

Sobański, Remigiusz

Miejsce i zadania kanonistyki w życiu Kościoła

Studia Płockie 6, 315-328

1978

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Remigiusz Sobański

MIEJSCE I ZADANIA KANONISTYKI W ŻYCIU KOŚCIOŁA

**Treść: Wstęp: Postulat dekretu „Optatam totius”.
1. Propozycje metodologiczne kanonistów Nawarry.
2. Modyfikacje metod naukowych na terenie kościelnym. 3. Treść pojęcia sprawiedliwości w Kościele. 4. Kanonistyka nauką o sprawiedliwości w Kościele. 5. Kanonistyka w rodzinie nauk teologicznych. 6. Kanonistyka w służbie przekazu wiary. Zakończenie: Zadania współczesnej teorii prawa kościelnego.**

WSTĘP: POSTULAT DEKRETU „OPTATAM TOTIUS”.

W dyskusjach kanonistów — daje się to zauważyć na różnych kongresach — pojawia się coraz częściej wzmianka o Kościele-tajemnicy. Nie może być inaczej, skoro Kościół określając sam siebie przypominał, że jest tajemnicą. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele stwierdzenie to wyprzedza wszystkie pojęcia i obrazy zastosowane dla ujęcia i oddania rzeczywistości kościelnej.

Prawda o Kościele-tajemnicy nie dla wszystkich kanonistów ma jednakową wagę. Dla niektórych nie ma ona żadnego metodologicznego znaczenia, gdyż przyjmując ją wprawdzie własną świadomością religijną nie przenoszą jej do swojego warsztatu naukowego. Nie dostrzegają powiązania między prawdą o tajemnicy Kościoła a jego prawem, nie widzą przeto też potrzeby (a może nawet możliwości) uwzględnienia tego pojęcia w studium prawa kościelnego, dla którego jako pojęcie wyjściowe przyjmują nie Kościół-tajemnicę, lecz Kościół-społeczność. Rozumieją wprawdzie — w ponad 30 lat po encyklice *Mystici Corporis* nie może być inaczej — że Kościół-tajemnica i Kościół-społeczność to nie odrębne rzeczywistości, jednak dla nauki prawa kanonicznego jedyne według nich użyteczne jest pojęcie Kościoła-społeczności. Kościół-tajemnica należy w tej wizji do zupełnie innej płaszczyzny, niedostępnej dla metod prawnych.

Pojęcia tajemnicy i społeczności zestawia się więc przy takim podejściu obok siebie i zostaje dokonany wybór między nimi. Przeoczony bywa przy tym fakt, że pojęcie tajemnicy jest pojęciem nadrzędnym, wyrażającym złożoność jednej rzeczywistości, jaką jest Kościół. Tajemnica tkwi właśnie w tym, że widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa tworzą jedną rzeczywistość złożoną, jak nam o tym przypomina konstytucja *Lumen gentium* (n. 8), w której pojęcie tajemnicy zastosowane do Kościoła ma wyrazić syntezę

organizacji i charyzmatu, instytucji i Ducha, tego co widzialne i co niewidzialne.¹

To opaczne pojmowanie tajemnicy i stawianie jej obok pojęcia społeczności sprawia, że kanoniści chcący wykazać, iż współczesna eklezjologia nie jest im obca, po prostu wykorzystują teksty Soboru Watykańskiego II czy też cytaty z innych nowszych dokumentów kościelnych jako ornamenty lub też jako dodatkowe — ale w istocie tylko werbalne — argumenty dla twierdzeń, do których teksty te wydają im się pasować. Ich wykład staje się przez to bardziej mozaikowy niż organiczny, a prawdy eklezjologiczne łącznie z podstawowym twierdzeniem o Kościele-tajemnicy wchodzą weń nie przetwarzone metodą kanonistyczną.

Dla jaśniejszego zrozumienia tej dwupłaszczyznowości — wykład prawa kanonicznego swoją drogą i teologiczne prawdy o Kościele też swoją — trzeba zwrócić uwagę na tradycje metodologiczne prawa kanonicznego dominujące od ukazania się K.Pr.K. Przede wszystkim dekret Kongregacji dla seminariów i studiów uniwersyteckich z dnia 7.8.1917 nakazywał trzymać się ściśle porządku Kodeksu i wyłożyć każdy kanon analitycznie oraz systematycznie.² Studia miały dać znajomość przepisów Kodeksu, oczywiście przy zachowaniu reguł interpretacyjnych zawartych w kan. 18. Dla głębszego zrozumienia poszczególnych instytucji należało jeszcze poprzedzić ich wykład wprowadzeniem historycznym.³ Wskazania te wpłynęły na strukturę wydziałów prawa kanonicznego oraz na program studiów, w którym główne miejsce zajmował wykład tekstu Kodeksu. Konstytucja *Deus scientiarum Dominus* postanawia krótko, że na wydziałach prawa kanonicznego należy metodą naukową wyłożyć tak historię, jak i tekst ustaw kościelnych oraz ich rację i powiązanie,⁴ zaś wydane do niej *Ordinationes* wśród przedmiotów głównych oprócz pięciu ksiąg Kodeksu wymieniają tylko wykład prawa naturalnego i filozofii prawa pojmowanej jako wstęp do nauk prawnych oraz prawo publiczne kościelne.⁵

Nauka prawa kanonicznego jest więc według tych zaleceń nauką o obowiązujących w Kościele przepisach, które się poznaje, komentuje i ujmuje w ich wzajemnym powiązaniu, a które wyrażają porządek prawny Kościoła. Jest to porządek prawny podobny do wszystkich innych, rządzący się takimi samymi założeniami jak każdy inny porządek społeczny (*ubi societas ibi ius!*), a jego odrębność istnieje jedynie ze względu na innego Założyciela oraz ze względu na odrębny cel i środki. Są to więc kryteria wyróżniające wszystkie społeczności. Filozoficzno-prawny traktat o społeczności stoi zresztą u podstaw nauki o strukturach prawnych Kościoła, które — co wyraźnie widać w podręcznikach kościelnego prawa publicznego — ujmowane są *ratione status*, po prostu według modelu państwa.⁶

Taki też model stoi u założeń tzw. świeckiej kanonistyki włoskiej, ogromnie zasłużonej przez wyprowadzenie nauki prawa kanonicznego na poziom metodologiczny współczesnych nauk prawnych.⁷ Centralna idea tej szkoły, tzw.

¹ B. Rigaux, *Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift*. W: G. Barauna, *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Frankfurt 1966, I, 204.

² AAS 9 (1917) 439 oraz AAS 11 (1919) 19.

³ Krytyczne uwagi na ten temat U. Stutz, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918, 17.

⁴ AAS 23 (1931) 253.

⁵ AAS 23 (1931) 271.

⁶ R. Sobański, *Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage einer Theorie des Kirchenrechts*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 145 (1976) 24 ns.

