rozum się otwiera (*intelligo ut credam*).

Odwołanie się do zagadnień gnozeologicznych w dyskusji o metodzie stanowi punkt wyjścia rozważań P. Gherii. Jego rozważania można przedstawić w kilku następujących punktach.

Autor zwraca uwagę przede wszystkim na sam proces, który dokonuje się w ludzkim poznaniu. Jest to zawsze ten sam proces niezależnie od tego, w jaki sposób dany jest przedmiot poznania. Odwołuje się do

³⁵ Tamże, s. 347.

³⁶ P. ERDÒ, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996, s. 31.

metody poznania zaproponowanej przez B. Lonergana, tzw. metody transcendentalnej, obecnej w każdym akcie poznania.³⁷

Jednocześnie podkreśla kompleksowość poznania, w którym współdziałają ze sobą analizy naukowe, filozoficzne i teologiczne, z których każda jest otwarta na inną, szukając w innych dopełnienia i dążąc w ten sposób do jak najgłębszego poznania. Trzy możliwe drogi poznania nie zamykają tym samym samego poznania do jednej możliwości, całkowicie separując go od innych. Dlatego też w procesie poznawania prawa Kościoła wszystkie podejścia znajdują swoje odzwierciedlenie, co sprawia, iż trudno jest mówić o jednej metodzie czy to prawnej, czy filozoficznej bądź teologicznej jako charakterystycznej dla kanonistyki. Nauka bowiem bada realny przedmiot jako fenomen w jego regularności istnienia i działania poszukując jego bliższych przyczyn. Filozofia bada ten sam przedmiot poszukując jego racjonalnych determinantów (natura rzeczy, przyczynowość ostateczna). Teologia natomiast podchodzi do tego przedmiotu poszukując jego *locus teologicus*. Wszystkie trzy sposoby podejścia do badanego przedmiotu nie są dla siebie jedynie komplementarne, lecz stanowią o metodologicznej jedności poznania. Żaden z tych procesów nie może być zatem traktowany jako udoskonalający pozostałe, które ze swej strony nie mogą być traktowane na zasadzie podporządkowania. Teologia i filozofia nie mogą abstrahować od przedmiotów i wyników badań naukowych oraz ich konsekwencji także na gruncie nauk prawnych, gdyż to dzięki nim jesteśmy w stanie poznać i zrekonstruować tradycje i podejścia religijne i filozoficzne, które zostały ukształtowane poprzez wiarę.

Przedmiot badań, jakim jest prawo kanoniczne dany jest nam przez wiarę, gdyż stanowi element tajemnicy Kościoła. Cytowany Autor podkreśla, że poznanie danych Objawienia dokonuje się na dwóch możliwych drogach. Podejście do objawionej tajemnicy może dokonywać się według zasad rozumowego ujęcia, którego efektem będą konkluzje w ramach nauk teologicznych lub według zasad wiary, które prowadzą do poznania o charakterze mistycznym. W pierwszym podejściu, mając nieustanny kontakt z danymi Objawienia, działalność rozumu będzie odgrywała pierwszoplanową rolę. W drugim natomiast będziemy mieli do czynienia z poznaniem zbliżającym ku intuicyjności, ku mistyce. Poznanie *ordo mistericum* w naukach teologicznych

³⁷ B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in Teologia*, Assisi 2001.

dokonuje się według *principium rationis*. „Raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany za pomocą rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”.³⁸

Analiza procesu poznania prowadzi P. Gherri do przyjęcia go za swoisty paradygmat metody, którą powinna się posługiwać kanonistyka. Podkreśla tym samym, że pozwoli to na uniknięcie błędu, w który dała się wciągnąć kanonistyka ubiegłego stulecia, gdyż w punkcie wyjścia przyjmowała aksjomatyczne treści, czyniąc z nich jednocześnie stałe i nieodwołalne wskazówki metodologiczne. W ten sposób można uniknąć jednoznacznych sformułowań określających kanonistykę jako naukę o jednej określonej metodzie.

W oparciu o przyjęcie metody transcendentalnej jako paradygmatu ludzkiego poznania P. Gherri proponuje następujący schemat metody o charakterze krytyczno-indukcyjnym, którą powinna posługiwać się kanonistyka.

