

Remigiusz Sobański

W sprawie zasady formalnej prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 30/1-2, 3-30

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

W SPRAWIE ZASADY FORMALNEJ PRAWA KOŚCIELNEGO

1. Problem

W dyskusji nad eklezjologiczną analizą pierwszej księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego z r. 1983, prowadzącą do wniosku, że normy ogólne Kodeksu odzwierciedlają „eklezjologię społeczności”¹ wyrażono pogląd, że „w Kodeksie Prawa Kanonicznego muszą być uwzględnione przede wszystkim elementy społeczne życia Kościoła”, zaś „brak w I Księdze pełnego odzwierciedlenia eklezjologii *communio*nis jest podyktowany względami praktycznymi. Kodeks dotyczy praktycznego życia Kościoła, jakim jest życie społeczne w *societas*”². W obronie „eklezjologii społeczności” zauważono też, że „nie byłoby rzeczą właściwą nadmierne spiritualizowanie pojęcia Kościoła”³. Nikt oczywiście nie zaprzecza, że Kościół jest wspólnotą wiary, ale za decydujący dla prawnika fakt uznaje się, że Kościół jest społecznością — „również” społecznością. Okazuje się, że myślenie kanonistyczne wciąż nie potrafi obyć się bez pojęcia społeczności, fakty prawne oddziela się od wydarzeń teologalnych, a jeśli dostrzeża się pomiędzy nimi powiązanie, to poprzez kategorię społeczności. W konsekwencji rysuje się dychotomiczny obraz Kościoła, wspólnoty wiary oraz społeczności⁴: Kościół posiada — w tej optyce — prawo „bo jest społecznością”, „jako” społeczność (a nie jako wspólnota wiary, nadziei i miłości).

Podejmując ponownie dyskusję trzeba z naciskiem podkreślić, że nie chodzi tylko o zastąpienie jednego pojęcia innym. Problem dotyczy nie „mody teologicznej”, lecz węzłowego, centralnego pojęcia

¹ R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu na przykładzie pierwszej księgi*, Pr. Kan. 27 (1984) nr 3—4, 248.

² M. Rola, *Symposium sekcji kanonistów polskich*, Pr. kan. 28 (1985) nr 1—2, 253.

³ Tamże.

⁴ Zasadności tego twierdzenia nie podważa wskazanie, że „dokumenty Vaticanum II używają na określenie Kościoła zarówno nazwy *communio*, jak i *societas*” (tamże). Analiza tekstów soborowych ujawnia bowiem zaznaczające się w nich „dwie eklezjologie” (A. Acerbi, *Due ecclesieologie: Ecclesiologia giuridica et ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975; H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums — Ursache nachkonziliarer Konflikte*, Tr.Th. Zeitschr. 92 (1983) 272—283).

w myśli kanonistycznej. Stawką jest „zasada formalna prawa kościelnego”⁵, jego „zasada przewodnia”⁶, „zasada jego ukształtowania”⁷. Za dyskusją o pojęcia kryją się fundamentalne zagadnienia epistemologiczne i ontologiczne prawa kościelnego⁸.

Każde z tych pojęć prowadzi do odmiennego rozumienia prawa kościelnego. Rozumienie bowiem osiąga się w wyniku zestawienia tego, co się poznaje, z tym, co już jest znane. Treści poznawcze stapiają się z tymi, które poznający wnosi w proces poznawczy — stąd znaczenie tych ostatnich dla poznania, które składa się z treści nowych i zastanych. Każde nowe pojęcie zostaje usytuowane wobec pojęć uprzednio już urobionych⁹. Dlatego wiązanie prawa kościelnego z tak odmiennymi — według współczesnego pojmowania ich przez kanonistów¹⁰ — pojęciami pociąga za sobą odmiennego rozumienie.

Rozumienie ma jednak nie tylko reproduktywny, lecz także produktywny charakter. Ta hermeneutyczna zasada stosuje się w pełni do prawników, których praca nie powinna przecież ograniczać się do powtarzania tekstów, lecz ma wydobywać tychże tło, ujawniać ukryte założenia, naświetlać kontekst, uświadamiać ich zawartość oraz znaczenie i w ten sposób przyczyniać się do rozwoju zobiektywizowanego prawa¹¹. Stąd zależność prawa od jego rozumienia — zarówno przez ustawodawcę, jak i przez adresatów ustawy.

O rozumieniu prawa kościelnego można mówić tylko wtedy, gdy rozumie się je jako (1) kościelne (2) prawo. Znaczy to, że można je zrozumieć jedynie w jego kościelnej specyfice; bez uwzględnienia tej specyfiki pozostaje ono niezrozumiałe jako prawo — oddzielenie jakości prawnej od jakości kościelnej wypacza jego obraz. „Kościelność” nie stanowi jakości dodanej do prawa, jest to bytowa, strukturalna właściwość decydująca o jego zrozumieniu. Jednak ze względu na reproduktywny charakter naszego rozumienia dochodzi specyfika prawa kościelnego do głosu w takiej mierze, w jakiej zostaje ona uświadomiona przez stanowią-

⁵ A. M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 59—62; R. Sobański, „Communio” als Formalprinzip des Kirchlichen Rechts, Th.u.Gl. 72 (1982) 175—188.

⁶ D. Pirson, *Communio als kirchenrechtliches Leitprinzip*, Zeitschr. f. ev. Kirchenrecht 29 (1984) 35—45.

⁷ „Gestaltungsprinzip” — H. Müller, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*, w: Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Festschrift W. Breuning, Düsseldorf 1985, 482.

⁸ A. M. Rouco Varela, *Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique*, Revue de Sciences Phil. et Théol. 57 (1973) 203—227.

⁹ H. Hatz, *Rechtssprache und juristischer Begriff. Vom richtigen Verstehen des Rechtssatzes*, Stuttgart 1963, 21.

¹⁰ Niektórzy uważają wręcz, że pojęcie *communio* stanowi wyraz spiritualizowania Kościoła — Pr. kan. 28 (1983) nr 1:—2, 253.

¹¹ H. Hatz, tamże 34 ms.

cych i stosujących prawo. Jeśli więc w procesie poznania i rozumienia prawa kościelnego nie nawiązuje się do pojęć, których składową byłoby rozumienie kościelności, to brakuje punktu wyjściowego dla uchwycenia tej istotnej właściwości i rozumienia prawa kościelnego jako kościelnego czyli dla utworzenia pojęcia prawa kościelnego.

To hermeneutyczne sprzężenie, w szczególności zaś reproduktywny charakter nowego poznania, decyduje o znaczeniu asocjatywnego tła wpływającego na nasze rozumienie prawa kościelnego. Chodzi więc o pojęcia, jakie wnosimy w proces jego poznania, spełniające rolę pojęć podstawowych, na których buduje się rozumienie prawa kościelnego. To stwierdzenie uzasadnia wagę dyskusji o pojęciach społeczności (*societas*) oraz wspólnoty (*communio*) w kościelnej myśli prawnej, decydujących o rozumieniu prawa kościelnego i — ze względu na reproduktywny charakter naszego rozumienia — kształtujących praktykę prawną kościoła.

2. Kościół starożytny: *koinonia* = *communio*, *societas*

Badania nad Kościołem pierwotnym prowadzą do wniosku, że centralnym pojęciem dla jego zrozumienia jest *koinonia*¹². Uznaje się ją za jedno z pierwotnych pojęć, zawierających bogatą treść, która dopiero z biegiem czasu została poddana analitycznej refleksji. Słowo *koinonia* należy do grupy wyrazów związanych ze rdzeniem *koin-*¹³. W klasycznym zastosowaniu w słowach takich jak *koinoneo* i *koinonos* chodzi o udział w czymś. Z biegiem czasu rozpowszechnia się używanie *koinonos* na oznaczenie osoby uczestniczącej, zaś *koinonia* oznacza zarówno posiadanie udziału, jak i jego udzielenie, a także samą wspólnotę przynależności¹⁴. W tych też znaczeniach używa się *koinoneo*, *koinonos* i *koinonia* w Nowym Testamencie: *koinonia* „jest to posiadanie części w Chrystusie, w Duchu Świętym, w naturze Boskiej, w tej samej wierze. Wyrazem tej wspólnoty jest jedność w życiu na co dzień z braćmi, wspólnota dóbr materialnych, zbiórka na rzecz ubogich w Jerozolimie”¹⁵. Analiza tekstów — zwłaszcza listów Pawłowych — prowadzi do wniosku, że chodzi w tych określeniach o wspólnotę z kimś przez wspólny udział w czymś¹⁶. *Koinonia* oznacza różne

¹² L. Hertling, *Communio und Primat, Kirche und Papstum in der christlichen Antike*, Una Sancta 17 (1962) 91.

¹³ F. Hauck, *Koinos (Koinós)*, w: *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1957, III, 789—810.

¹⁴ W. Popkes, *Gemeinschaft*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, IX, Stuttgart 1976, 1102.

¹⁵ *Wspólnota*, w: X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, 673.

¹⁶ J. Hainz, *Koinonia*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen*

stosunki społeczne powstałe przez wspólny udział i charakteryzujące się udzielaniem jakiegoś udziału i przejmowaniem go: ten kto otrzymuje udział, jest zobowiązany do jego udzielania. Stosunki takie zachodzą między apostołem i gminą, między gminami oraz między wiernymi¹⁷. Zwraća uwagę samodzielne i świadome stosowanie tego określenia, zwłaszcza w listach Pawłowych¹⁸.

Źródłem oznaczanych jako *koinonia* stosunków społecznych jest zbawczy czyn Chrystusa, wierni stają się uczestnikami Jego działania: przez udział w darach zbawczych wchodzą we wspólnotę (*koinonia*) z Bogiem, która okazuje się we wspólnocie (*koinonia*) z ludźmi, przewyżczającą wszelkie między nimi różnice¹⁹. Pisma Nowego Testamentu dowodzą szczególnego uwrażliwienia na zachowanie wspólnoty, właśnie dlatego, że jej naruszenie godzi w dzieło sprawione przez Chrystusa: we wspólnocie chrześcijańskiej przewyżcza się wszystkie różnice społeczne²⁰. W łacińskich tłumaczeniach Nowego Testamentu — Vetus Latina i Vulgata — *koinonia* oddaje się przez *communio*, *communicatio*, *societas*. Wprawdzie Nestle — Aland²¹ podaje jedynie *communio*²², i *communicatio*²³, ale w aparacie krytycznym wskazuje na kodeksy tłumaczące *koinonia* przez *societas*²⁴, podobnie jak w innych miejscach przez *communicatio*²⁵. Stąd w niektórych wydaniach w miejsce *koinonia* znajdujemy nie *communio*, lecz *communicatio* i *societas*²⁶. Dowodzi to, że pojęć *communio*, *communicatio* i *societas* używano synonimicznie oraz że *communio* z biegiem czasu ustępowało pola na rzecz *societas*²⁷.

Również w rzymskiej literaturze pozachrześcijańskiej odpowiada greckiemu *koinonia* szereg równoznacznych terminów jak *societas*, *communio*, *communitas*²⁸. Zbliżone do nich były *concordia*, *corpus*,

Testament, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1981, II, 751.

