

# Remigiusz Sobański

---

## Prawo kościelne a prawo świeckie

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 30/3-4, 63-74

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

### PRAWO KOŚCIELNE A PRAWO ŚWIECKIE\*

Temat niniejszego referatu jest wywoływany i prowokowany z różnych stron i powodów. W szczególności stał się on aktualny z okazji prac nad odnową i wreszcie promulgacją nowego Kodeksu. W dyskusjach nad odnowionym Kodeksem wskazywano i przypomniano zależności prawa kościelnego od świeckiego, zwłaszcza na przykładzie dawnego Kodeksu z r. 1917<sup>1</sup>. Mocno podkreślono te zależności w związku z zamierzoną kodyfikacją prawa fundamentalnego<sup>2</sup>. Wreszcie po promulgacji postawiono wręcz prowokacyjne, ale jakże uzasadnione pytanie, dlaczego w nastającej — przynajmniej według niektórych uczonych — erze dekodyfikacji pozostaje Kościół przy kodeksowej formie swojego prawa<sup>3</sup>.

Dyskutuje się jednak nie tylko zależności formalne. Większą jeszcze wagę przypisuje się odniesieniom treściowym. Tematem angażującym chyba najczęściej studiów porównawczych jest problem ochrony praw człowieka<sup>4</sup>. Analizuje się też Kodeks pod kątem jego sprostania osiągnięciom nauk prawnych — np. odnośnie do dyrektyw interpretacyjnych<sup>5</sup>.

W stawianych pytaniach nie chodzi jednak tylko o komparatystykę prawniczą. Wyrastają one z niezmiernie żywej i aktualnej fundamentalnej problematyki prawa kościelnego, mieszczą się w ramach podejmowanej w ostatnim półwieczu w sposób szczególnie intensywny autorefleksji Kościoła nad jego prawem. W reakcji na ugruntowane zwłaszcza w szkole kościelnego prawa publicznego pojmowanie i modelowanie prawa kościelnego *ratione*

\* Polska wersja wykładu wygłoszonego 14.5.1986 na Uniwersytecie w Tybindze w ramach sympozjum *Wiara chrześcijańska a kultura*.

<sup>1</sup> F. Elsener, *Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte*, w: A. Müller, F. Elsener, P. Huizing, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1968, 27—53.

<sup>2</sup> G. Alberigo, *Fede, istituzione e Lex fundamentalis nella tradizione cristiana*, w: *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, 15—37.

<sup>3</sup> E. Corecco, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, AfkKR 152 (1983) 3.

<sup>4</sup> N. Greinacher, *Christenrechte in der Kirche*, ThQ 163 (1983) 189—199.

<sup>5</sup> B. Th. Drössler, *Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983*, AfkKR 153 (1984) 3—34.

*status* podkreśla się specyfikę i odrębność prawa kościelnego. Panuje jednak też pogląd, że jeśli prawo kościelne ma być naprawdę prawem zasługującym na traktowanie na serio, musi odpowiadać ideom i kryteriom prawa współczesnego państwa<sup>6</sup>. Pierwsi pojmują prawo kościelne jako rzeczywistość teologiczną, do której należy stosować kategorie myślenia teologicznego, dla drugich jest ono po prostu prawem podlegającym rygorom nauk prawnych. Przy czym ani pierwsi nie uprawiają swej dyscypliny w izolacji od nauk prawnych, ani też drudzy nie zaprzeczają, że prawo kościelne to jednak prawo *sui generis*.

Zagadnienia te nie zamykają się jednak w horyzontach kano-nicznych i nie sprowadzają się do jakiejś wewnętrznej dyskusji wśród kanonistów. Ostatecznie chodzi w tych pytaniach o obecność Kościoła w świecie. To właśnie tło uzasadnia podjęcie tego tematu w ramach sympozjum poświęconego powiązaniu religii, teologii i kultury.