⁷ Por. A. M. Rouco-Varela, *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechts? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1938 (1969), 1, 102 nss.

ordinamento canonico, pozwala jednak widzieć prawo kościelne wyłącznie w kategoriach społecznych.

Przy założeniach więc metodologicznych zarówno opartych o wskazania Kongregacji jak i o kategorię *ordinamento giuridico* pojęcie tajemnicy nie znajduje wejścia na warsztat kanonisty. Tymczasem zaś dekret *Optatam totius* zaleca, by w wykładzie prawa kanonicznego mieć na oku tajemnicę Kościoła.⁸

Zalecenie to dotyczy bezpośrednio formacji aspirantów do kapłaństwa, a więc wykładu prawa kanonicznego w ramach wykształcenia teologicznego. Jest jednak rzeczą oczywistą, że mamy do czynienia ze wskazaniem o znacznie szerszym zasięgu⁹ i dlatego nie mogło ono pozostać nie zauważone przez kanonistów wydziałów prawa czy prawa kanonicznego.

Główny w tym wypadku problem stanowi Kościół-tajemnica na warsztacie kanonistycznym. Kanoniści przywykli bowiem do tego, by jako pojęcie wyjściowe przyjmować Kościół-społeczność i dokonywać na tej społeczności operacji na wzór operacji przeprowadzanych na innych społecznościach.

1. PROPOZYCJE METODOLOGICZNE KANONISTÓW NAWARRY

Problem Kościół-tajemnica a metoda prawna został w sposób zasadniczy podjęty przez P. J. Viladricha,¹⁰ który zresztą w swym artykule wyraża założenia metodologiczne kanonistów związanych z Wydziałem Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Nawarry, stosowane w ich pracy badawczej i wyłożone w ich wprowadzeniach do nauki prawa kanonicznego.¹¹

Według założeń przyjętych przez tych autorów kanonista ujmuje tę samą rzeczywistość kościelną co teolog, ale ujmuje ją z punktu widzenia immanentnej sprawiedliwości i to sprawiedliwości mającej być realizowaną *hic et nunc*, niejako w jej wymiarze operatywnym. Praca kanonisty polega na kształtowaniu sprawiedliwego porządku Kościoła i w tym tkwi jego główna funkcja eklezjalna.¹² Zajmując się sprawiedliwością jako wymiarem Kościoła kanonista tym samym zwraca się do tajemnicy Kościoła, w której zakorzeniona jest sprawiedliwość. Czyni to *sub specie fidei*, gdyż inaczej tajemnica Kościoła jest nie do pojęcia. Refleksja *sub specie fidei* pojawia się jako konieczny stopień abstrakcji i granica jego zainteresowań dyktowana faktem objawionym. Nie stanowi jednak perspektywy formalnej dla ujęcia misterium i nie wpływa na zmianę stanowiska umysłowego kanonisty.¹³

Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z zasługującym na dużą uwagę wkładem metodologicznym i odważną próbą podejścia do pytania o miejsce na warsztacie kanonistycznym Kościoła pojętego jako tajemnica.¹⁴

⁸ „...in iure canonico exponendo .. respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam „De Ecclesia” ab hac S. Synodo promulgatam” — n. 16.

⁹ Zwrócił na to uwagę P. Lombardia, *La problematica conciliar en la canónica española*, Ius can. 7 (1967) 451.

¹⁰ *Hacia una teoría fundamental del Derecho canonico*, Ius can. 10 (1970) 5 — 66.

¹¹ A. de la Hera, *Introducción a la Ciencia del Derecho Canonico*, Madrid 1967; J. Hervada; P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canonico. I: Introducción, La Constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970.

¹² P. Lombardia, *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canonico*, Ius can. 11(1971) 21, 28.

¹³ P. J. Viladrich, art. cyt. 38 ns.

¹⁴ Szkoda, że Viladrich na innym miejscu wyraził się w sposób wywierający wra-

Podkreślić trzeba dążność do zapewnienia prawu kanonicznemu infrastruktury teologicznej.¹⁵ Nie można też nie zauważyć imponującego dorobku naukowego osiągniętego przez kanonistów przyjmujących sygnalizowane wyżej założenia metodologiczne i stosujących rygorystycznie tę właśnie metodę.¹⁶

Nie da się jednak ukryć — a na III Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego rzecz zarysowała się dość wyraźnie — że te tak jasno sprecyzowane założenia metodologiczne nastrożają szereg pytań. Ośmielamy się je tutaj postawić nie tracąc z oczu wybitnych osiągnięć uzyskanych w oparciu o te założenia, ale jednak świadomi, że nauce powinna ciągle towarzyszyć autorefleksja metodologiczna.

2. MODYFIKACJE METOD NAUKOWYCH NA TERENIE KOŚCIELNYM

Przyjmując jako punkt wyjściowy obydwie twierdzenia, tzn., że przedmiotem zainteresowań kanonisty jest Kościół ujęty w jego wymiarze prawnym i że stosuje się do Kościoła metodę prawną, stawiamy jednak pytanie, czy metoda ta na gruncie kanonistycznym nie przestając być metodą prawną nie doznaje jednak pewnej modyfikacji.

Historia bowiem nauk kościelnych dowodzi, że wyrażenia filozoficzne przechodzą na terenie kościelnym swoistą mutację.¹⁷ Po prostu zmiana kontekstu, w jakim są używane, modyfikuje ich znaczenie. Stąd nauki kościelne korzystając z pojęć systemów filozoficznych nie anektują ich w całości. Przejęcie przydatnych dla przekazu wiary pojęć, inspiracji, metody i osiągnięć filozoficznych pociąga za sobą ich modyfikację na użytek wiary.¹⁸

Podobnie zróżnicowane było przejęcie przez Kościół instytucji i metod prawnych.¹⁹ Zostają one na gruncie kościelnym zmodyfikowane, nabierają tutaj swoistego znaczenia — czego przykładem może być np. pojęcie *collegium*.²⁰ Dlatego właśnie, akcentując znaczenie metody prawnej, należy mieć na oku implikacje wynikające dla niej z obrabianego przy jej pomocy przedmiotu i modyfikacje stąd dla niej wypływające.

Wydaje się, że konsekwencje tego, w kanonistyce dość oczywistego,²¹ acz różnie tłumaczonego, faktu, nie zostały w teoretycznych przedstawieniach metodologii kanonistów Nawarry dostatecznie uwzględnione. Owo *mutatis mutandis*²² jakby pozostało poza nawiasem rozważań.

żenie jakby minimalizował problem metodologiczny, redukując całe zagadnienie do wykładu prawa kanonicznego zgodnie z nauką o Kościele przedstawianą przez Magisterium — *El ius divinum como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia* (III Congreso internacional de Derecho Canonico), przyp. 21.