¹⁷ J. Hainz, tamże, 752—755.

¹⁸ J. Popkes, art. cyt. 1129. Także: P. C. Bori, *KOINONIA, L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Bologna 1972; M. McDermott, *The biblical Doctrine of KOINONIA*, Bibl. Zeitschr. N.F. 19 (1975) 64—77.

¹⁹ J. Popkes, tamże, 1133.

²⁰ G. Theissen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln, Eine Analyse von 1 Cor. XI, 17—34*, *Novum Testamentum* 16 (1974) 179—206.

²¹ *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart²⁶ 1979.

²² 1 Kor 1, 9; 2 Kor 9, 13; aG1 2, 9; Flp 1, 5; 2, 1; 3, 10; Flm 6.

²³ Kor 8, 4; 13, 13; Rz 15, 26; Dz 2, 42.

²⁴ 1 Kor 1, 9; Gal. 2, 9; Flp 2, 1; 9, 10.

²⁵ 2 Kor 9, 13; Flp 1, 5; Flm 6.

²⁶ Tak *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ... recensuit R. Weber*, II, Stuttgart² 1975.

²⁷ W. Popkes, art. cyt. 1134.

²⁸ W. Popkes, art. cyt. 1124.

congregatio, communicatio. Terminu *societas* stosowano w kontekście prawnym dla oznaczenia umowy jak i wynikających z niej stosunków prawnych między kontrahentami²⁹, a także w znaczeniu bardziej ogólnym obejmującym osoby związane wspólnym celem z intencją tworzenia jednego podmiotu cieszącego się osobowością prawną³⁰. Termin ten wcale jednak nie występował wyłącznie w kontekście prawnym. Używano go bowiem jako odpowiednika greckiej *koinonia* i w tym znaczeniu stał się przedmiotem spekulacji filozofów rzymskich, szczególnie gdy wobec zagrożenia spójności państwa poddano refleksji fakt ludzkiego uspołecznienia i usiłowano maświatlić go przy pomocy inspiracji płynących z dorobku filozofii greckiej³¹. Przede wszystkim w pismach Cicerona znajdujemy rozważania o społecznej naturze człowieka, który urodził się, aby żyć w społeczności. Społeczność to *coniunctio, congregatio, communitas, societas*³², a także *communio*³³, równoznaczne u Cicerona z *societas*.

Communio w prawie rzymskim oznaczała wspólność majątkową powstałą czy to w wyniku kontraktu spółki — i wtedy rządziła się prawem dotyczącym *societas* — czy też bez woli uczestników (*communio incidens*), np. na skutek spadku, połączenia rzeczy różnych właścicieli³⁴. Stąd *communio* na oznaczenie uprawnień i zobowiązań wynikających z udziału.

Zarówno więc *communio* jak i *societas* wyrażały społeczną świadomość chrześcijan: wspólnotę zyskaną przez udział w darach zbawczych. Jedno i drugie — podobnie jak *communicatio, concordia, pax* — oznacza jedność wyznawców tej samej wiary. W literaturze starochrześcijańskiej dominuje nazwa *communio* — i jej korelat *excommunicatio* jako wyłączenie (się) z jedności³⁵.

Obydwa wyrazy oddają też sytuację prawną chrześcijanina. *Communio* jest świadomie używane jako pojęcie prawne. *Communio* to „instytucja sakramentalna”³⁶ o określonych warunkach przynależności do niej, obowiązującej dyscyplinie i organizacji. Jej jedność nie polega na afektywnej przyjaźni ani na wspólnocie interesów, lecz została jej dana i zadana do realizacji.

W starożytności brak jakichkolwiek podstaw do wiązania aspektów prawnych jedynie z pojęciem społeczności. Wręcz przeciwnie,

²⁹ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Warszawa 1931, 363.

³⁰ V. Arangio-Ruiz, *La società in diritto romano*, Napoli 1950.

³¹ W. Popkes, art. cyt. 1121 nss.

³² „Nati sumus ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem” — *De fin.* 3, „nati sumus ad societatem” — tamże, 4.

³³ *Part. orat.* 56.

³⁴ W. Osuchowski, dz. cyt. 383.

³⁵ L. Hertling, art. cyt. 91; 103—106.

³⁶ L. Hertling, tamże, 109.

wgłębienie się w eklezjologię Augustyna prowadzi do wniosku, że aspekty prawne podkreśla on raczej w nazwie *communio* niż w *societas*, wszak określa on państwo Boże jako *societas*³⁷. Kościół rozumie on jako *communio sacramentorum*³⁸, jak też jako *societas sanctorum*³⁹. Dochodzi tu do głosu platonizujące widzenie rzeczywistości na różnych stopniach egzystencji: Kościół to *communio sacramentorum* — wspólnota ludzi złączonych przez sakramenty w jedno ciało. Tworzy ono znak zewnętrzny (*sacramentum*) pewnej wewnętrznej rzeczywistości (*res*) będącej dziełem Ducha Świętego. Ta wewnętrzna rzeczywistość to społeczność świętych: wspólnota sakramentów staje się rzeczywistością, do jakiej jest powołana i nabywa pełnej egzystencji jako społeczność świętych — *communio societasque sanctorum*⁴⁰.

Relacją między wspólnotą sakramentów i społecznością świętych zajmuje się Augustyn przede wszystkim w kontekście jedności Kościoła. Skoro uznano ważność sakramentów sprawowanych poza wspólnotą kościelną, trzeba było zwrócić uwagę na inne czynniki jedności Kościoła, jak np. jedność z pasterzami. Znakiem ich jedności była Eucharystia: kto pozostawał w jedności, zostawał dopuszczony do Eucharystii względnie posyłano mu ją⁴¹.

To ściśle powiązanie tak istotnej dla Kościoła jedności z Eucharystią spowodowało mocne sprzężenie się pojęć *communio* i Eucharystii. Z biegiem czasu *communio* staje się terminem technicznym dla oznaczenia Eucharystii, przy czym główny akcent przesuwają się na uczestnictwo w darze zbawczym, a dopiero pośrednio na wspólnotę wiernych między sobą. Równocześnie dokonują się procesy, w których wyniku *chrześcijanin* staje się pojęciem również politycznym, społecznym i kulturowym — obok wiary i sakramentów pojawiają się inne czynniki wyznaczające status chrześcijanina. Edykt Konstantyna z r. 313, a następnie dekret Teodozjusza z r. 380 uznający chrześcijaństwo za religię państwową pojmowano jako zwycięstwo chrześcijaństwa. „Świat” stał się chrześcijański, człowiek rodzi się w świecie chrześcijańskim, zastaje on wspólnotę niejako gotową, ma się w nią włączyć i w niej prowadzić życie religijne: rodzi się *in societate*, w której praktykować ma *communio*. Desygnaty tych nazw przestają się pokrywać.

³⁷ *De Civ. Dei* 12, 9.

³⁸ Np. *C. litt. Petiliani* 39, 45 — PL 43, 371.

³⁹ Np. *Quaest. evang.* 50 — PL 35, 1355.

⁴⁰ Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Freiburg — Basel — Wien 1971, 5 (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 c).

⁴¹ „Quorum presbiteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non iudicent separatos” — Innocentius I, *Epist.* 24, 5, 8 — PL 20, 556 ns.

3. Eklezjologia społeczności.

Procesów zainicjowanych dekretami Konstantyna oraz Teodozjusza nie zahamował upadek cesarstwa. Wręcz przeciwnie, przy udziale Kościoła powstaje na gruzach dawnej cywilizacji nowy świat o sprzężonym życiu kościelnym i państwowym. Rozwinięta organizacja kościelna okazuje się przydatna jako kościec struktur nowych państw. Kościół i świat przenikają się. Kształtuje się *societas reipublicae christianae* — dokonuje się ewolucja od *societas sanctorum* do *societas christiana*. Synonimy społeczności (*societas*) to już nie *communio*, lecz *christianitas*, *res publica christiana*, Europa, świat, Kościół. Religijne zadania tej społeczności zespalają się z politycznymi. Scala ją przede wszystkim władza — papież i cesarz. Hierarchia kościelna mieści się w strukturach państwa; z drugiej strony panujący rozciągają swoją władzę także na sprawy kościelne, uczestniczą w synodach i soborach, które z kolei zajmują się nie tylko religijnymi, lecz także państwowymi, militarnymi i fiskalnymi sprawami. Chrześcijaństwo rozwija instytucje służące wykonaniu jego zadań: rycerstwo, uniwersytety, przede wszystkim zaś prawo. Szczególnie ważna jest idea jedności prawnej świata chrześcijańskiego. Już Justynian postanowił był, że święte kanony i uchwały pierwszych wielkich soborów mają moc równą prawu państwowemu⁴².

W symbiozie z prawem kanonicznym pozostawało prawo pochodzące z innych źródeł. Chrześcijaństwo kieruje się obojgiem praw — *ius utrumque* to prawo społeczności chrześcijańskiej, obejmujące struktury społeczności doskonałej. Ostateczne źródło obojga praw — zarówno *legum* jak i *canonum* — widziano w Bogu. Także ustawy cesarskie odnoszono do *lex evangelica*, którą kierowano się ustanawiając je dla ujarznienia ludzkiej zuchwałości i zachowania praworządności⁴³. Z wyjątkiem spraw dotyczących sakramentów i testamentów stosowano na forum kościelnym prawo cywilne — i odwrotnie, o ile prawo cywilne nie kłóciło się z kanonicznym⁴⁴. Różnica między bratnimi prawami⁴⁵ dotyczyła głównie interpretacji: kanony tłumaczyć należało wedle słuszności,

⁴² Cod. I, 3, 4, 5; Nov. 131. Por. W. Sawicki, *Prawo międzynarodowe średniowiecznej christianitas*, Roczn. Teol. Kan. 14 (1967) z. 5, 35.

⁴³ Por. np. Fortunius Garcia Hispanus, *Tractatus de ultimo fine iuris civilis et canonici*, Coloniae Agrippinae 1585, c. 4.

⁴⁴ „Si non sunt contrarie: tunc sunt permixtim allegande et servande leges eum canonibus in foro ecclesiastico et civili” *Speculum Gulielmi Durantis cum additionibus Joannis Andree et Baldi*, Venetiis 1492, 278.

⁴⁵ „Leges et canones fraternizant” — Joannes Franciscus Ponzinibius, *De lamiis et excellentia iuris utriusque tractatus*, Francoforti ad Moenum 1592, 240, n. 8.

mniej według rygorów właściwych prawu świeckiemu⁴⁶. Od ówczesnych prawników wymagano znajomości obojga praw, dla kanonisty znajomość prawa świeckiego była wręcz nieodzowna, bez niej nie był zdolny interpretować prawo kanoniczne⁴⁷.