### 1. Dualizm porządku religijnego i politycznego

Pytania o stosunek prawa kościelnego do świeckiego nie sposób postawić poza chrześcijaństwem, jest ono bowiem pochodną dualizmu wprowadzonego z nastaniem chrześcijaństwa. W świecie starożytnym sfera religijna pokrywała się z polityczną i społeczną, a przynajmniej była z tą ściśle złączona — religia stanowiła jedną z gałęzi działalności państwowej i społecznej. Chrześcijaństwo natomiast staje od początku w antytezie do takiego monizmu. Wychodzi jako religia uniwersalna, dla wszystkich ludzi i wszystkich czasów, autonomiczna w stosunku do świata żydowskiego i pogańskiego, niezależna od państwa. Nastawione eschatologicznie odróżnia sferę religijną i polityczną. Stoi na stanowisku, że rozdział taki jest warunkiem protegowania wartości duchowych przy zachowaniu lojalności wobec państwa. „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mat 22, 21) stało się zasadą stosunku chrześcijaństwa do zastanego porządku społecznego i do państwa. Po raz pierwszy w historii pojawia się dualizm porządku świeckiego i religijnego. Księgi święte chrześcijan nie stanowią nadrzędnych kodeksów prawnych, chrześcijanie mają własnych przełożonych, którzy z kolei nie mieszają się w sprawy państwowe. Chrześcijanie chcą być wiernymi wyznawcami swojej wiary i lojalnymi obywatelami państwa.

Dualizm ten stwarza problemy od samego początku: przełożonym zarówno państwowym jak i kościelnym niełatwo utrzymać się we własnym zakresie kompetencji, a chrześcijanom trudno nie-

<sup>6</sup> J. Neumann, *Grundriss des katholischen Kirchenrechts*, Darmstadt 1981, 17.

raz pogodzić lojalność obywatelską z wiernością wierze. Z chrześcijaństwem rodzi się nowe doświadczenie prawa wynikłe z kształtowania się autonomicznego systemu prawa religijnego. Prawo to jest nowym, oryginalnym fenomenem w kulturze prawnej, stanowi też nowy fakt w refleksji nad prawem, która już w przedchrześcijańskiej starożytności angażowała największych myślicieli.

Podjmując problem stosunku prawa kościelnego do innego prawa musimy wyjść od stwierdzenia, że chrześcijaństwo ma swoje miejsce w historii prawa. Nie jest ono jakimś ewolucyjnym produktem tej historii, lecz zastało rozwiniętą kulturę prawną. Wpisuje się w historię prawa, zwłaszcza tę, która toczyła się w Starym Testamencie. Włącza się w wysiłki wypełnienia treścią pojęcia prawa i odzwierciedlenia tego pojęcia w praktyce. Z chrześcijaństwem historia prawa rozwija się w dwóch porządkach, jako *historia legum et historia canonum*.

Kształtując swoje prawo chrześcijaństwo zajmuje pryncypialnie pozytywne stanowisko wobec prawa państwowego, jest otwarte wobec osiągnięć kultury prawnej i nie ma oporów, by z niej czerpać dla organizacji własnego życia społecznego. Pozycja, jaką u schyłku starożytności chrześcijaństwo zajmuje w życiu polityczno-społecznym Europy, prowadzi do symbiozy *legum et canonum* i przez kilka wieków mamy do czynienia z jedną tylko historią prawa — *historia utriusque iuris*. Myśl prawna europejskiego średniowiecza jest opanowana przez ideę jedności prawa.

Wyłom w niej powodują rozpowszechniające się idee Marsyliusza z Padwy głoszącego monopol prawa państwowego<sup>7</sup>. Poglądy Marsyliusza godziły w świadomość społeczną Kościoła i negowały prawną jakość prawa kościelnego. Zaistniała tedy konieczność nowego naświetlenia stosunku Kościoła do państwa, co zresztą — teoretycznie — nie nastroczało większych trudności, gdyż chrześcijański dualizm od początku zakładał afirmację państwa. Przesłankę wyjściową stanowiła zasada niezależności Kościoła i państwa, czego konsekwencją było, że zarówno Kościół jak i państwo mają własną, żadnej innej na ziemi nie podlegającą władzę, w tym także władzę ustawodawczą. Tym samym zerwano z ideą jedności prawa, a na tle stosunku Kościoła i państwa wyłonił się problem wzajemnego stosunku jednego i drugiego prawa.

Z punktu widzenia państwowego problem był raczej prosty. Suwerenne państwo uznaje na własnym terytorium za prawo tylko to, które stanowi kompetentny, państwowy organ prawodawczy. Nie jest to równoznaczne z zaprzeczeniem istnienia czy waloru prawnego prawa kościelnego, podstawę jednak tego waloru widziano w przyznaniu go przez państwo.