¹⁵ E. Corecco, *Diritto canonico*. W: Dizionario enciclopedico di Teologia morale 2, 227.

¹⁶ Dorobek ten i znaczenie konsekwentnego stosowania metody dla jego powstania podkreślił E. Corecco, *Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongress für kanonisches Recht in Mailand vom 10. bis 15. 1973*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 142 (1973) 600.

¹⁷ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, 56.

¹⁸ A. Zuberbier, dz. cyt. 57 ns.

¹⁹ Por. C. G. Fürst, *Ecclesia vivit lege romana?* Zeitschr. d. Savigny-Stiftung. Kan. Abt. 51 (1975) 30.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung*. W: G. Barauna, *De Ecclesia...*, II, 44 nss.

²¹ „Unica methodus iuridica est aptanda indoli propriae et traditioni iuris canonici” — A. van Hove, *Prolegomena ad Codicem iuris Canonici*, Mechliniae 2 1945, 572, n. 328.

²² P. Lombardia, *Principios y tecnicas...*, 27.

A przecież już samo stwierdzenie, że kanonista — mając własny aspekt — nie zajmuje się innym Kościołem niż teolog, że — ponadto i konsekwentnie — również on patrzy na Kościół *sub specie fidei*, ustawia prawo kanoniczne wśród nauk kościelnych, a pracę kanonisty jako służbę Kościołowi.²³ Tym samym zalicza się kanonistykę do tych nauk, które przy pomocy metodycznego postępowania zmierzają do zrozumienia i wyłożenia prawd zbawienia. Nauki kościelne są jednym z przejawów życia wspólnoty kościelnej i stoją w służbie przekazu wiary. Stawia to więc kanonistę wśród tych wszystkich, którzy przez poświęcenie się nauce odają się na służbę wspólnocie kościelnej szukającej możliwie najlepszych form przekazywania prawdy i łaski zbawienia.

To, czym kanonista może służyć, to metoda prawna. Stojąc jednak — z wiarą — na gruncie rzeczywistości kościelnej zdaje sobie sprawę, podobnie jak jego koledzy reprezentujący inne nauki kościelne, z nieadekwatności dostępnych metod do rzeczywistości badanej. Znajdując się jednak wobec — z jednej strony — niewystarczalności stojących do dyspozycji metod i pojęć oraz — z drugiej strony — wobec konieczności ujęcia i przekazywania tej rzeczywistości, kanonista musi je adaptować tak, by możliwie przystawały do rzeczywistości, którą ma badać i której przekazowi ma służyć. Adaptacji takiej muszą zresztą dokonywać także jego koledzy z innych dyscyplin kościelnych.

3. TREŚĆ POJĘCIA SPRAWIEDLIWOŚCI W KOŚCIELE

Rzeczywistością, którą bada, jest obecna w Kościele i przez Kościół łaska zbawienia. Jej społeczny wymiar czyni ją dostępną metodom badawczym kanonisty. Bada on społeczny wymiar życia łaski i wyrażające je powiązania międzysobowe. Ujmuje tę rzeczywistość przez jej podstawowy układ osób, przekazuje ją i służy jej realizacji przez kształtowanie odpowiednich układów międzysobowych. Swoją rolę dostrzega więc w odczytaniu podstawowych zasad życia społecznego, określanych przezeń pojęciem sprawiedliwości, i w kształtowaniu tego życia według zasad tejsze sprawiedliwości.

W tym jednak miejscu dochodzimy do istoty naszego zagadnienia i znajdujemy się chyba w węzłowym punkcie współczesnej kanonistyki. Stawiamy bowiem pytanie o pojęcie sprawiedliwości w Kościele.

Sprawiedliwość reguluje stosunki międzysobowe. Trzy są elementy sprawiedliwości: 1) odnosi się do drugiego człowieka, 2) któremu daje się, to co mu się należy, 3) według pewnej równości.²⁴ Sprawiedliwość jest — słusznie zauważa to Viladrich²⁵ — zarówno cnotą osobistą, jak i obiektywną wartością społeczną, po prostu wymiarem społecznym.

Owo *suum cuique secundum aequalitatis modum* niewątpliwie odnosi się także do Kościoła. Tworzą go przecież ludzie dzięki temu, że są złączeni więzami scalającymi ich w jedną społeczność. Stają oni wobec siebie jako osoby, a więc podmioty praw i obowiązków. Zagadnienie sprawiedliwości jest więc w społeczności kościelnej zupełnie realne.

²³ Co zresztą wyraźnie podkreśla P. Lombardi, tamże.

²⁴ B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*. II: *De virtutibus moralibus*, Brugis¹¹ 1962, 446, n. 136.

²⁵ Art. cyt. 19.

Mówiąc jednak o sprawiedliwości w Kościele nie można nie zwrócić uwagi na specyficzne czynniki uspołecznienia. Więzy scalające Kościół mają charakter nadprzyrodzony. Nie urodzenie, narodowość, własne zainteresowania, lecz wiara, nadzieja i miłość, jakie zostały nam dane, łączą nas w Kościół. Nie nasza decyzja ani nasze skłonności społeczne, lecz działanie Boże włączyło nas w tę wspólnotę. Stajemy w Kościele wobec siebie nie jako Żydzi czy Grecy, niewolnicy lub wolni, mężczyźni lub niewiasty (por. Gal 3,28), lecz jako ci, którzy mają nowe istnienie w Chrystusie, nie jako ludzie narodzeni tylko, lecz jako odrodzeni, wyposażeni w łaskę synów i wspólne powołanie do zbawienia. Obdarowanie przez Boga czyni nas osobami w Kościele, określa nasze w nim miejsce i jest treścią naszej kościelnej osobowości.

Ta kościelna, nadprzyrodzona osobowość określa też treść pojęcia sprawiedliwości w Kościele. To, co się drugiemu w tej społeczności należy, wynika z nadprzyrodzonego wyposażenia człowieka, dzięki któremu jest on w Kościele osobą, a więc podmiotem praw. Zasada *suum cuique* jest w Kościele zachowana, ale dzięki nowej treści domaga się zupełnie odmiennego rozumienia.

Specyfika sprawiedliwości w Kościele staje się najbardziej wyrazista przez zestawienie jej z miłością. We wszystkich innych społecznościach można różnicować między płaszczyznami sprawiedliwości i miłości, między zobowiązaniami wynikającymi ze sprawiedliwości i z miłości. Wiadomo zresztą, że również na teren kościelny przenosi się rozgraniczenie między zobowiązaniem *ex iustitia* i *ex caritate*. Właśnie to rozróżnienie i gradacja zobowiązań, widzenie w życiu Kościoła niejako dwóch płaszczyzn, sprawiedliwości i miłości, co odpowiada płaszczyznom naturalnej i nadprzyrodzonej, doprowadziło do rozróżnienia między Kościołem prawa i Kościołem miłości. Nie ma jednak Kościoła prawa obok Kościoła miłości, gdyż istnieje jeden tylko Kościół, podobnie jak nie ma dwu — naturalnej i nadprzyrodzonej — płaszczyzn życia Kościoła. Nie może też być w Kościele mowy o płaszczyźnie sprawiedliwości i miłości.