Zespolenie porządku religijnego i świeckiego doprowadziło do rozdzielenia świadomości religijnej i świadomości prawnej. Prawo — także świeckie — nosi znamiona chrześcijańskie, obejmuje ono jednak zewnętrzne urządzenia chrześcijaństwa, mianowicie społeczność, którą rządzi papież na mocy swej władzy jurysdykcyjnej oraz cesarz. Władca duchowny wykonuje w Kościele własną władzę święceń (*potestas propria Ecclesiae*)⁴⁸. Jest ona odrębna od władzy świeckiej, którą przypisano zakresowi religijnemu. Zakresy prawa i religii oddzielono. Punktem odniesienia prawa przestaje być Kościół — wspólnota zcalona łaską, wiarą, miłością, jednoczona przez Chrystusa i przy współdziałaniu wiernych rozszerzana po całym świecie, lecz Kościół pojmowany w kategoriach korporacji. Prawo to już nie prawa i obowiązki wynikłe z udzielania się Boga ludziom, ale struktury, jakie chrześcijański świat ukształtował w różnych dziedzinach życia społeczności chrześcijańskiej.

Ten punkt odniesienia zostaje zachowany także wtedy, gdy średniowieczna społeczność doskonała rozpadnie się na dwie. Kościół wtedy to już nie *societas reipublicae christianae*, ale tym mocniej podkreśla się jego społeczny, widzialny charakter. Po reformacji Kościół pojmowany jako społeczność staje się kluczowym tematem teologicznym. Reagując na zagrożenia płynące z nauki o *ecclesia abscondita* profiluje się Kościół katolicki jako dziedzic prawdziwej wiary i akcentuje znaczenie sakramentów, kapłaństwa i hierarchii. Z konfrontacji wychodzi straszliwie osłabiony liczebnie, ale zwały dyscyplinarnie i doktrynalnie, organizuje się jako państwo, wcale tego podobieństwa do państwa nie ukrywając, lecz z naciskiem je podkreślając. W tym czasie dokonał się już w Europie proces emancypacji państw o żywej świadomości narodowej. Świadomość ta oddziałuje inspirująco na eklezjologię, nęcące są też dla Kościoła formy organizacyjne państwa — na obrazie Kościoła zaciążył kuszący obraz państwa. Rozwinięta przez Jakuba z Viterbo nauka, że Kościół to królestwo w najbardziej właściwym znaczeniu tego słowa, zaś papież to rzeczywisty król⁴⁹, przetrwa w literaturze do

⁴⁶ „Ius canonicum magis interpretandum est ex praetoris aequitate quam ex iuris civilis vigore” — *Fortunius Garcia*, dz. cyt. 446.

⁴⁷ F. Merzbacher, *Die Parömie „legista sine canonibus parum valet, canonista sine legibus nihil”*, *Studia Gratiana* 13 (1967) 273—282 (Collectanea Stephan Kuttner III).

⁴⁸ R. Schwarz, *Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche*, Roma 1974 (Anal. Greg. 196).

⁴⁹ *De regimine christiano*, 1302 — wyd. H. X. Arquillière, Paris 1926.

połowy XX wieku⁵⁰. Jest to monarchia centralistycznie kierowana, zwarta i niezależna — społeczność prawnie doskonała. Społeczność zajmuje w tej wizji Kościoła miejsce węzłowe. Nie zapomniano oczywiście o innych aspektach Kościoła, ale one nie dochodzą do głosu, nie wyznaczają one myślenia eklezjologicznego, które koncentruje się na zagadnieniach będących przedmiotem kontrowersji. Jako obraz Kościoła przyjmuje się to, co jest przedmiotem apologetycznego traktatu *demonstratio catholica*. Tym mniej dostają się te aspekty na orbitę myślenia prawnego.

Sprzężenie eklezjologii z pojęciem społeczności zostaje spotęgowane w czasach oświecenia. Odpowiednio do klimatu epoki, którego hasłem jest rozum, usiłuje się drogą rozumową wykazać prawdziwość Kościoła. Nie tylko nie kwestionuje się w nauce Kościoła, że zasady jego struktur i organizacji nie odbiegają od tych, które stoją u podstaw świeckich społeczności, ale eksponuje się te podobieństwa w szczególnie sposób dla zaznaczenia racjonalnego i zgodnego z wymogami prawa natury — a tym samym niezbędnego — charakteru kościelnych struktur prawnych. Zasady strukturalne Kościoła wywodzi się z prawa natury i utożsamia z zasadami innych społeczności: *societas secundum iuris naturalis principia*⁵¹.

Systematycznego opracowania w kanonistyce doczekało się pojęcie społeczności w tzw. szkole wüzburgskiej. Sprowokowały je problemy, jakie wynikły z poreformacyjnej konfrontacji Kościoła i państwa. Ich podjęcie wymagało opracowania odpowiadającej nowej sytuacji nauki o Kościele i o państwie. Tutaj na podorędziu znalazło się pojęcie społeczności, które pozwalało — z jednej strony — nawiązać do tradycyjnej nauki o prawie natury oraz — z drugiej strony — przedstawić odpowiadające intelektualnemu klimatowi oświecenia racjonalne uzasadnienie Kościoła i wykazać, że jego struktury odpowiadają wymogom rozumu. Wywodzono, że zarówno Kościół jak i państwo znajdują podstawy w tych samych strukturach podstawowych, mianowicie w naturze człowieka. Tak

Por. J. Listl, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978, 110 (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 7).

⁵⁰ Np. A. Ottaviani, J. Damizia, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Pol. Vaticaniis 1958, I, n. 96, 147).

⁵¹ Por. B. Stattler, *Demonstratio catholica sive Ecclesiae catholicae sub ratione societatis legalis inaequalis lege Fundamentali a Jesu Christo Deo Homine institutae genuinum systema universum accurata methodo demonstratum secundum iuris naturae socialis principia*, Pappenheim 1775. Szerzej: H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, w: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV, 1, Einsiedeln — Zürich — Köln 1972. 261—265; R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 23 ns.

jak państwo odpowiada naturalnemu popędowi społecznemu, tak Kościół stanowi odpowiedź na naturalne skłonności religijne.

Z uczonymi szkoły würgburskiej⁵² wiążą się początki nauki kościelnego prawa publicznego, którego węzłowe pojęcie to *societas*. Nauka ta rozwinęła się *ratione status* i miała naukowo uzasadnić niezależność Kościoła jako społeczności doskonałej. Nauka ta w założeniu swoim miała charakter apologetyczny, zorientowany na zwalczanie błędów protestantyzmu, regalizmu oraz liberalizmu⁵³ i stała na stanowisku, że spełni swoje zadanie, gdy wykaże, że Kościół jest społecznością (nierówną)⁵⁴. Zastawiając Pufendorfa definicję państwa oraz Bellarmina definicję Kościoła wyciągano wniosek: *Ergo Ecclesia est Societas inaequalis sive Status*⁵⁵. To zaś pozwalało uzasadnić istnienie władzy i prawa w Kościele. Wywód sprowadzał się do sylogizmu: każda społeczność doskonała posiada z natury swej władzę. Kościół jest ze swej natury społecznością doskonałą, a więc: Kościół posiada władzę⁵⁶.

Kościelną myśl prawną wiąże się jednak z pojęciem społeczności nie tylko w sensie genetycznym, lecz społeczność staje się modelem prawnym Kościoła. W tym znaczeniu pojawia się to pojęcie w nauczaniu kościelnym. W przedłożonym na Soborze Watykańskim I — chociaż z powodu okoliczności zewnętrznych nieuchwalonym — schemacie Konstytucji dogmatycznej o Kościele cecha prawdziwej i doskonałej społeczności została tak dalece powiązana z istotą Kościoła, że przewidziano kanon nakładający anatemę na osmielających się twierdzić, jakoby Kościół nie był społecznością doskonałą⁵⁷.

W nauce Piusa IX i Leona XIII pojęcie to odgrywa rolę węzła-

⁵² Przede wszystkim J. K. Barthel (*Opuscula Juridica varii argumenti*, I—II, Bamberg 1756), J. A. Ickstadt (*Meditationes de studio Iuris ordine atque methodo scientifica instituendo*, Wirceburgi 1731), G. Chr. Neller, autor pierwszego podręcznika kościelnego prawa publicznego (*Principia iuris publici ecclesiastici catholicorum ad status Germaniae accomodata ad usum tyronum*, Frankfurt — Leipzig 1746), J. N. Endres (*De necessario iurisprudentiae naturalis cum ecclesiastica nexu et illius in hac usu*, Wirceburgi 1761).

⁵³ „Contra tres huiusmodi errores tribus distinctis capitibus toto hoc libro disputabimus” — J. Soglia, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici libri tres*, Laureti 1843, I, 122. Por. G. Parenti, *L'indole apologetica del Jus Publicum Ecclesiasticum del Cardinale Giovanni Soglia Ceroni (1779—1856)*, *Divinitas* 20 (1976) 209—226.

⁵⁴ „Prima Juris Publici Ecclesiastici quaestio, quo veluti fundamento Ius ipsum ntitur, haec est: an Ecclesia sit Societas inaequalis sive Status” — G. Soglia, dz. cyt. II, 9.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ M. Zimmermann, *Structure sociale et Eglise. Doctrines et praxis des rapports Eglise — Etat du XVIII^e siècle à Jean Paul II*, Strasbourg 1981, 31.

⁵⁷ Mansi 51, 552.

wą⁵⁸, także u późniejszych papieży pojawia się ono, ilekroć jest mowa o strukturach prawnych Kościoła. Nie inaczej przedstawia się sprawa w uchwałach Soboru Watykańskiego II. Wprawdzie w tekstach soborowych używa się terminu *societas* dla oznaczenia więzi społecznych w wymiarze naturalnym, to jednak w kilku miejscach, właśnie gdy wskazuje się na kościelne struktury prawne, odnosi się ten termin do rzeczywistości kościelnej. To dlatego mówi się o dwóch eklezjologiach przewijających się przez naukę soborową⁵⁹.

Z pewnością zawdzięczamy Pawłowi VI szereg bodźców skierowujących myślenie kanonistyczne na inne tory. Ale również w podpisanych przez niego — jak też wcześniej u Jana XXIII⁶⁰ — dokumentach znajdujemy skojarzenie prawa kościelnego z pojęciem społeczności⁶¹. Także cytowane już wyżej fragmenty z konstytucji *Lumen gentium* jak i ostatecznie nowy Kodeks (a także dające impuls do niniejszych wywodów przytoczone na początku głosy kanonistów) dowodzą głębokiego zakorzenienia się tego pojęcia w kościelnym myśleniu o prawie⁶².

4. „*Ius societatis christianae*”

Związanie kościelnej myśli prawnej z pojęciem społeczności determinowało rozumienie prawa kościelnego. W średniowiecznej *societas christiana* rychło dostrzeżono niewystarczalność dawnego, opartego na uchwałach synodalnych czy zwyczajowego prawa. Konieczne okazało się scentralizowane, obowiązujące w całym chrześcijaństwie prawo. Stąd działalność ustawodawcza papieży. Oglaszając urzędowe zbiory dekretów papieże podawali w bulli promulgującej rację, dla których polecili sporządzić zbiór. One to pozwalają nam poznać rozumienie i cel prawa.