<sup>7</sup> M. Segall, *Der „Defensor Pacis“ des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation*, Wien 1959.

Właśnie z tym nie mógł się zgodzić Kościół uważając, że tworzy on autonomiczny i nie pochodny porządek prawny, a w stanowieniu prawa pozostaje niezależny. Dla obrony tego stanowiska uformowano naukę o Kościele społeczności doskonałej czyli o Kościele jako podstawowym i oryginalnym porządku prawnym. Argumentacja szła dwoma, zbiegającymi się torami, mianowicie prawnofilozoficznym bazującym na analizie pojęcia społeczności, oraz historyczno-teologicznym odwołującym się do woli Chrystusa. Tworzyła ona zgrab nauki kościelnego prawa publicznego, nauki wyraźnie apologetycznej i deklaratoryjnej, uformowanej niewątpliwie *ratione status*. Ten deklaratoryjny charakter nie mógł zatuszować pewnego poczucia niższości u kanonistów wobec rozwoju nauk społecznych i prawnych, a także wynikającego z faktu, że za prawem państwowym stał aparat przymusu zapewniający jego wyegzekwowanie. Podkreślanie w teologii potrydenckiej państwowopodobnych cech Kościoła — co zresztą dało asumpt do rozwoju nauki kościelnego prawa publicznego — ożywiło dążności do zrównania prawa kościelnego z prawem świeckim — czego przykładem chociażby kodyfikacja prawa kanonicznego czy też późniejsza idea kodyfikacji kościelnego prawa fundamentalnego. Chodziło zresztą nie tylko o upodobnienie formalne, gdyż ze względu na sytuację polityczną koncentrowano się nie na cechach specyficznych jednego i drugiego prawa, lecz na tym, co w świetle obiegowych definicji pozwalało jednoznacznie mówić o prawie kościelnym. Nie negowano różnic między prawem kościelnym i świeckim, wyprowadzano je z różnic między Kościołem i państwem, widziano je jednak w sferze metajurydycznej — w ostatecznym, pośrednim celu prawa i częściowo w przedmiocie regulowanym.

Wraz z rozwojem eklezjologii, przede wszystkim z przesunięciem akcentu z apologetycznej *demonstratio catholica* na próbę pozytywnego wykładu natury Kościoła oraz jego posłannictwa i miejsca w świecie, zmieniła się też optyka problemu relacji prawa kościelnego do świeckiego. Znalazł się on w ramach dociekań nad naturą własną prawa kanonicznego.

Za kategorię bardzo przydatną w tym kontekście uznano pojęcie analogii. Inspirujące okazały się niezwykle treściwe wykłady G. Söhhgena zawarte w jego książce o podstawowych problemach teologii prawa, w której autor stwierdza, że prawo kościelne to prawo w znaczeniu analogicznym<sup>8</sup>. Kanoniści mogli przy tym oprzeć się na badaniach historyków wykazujących, że w epoce klasycznej nie pojmowano prawa kościelnego i świeckiego w sposób jednoznaczny, lecz analogiczny<sup>9</sup>. Odwołać się można też było do

<sup>8</sup> *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, 65.

<sup>9</sup> M. inn. G. Fransen, *De analogia legis apud canonistas*, Periodica 66 (1977) 546.

nauki św. Tomasza, wedle którego prawo ludzkie — zarówno świeckie jak i kościelne — jest analogiczne w stosunku do prawa Bożego<sup>10</sup>.

W dociekaniach nawiązujących do pojęcia analogii, która bazuje na założeniu, że każdy byt jest bytem na swój sposób, i zakłada tym samym swoistość każdego bytu, chodziło o wydobycie swoistości prawa kościelnego, właśnie przez wyświetlenie cech wspólnych oraz specyficznych cech własnych. Ale i na te badania rzutował dawny apologetyczny i defensywny kontekst problematyki zorientowanej na obronę prawnej jakości prawa kościelnego. Posługując się kategorią analogii podkreślano, że mimo odmienności prawo kościelne spełnia wyznaczniki przyjęte w świeckich naukach prawa. Tak więc i w tej optyce prawo państwowe występowało jako prototyp, w którego świetle weryfikowano prawną jakość prawa kościelnego.