Miłość bowiem jako dar udzielony przez Boga należy do wyposażenia osoby w Kościele, jest treścią osobowości kościelnej. Stajemy wobec drugich osób jako wyposażeni w miłość — i miłość ta należy się drugiej osobie. Inaczej mówiąc, miłość i jej realizacja mieści się w sprawiedliwości. Bez miłości nie można być w Kościele sprawiedliwym. Nie miłując nie daje się drugiemu tego, co mu się należy. Jeśli więc rozróżnienie między sprawiedliwością i miłością widzi się w tym, że sprawiedliwość opiera się na różności osób, zaś miłość na ich łączności z Bogiem²⁶, to trzeba też zauważyć, że rozróżnienie to jest tylko pojęciowe, gdyż w Kościele nie ma osoby jak tylko przez łączność z Bogiem.

Podobnie ma się rzecz z wiarą, nadzieją i wszystkimi innymi darami: jako należące do nadprzyrodzonego wyposażenia człowieka stanowią dla niego zadanie do realizacji, wpływają na jego osobowość kościelną i należą do treści sprawiedliwości w Kościele.

A więc sprawiedliwość w Kościele jest realizowana wtedy, gdy jeden drugiemu daje to, co dla świadczenia wspólnocie otrzymał: gdy daje świadectwo wierze i nadziei, urzeczywistnia miłość, wykonuje posłanie, buduje więzi wspólnotowe w oparciu o rozmaitość łask i posług danych dla gromadzenia w jedno synów Bożych (por. Lumen gentium 32).

Rzecz oczywista, że w tej działalności będącej realizacją sprawiedliwości dochodzą do głosu i zawierają się także naturalne predyspozycje człowieka.

²⁶ Tak np. Merkelbach, dz. cyt. 147, n. 132.

Dar wiary nie mógłby być podstawą więzi międzyludzkich i nie mógłby być przekazywany, gdyby człowiek nie był istotą otwartą na wartości; dar miłości nie mógłby być realizowany w egzystencji ludzkiej, gdyby człowiek nie był z istoty swojej stworzony do kochania. Bóg wlewa swoje dary w naczynia, które przecie sam sobie przygotował.

W działalności więc Kościoła stapiają się predyspozycje człowieka z rzeczywistością Bożą, życie człowieka staje się życiem łaski, egzystencja ludzka egzystencją w Chrystusie, osoba ludzka osobą odkupioną o nowym wymiarze ontycznym, a sprawiedliwość staje się realizacją sprawiedliwości Bożej.

Sprawiedliwy porządek społeczny Kościoła budujemy wówczas, gdy przekazujemy otrzymane dary, a przez to — co wynika z istoty i przeznaczenia tych darów — zacieśniamy więzy międzyludzkie. Jest to budowanie wspólnoty międzyludzkiej zakotwiczonej we wspólnocie z Bogiem, a więc budowanie wspólnoty ludzi z Bogiem.

Sprawiedliwość w Kościele jest więc sprawiedliwością budowanej na więzi z Bogiem wspólnoty, w której to, co się drugiemu należy, płynie od Tego, który swoimi darami tę wspólnotę konstituuje. Jest to sprawiedliwość, która będąc rzeczywistością międzyludzką nie może „w swoim rachunku” nie uwzględnić Boga. Tak jak relacje międzyosobowe w Kościele są nie do oderwania od relacji od Boga, tak w sprawiedliwość w Kościele wchodzi niejako Bóg i nadaje zobowiązaniu płynącemu ze sprawiedliwości nową jakość.

Tylko o tak pojętej sprawiedliwości można powiedzieć, że jest widziana *sub specie fidei* jako wymiar tajemnicy Kościoła.

4. KANONISTYKA NAUKĄ O SPRAWIEDLIWOŚCI W KOŚCIELE

Sprawiedliwość pojęta jako wymiar wspólnoty kościelnej wymaga niewątpliwie własnego *modus definiendi et enunciandi*, koniecznego dla jej wyrażenia i realizacji w konkretnych warunkach historycznych. To właśnie należy do nauki prawa kanonicznego, której — jak stwierdza Viladrich²⁷ — autonomia naukowa opiera się na realnym istnieniu sprawiedliwości jako wymiaru Kościoła.

Ale właśnie dlatego nauka prawa kanonicznego nie może być po prostu tylko nauką prawną. Specyfika, nowa jakość sprawiedliwości w Kościele nie pozwala na niezróżnicowane przeniesienie na grunt kościelny metod i wyposażenia badawczego nauk prawnych.

Sprawiedliwość w Kościele nie może być pojmowana według modelu innych społeczności. Stosowane w tradycyjnym prawie publicznym ujmowanie struktur prawnych Kościoła według modelu państwa doprowadziło przecież do redukcji rzeczywistości kościelnej, która na warsztacie kanonisty jawiła się tylko jako zewnętrzna społeczność. W tej optyce istnienie odrębnego prawa kościelnego uzasadniało się jedynie koniecznością zachowania niezależności Kościoła. Tymczasem zaś Kościół posiada własne prawo wcale nie dlatego tylko, że chce być niezależny od innej władzy, lecz ze względu na własną, zupełnie odmienną sprawiedliwość. Gdyby nie ta odmiennność, prawo kościelne byłoby po prostu tylko jednym z działów prawa i w korzystnych warunkach społecznych mógłby Kościół oprzeć się o uwzględniające jego potrzeby prawo państwowe. Jeśli to jest niemożliwe, to właśnie ze względu na odmienną niż w jakichkolwiek

²⁷ Art. cyt. 37.

innych społecznościach treść relacji społecznych w Kościele i wyrastającą z nich jakość sprawiedliwości we wspólnocie kościelnej.

Prawo bowiem świeckie jest czynnikiem zewnętrznego porządku społecznego, który jest sprawiedliwy, gdy są w nim uznane i zabezpieczone prawa osoby umożliwiające należytą wymianę dóbr, a osoby na porządek ten się składające znajdują w nim optymalne warunki rozwoju. W realizacji tego celu wyczerpuje się całe zadanie prawa świeckiego i do jego realizacji skierowane są wszystkie możliwości, jakie prawo daje. Wśród nich należy także widzieć integrującą rolę prawa, nawiązującą do naturalnych wspólnotowych predyspozycji człowieka.²⁸ Taka funkcja prawa decyduje też o przedmiocie nauk prawnych i ich metodach.