Prawo dekretów stoi jednoznacznie pod hasłem pokoju społecznego. Zaznacza się już w pierwszych słowach bulli Grzegorza IX *Rex pacificus*. Poddani Króla Pokoju mają być obyczajni, pojednawczy, skromni. Tymczasem z pokojem współzawodniczy zuchwała poządliwość — matka waśni i źródło kłótni. Dlatego — pisze Grzegorz IX — wydaje się ustawę: aby pod regułą prawa ograniczyć szkodliwe poządliwości i aby kształtować rodzaj ludzki tak, by żył godziwie, bliźniego nie krzywdził, a każdemu udzielane było, co mu się należy. Również Jan XXII w bulli promulgującej

⁵⁸ Dokumentacja p. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 36 ns.

⁵⁹ Por. przyp. 4.

⁶⁰ *Alloc. Dei Spiritu permoti* z 24. 1. 1960 — AAS 52 (1960) 183.

⁶¹ *M.p. Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z 24.6.1969 — AAS 61 (1969) 476.

⁶² R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Pr. Kan. 28 (1985) nr 1—2, 20.

Klementyny pisze, że ze względu na skłonność do zła, przez którą do kleru i ludu wślizguje się upadek obyczajów, konieczna jest władza przełożonego, aby przez odpowiednie postanowienia znosił dwuznaczności, likwidował spory, rozstrzygał sprzeczki, wykorzystał występki, naprawiał wykroczenia, zaszczeniał cnoty, reformował obyczaje.

Racje prawa zostały więc wyraźnie wyłożone: chodzi o zapewnienie społeczności chrześcijańskiej pokoju i o utrwalenie ładu społecznego. Na jego straży stoi władza — duchowna i świecka — stanowiąca niezbędne dla tego celu prawo. Wprawdzie reguluje się w prawie kościelnym sprawy nie podlegające kompetencji władcy świeckiego (np. sakramenty), a dekretaliści rozróżniają między prawem kanonicznym jako dotyczącym wprost i bezpośrednio religii a prawem cywilnym dotyczącym społecznej sytuacji obywateli⁶³, ale — jak to wynika z bul promulgacyjnych — nie cele własne Kościoła motywują jego aktywność ustawodawczą, lecz cele społeczności chrześcijańskiej, rządzonej zgodnie z dominującą interpretacją teorii dwóch mieczy. Legitymacją ustaw jest *imperium* sprawowane *in societate*.

Takie pojmowanie prawa i władzy prawodawczej było niezależne od tego, czy pojęcie *plenitudo potestatis* rozciągano również na porządek doczesny⁶⁴. Rozróżnienie między porządkami nie wpływało bowiem na samo rozumienie prawa, nawet bowiem bez rozszczeń hierokratycznych, stoi się na stanowisku kompetencji władzy kościelnej we wszystkich sprawach wiernych⁶⁵, zarówno duchownych, jak i świeckich⁶⁶. Wydaje się ustawy w przekonaniu, że ich wykonanie podlega wymuszeniu⁶⁷, wykonuje jurysdykcję sądową w sprawach spornych i karnych. Jeszcze k. 2214 § 1 CIC 1917 stwierdza, że Kościół posiada wrodzone i własne prawo karania podległych mu przestępców karami tak duchowymi, jak i doczesnymi. Właśnie tym, że Kościół jest społecznością, uzasadniano do niedawna jego prawo do stosowania kar doczesnych⁶⁸, przykładowo zresztą przez autorów wyliczanych⁶⁹.

⁶³ Por. Raymundus de Pennafort, *Summa Iuris Canonici*, Verona 1744, XI.

⁶⁴ Por. W. Kölmel, *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses*, 8 bis 14. Jahrhundert, Berlin 1976.

⁶⁵ Por. *Professio fidei a Michaële Palaeologo Gregorio X oblata* a. 1274 — CIC Fontes, I, n. 35, s. 33.

⁶⁶ A. M. Stickler, *Sacerdotium et Regnum nei Decretisti e primi Decretalisti*, Salesianum 38 (1953) 608.

⁶⁷ A. Stickler, *Il potere coattivo materiale nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Luca*, Studi Gregoriani 2 (1947) 236 ns.

⁶⁸ „Debet igitur Ecclesia, sicut quaevis societas, aggressorem cohibere atque finem suum tueri, quo efficaciori modo id fieri possit, videlicet, nedum spiritualibus poenis sed etiam vi materiali, si talia dantur adiun-

Kanoniści nie uchylali się od pytania, jak ustawy wydawane przez prawodawcę rządzącego społecznością mają się do zasadniczego, własnego celu Kościoła. Konkretyzowano to zagadnienie w formie pytania o powiązanie prawa ze zbawieniem dusz. Odpowiedź uzyskiwano przez rozróżnienie między pierwszorzędnym i wprost zamierzonym celem prawa polegającym na regulacji życia społecznego, oraz celem ostatecznym, którym dla prawa jak i dla całej działalności Kościoła jest zbawienie⁷⁰. To rozróżnienie, opracowane przez dekretalistów, przyjmowała kanonistyka aż do czasów najnowszych. Celowi zasadniczemu służy prawo pośrednio, niejako przez przygotowanie terenu, na którym człowiek może rozwijać swoje życie religijne, prawo je — zgodnie z tym przez wieki podtrzymywanym przez kanonistykę poglądem — ułatwia, bo wprowadza ład i porządek, a przez to umożliwia osiągnięcie zbawienia⁷¹.

Konsekwentnie zostaje w tej opcji zachowana wizja prawa wypracowana w średniowiecznej (doskonałej) społeczności chrześcijańskiej wiążąca je z ideą porządku i ładu społecznego. Na bazie społeczności, w której panuje ład i porządek, można budować wspólnotę chrześcijan. Ta wspólnota — *communio* — jest tutaj jednak dla prawa celem tylko pośrednim, wtórnym. Fakt że Kościół to wspólnota, komunikacja darów zbawczych, nie mieści się w obrębie zainteresowań kanonicznych, poza nimi pozostaje w gruncie rzeczy wszystko to, czym Kościół różni się od innych tworów społecznych. Nie może być inaczej, skoro kategorią centralną jest społeczność, jak każda inna.

Dodać trzeba, że ten kierunek myślenia prawnego, wypracowany w sytuacji, gdy pojęcie społeczności chrześcijańskiej obejmowało nie tylko religijne, ale również społeczne i polityczne struktury Europy, utrzymał się po załamaniu się monizmu średniowiecznego i wypracowaniu teorii o dwóch społecznościach doskonałych. Co więcej, nurt ten doznał wtedy pogłębienia, gdyż traktat o Kościele, jednej z tych społeczności, opracowywano *ratione status*, drugiej społeczności doskonałej. Racjonalistyczne założenia traktatu o Kościele pociągnęły za sobą racjonalistyczne ujęcie prawa, spełniającego — w świetle przyjętych przesłanek — taką samą rolę w oby-

cta propter quae efficacius vel opportunius est ut haec adhibeatur" — A. Ottaviani, J. Damizia dz. cyt. 169.

⁶⁹ Tamże, s. 334—337.

⁷⁰ Np. F. A. Reiffenstuel, *Ius canonicum universum ...*, Ingolstadt³ 1629, I, 8, n. 41.

⁷¹ „Prawo kościelne jest więc środkiem ułatwiającym człowiekowi osiągnięcie ostatecznego celu czyli zbawienia. Czyni to przez wprowadzenie ładu i porządku, przez uniemożliwienie nadużyć, popełniania bezprawia, naruszania cudzych uprawnień. Kiedy w społeczności panuje ład i porządek, wszyscy łatwo mogą realizować swój cel" — M. Myrcha, *Niezbędność prawa*, Życie i Myśl 26 (1976), n. 3, 26.

dwu społecznościach. Kapitałnym następstwem przyjęcia pojęcia społeczności jako idei wiodącej jest przejęcie Monteskiuszowskiego podziału władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądową, co zostało dokonane przez szkołę prawa publicznego i zadeklarowane w k. 135 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z r. 1983.

Kodeks Prawa Kanonicznego z r. 1983 wyraźnie zresztą nawiązuje do tego nurtu w kanonistyce, który wiąże prawo kościelne z pojęciem społeczności. K. 204 § 2 — przytaczając dosłownie passus z konstytucji *Lumen gentium* (8) — stwierdza bowiem, że Kościół Chrystusowy jest „ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność”. Warto więc na przykładzie aktualnego Kodeksu prześledzić oddźwięk tego pojęcia w kościelnym rozumieniu prawa.

Prawo może zostać wprowadzone albo ustawą albo zwyczajem. Jedno i drugie posiada równą rangę, aczkolwiek nie da się ukryć restryktywnej tendencji wobec prawa zwyczajowego, zaznaczającej się już w samym sformułowaniu k. 23: „Tylko ten zwyczaj wprowadzony przez wspólnotę wiernych posiada moc prawa, który został zatwierdzony przez prawodawcę, zgodnie z kanonami niżej zamieszczonymi”. Ustawy są aktami władzy ustawodawczej, ta z kolei stanowi — obok wykonawczej i sądowniczej — jeden z trzech składników władzy rządzenia (k. 135 § 1), nazywanej również władzą jurysdykcji (k. 129 § 1).

Podpada, że dyspozycje dotyczące władzy rządzenia znalazły się nie w części o hierarchicznym ustroju Kościoła, lecz wśród norm ogólnych Kodeksu. Słuszne wydaje się podejrzenie, że tym samym potraktowano problem władzy rządzenia jako w pierwszym rzędzie techniczno-prawny, a nie eklezjologiczny i konstytucyjny⁷², taki bowiem charakter mają w swoim założeniu normy ogólne dawnego i nowego Kodeksu⁷³. Zastanawiające jest też, że w Kodeksie brak w ogóle określenia *potestas sacra*. Tymczasem w tym pojęciu syntetyzuje Sobór Watykański II swoją naukę o władzy kościelnej stwierdzając, że wyposażeni w nią szafarze służą braciom (LG 18, 1) i jej mocą biskupi kierują powierzonymi sobie Kościołami (LG 27, 1)⁷⁴. Istotnym momentem charakteryzującym władzę świętą jest to, że sprawuje się ją w imieniu i mocą Chrystusa⁷⁵. W nauce soborowej dotyczy to także władzy rządzenia. Tymczasem dys-

⁷² E. Corecco, *Natura e struttura della „Sacra Potestas” nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico*, Communio (1984), n. 75, 51.

⁷³ P. Lombardia, *La sistematica del Codex y su possible adaptación*, w: *Escritos de Derecho Canónico*, Pamplona 1973, I, 351—359.

⁷⁴ Por. także LG 10, 2; PO 2, 2. Por. P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas—Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973.

⁷⁵ Por. LG 10, 2; 19; AA 2, 2; CD 2, 2.

pozycje kodeksowe ograniczają się do stwierdzenia, że władza ta jest z ustanowienia Bożego (k. 129 § 1), ale traktują ją wyłącznie jako władzę rządzenia społecznością w oderwaniu od władzy święceń⁷⁶ i od innych typowych aktów władzy kościelnej, jakimi są nauczanie i uświęcanie. Wychodzi na to, że rządy Kościołem sprawuje się przez wydawanie ustaw oraz wykonywanie władzy wykonawczej i sądowej.