Zarówno więc w metodzie kościelnego prawa publicznego, jak i w studiach posługujących się kategorią analogii rozpatrywano stosunek prawa kościelnego do świeckiego z punktu widzenia prawa państwowego, do którego przyrównywano prawo kościelne. Tymczasem jednak prawo państwowe to prawo określonego państwa, uwarunkowane społecznie, politycznie, kulturowo. Średnio-wieczne zestawienie *ius civile* — *ius canonicum*, uzasadnione ówczesnym zasięgiem chrześcijaństwa oraz jednością Europy, ma w czasach nowożytnych charakter zabiegu abstrakcyjnego i deklaratywnego. Perspektywę problemu postawionego w sposób ogólny zacieśnia się wtedy do określonego kręgu kulturowego (najczęściej kontynentu europejskiego, co jest ułatwione dzięki wpływowi prawa rzymskiego na jedno i drugie prawo), zaś sam problem zostaje potraktowany w sposób wybiórczy (co ma zresztą reperkusje praktyczne zarówno dla uzasadnienia niektórych instytucji kanonicznych, jak też w krytyce prawa kościelnego z powodu niepodążania za rozwojem prawa w określonym kręgu kulturowego).

## 2. Baza dialogu: idea prawa

Wszystkie te próby naświetlenia stosunku prawa kościelnego do prawa świeckiego zakładają, że zarówno prawo świeckie jak i kościelne posługują się jednoznacznie definicją prawa. Rzeczywiście w pierwszym rozdziale wstępów do prawa kościelnego — a po promulgacji Kodeksu w r. 1917 także w komentarzach do tytułu o ustawach kościelnych — znajdujemy definicję prawa (wzgl.

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat E. Corecco, „*Ordinatio Rationis*” o „*Ordinatio Fidei*”? *Appunti sulla definizione della legge canonica*, *Communio* 36 (1977) 51; R. Sobański, *Uwagi o miejscu prawa kościelnego w kulturze prawnej*, w: *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, 271 ns.

ustawy), służącą jako podstawa do określenia prawa kościelnego. Jest ona zazwyczaj autorstwa Tomasza z Akwinu<sup>11</sup>.

Problem jednak w tym, że brak powszechnej akceptacji dla takiej definicji. Nietrudno zestawić katalog pół setki definicji spotykanych u teoretyków i filozofów prawa<sup>12</sup>. Co więcej, podważa się zasadność tej definicji także w odniesieniu do prawa kościelnego zarzucając jej brak uwzględnienia faktu, że prawo kościelne znajduje swe uzasadnienie w wierze<sup>13</sup>. Skoro więc brak powszechnie przyjętej definicji prawa, a z kolei kanonistyka nie posługuje się własną definicją, lecz dobiera sobie jedną z definicji filozoficznych, trudno w dyskusji nad stosunkiem prawa kościelnego do innego prawa wyjść od definicji prawa — chodzi nam bowiem o naświetlenie miejsca prawa kościelnego w „świecie prawa”, a nie o porównywanie różnych definicji prawa czy też o ustalenie, jak te się sprawdzają w różnych systemach prawnych.

Mimo więc, że w rozważaniach o miejscu prawa kościelnego w kulturze prawnej chodzi nam o konkretnie istniejące i obowiązujące prawo, nie możemy sprowadzić ich do konfrontacji pojęć czy porównań na płaszczyźnie ustaw, lecz musimy znaleźć jakiś punkt odniesienia, zejść na płaszczyznę dialogu o prawie, z której dopiero można by naświetlić jego ustawowe konkretyzacje.

Wydaje się, że punktem wyjściowym naszych rozważań winna być świadomość prawna odnośnych grup społecznych. Zakłada ona jakieś rozumienie prawa wyprzedzające racjonalną i uogólniającą refleksję<sup>14</sup>. Obejmuje ono pewne przyjęte zasady życia, praktykę społeczną, słusność i porządek, jaki według powszechnego przekonania należy zachować we współżyciu ludzi ze sobą. Właśnie troska o przestrzeganie przyjętych zasad — łącznie z dochodzeniem ich przed sądem — prowadzi do ich formalnego ujęcia w prawo pisane<sup>15</sup>. U podstaw owych zasad i wynikającej z nich praktyki stoi przekonanie o istotnych dla danej grupy wartości-

<sup>11</sup> *Summa Theol.* I—II, g. 90, a. 4.

<sup>12</sup> A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, München—Zürich 1958, 3—7.