Prawo natomiast kościelne jest prawem społeczności, której istnienie i powiązanie opiera się o rzeczywistość Bożą i w której ta rzeczywistość jako przyjęta, przekazywana i realizowana wiara, nadzieja i miłość stanowi treść i wartość życia społecznego.

Dlatego właśnie prawo kościelne jest w stosunku do prawa świeckiego prawem analogicznym, nie pozwalającym na niezróżnicowane przenoszenie na teren kościelny instytucji i metod prawa świeckiego.²⁹ Analogiczny charakter prawa kościelnego zaznacza się w jego specyficznych instytucjach (np. forum wewnętrzne, kary latae sententiae), oraz w tym, że jego system tworzą nie tylko normy ściśle nakazujące czy zakazujące, lecz także wskazania, rady, zachęty.³⁰

5. KANONISTYKA W RODZINIE NAUK TEOLOGICZNYCH

Dla prawa tak widzianego nauka prawa kanonicznego pojęta jako nauka wyłącznie prawnicza jest nieadekwatna. Podkreślanie, że kanonista jest prawnikiem, a nie teologiem, przy równoczesnym założeniu, że prawo, którym się zajmuje, to prawny wymiar tajemnicy Kościoła, wydaje się niekonsekwencją. Nie ulega wątpliwości, że nauka prawa kanonicznego jest nauką autonomiczną, ale autonomiczną wśród nauk teologicznych. Właśnie odmienna jakość prawa kanonicznego każe bardziej bronić odrębności kanonistyki (jako nauki o prawie) od nauk prawnych niż odrębności kanonistyki (jako nauki o prawie kościelnym) od nauk teologicznych. Granica przebiega nie między

²⁸ R. Sobański, *Das erste polnische Plenarkonzil — seine Bedeutung für den Integrationsprozess der Bevölkerung Polens zwischen den beiden Weltkriegen*. Österr. Archiv f. Kirchenrecht 26 (1975) 143—158.

²⁹ Por. Paulus VI, *Alloc. ad II sessionem renovationis canonicae pro iudicibus*, de die 13.12.1972 — AAS 64 (1972) 781.

³⁰ F. X. Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*, Mon. eccl. 100 (1975 413 ns.)
Zwróćmy przy okazji uwagę na zagadnienie dobra wspólnego Kościoła. Stosowność tego pojęcia do Kościoła budzi nieraz zastrzeżenia, wyrosłe na tle jego rozumienia w kategoriach wyłącznie społecznych. Tymczasem zaś najwyższą wartością w Kościele osiągalną jest wspólnota z Bogiem przez Chrystusa nam w darze wiary się udzielającym. Ta wspólnota jako wartość najwyższa została nam dana jako dar do realizowania. Stosując przyjęte w naukach społecznych rozróżnienie między dobrem wspólnym immanentnym i instrumentalnym, w tym ostatnim widzimy realizacją sprawiedliwości jako środek do realizacji najwyższej wartości społecznej, właśnie wspólnoty. Dodajmy jeszcze, że podkreślenie specyfiki sprawiedliwości w Kościele, specyfiki jego dobra wspólnego i — konsekwentnie — specyfiki jego prawa, wcale nie oznacza odrywania Kościoła od problemów porządku doczesnego, wśród nich problemu sprawiedliwości. Wręcz odwrotnie, służyć winno podkreśleniu w pełni misji Kościoła w świecie i uwydatnieniu autentycznych wartości, którymi Kościół może i winien służyć.

teologią a prawem kanonicznym, lecz między poszczególnymi naukami teologicznymi, które od dokonanego w XIII wieku podziału uprawianej dotychczas *sacra doctrina* na *scientia conclusionum* (teologia) i *scientia canonum* coraz bardziej się specjalizuje. Zawsze jednak w traktatach o podziale nauk teologicznych umieszcza się kanonistykę nie obok nauk teologicznych, lecz w ich ramach.³¹ Istnienie odrębnych fakultetów prawa kanonicznego oraz stopni naukowych z tej dyscypliny nie przeczy miejscu kanonistyki w ramach nauk teologicznych — podobnie jak istnienie szkół np. biblijnych czy katechetycznych nie sugeruje nikomu wyłączenia tych dyscyplin spośród nauk teologicznych.

Dochodzimy tym samym do konieczności wyjaśnienia sobie, co rozumiemy przez teologię. Otóż jako teologię pojmujemy metodycznie prowadzone wyjaśnianie i rozwijanie udzielonego w wierze i do przepowiadania zadanego Objawienia Bożego.³²

Nauka zajmująca się rzeczywistością objawioną jest teologią, niezależnie od tego, jaką posługuje się metodą. Jest rzeczą oczywistą, że metody te mogą być różne, co powoduje zróżnicowanie nauk teologicznych. Teologia bowiem „nie stanowi wiedzy metodologicznie i epistemologicznie jednorodnej. Jest natomiast jednolita i zwarta od strony psychologicznej, treściowej i przedmiotowej”.³³ Jest to zrozumiałe, jako że nie ma metody adekwatnej do rzeczywistości objawionej. Teologia korzysta przeto z metod, jakie uznaje się za przydatne, dostosowując je do własnych potrzeb i odpowiednio modyfikując.

Nie można tu — jak to czyni np. M. Bahima³⁴ — zarzucić, że takie rozumienie teologii odpowiada średniowiecznemu podziałowi nauk. Pozostałoby bowiem wtedy otwarte pytanie o wyznaczniki teologii. Jeśli Kaniści przyznają, że prawo kanoniczne jest nauką *sub specie fidei* i że Kościół należy pojmować zgodnie z nauką Magisterium, które również dla kanonisty jest najwyższą instancją, to w jaki sposób można wyłączyć naukę prawa kanonicznego spośród nauk teologicznych? Argument odwołujący się do odrębnej metody kanonisty uzasadnia jedynie odrębność tej nauki właśnie wśród nauk teologicznych.

Wniosek ten staje się jeszcze wyrazistszy, jeśli przyjmemy rozróżnienie stosowane przez Hervadę³⁵ i Viladricha³⁶ między płaszczyzną fundamentalną (ontologiczną) i „naukową” prawa kanonicznego.

Jeśli na płaszczyźnie podstawowej badamy prawo kanoniczne *per ultimas causas*, jego istotę, funkcję, uzasadnienie ostateczne, jeśli chcemy ująć prawną rzeczywistość ludu Bożego w jej najgłębszych podstawach,³⁷ jesteśmy właśnie na gruncie teologii. Zaś płaszczyzna ujęcia prawa kanonicznego *per causas proximas*, od strony fenomenologicznej, łączy się ściśle z płaszczyzną fundamentalną, co Hervada i Viladrich doskonale uzasadniają.³⁸ Tym samym jednak badając rzeczywistość prawną Kościoła nie opuszczamy terenu teologicznego.