Kanoniści przez wykonywanie władzy sądowej rozumieją wymierzanie sprawiedliwości, tzn. rozstrzyganie sporów, przywracanie naruszonych uprawnień osób fizycznych lub prawnych, ustalanie spornych faktów prawnych, ustalanie przestępstwa i ukaranie winnego⁷⁷. Zaś władza wykonawcza odnosi się według kanonistów „do załatwiania wszystkich innych spraw nie związanych z autorytatywnym wymiarem sprawiedliwości, czyli suponuje taki stan prawny, że odnośnego problemu czy sprawy bez interwencji władzy kościelnej w danym wypadku nie można rozwiązać, załatwić, ani posunąć naprzód, lub przynajmniej osiągnąć korzyść, o jaką chodzi”⁷⁸.

Tak rozumiana władza rządzenia — ustawodawcza, wykonawcza i sądowa — niczym się nie różni od władzy w społeczności państwowej, zrozumiałe jest więc, że zrezygnowano z przymiotnika *sacra*. Równocześnie jednak trudno wytłumaczyć, dlaczego do jej sprawowania wymagane są święcenia. Do tego, by rządzić społecznością, nie potrzeba święceń. Potwierdza to zresztą historia Kościoła. Właśnie na gruncie pojmowania Kościoła jako społeczności traktowano władzę rządzenia w sposób tak autonomiczny, że nie widziano żadnych przeszkód, by powierzać ją osobom świeckim⁷⁹ — jak tego dowodzi rozpowszechniona w późnym średniowieczu praktyka sprawowania rządów diecezji przez osoby nie posiadające święceń⁸⁰ czy nawet zrównanie prawne księży z prałatami udzielonymi⁸¹.

Z taką koncepcją władzy rządzenia bardziej harmonizowała dyspozycja k. 126 schematu z 1980 niż ostateczne ujęcie w k. 129 § 2 Kodeksu. W schemacie przewidywano, że świeccy mogą uczestniczyć

⁷⁶ Ta dochodzi do głosu jedynie pośrednio, przez stwierdzenie, że zdolni do sprawowania władzy rządzenia są jedynie ci, którzy otrzymali święcenia — k. 129 § 1.

⁷⁷ M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1985, 88 (Seria Bobolanum 15).

⁷⁸ M. Żurowski, tamże 89.

⁷⁹ A. Deglio, *De capacitate laicorum ad potestatem ecclesiasticam, praesertim iudiciale*, Romae 1962.

⁸⁰ Przykłady z terenu Polski podaje m. inn. W. Müller, *Diecezja w okresie potrydenckim*, w: *Kościół w Polsce. II: Wieki XVI—XVII*, Kraków 1969, 114 (Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce, pod r. J. Kłoczowskiego).

⁸¹ Th. J. Bowe, *Religious Superioresses*, Washington D. C. 1946.

we władzy rządzenia. Było to stanowisko konsekwentne, gdyż trudno dostrzec, dlaczego świeccy nie mogliby uczestniczyć w „wymiarze sprawiedliwości” czy w „załatwianiu spraw”. Dyspozycja o uczestniczeniu wiernych we władzy rządzenia nie ostała się i według k. 129 § 2 świeccy mogą jedynie „w wykonywaniu tej władzy współdziałać”. Zmiana ta ma głębokie przyczyny, została podyktowana soborową nauką o władzy świętej. Niestety za tą eklezjologicznie jak najbardziej uzasadnioną zmianą nie poszła jednak modyfikacja samej koncepcji władzy rządzenia.

Konsekwentnym następstwem przyjętego w Kodeksie i wyłożonego w k. 130—144 modelu władzy rządzenia jest nieobecność tego pojęcia (czy też równoznacznego z nim pojęcia jurysdykcji) w prawie dotyczącym sakramentów. Najmocniej rzuca się to w oczy w dyspozycjach odnoszących się do sakramentu pokuty. Zerwano z dotychczasową tradycją kanoniczną, wyrażoną także w nauce soboru trydenckiego⁸², która do ważnego szafarstwa tego sakramentu wymagała władzy święceń i władzy jurysdykcji. Zaskakuje to tym bardziej, że w Kodeksie wyraźnie podkreślono eklezjalny charakter tego sakramentu (k. 959 i 960). Wprowadzono pojęcie upoważnienia (k. 966 § 1), a więc pojęcie o charakterze wyłącznie formalnym, mające zabezpieczyć uporządkowane sprawowanie sakramentów⁸³. Szafarstwo sakramentów nie jest przeto według nowego kodeksu aktem władzy święceń i jurysdykcji, lecz jedynie władzy święceń. Brak mu wewnętrznego związku z władzą rządzenia. Jeśli tak, trudno wytłumaczyć, na jakiej podstawie władza jurysdykcji była niezbędna do ważnego sprawowania sakramentu — ważność sakramentu nie mogła przecież zależeć od zachowania wyjątków wyłącznie porządkowych⁸⁴.

Wielce symptomatyczne jest wyjaśnienie, jakiego w toku prac kodyfikacyjnych udzielono do k. 966 § 1. Otóż zastąpienie pojęcia jurysdykcji pojęciem upoważnienia uzasadniono zamiarem zastrzeżenia nazwy *jurysdykcja* jako synonimu władzy rządzenia, która — jak wyjaśniono — jasno odróżnia się od tej, która dotyczy sumienia⁸⁵. Wyjaśnienie to przyznaje, że rozdzielenia władzy rządzenia i sprawowania sakramentów dokonano świadomie. Ponadto znajdujemy w tym wyjaśnieniu potwierdzenie koncepcji władzy rządzenia jako władzy kierowania wyłącznie wewnętrznymi procesami życia społecznego. Rozdział między „wewnętrzną” i „zewnątrzną” rzeczywistością kościelną posunięto tak daleko, że widzi

⁸² S. 14, *Doctrina de sacramento paenitentiae*, c. 7 — DS 1686.

⁸³ Por. także k. 882—885 oraz k. 1111. Szerzej: E. Corecco, *Natura e struttura della „Sacra Potestas”* ..., 46 nss.

⁸⁴ Tym trudniej oczywiście wyjaśnić, jak ważność sakramentu może zależeć od posiadania — obok władzy (święceń) — upoważnienia.

⁸⁵ *Communicationes* 10 (1978) 56.

się inną władzę, którą kieruje się życiem społecznym, i inną, która dotyczy sumienia.

Sytuacja taka wypływa konsekwentnie z wiodącej roli, jaką przyznano pojęciu społeczności⁸⁶. Dyspozycje dotyczące władzy rządzenia upodabniają Kościół do innych społeczności, w których taki, oparty o ideologię oświecenia, system władzy panuje. Taki system władzy jest jednak w Kościele nie do przyjęcia. Stąd dyspozycje tytułu o władzy rządzenia nie tyle wpływają na struktury władzy, lecz zdradzają pewną koncepcję prawa opartą na pojęciu społeczności i — ostatecznie — wykazują bałamutność tego pojęcia w prawie kościelnym. Zauważyć bowiem trzeba, że dyspozycja k. 135 § 1 ma jedynie charakter deklaracyjny. O podziale władzy można bowiem mówić sensownie tylko wtedy, gdy władza jest podzielona między różne podmioty. O to właśnie chodziło filozofom oświecenia, gdy lansowali taki podział władzy. W Kościele kłóciłby się on z jego hierarchiczną strukturą i dlatego jest nie do przyjęcia. Władza w Kościele jest jedna i ona się nie dzieli. Nie istnieje *potestas sacra* oraz *potestas regiminis*, lecz jedna *potestas sacra*. Do pojęcia władzy należy też jej wykonywanie i ten fakt — *potestas et usus potestatis* — stoi u podstaw tradycyjnego rozróżnienia między władzą święceni i jurysdykcji⁸⁷.

Koncepcja władzy rządzenia zaznaczająca się w normach ogólnych jest wyodrążona z istotnych eklezjalnych treści. Przedstawia się ona bowiem tak, jakby w niej chodziło głównie o wydawanie ustaw, wymiar sprawiedliwości i administrację. Tymczasem istotne funkcje władzy kościelnej to nauczanie i uświęcanie. Nauczając przełożeni kościelni przedkładają obowiązującą naukę w sprawach wiary i obyczajów (k. 749 § 2), a wierni „mają obowiązek zachowywać” odnośne „konstytucje i dekrety” (k. 754). Podejmując

⁸⁶ Reperkusji spowodowanych tym pojęciem można wykazać więcej — np. rozdzielenie pojęć wiernego i osoby w Kościele (k. 96 oraz 204 § 1). Na szczęście nie ostał się zamysł zawarty w schemacie z r. 1973 zacieśnienia kar kościelnych „dla utrzymania porządku prawno-społecznego w Kościele” (M. Myrcha, *Niektóre aspekty prawa karnego w Kodeksie z 1983 roku*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Praca zbiorowa pod red. J. Syryjczyka, Warszawa 1985, 258 — z pozytywnym stanowiskiem wobec takiego właśnie projektu. Zamysł taki oznaczałby wyciągnięcie skrajnych konsekwencji z powiązania prawa kościelnego z pojęciem społeczności. Pociągnąłby za sobą taką modyfikację ekskomuniki, że nie przeszkadzałyby przyjmowaniu sakramentu pokuty i chorych. W Polsce schemat poddał krytyce R. Sobański, *O niektórych problemach kościelnego prawa karnego (Uwagi na marginesie reformy)*, *Coll. Theol.* 44 (1974) nr 4, 173—177.

⁸⁷ K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigligkeit der kirchlichen Hierarchie*, *Münch. Theol. Zeitschr.* 3 (1952) 1—16; A. M. Sticler, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, *Ius can.* 15 (1975) n. 29, 45—74.

zadanie uświęcania biskupi kierują życiem powierzonych sobie Kościołów (k. 87 § 1). Przełożony kościelny nauczając uświęca i pasterzuje (czyli rządzi), a pasterzując naucza i uświęca. Wykonując te zadania stanowi też prawa obowiązujące w Kościele, arguje ich przestrzegania, napiętnuje wykroczenia, rozstrzyga spory, ale nie są to formy kierowania oddzielone od siebie ani od działalności nauczającej czy uświęcającej, lecz składają się na jeden niepodzielny urząd pasterski⁸⁸.

Właśnie taka koncepcja (jednej) władzy kościelnej stoi u podstaw k. 375 § 2, oddającego również naukę soborową (LG 21, 2), wedle której biskupi przez samą konsekrację wraz z zadaniem⁸⁹ uświęcania otrzymują także zadanie nauczania i rządzenia. Nie podejmując tutaj bogatej i złożonej problematyki, jaka wiąże się z tą nauką, zwłaszcza w aspekcie historycznym⁹⁰, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na kanony usiłujące zapewnić, by władzę rządzenia objęła osoba mająca odpowiednie święcenia⁹¹ a także na dyspozycję k. 274 § 1, wedle którego urzędy, do których wykonywania wymaga się władzy rządzenia, otrzymać mogą tylko duchowni. Nie może więc we władzy rządzenia chodzić tylko o administrowanie społecznością i wymierzanie sprawiedliwości, gdyż wykonywanie takich działań może być się bez święceń. Nie wymagałaby ich także władza wydawania ustaw, gdyby w nich chodziło tylko o regulację porządku społeczności. Rządzenie społecznością nie wymaga święceń. Ich wymóg tłumaczy się tym, że kościelna władza rządzenia to władza pasterska — a zarazem też

⁸⁸ Por. k. 375 § 1.