<sup>13</sup> E. Corecco, „*Ordinatio Rationis*”..., R. Sobański, *Ustawa kościelna — „Ordinatio Rationis” czy „Ordinatio Fidei”?*, Coll. Theol. 48 (1978) 1, 27—35; Por. także: W. Aymans, *Lex canonica. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff*, AfKR 153 (1984) 337—353.

<sup>14</sup> P. Bockelmann, *Einführung in das Recht*, München 1975, 141 (Serie Piper 123).

<sup>15</sup> To z kolei umożliwiło kształtowanie prawa przez tych, którzy je spisywali czy też polecili spisać, przy czym wchodziły w grę interesy określonych grup czy też jakieś wartości lub zasady uznane za nadrzędne. Stąd już krok do narzędnego traktowania prawa dla ukierunkowania aktywności społecznej oraz protegowania uznanych z jakiegoś punktu widzenia i pożądaných wartości. Prowadzi to do koncentracji uwagi na prawie jako narzędziu kierowania życiem społecznym, w oderwaniu od podstawowego, powszechnego poczucia prawa.

ciach społecznych. One nadają treść życiu społecznemu, decydują o wykrystalizowaniu się idei prawa i wpływają decydująco na proces formowania prawa<sup>16</sup>. Ta idea stanowi też kryterium prawa, tzn. tego co obowiązuje i co — dlatego właśnie — nazywa się prawem. Prawo staje się więc pojęciem ogólnym obejmującym uznane za obowiązujące formy stosunków międzyosobowych, wypełniane treścią w świetle przyjętych kryteriów. Kryterium takie kształtuje się w ramach odnośnej grupy społecznej i dlatego o tym, czy coś jest obowiązującym prawem, decyduje przekonanie odnośnej społeczności<sup>17</sup>. Prawo to pozostaje prawem także wtedy, gdy nie odpowiada kryteriom przyjętym w innych grupach społecznych, a nawet wówczas, gdy nie zostaje przez inne grupy uznane za prawo w danej grupie obowiązujące<sup>18</sup>. Dzięki temu istnieje pluralizm prawa, tzn. na bazie wspólnego przedrefleksyjnego rozumienia prawa kształtują się idee prawa, których prawo pozytywne ma być odbiciem.

Pytanie o miejsce prawa kościelnego w kulturze prawnej zaczyna właśnie o ten punkt, w którym w sposób refleksyjny kształtuje idea prawa, czyli zasady kształtujące prawo pozytywne. Odpowiedzi na nasze pytanie trzeba szukać na płaszczyźnie idei prawa: czy prawo kościelne jest tam obecne w sposób twórczy i inspirujący, czy też tylko bierny i recepcyjny, czy jest zdolne do dialogu czy też zamknięte w sferze własnych pojęć.

Można przyjąć, że idea prawa wiąże się we wszystkich kulturach ze sprawiedliwością. Ale właśnie przy pytaniu o sprawiedliwość zaczyna się rozbieżność opinii. Pytanie to przyrównuje się do Piłatowego „co to jest prawda”<sup>19</sup>. Będąc jednym z egzystencjalnych, najbardziej podstawowych, zmuszających umysł ludzkie do wciąż nowego wysiłku, należy pytanie o sprawiedliwość zarazem do tych, które podejmuje chrześcijaństwo i usiłuje nasświetlić mądrością wiary. W jej świetle stara się wytłumaczyć ludziom, co człowiek winien drugiemu, jakie zasady winny stać u postaw praktyki społecznej.

Od Objawienia dokonanego w Chrystusie praktyka ta winna stanowić realizację nowej sprawiedliwości, będącej daniem światu miłości Bożej, jaka otworzyła się ku ludziom. Fakt ten

<sup>16</sup> H. Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts*, München<sup>2</sup> 1977, 389 ns.

<sup>17</sup> Przekonanie to niekoniecznie musi iść w parze z akceptacją prawa i z wolą jego przestrzegania, co z kolei nie pozostaje bez wpływu na skuteczność prawa i — ostatecznie jednak — na jego obowiązywalność.

<sup>18</sup> Co jednak nie przekreśla celowości — a w niektórych sytuacjach konieczności — dostosowania prawa nawet zamkniętych grup do kryteriów przyjętych w odnośnym kręgu kulturowym.