Wspomniano już, że na tym terenie kanonista działa wyposażony w metodę prawną i to wyróżnia go spośród innych kolegów na tym samym terenie się

³¹ Por. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, I, München 1969, 236.

³² „Theologie ist die methodisch geleitete Erhellung u. Entfaltung der im Glauben u. seinem ihm immanenten Aussagewissen gegebenen u. zur verantwortlichen Kündigung aufgegebenen Offenbarung Gottes” — J. B. Metz w *LThuK*² 10, 67.

³³ St. Kamiński, *Metoda w teologii*. W: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny, Lublin 1965, 153.

³⁴ *Ius can.* 11(1971) 21, 213.

³⁵ *El Derecho del Pueblo de Dios*, 150—154.

³⁶ Art. cyt. 50—56.

³⁷ J. Hervada, tamże 152.

³⁸ J. Hervada, tamże 154; P. J. Viladrich, art. cyt. 52.

obracających (i nie wypierających się przynależności do rodziny teologicznej).

Ale właśnie fakt, że znajduje się na gruncie teologicznym i zajmuje się — na płaszczyźnie fundamentalnej czy pozytywno fenomenologicznej — prawnym wymiarem rzeczywistości misteryjnej, nie pozostaje bez wpływu na jego prawną metodę. Jeśli chce, by uprawiana przez niego nauka kanonistyczna była najbardziej kompetentna i adekwatna do tkwiącej w Kościele sprawiedliwości, nie może to być po prostu przeniesiona na teren kościelny nauka o sprawiedliwości porządków doczesnych. W Kościele bowiem nie ma relacji międzyosobowych, które byłyby tylko relacjami między ludźmi, gdyż są one znakiem relacji do Boga. Nie ma w Kościele zewnętrznego jedynie, społecznego wyłączenie fenomenu prawa, gdyż organizm społeczny istnieje tylko i wyłącznie w ścisłej łączności z Duchem Chrystusa, któremu służy jako narzędzie.³⁹ Ujęcie fenomenu prawnego Kościoła jest zawsze ujęciem tajemnicy Kościoła. Organizm społeczny Kościoła pozostaje w nieustannej łączności działania z Duchem Chrystusa. Przy czym jest to jedność nie zewnętrzna, organizacyjna tylko, lecz cała egzystencja, działanie i skuteczność organizmu społecznego pochodzi od Ducha: jest to jedność działania Ducha jako głównie działającego i organizmu społecznego jako narzędzia. Duch działa przez ludzi zjednoczonych w jeden organizm.

Inaczej — jeśli ma być pojmowany w świetle wiary — Kościół widziany być nie może. Widzenie Kościoła wyłącznie od strony zewnętrznej byłoby patrzeniem nań bez wiary, stanowiłoby redukcję rzeczywistości kościelnej do wielkości wyłącznie społecznej.

Wiara, z którą patrzy na Kościół, nie jest dla kanonisty czymś „prywatnym”, czymś, co go prywatnie, niejako pozanaukowo odróżnia od ateisty, ale ma dla niego znaczenie właśnie jako dla badacza rzeczywistości kościelnej. Ona też decyduje, czy uprawiana przez kanonistę nauka mieści się w ramach nauk kościelnych (które określamy jako teologiczne) czy też tylko wśród nauk prawnych. Różnica między prawnikiem kanonistą i tylko prawnikiem wy daje się tym samym rysować dość ostro.

6. KANONISTYKA W SŁUŻBIE PRZEKAZU WIARY.

Wniosek ten rysuje się jeszcze mocniej, jeśli weźmiemy pod uwagę podkreślany przez Hervadę⁴⁰ czy Viladricha⁴¹ praktyczny charakter nauki prawa kanonicznego: sprawiedliwość ujęta w wymiarze operatywnym. Chodzi o realizację sprawiedliwości, będącej — jak pisze Viladrich⁴² — wymiarem tajemnicy Kościoła, widzialnej i historycznej formy Bożego planu zbawienia.

Istotnie, dla jej realizacji winny być wykorzystane wszystkie możliwości tkwiące w prawie, jako że w służbę jako narzędzie Ducha — a więc w służbę zbawienia — zostaje wciągnięty cały organizm społeczny Kościoła, a wykorzystanie dla tej służby osiągnięć nauk społecznych jest po prostu zadaniem pastoralnym.

Ale konieczność wykorzystania wszystkich dostarczanych przez metodę prawną możliwości wcale nie jest równoznaczna z twierdzeniem, jakoby spr-

³⁹ Por. *Lumen gentium* 8. R. Sobański, *Modell des Kirche-Mysteriums...*

⁴⁰ Dz. cyt. 160.

⁴¹ Art. cyt. 61

⁴² Art. cyt. 37.

wiedliwość w Kościele mogła być dziełem prawników. Jeśli bowiem realizacja sprawiedliwości polega na udzielaniu tego, co samemu się otrzymało, i stanowi po prostu kontynuację i manifestację hojnego obdarowania, jakiego wierni doznają od Boga, to zadaniem kanonistów jest przekazywanie tej sprawiedliwości i służenie jej realizacji. Viladrich to ma chyba na myśli, gdy pisze o realizacji *hic et nunc* sprawiedliwości jako wymiaru Kościoła.⁴³ Ale w ten właśnie sposób kanonista włącza się w służbę ewangelizacji i w spełnianie zadań stojących przed teologią, jak to wynika z przypomnianej przez nas definicji teologii.

Spełnianie tych zadań przez prawo kanoniczne dokonuje się — jak pisze Viladrich — na płaszczyźnie naukowo-technicznej. Hervada mówi o nauce i o technice prawa.⁴⁴ Technika prawa służy kształtowaniu sprawiedliwego porządku społecznego. Należy jednak tu zauważyć, że o ile w społecznościach świeckich można przy pomocy techniki prawa porządek ten stworzyć, to w społeczności kościelnej porządek ten, wyrażający rzeczywistość Bożą, pochodzi od Tego, który przez rozdawnictwo łask kształtuje nas jako osoby w Kościele i wyposaża w zadania. Technika prawa staje w tym wypadku wobec rzeczywistości już istniejącej, poznawanej *sub luce fidei* i staje się jednym ze środków jej przekazu, jej realizacji *hic et nunc*. Czyni to przez rozbudowę układu osób, wzbogacenie lub doprecyzowanie form działania, wreszcie przez ustalanie norm działania. Po prostu odczytane z Ewangelii podstawowe struktury społeczne naszego porządku zbawienia przekazuje się i rozbudowuje w ramach organicznego systemu prawnego. Rzecz ma się podobnie jak z nauczaniem wiary czy moralności chrześcijańskiej, które nie ogranicza się do samego tylko przekazywania tekstów ewangelicznych ani do głoszenia samych tylko dogmatów wiary, lecz obejmuje prawdy objawione razem z wynikającymi z nich wnioskami dotyczącymi ich realizacji. Tworzy się więc systemy dogmatyki czy moralności chrześcijańskiej. Ta działalność, mianowicie tworzenie systemów dogmatyki chrześcijańskiej, moralności czy prawa kanonicznego wynika z zadania Kościoła trwania przez wieki jako znak zbawienia. Wchodząc w historię Kościół uczestniczy w życiu społecznym. Przez nie właśnie staje się w historii czytelny i obecny. Wszak określa się rolę organizmu społecznego Kościoła przez nawiązanie do idei narzędzia zbawienia (*Lumen gentium* 8), gdyż przez życie społeczne Kościoła łaska zbawienia staje się obecna w świecie.