⁸⁹ Urzędowe tłumaczenie uchwał Soboru Wat. II używa w tym miejscu nazwy funkcja.

⁹⁰ Chodzi o wspomniane już sprawowanie rządów diecezji przez nominatów, którzy nie przyjmowali święceń biskupich. Podobno trudność wiąże się z k. 332 § 1 — np. Grzegorz VII został wybrany papieżem 22.4.1073, święcenia kapłańskie przyjął 22.5., biskupie 30.6; Innocenty III został wybrany 8.1.1198, wyświęcony na kapłana 22.1., na biskupa 22.2. (A. M. Stickler, art. cyt. 59). Obydwaj wykonywali jurysdykcję papieską w świadomości posiadania pełnej władzy papieskiej przed przyjęciem święceń (W. Imkamp, „Sicut Papa Verus”. *Der Anfang der Primatialgewalt beim noch nicht zum Bischof geweihten Elekten in Theorie und Praxis Papst Innozenz' III.*, *Apollinaris* 49 (1976) 1—27; C. G. Fürst, *Statim ordinetur Episcopus*” oder die Papststurkunden „sub bulla dimidia”, *Innozenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt*, w: *Ex Aequo et Bono*. W. Plöchl zum 70. Geburtstag, Hrsg. P. Leisching, F. Pototschnig, R. Potz, Innsbruck 1977, 45—65 — polemicznie wobec: J. Hortal Sanchez, *De initio potestatis primatialis Romani Pontificis. Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V*, Roma 1968 (Analecta Gregoriana 167) oraz W. Bertrams, *De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris*, *Periodica* 65 (1976) 187—272.

⁹¹ K. 322 § 1, 379, 521 § 1.

nauczycielska i uświęcająca. Takiej władzy nie da się jednak wprowadzić z pojęcia społeczności ani też jej funkcjonowania w oparciu o to pojęcie wyjaśnić.

Pojęcie to było przydatne, gdy kształtowały się struktury średniowiecznego świata i spodziewano się, że po zwycięstwie chrześcijaństwa, a następnie po nawróceniu barbarzyńców świat będzie tworzył jedną wielką chrześcijańską koinonię. Spełniło też swoją rolę w zmaganiach z zagrożeniami wyrosłymi dla Kościoła na gruncie filozofii oświecenia, posłużyło jako wyjściowa przesłanka przy układaniu stosunków Kościoła z liberalnym państwem — a więc w tych wszystkich sytuacjach, dla których rozwiązania szukano wspólnie akceptowanych, racjonalnych założeń. Z punktu widzenia kościelnego chodziło o to, by państwo przyjęło do wiadomości istnienie autonomicznych struktur organizacyjnych Kościoła. Państwo było adresatem wywodu zawartego w sylogizmie uzasadniającym istnienie własnego, niezależnego prawa kościelnego przesłanką, że Kościół jest społecznością (doskonałą). W sytuacji, gdy problem Kościoła *ad extra* sprowadzał się do jego stosunku do państwa, przesłanka ta była podstawą i osią dialogu.

Nietrudno zrozumieć, że dialog ten wymagał też opracowania i podbudowania samej przesłanki wyjściowej — czego podjęła się nauka kościelnego prawa publicznego. Nauka opracowywana *ratione status* i mająca służyć uzasadnieniu oraz obronie pozycji Kościoła nabrała charakteru propedeutycznego w studium prawa kościelnego⁹². Miała ona uzupełnić studium prawa kanonicznego, które — zarówno w odniesieniu do prawa dekretów, jak i po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego w r. 1917⁹³ — polegało na egzegezie obowiązującego prawa (*schola textus*). Nauka kościelnego prawa publicznego zajęła miejsce wstępu do nauki prawa kanonicznego, w którym wyjaśniano jego zagadnienia podstawowe. Wśród nich najważniejsze były problemy o charakterze apologetycznym. Wobec ciągnącego się od czasów reformacji kwestionowania struktur prawnych Kościoła, które w XIX w. zostało naukowo podbudowane przez prawników i historyków — wystarczy wspomnieć cięte sformułowanie R. Sohma o sprzeczności między Kościołem i prawem⁹⁴ — kanonistyka nie mogła już ograniczać się do komentowania prawa obowiązującego, lecz musiała uzasadnić sam fakt jego istnienia. Dlatego kanoniści przejęli na własny

⁹² P. Lombardia, *El derecho publico eclesiastico segun el Vaticano II*, w: *Escritos de Derecho Canonico*, Pamplona 1973, II, 357 (wersja francuska — *Le Droit Public Ecclésiastique* — w *Apollinaris* 60 (1967) 59—112.

⁹³ Por. dekr. Kongr. St. i Uniw. z 7.8.1917 i 31.10.1918 — AAS 9 (1917) 439 oraz 11 (1919) 19.

⁹⁴ *Das Kirchenrecht*. I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, 1 (przedruk: Darmstadt 1970).

użytek dorobek szkoły prawa publicznego i zaczęli studentom prawa kanonicznego i teologii wykładać to, co opracowano mając na oku adresatów pozakościelnych.

W wykładzie prawa publicznego ujmowano jednak Kościół z określonego punktu widzenia, komunikatywnego — przynajmniej w zamyśle — dla państwa. Kościół jest tam widziany w perspektywie politycznej i kulturowej, jako znajdujące swoje uzasadnienie w naturze ludzkiej zjawisko społeczne. Ważne dla takiej perspektywy jest to, że Kościół da się przedstawić jako społeczność, analogiczna do państwa i równie doskonała jak państwo, natomiast bez znaczenia pozostaje, czym on naprawdę jest. Z punktu widzenia celów przyświecających nauce prawa publicznego rozprawiającego się z jurysdykcjonalistycznymi roszczeniami państwa wystarczył taki wybiórczy traktat o Kościele. Gdy jednak usiłuje się wyłożyć prawo kościelne wiernym, dla których stanowi ono reguły ich życia, trzeba pokazać, czym ono jest. A tego nie można poprawnie dokonać, jeśli pomija się istotne prawdy eklezjologiczne. Te zaś nie mieszczą się w pojęciu społeczności — w takim rozumieniu tego pojęcia, jakie zostało opracowane w szkole prawa publicznego. Związywanie prawa kościelnego z tym pojęciem zasłania widok na jego umiejscowienie w tajemnicy Kościoła — nie pozwala dostrzec jego podstaw, ani rozumieć jego roli. Ta ostatnia sprawdzałaby się wtedy do określania, co chrześcijanin ma czynić, aby się podobał Kościołowi i uchodził na forum zewnętrznym za sprawiedliwego⁹⁵. Nawiażując do głosów przytoczonych na początku niniejszego artykułu należałoby postawić pytanie, czy na tym polega „praktyczne życie Kościoła, jakim jest życie społeczne w *societas*?” Odpowiedzieć trzeba, że pojęcie *societas*, którym posługiwano się dla podkreślenia analogii Kościoła do innych społeczności, przyjęte jako pojęcie węzłowe modeluje prawo kościelne według egzogennych wzorów i w aktualnym jego rozumieniu nie jest w stanie syntetyzować eklezjalnych wyznaczników prawa kościelnego. Obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego dowodzi nieprzydatności tego pojęcia jako zasada ukształtowania prawa kościelnego. Widać to na wskazanym wyżej tytule o władzy rządzenia. Nietrudno jednak wskazać w nowym Kodeksie na przepisy inspirowane inną zasadą formalną, mianowicie zasadą *communio*.

5. „*Ius communionis*”

Postulat konsekwentnego przyjęcia pojęcia wspólnoty (*communio*) jako zasady wiodącej prawa kościelnego nie ma nic wspólnego

⁹⁵ „*Ius (canonicum) examinat quid praestandum sit ut civis christianus placeat Ecclesiae et in eius foro exteriore sit iustus*” — A. Vermeersch, I. Creusen, *Epitome Iuris Canonici, Mechliniae — Romae*⁷ 1949, I, n. 23, s. 19.

go ze „spiritualizowaniem pojęcia Kościoła”. Przypomniano już wyżej, że pojęcie to było zadomowione w obiegu prawnym w starożytnym Rzymie, nie ulega też wątpliwości ładunek prawny zawarty w tym pojęciu w Kościele starożytnym. Co więcej, ustalenia, że ekwiwalentem greckiego *koinonia* jest *communio*⁹⁶, prowadzą do wniosku, że pojęcie *communio* stanowi klucz do zrozumienia — także w aspekcie prawnym — Kościoła starożytnego⁹⁷. Stanowi ono wyznacznik kształtowanych w Kościele instytucji prawnych⁹⁸. Z *communio* wywodzą się w starożytnym Kościele prawa i obowiązki poszczególnych Kościołów i wiernych, przy czym chodzi w nich nie o współdziałanie dla osiągnięcia określonych celów, lecz o zachowanie jedności⁹⁹. *Communio* to *modus vitae et actionis* chrześcijan¹⁰⁰, kategoria uzasadniająca i motywująca ich postawę — tak oczywiście, że przez długi czas sama nie wymagała uzasadnienia. Historycy Kościoła dopatrują się tragizmu w fakcie, że refleksja teoretyczna nad Kościołem została zainicjowana dopiero wtedy, gdy pojęcie *communio* wiązano coraz wyłącznie z Eucharystią, zapoznając jej — jak i innych sakramentów — powiązanie z Kościołem¹⁰¹. W rezultacie pojęcie *communio* znikło na długi czas z pola widzenia eklezjologii, a także — konsekwentnie — z widnokręgów kanonistyki.

Ponownie pojawiło się ono na horyzoncie eklezjologicznym, gdy współcześnie Kościół uznał za konieczne „wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu swoją naturę i powszechne posłannictwo” (LG 1). W pogłębionej refleksji eklezjologicznej wysunęła się na pierwszy plan podstawowa prawda, że Kościół jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (LG 1). Ta nowa, ale przecież wynikła ze studiów biblijnych oraz patrystycznych i głęboko osadzona w tradycji świadomość kościelna, znalazła swoje syntetyczne ujęcie w pojęciu *communio*, tym samym, które już w starożytności skupiało w sobie całe przekonanie wiary Kościoła o sobie samym. Stało się ono pojęciem wiodącym w nauce o Kościele wyłożonej w uchwałach Soboru Watykańskiego II¹⁰², nie używa się go tam

⁹⁶ W. Popkes, art. cyt. 1134.

⁹⁷ L. Hertling, art. cyt. 91.

⁹⁸ Tamże, 109 ns.

⁹⁹ J. Wodka, *Kirchliche Verfassungsgeschichte. Gegenwärtige Problematik und neueste Erforschung*, Öster. Archiv f. Kirchenrecht 1 (1950) 47 ns.