Krytyczność. W każdym procesie poznawczym na pierwszym miejscu powinien znajdować się element krytyczny, który pozwoli na uprawomocnione przyjęcie zarówno danych jak i procesu poznania. W odniesieniu do prawa kanonicznego wymaga to odrzucenia wszelkiego dogmatyzmu uobecniającego się w historii; przyjrzenia się ewolucji historycznej instytucji prawnych i oczyszczenia ich z błędnych elementów; zbadania procesu tworzenia się normy pozytywnej; ponownego zbadania odnośnej doktryny odwołując się do dostępnych źródeł.

Indukcja. Za wyborem metody indukcyjnej w zamian za dotychczasową dedukcyjną przemawiają następujące fakty: niewystarczalność *principium auctoritatis*, które nie może być weryfikowane poprzez fakty różnie interpretowane i rozumiane; naukowe odnoszenie weryfikowalnych rezultatów badań do rzeczywistości doświadczalnej bardziej niż do procesu formalno-logicznego opartego na dedukcji, analogii, alegorii, typologii, podobieństwie; możliwość „zewnątrznej” kontroli i weryfikacji procesu indukcyjnego. Przyjęcie poznawczej postawy indukcyjnej w odniesieniu do prawa kanonicznego umotywowane jest tym, iż jest ono fenomenem społeczno-antropologicznym, którego nie

³⁸ FR, n. 42.

można zredukować do badań o charakterze logiczno-formalnym. Jest ono, w całej swej kompleksowości międzyosobowej relacji pomiędzy wierzącymi, fenomenem, który można poznać poprzez bezpośrednie doświadczenie. Wymaga to zatem poznania kręgu hermeneutycznego prawodawcy (*ratio essendi* normy), kręgu hermeneutycznego adresata wprowadzającego prawo w życie (*ratio agendi* w kontekście ekklezjologiczno-duszpasterskim) oraz dostrzeżenia roli i wagi doświadczenia prawnego w obydwu wymienionych kręgach. W procesie stosowania poznanej w procesie „egzegezy” normy następuje jej konfrontacja z konkretnym doświadczeniem relacji prawnej, do której jest ona aplikowana. W takiej sytuacji w nowym świetle ukazuje się rola historycznego rozwoju normy i instytucji prawnych, gdyż sama historia wskazuje na różnego rodzaju okoliczności, do których najpierw życie ludzkie, a następnie sama norma musiały się odnieść.

Źródła. P. Gherri w swoim podejściu krytyczno-indukcyjnym do prawa kanonicznego podkreśla rolę źródeł i zwraca uwagę na ich nową wartość, która pozwala na poznanie przede wszystkim konkretnych doświadczeń, warunkujących istnienie norm prawnych. Punktem wyjścia poznania prawa kanonicznego powinny być zatem poszczególne sytuacje, poszczególne normy, poszczególne akty prawne dalekie od aksjomatycznych założeń.

Dużą zaletą w podejściu krytyczno-indukcyjnym jest podkreślenie przez Autora kręgów hermeneutycznych powstania i działania prawa, na co nauki prawne w XIX w. nie zwracały uwagi. Rodzi się w ten sposób pewna triada poznawcza, którą posuwamy się po kolei poznając prawo Kościoła: egzegeza – hermeneutyka – interpretacja.³⁹ Metoda krytyczno-indukcyjna pozwala na całościowe ujęcie normatywnego fenomenu prawa kanonicznego w jego konkretnym sformułowaniu.

Il metodo canonistico nell'odierna discussione scientifica

L'Autore dell'articolo presenta la problematica dell'odierna discussione scientifica intorno al tema del metodo canonistico. In questo scopo descrive lo sviluppo del metodo canonistico nella storia, presentando alla fine il problema analizzato come si presenta dopo il Vaticano II. La sua attenzione si concentra intorno alla relazione del metodo canonistico con le scienze giuridiche e teologiche insieme alle conseguenze per la scienza canonistica. In seguito presenta tre odierne proposizioni di S. M. Passini, M. Visioli e P. Gherri ed accenna le loro positive e negative soluzioni.

³⁹ P. Gherri, dz. cyt., s. 412.