Stąd rozbudowa odczytanych z Ewangelii struktur podstawowych, ujęcie w kontekście życia społecznego Kościoła praw i obowiązków wyprowadzonych z poznanego z Ewangelii powołania chrześcijańskiego, aktualizacja podstawowych układów międzyosobowych (sprawiedliwości) porządku zbawienia dokonuje się według jednego kryterium, jakie stanowi służba zbawieniu. Struktury podstawowe Kościoła, które są przeciw strukturami życia łaski, przyoblekają się w najwymowniejsze i najczytelniejsze, najodpowiedniejsze w świetle znaków czasu formy działania.

W tym znajduje swoje uzasadnienie działalność ustawodawcza Kościoła. Współbieżnie z rozwojem życia społecznego i wykorzystując ten rozwój rozbudowuje się struktury podstawowe. Jest przy tym rzeczą ważną, by prawo kościelne było na poziomie dominującej w danych warunkach życia Kościoła kultury prawnej. Spełnia ona podobną rolę jak środki przekazu w stosunku do głoszonego przez Kościół Słowa. Treść tego słowa i jego skuteczność nie zależą od jakości użytych środków komunikacji. Mimo to Kościół robi wszystko,

⁴³ Art. cyt. 40.

⁴⁴ Dz. cyt. 147.

by w pełni je wykorzystać dla przekazu Ewangelii. Analogicznie oczywiste jest wykorzystanie możliwości tkwiących w prawie. Spożytkowanie na gruncie kościelnym aktualnych osiągnięć nauk prawnych jest po prostu obowiązkiem pastoralnym takim samym jak szukanie najlepszych form przekazu słowa czy ukształtowania liturgii.

Kanonista, wyposażony w wiedzę prawniczą i technikę prawa, bada Kościół przez pryzmat sprawiedliwości i służy urzeczywistnianiu Kościoła z punktu widzenia realizacji sprawiedliwości. Nie jest to jednak sprawiedliwość dobrze zorganizowanej społeczności, choćby nawet religijnej, lecz sprawiedliwość wspólnoty osób mających egzystencję w Chrystusie. Odnosnie do takiej sprawiedliwości kanonista i wszystkie jego możliwości mogą spełniać tylko funkcję świadectwa i tym samym przekazu. Więcej uczynić nie może i nikt też tego nie wymaga. Bo świadcząc o sprawiedliwości, której treścią jest wymiana darów od Boga otrzymanych, i przekazując ją przy pomocy własnych środków kanonista służy rozbudowie podstawowych struktur będących wyrazem objawionej w Słowie i przez Ducha wlanej miłości.⁴⁵ Wprawdzie jego fachowe oko uwrażliwione jest na sprawiedliwość, ale widząc ją w tajemnicy Kościoła nie może nie dostrzec wyrażającej się w niej miłości.⁴⁶ Rozbudowując struktury prawne Kościoła rozbudowuje porządek miłości, koncentrując swoją uwagę na realizacji sprawiedliwości służy wcielaniu miłości *hic et nunc* w życie wspólnoty.⁴⁷

Tak więc jest to służba, jaką oddaje wspólnocie kościelnej jako kanonista, a więc przy pomocy swojej metody prawnej. Ta metoda wyodrębnia go spośród przedstawicieli innych dyscyplin zajmujących się rzeczywistością objawioną. Równocześnie zajmowanie się tą rzeczywistością stawia go — na autonomicznej pozycji — wśród nich. Przez całe wieki czuł się dobrze w tym towarzystwie.⁴⁸ Zaś dalszy, oparty o nowe zdobycze metodologiczne rozwój jego nauki może nie tylko przywrócić mu dawną niepoślednią pozycję, lecz wręcz ją umocnić.⁴⁹

Włączają kanonistę w jedną rodzinę teologiczną przedmiot badany oraz ostateczne kryterium przyjmowania podstawowych tez, mianowicie wiara. Kanonista na moment nie może nawet zapomnieć, że badany przez niego Kościół jest tajemnicą: ludem, którego fundamentem scalenia jest Duch Święty. A więc i jego — jako kanonistę — interesuje ostatecznie objawiona w Chrystusie prawda o Bogu zbawiającym. Ta rzeczywistość jest przedmiotem badań wszystkich uprawiających nauki kościelne czyli teologię, aczkolwiek z różnych punktów widzenia do niego podchodzą i różnie swoją naukę uprawiają, pilnie przy tym strzegąc swej odrębności.

⁴⁵ Tak rozumiemy przykład podany przez P. J. Viladricha — art. cyt. 62 ns.

⁴⁶ Inaczej owe dobra duchowe, o których w przyp. wyżej, byłyby na warsztacie kanonisty zredukowane po prostu do rzeczy, a więc wyzute z treści.

⁴⁷ Przykładem zastosowania metody prawnej w takim właśnie duchu może być art. P. Lombardia, *Relevancia de las carismas personales en el ordenamiento canónico*, Ius can. 9 (1969) 101—119.

⁴⁸ Por. kan. 1365 §2.

⁴⁹ Takie postawienie sprawy — wcale nie nowe — każe wysunąć także — również nie nowe — pytanie o miejsce kanonisty wśród nauk prawnych. Aczkolwiek przedstawione wyżej wywody nie pozostają bez wpływu na to zagadnienie, nie podejmujemy go w tym miejscu jako wykraczającego poza nakreślony temat.

ZAKOŃCZENIE: ZADANIA WSPÓŁCZESNEJ TEORII PRAWA KOŚCIELNEGO

Wyrastająca ze specyfiki sprawiedliwości w Kościele odrębność prawa kanonicznego, specyficzny charakter nauki prawa kanonicznego i — podkreślane przez nas — miejsce tej nauki wśród nauk teologicznych przy zachowaniu przez nią dostosowanej do badanej rzeczywistości metody prawnej, to wszystko uzasadnia potrzebę opracowania teorii prawa kanonicznego. Zagadnieniem tym najszerzej zajął się P. J. Viladrich w wielokrotnie przez nas cytowanym artykule. Teorią prawa kościelnego faktycznie operują także inni autorzy zgrupowani wokół uniwersytetu Nawarry.⁵⁰ Zagadnienie nie jest zresztą nowe, gdyż teorii prawa kanonicznego poświęciła bardzo dużo miejsca świecka kanonistyka włoska,⁵¹ do której osiągnięć wspomniani kanoniści hiszpańscy nawiązują, ale w sposób zróżnicowany i wykazujący większą wrażliwość na specyfikę prawa kościelnego.⁵²

Niewątpliwą zasługą Viladricha jest dostrzeżenie konieczności opracowania takiej teorii w związku z postulatem dekretu *Optatam totius* i zaakcentowanie, że miałaby ona być podstawą nowej metodologii prawa kościelnego umożliwiającej jego wykład zgodnie ze wspomnianym postulatem.