¹⁰⁰ P. Franssen, *La communione ecclesiale principio di vita*, *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 174.

¹⁰¹ J. Wodka, tamże; tenże: *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht*, w: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Hrsg. F. Holböck. Th. Sartory, Salzburg 1962, I, 383.

¹⁰² O. Saier, „*Communio*” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973 (Münch. Theol. Studien Kan. Abt. 32).

jednak jeszcze — jak już wspomniano — w kontekście prawnym. Jednak miejsce i rola tego pojęcia w eklezjologii soborowej¹⁰³ nie mogły nie wywołać zainteresowania nim kanonistów, zwłaszcza wobec jego prawnego znaczenia w Kościele starożytnym.

Postulat, by *communio* przyjąć jako zasadę formalną prawa kanonicznego, wysunęli po raz pierwszy E. Corecco i A. Rouco Varela¹⁰⁴. Wyznaczona przez to pojęcie orientacja kanonistyczna doznała magistralnego poparcia w przemówieniu Pawła VI ogłoszonym 17.9.1973 do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego¹⁰⁵. Osnową przemówienia była *communio*, przedstawiona przez papieża jako cel i normatywne kryterium ustawodawstwa kościelnego. Dodajmy, że również konstytucja *Sacrae disciplinae leges* wśród „elementów, które wyrażają prawdziwą i własną naturę Kościoła” i winny być uwzględnione w nowym Kodeksie, wylicza „doktrynę, która ukazuje Kościół jako wspólnotę”.

Przyjęcie pojęcia *communio* jako zasady prawa kościelnego ma najpierw znaczenie epistemologiczne: pozwala ono poznać prawo kościelne jako prawo Kościoła — Kościoła tak jak go się pojmuje w świetle wiary, a nie Kościoła przetłumaczonego na filozoficzne pojęcie społeczności i wtłoczonego w to pojęcie. Unika się w ten sposób redukcji eklezjologicznej, jakiej dokonuje się od czasów poreformackich w traktacie o Kościele społeczności, a przy której eliminuje się z horyzontu kanonistycznego wszystkie te treści eklezjalne, które nie przystają do apriorycznie przyjętej i aplikowanej w Kościele koncepcji prawa. Mając w zanadru pojęcie wspólnoty unikamy w procesie poznawania prawa kościelnego zestawiania go z (filozoficznym) pojęciem społeczności i z gotowym już pojęciem prawa: treść poznawana — prawo kościelne — stapia się natomiast wtedy w jedną całość z tym, co z wiary wiemy o Kościele. Ma to decydujące znaczenie dla poznania ontycznych podstaw i istoty prawa kościelnego. Dzięki pojęciu *communio* możemy dostrzec, że podstawą i racją ustawodawstwa kościelnego są prawa i obowiązki, jakie dla każdego wiernego i dla całej wspólnoty wynikają ze zbawczego, wspólnotwórczego działania Bożego¹⁰⁶. Ujawniają się w ten sposób materialne i for-

¹⁰³ „Diese *communio*—Ekklesiologie ist das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte” — Kard. J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, L'Osserv. Rom. (wyd. niem.) 15.11.1985, nr 46, 4.

¹⁰⁴ A. M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 60.

¹⁰⁵ L'Osserv. Rom. nr 213 z 17/18.9.1973.

¹⁰⁶ R. Sobański, „*Communio*” als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, 182.

malne aspekty prawa kościelnego: materialne — to, co każdy wier-ny i cała wspólnota ma jako dar i zarazem zadanie, formalne — fakt powołania i obdarowania wymagający odpowiedzi człowieka i dlatego zobowiązujący wszystkich wiernych. Odsłania się też wtedy „wewnętrzna”, zakotwiczona ostatecznie w wierze, a nie wyprowadzona jedynie z woli prawodawcy moc wiążąca prawa kościelnego, łatwiej też wtedy określić charakter obowiązku ustawowego bez uciekania się do podbudowy pozytywistycznej. Nie bez znaczenia pozostaje też wpływ pojęcia *communio* na rozumienie podmiotu prawa kościelnego, sprawiedliwości chrześcijańskiej oraz — konsekwentnie — celu ustawodawstwa oraz samej koncepcji ustawy kościelnej¹⁰⁷.

Za prawnoteoretycznym znaczeniem pojęcia *communio* idzie jego rola jako zasada ukształtowania prawa kościelnego. W prawie wydawanym „dla społeczności” chodzi — tak stawiał sprawę Grzegorz IX we wspomnianej bulli *Rex pacificus* i podkreślano to w dyskusji o celu prawa kościelnego¹⁰⁸ — o likwidację konfliktów zgodnie z moralnością chrześcijańską. Niewątpliwie należy to do zadań każdego prawa. Również w Kościele — i to od czasów apostoelskich — nie brak sytuacji konfliktowych, wymagających interwencji przełożonego i uzasadniających ustalenie norm mających zapobiec konfliktom, a w razie ich powstania służyć rozwiązaniu spraw spornych. Jednak w Kościele sytuacje konfliktowe i ich powodowana naturą ludzką nieuchronność nie stanowią punktu wyjściowego ustawodawstwa. W samym bowiem założeniu w Kościele „interes” jednego nie kłóci się z „interese” drugiego, dobro jednostki nie stoi w sprzeczności z dobrem ogółu i nie składa się on z grup antagonistycznych, których interesy prawo miałoby zabezpieczyć¹⁰⁹. Właśnie przekonanie o antagonistycznym charakterze egzystencji ludzkiej legło u podstaw nowożytnej myśli społecznej, a koncepcja społeczności filozofów oświecenia — która przeciw zainspirowała naukę kościelnego prawa publicznego — stoi pod wpływem tendencji indywidualistycznych i naturalistycznych¹¹⁰. Wprawdzie uczeni katolicy mogli nawiązać do arystotelesowskiego i tomistycznego nurtu bazującego na koncepcji czło-

¹⁰⁷ R. Sobański, tamże, Por także: tenże, *Sytuacja metodologiczna prawa kościelnego*, Pr. Kan. 22 (1978) nr 1—2, 3—24.

¹⁰⁸ M. inn. P. Ciprotti, *Il fine della Chiesa e il diritto*, *Archivio di Diritto eccl.* 4 (1942) 40.

¹⁰⁹ „Prawo to zespół norm (reguł zachowania się) ustanowionych lub uznanych przez państwo, będących wyrazem państwowej woli klasy panującej, popartych przymusem ze strony państwa, których celem jest ochrona i rozwój stosunków dogodnych z punktu widzenia interesów klasy panującej” — J. Lewandowski, *Zarys prawa dla ekonomistów*, Warszawa 1978, 24 ns.

¹¹⁰ L. Vannicelli, *Società*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1953, XI, 840.

wieka istoty społecznej i akcentującego jedność rodzaju ludzkiego¹¹¹, a tym samym tłumaczyć istnienie społeczności nie wilczym klimatem wśród ludzi (jak Th. Hobbes)¹¹², lecz społecznymi predyspozycjami człowieka, ale w odniesieniu do prawa zmieniło to jedynie zapatrywania na jego ostateczne racje, a nie na jego racje bezpośrednie i rolę.

Niezależnie bowiem od filozoficznych podłoży nowożytnych koncepcji społeczności, nie mieści się w żadnej z nich decydujący dla egzystencji chrześcijańskiej fakt, że jest ona istotowo wspólnotowa. Dopiero pojęcie *communio* zawiera w sobie egzystencjalne zespolenie wiernych ze sobą, i przewyżczenie w samym założeniu antynomii między jednostkami oraz między każdą z nich i wspólnotą. Prawo formowane według zasady *communio* znajduje w tym właśnie fakcie swój punkt wyjściowy. Wspólnota stanowi nie tylko cel działalności ustawodawczej (jak to ma miejsce, gdy jako zasadę prawa przyjmuje się społeczność), ale też jej założenie. Ponieważ wspólnota kościelna nie istnieje inaczej jak tylko jako wspólnota bosko-ludzka, ta zaś pozostaje nieosiągalna jakimkolwiek wysiłkiem tylko ludzkim, budowanie wspólnoty nie oznacza nic innego jak podjęcie danej, już istniejącej wspólnoty. Dla prawodawstwa kościelnego wynika stąd, że jego pierwszy krok polega na podjęciu i wyrażeniu wspólnoty, tzn. na ujęciu układów międzyosobowych tworzących wspólnotę oraz działań ją aktualizujących. Właśnie pojęcie *communio* znacznie mocniej aniżeli *societas* zawiera w sobie fakt, że prawo kościelne nie zostaje narzucone z góry, lecz wyrasta z życia wspólnoty¹¹³. Ujmuje się życie wspólnoty, by je inspirować. *Communio* dostarcza prawodawcy kryteriów dla określenia struktur społecznych — wzajemnego powiązania osób i wspólnot, ich uprawnień i zadań. Pozycja prawna wiernych nie ma charakteru czysto formalnego, nie zyskuje się jej przez akces, lecz przez uczestnictwo w darach zbawczych ją konstytuujących i ożywiających, na których przekazywaniu polega życie wspólnoty. Stąd zadaniem prawodawstwa jest protegowanie tego uczestnictwa¹¹⁴. Nie chodzi o — tak ważną w każdej społeczności — ochronę „spokojnego posiadania”, lecz o stymulowanie komunikacji społecznej. Podmiot prawa kościelnego widziany w świetle kategorii *communio* jest osobą z istoty swego powołania aktywną, przynależność do wspólnoty to bowiem uczestnictwo w darach, które człowiek otrzymał do przekazywania. Z punktu widzenia

¹¹¹ A. Verdross, K. Zemanek, *Völkerrecht*, Wien 1959, 44—55.

¹¹² J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, 547 ns.

¹¹³ P. Franssen, art. cyt. 166.

¹¹⁴ Zadanie takie — mobilizowanie do udziału w pożądanym wartościach społecznych — przyświeca wszelkiej działalności ustawodawczej — dla kościelnej jednak ważne jest, że mają one charakter konstytutywny i nie dają się zredukować do zachowań zewnętrznych.

praktycznego jest to chyba moment najważniejszy, przesądzający o koncepcji prawa. Chodzi nie tylko o taką opcję, w której „dzwolone jest wszystko, co nie jest wyraźnie zakazane”, ale o wykorzystanie ustawodawstwa jako czynnika aktywizacji społecznej. O ile prawo „społeczności” ma zasadniczo charakter statyczny, gdyż zmierza ono do zabezpieczenia osiągniętego stanu posiadania (często zresztą drogą kompromisów, w których wyniku ustala się reguły gry i określa wzajemne pozycje grup o przeciwstawianych interesach)¹¹⁵, to prawo odpowiadające naturze wspólnoty kościelnej — znaku i narzędzia zbawienia (LG 1) — nie może nie być prawem dynamicznym¹¹⁶. Ustawodawstwo to jedna z funkcji Kościoła, jeden ze sposobów jego autorealizacji¹¹⁷, jeden z pasterskich sposobów pobudzania wiernych do apostołskiej i misyjnej działalności (LG 27). Prawa inspirowane zasadą wspólnoty zakładają jej jedność daną i zadaną do realizacji w wyznawaniu i praktyce wiary — one stymulują tę praktykę, prowokują aktywność, dostarczają szans aktywizacji darów, ustawiają działalność Kościoła tak, by wierni mogli możliwie szeroko brać w niej udział. Prawa te uświadamiają wiernym, co sami otrzymali, oraz przypominają im, że otrzymali to dla dawania świadectwa. Tworzą one system nie prerogatyw, przywilejów, stanów posiadania, lecz służb. *Diakonia* charakteryzuje od czasów apostołskich struktury prawne Kościoła¹¹⁸ i określa chrześcijański *modus aequalitatis*. Tak jak w Kościele pierwotnym wykształtowała instytucje aktywizujące wiernych i służące życiu oraz rozwojowi wspólnoty, tak też i dziś może przysłużyć się do takiego układania relacji międzyosobowych w Kościele, by były one kanałami komunikacji wiary i poligoniem miłości.

Wbrew wyrażanym nieraz obawom trzeba powiedzieć, że przyjęcie pojęcia *communio* jako zasady formalnej prawa kościelnego nie pozbawia go wspólnego mianownika z prawem „w ogóle” ani też nie przecina jego kontaktu z prawem świeckim. Z jednej strony bowiem *communio* sprawdziła się w Kościele starożytnym jako jego zasada prawna¹¹⁹, z drugiej zaś strony *societas* umożliwia ko-

¹¹⁵ Przykładem mogą być przede wszystkim ustawy konstytucyjne mające zabezpieczyć zdobycze osiągnięte w wyniku uzyskania niepodległości (np. Stany Zjedn. A.P.), upadku dotychczasowej formy państwa (np. rewolucja francuska) czy też zasadniczej zmiany ustroju politycznego (np. kraje demokracji ludowej).

¹¹⁶ P. Fransen, art. cyt. 184.

¹¹⁷ K. Rahner, *Das Wesen des Rechts als partikuläre Grundfunktion der Kirche*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg — Basel — Wien 1970², I, 367.

¹¹⁸ A. Pesch, *Amtsstrukturen im Neuen Testament*, *Istina* 17 (1971) 437—451.

¹¹⁹ L. Hertling, art. cyt.

munikację tylko z niektórymi orientacjami prawniczymi¹²⁰. Co ważniejsze jednak, warunkiem kontaktu nie może być rezygnacja z własnej tożsamości, upodabnianie się do partnera czy chociażby zacieranie własnej specyfiki. Wręcz przeciwnie, dialog zakłada istnienie własnych cech i odrębności. Trzeba wprawdzie szukać środków komunikatywnych i nieraz niejako przetłumaczyć je w pojęcia zrozumiałe przyjmując nazewnictwo rozpowszechnione w danym kręgu kulturowym — co zresztą jest przydatne też na „wewnętrzny” użytek — ale nie może się to dokonać za cenę modelowania własnego prawa na wzór drugiego.

Wybór pojęcia *societas* czy *communio* wpływa różnicująco na fizjonomię prawa, nie narusza jednak podstawowej jedności prawa. Prawo kościelne spotyka się z innym prawem na gruncie podstawowych zasad prawa. Zachowuje wprawdzie dystans wobec takich czy innych form prawa, ale zasadniczo przyjmuje postawę otwartą wobec tych wszystkich osiągnięć kultury prawnej, które są przydatne dla aktywizacji społecznej i wzmacnianiu więzi międzyosobowych. Właśnie zasada *communio* każe dla jej budowania wykorzystać wszystkie doświadczenia społeczne i możliwości tkwiące (także) w prawie.

Zakończenie

Rozważania nasze wzięły asumpt z głosów dyskusyjnych broniących determinującej pierwszą księgę Kodeksu eklezjologii społeczności. Autorzy zainteresowani eklezjologią Kodeksu nie ograniczają się jednak do pierwszej księgi, lecz poddają analizie cały Kodeks¹²¹. Ujawnia ona wyraźne ślady eklezjologii społeczności. Autorzy wskazują na koncepcje prawa majątkowego, w którym relacja między Kościołem a wiernymi ułożona jest według miar

¹²⁰ Przypomnijmy, że w rozwijanej w czasach oświecenia nauce o społeczności chodziło o emancypację człowieka spod władzy państwa i Kościoła. Społeczność przeciwstawiano państwu i Kościołowi, które pojmowano jako aparat władzy — G. Briefs, *Gesellschaft*, w: *Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft*, Freiburg⁶ 1959, III, 840.

¹²¹ W. Aymans, *Einführung in das Gesetzbuch der lateinischen Kirche*, Bonn 1983 (Arbeitshilfen 31); E. Corecco, *Die kulturellen und eklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, Archiv f.k.Kirchenrecht 152 (1983) 3—30; H. Müller, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*, w: *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott*, Festschrift W. Breuning, Hrsg. M. Böhne, H. Heinz, Düsseldorf 1985, 481—498; R. Sobański, *Prawno-teologiczne uwagi o nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Pr. Kan. 27 (1984) nr 1—2, 3—14; tenże, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Pr. Kan. 28 (1985) nr 1—2, 3—30; G. Thils, *Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II*, Revue théol. de Louvain 14 (1983) 289—301.

fiskalnych przyjętych w relacjach państwa do obywateli¹²² czy też na księgę trzecią, w której — z wyjątkiem k. 747 — nie ujęto Ludu Bożego jako podmiotu przepowiadania¹²³, nie mówiąc już o braku w ogóle księgi o zadaniu pasterskim Kościoła. Mimo interwencji przewodniczącego Sekretariatu Jedności Chrześcijan¹²⁴ zapoznano odpowiedzialność wszystkich wiernych w dziedzinie ekumenicznej¹²⁵. Jednoznacznie świadczy o przyjętej opcji k. 205, w którym określając kto przynależy do pełnej wspólnoty, nawiązuje się do konstytucji *Lumen gentium* (14), ale opuszcza istotne kryterium, mianowicie posiadanie Ducha Chrystusowego¹²⁶. Nie inną wymowę posiadają też liczne klauzule asekuracyjne, prymat obowiązków przed prawami¹²⁷, czy też brak w ogóle słowa *charyzmat*¹²⁸.

Trzeba jednak oddać Kodeksowi sprawiedliwość i zwrócić uwagę na liczne jego dyspozycje inspirowane niedwuznacznie przez pojęcie *communio*. Dla przykładu wskażmy kanony o równości wiernych co do godności i działania dla budowania Ciała Chrystusowego (208), o Kościołach partykularnych, w których istnieje i z których się składa jeden Kościół katolicki (368), o diecezji jako Kościele partykularnym (369), o obowiązkach pasterskich biskupów (383), Stwierdzenie podane w konstytucji promulgującej Kodeks, że wśród nowości w nim zawartych mieści się „doktryna, która ukazuje Kościół jako wspólnotę”, znajduje na pewno potwierdzenie. Z tym jednak, że — dostrzegają to wszyscy autorzy zajmujący się eklezjologią Kodeksu — doktryna taka zaznacza się w Kodeksie obok doktryny o Kościele społeczności. Dychotomia eklezjologiczna, której nie przewyciężył Sobór Watykański II, wysięgła też swoje piętno na Kodeksie.

Ten podwójny nurt był zamierzony. Dowodem tego „Zasady, które winny kierować odnową Kodeksu”, zaaprobowane przez pierwszy Synod Biskupów w r. 1967¹²⁹. Znajdujemy wśród nich obydwie pojęcia przewodnie¹³⁰. Uzasadniając kary kościelne *Zasady* odwołują się do pojęcia społeczności doskonałej i uznają prawo karne

¹²² Zwłaszcza k. 1254 § 1, 1260 — E. Corecco, tamże, 17; H. Müller, tamże, 489.

¹²³ H. Müller, tamże 493.

¹²⁴ *Communicationes* 15 (1983) 91.

¹²⁵ Por. k. 755 — H. Müller, tamże 494.

¹²⁶ E. Corecco, tamże, 21; H. Müller, tamże, 496; R. Sobański, *Eklezjologia...*, 27.

¹²⁷ R. Sobański, *Prawno-teologiczne uwagi...*, 12; *Eklezjologia ...*, 10—13.

¹²⁸ E. Corecco, tamże, 26 ns.

¹²⁹ *Communicationes* 1 (1969) 78—85.

¹³⁰ O różnicy stanowisk zaznaczającej się w dyskusji pisze m. inn. A. Longhitano, *Chiesa, diritto e legge nella Cost. Apost. „Sacrae Disciplinae leges”*, *Mon. eccl.* 108 (1983) 409 nss.

jako właściwe każdej takiej społeczności (9). Nie występuje wprawdzie wśród zasad termin *communio*, ale znajdujemy w pokrywającym się z nim znaczeniu termin *communitas*: jest mowa o świętej i organicznie ukształtowanej naturze *communitatis ecclesialis*, która manifestuje, że charakter prawny Kościoła i wszystkie jego instytucje skierowane są ku rozwojowi życia nadprzyrodzonego (3). W dalszym ciągu wyjaśnia się, że prawo w tajemnicy Kościoła ma charakter jakby znaku życia nadprzyrodzonego, które oznacza i do którego rozwoju się przyczynia. W takiej dyspozycji Kościół jawi się w całej swojej złożonej rzeczywistości, tej którą właśnie ujmuje się w pojęciu *communio*.

Już te dwa wskazania dowodzą, że w zasadach mających kierować odnową zaznacza się nurt dychotomiczny, prawo wiąże się to z pojęciem *societas*, to z pojęciem *communio*. Ale właśnie ów — konsekwentny w stosunku do założeń odnowy — dychotomiczny nurt można odczytać jako dowód postępu. *Communio* jako zasada prawa kanonicznego jeszcze wprawdzie nim nie rządzi, ale toruje sobie drogę. Prawo kanoniczne to już nie wyłącznie *ius societatis*, ale w znacznych połaciach *ius communionis*. Wydaje się, że już w wystarczającej mierze, by prawo społeczności realizować jako prawo wspólnoty. Pozwala żywić nadzieję, że praktyka prawa przekona kanonistów o oczywistości pojęcia *communio* jako zasady prawa Kościelnego katolickiego.

De principio formali iuris ecclesialis denuo

Promulgatione CIC 1983 quaestio principii formalis iuris ecclesialis noviter provocata est. Investigationes ecclesiologicae demonstrant — licet vestigia ecclesiologiae communionis compareant — mentem iuridicam Codicis categoria societatis regi. In articulo ad discussionem de ecclesiologia libri primi novi Codicis (cfr. Prawo Kan. 28, 1985, 253) revertatur, praesertim ad opiniones tunc enucleatas notionem societatis uti principium omnino necessariam esse. Problemate contestato analysi subiciuntur: 1) usus notionum societatis et communionis in Ecclesia primaeva, 2) ecclesiologia societatis, 3) repercussiones istius ecclesiologiae in iure canonico. Denique (4) conceptum iuris ecclesialis uti iuris communionis delineatur. Ultimo de iure ecclesiali provolvendo mentio movetur.