Konieczność taka istotnie wydaje się paląca. Zgadając się jednak z autorem co do potrzeby opracowania takiej teorii różnimy się — co jest konsekwencją przedstawionych wyżej wywodów — co do jej miejsca wśród nauk. Rzecz oczywista, że jej miejsce widzimy w ramach kanonistyki. Ma to być teoria opracowana przez kanonistów. Lokując ją jednak w ramach kanonistyki jako jedną z dziedzin tej nauki tym samym pośrednio umieszczamy ją wśród nauk teologicznych.

Takie miejsce przypisane teorii fundamentalnej prawa kościelnego winno już z góry rozwiać uprzedzenia tych, których odstrasza nazwa, skierowująca uwagę ku ogólnej teorii prawa, nauki o pozystywistycznym rodowodzie, powstałej w opozycji do filozofii prawa.

Wprawdzie jej rola w ramach kanonistyki byłaby podobna do roli teorii prawa, pełniącej w stosunku do nauki prawa państwowego funkcję podstawową i kierowniczą,⁵³ krytyczną i aksjologiczną,⁵⁴ nie mniej jednak teoria taka będzie na gruncie kanonistycznym przydatna i pożyteczna, jeśli zostanie opracowana w oparciu o model Kościoła-tajemnicy, a więc z tajemnicy Kościoła odkryje i wyrazi istotę prawa kościelnego (*quid ius*), przedstawi jego cele i mechanizmy działania, wyświetli podstawy jego obowiązywalności. Ukazując rzeczywistość prawną Kościoła, pojętego jako znak działania Bożego w historii, winna służyć jako narzędzie dla kształtowania *hic et nunc* porządku prawnego Kościoła.

Wysunięto zarzut, że teoria fundamentalna prawa kościelnego nie potrafi uzasadnić i obronić jego istnienia.⁵⁵ Istotnie, stosowanie metody prawnej, także na płaszczyźnie fundamentalnej, zakłada istnienie rzeczywistości prawnej. Jednakże twierdzenie, że kanonistyka musi wykazać racje istnienia swego

⁵⁰ Np. J. Hervada, P. Lombardia, dz. cyt.; A. de la Hera, dz. cyt.

⁵¹ Por. A. M. Rouco-Varela, art. cyt.

⁵² Np. P. Lombardia, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canonico*, *Temis* 5 (1959) 67—94.

⁵³ K. Opałek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa*, Warszawa 1969.

⁵⁴ P. J. Viladrich, art. cyt. 48.

⁵⁵ A. M. Rouco-Varela, art. cyt. 108 ns.

przedmiotu,⁵⁶ podobnie jak spotykane w prolegomenach do prawa kościelnego rozdziały zatytułowane mniej więcej „Konieczność prawa kościelnego”,⁵⁷ świadczą o zejściu na pozycje apologetyczne, co jest wprawdzie psychologicznie w świetle trendów antyjurystycznych rozpowszechnionych w Kościele zrozumiałe,⁵⁸ ale prowadzi do rezultatów ograniczonych.

Istnienia bowiem prawa kościelnego nie trzeba uzasadniać, lecz jako rzeczywistość tajemnicy Kościoła poznać i jego istotę oraz rolę w porządku zbawienia naświetlić. To właśnie należy do kanonisty, który potrafi odkryć porządek prawny Kościoła i dzięki wierze wie, co on oznacza. Potrzebne jest więc oko prawnika i oko wiary.

Wyłaniające się stąd problemy metodologiczne rozpracować winna teoria fundamentalna prawa kościelnego — jak to słusznie zauważa Viladrich pisząc, że chodzi o to, w jaki sposób spojrzenie kanonisty na Kościół *sub specie fidei* rodzi wiedzę kanonistyczną.⁵⁹ Zaznaczające się różnice w odpowiedziach na to pytanie tym bardziej uzasadniają konieczność opracowania teorii prawa kościelnego.

Zadania, jakie widzimy przed tą teorią, niektórzy autorzy, którym ona kojarzy się merytorycznie ze świecką teorią prawa i którzy krytycznie odnoszą się do dotychczasowych prób stosowania takiej teorii na gruncie kanonistycznym, przypisują teologii prawa kanonicznego.⁶⁰

Wydaje się jednak — i doświadczenie zdaje się to potwierdzać — że nazwa *teologia prawa kościelnego* jest dość nieszczęśliwa. Samo już bowiem sformułowanie sugeruje istnienie dwu odrębnych nauk o prawie kościelnym, teologii i kanonistyki.⁶¹ Tym samym niejako pośrednio eliminowałoby się kanonistykę spośród nauk teologicznych i prowadziło do aporii, na które usiłowaliśmy w naszym artykule wskazać i je rozwiązać. Ponieważ naszym zdaniem istnieje jedna nauka o prawie kościelnym (kanonistyka), nazwa *teologia prawa kanonicznego* wydaje się bałamutna.⁶²

Łatwiej byłoby przyjąć nazwę *teologia fundamentalna prawa kościelnego*⁶³ w sensie analogicznym do teologii fundamentalnej, ale i przy tej propozycji nie unika się pewnej dwustopniowości, jako że również dla kanonistyki *teologia fundamentalna* spełnia taką samą rolę jak dla innych nauk teologicznych.

⁵⁶ A. M. Rouco-Varela, art. cyt. 109.

⁵⁷ Np. E. Szafranski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, I, Warszawa 1976, 20 nss.

⁵⁸ R. Sobański, *Prawo kanoniczne na tle trendów antyjurystycznych*, *Coll. theol.* 43/1973/4.

⁵⁹ Art. cyt. 38.

⁶⁰ A. M. Rouco-Varela, art. cyt. 108—113.

⁶¹ M. Bahima, art. cyt. 219.

⁶² Pogląd ten jest odmienny od tego, jaki wyrażano w art. R. Sobański, *Zagadnienie wstępu do nauki prawa kanonicznego (Uwagi na marginesie Dekretu Optatum totius nr 16,4) Prawo kan.* 17 (1874) 1—2. 29.

⁶³ Tak właśnie sugeruje A. M. Rouco-Varela, art. cyt. 113.



nr inw. 41897