<sup>19</sup> H. Henkel, dz. cyt. 395.



stawia ludzkość wobec nowego przykazania miłości: nie jest sprawiedliwy ten, kto nie miłuje. Nastąpiły zdecydowane prze-wartościowania społeczne — zmieniają się pojęcia pana i sługi, a wszelkie podziały zostają wchłonięte przez prawdę o jednej rodzinie ludzkiej, której prawo determinują takie pojęcia jak *koinonia*, *diakonia*. W chrześcijańskim rozumieniu nie stawia się sprawiedliwości obok miłości, lecz miłość jest zasadą formującą sprawiedliwość, miłość jest kształtem sprawiedliwości w chrześcijańskim rozumieniu oraz przepowiadaniu. Ponieważ realizacja tak pojętej sprawiedliwości należy w pierwszym rzędzie do tych, którzy poznali zbawczą prawdę i wiedzą, że jej doznali — czyli do Kościoła, jest ona zasadą przewodnią, na której winno orientować się prawo kościelne zarówno w procesie jego stanowienia, jak i interpretacji i stosowania.

Ale adresatem objawionej prawdy i miłości jest cała ludzkość.

Bazując na powszechnym poczuciu prawa poddawanym refleksji prowadzącej do wykrystalizowania się idei prawa i szukającej sposobów jej realizacji chrześcijaństwo poddaje światu pod roz-wagę swoje rozumienie sprawiedliwości. Czyni to w przekonaniu, że w ten sposób może przyczynić się do osiągnięcia przez prawo swego najgłębszego sensu jako czynnika jedności. Zadanie to jest tym pilniejsze zwłaszcza w czasach, które nie umieją uporać się z traktowaniem prawa jako narzędzia manipulacji społecznej, a jego najgłośniejsze koncepcje biorą za punkt wyjścia interes partykularny. Należy do Kościoła przypominanie sensu prawa i powszechnie wiązanych z nim oczekiwań kryjących się w tak artykułowanych funkcjach jak ustalanie powinności, regulacje porządku społecznego, orientowanie ku dobru wspólnemu. Zadanie to mieści się w posłannictwie Kościoła, znaku jedności rodzaju ludzkiego<sup>20</sup>.

Zadanie to ma Kościół wykonywać zgodnie z zasadami ewangelizacji. Przypomnieć tu trzeba, że spełniając swoją misję Kościół nie narusza tożsamości i autonomii świata, przeciwnie, ma mu pomóc być sobą i wspierać go w rozwijaniu jego własnych możliwości i wartości. Cel własny Kościoła w jego przekonaniu nie konkuruje z celami świata i nie kłóci się z nim, wręcz przeciwnie, świat i jego własne cele są przedmiotem przepowiadania Kościoła usiłującego przedstawić ludzkości najgłębszy sens wszelkiej działalności doczesnej.

Aktywna obecność Kościoła w kulturze prawnej nie może polegać na usiłowaniach objęcia jego prawem sfery życia doczesnego, ani też na dążności do sakralizowania prawa świeckiego. Jego inspiracje wychodzą z dwu założeń: jedności prawa i wielości pra-

---

<sup>20</sup> Por. LG 1.

wa: jedności w sensie powszechnie przyjętych czy przynajmniej postulowanych cech każdego prawa, takich jak powinności w określonym układzie społecznym, równość, słuszność; wielość w sensie wielu form faktycznie ukształtowanych systemów prawnych, uwarunkowanych opcją protegowanych wartości społecznych. Wśród tych wielości miejsce podstawowe i punkt wyjścia stanowi dualizm prawa kościelnego i świeckiego. Konsekwencją autonomii porządku doczesnego jest konieczność przestrzegania i podkreślenia dualizmu porządków prawnych. Natomiast z faktu jedności prawa wynika obowiązek współdziałania w tym kierunku, by „prawo zawsze znaczyło prawo”.

Kościół głosi nowe rozumienie sprawiedliwości w przekonaniu, że przejmując prawdę objawioną ma obowiązek nauczać wszystkie narody<sup>21</sup>. Kościół jednak jest nie tylko nauczycielem, lecz znakiem prawdy: co głosi, ma obowiązek przejąć i urzeczywistnić. Jak prawda objawiona, tak i sprawiedliwość jest Kościołowi zadana do realizacji. Kościół, wspólnota ludzi scalanych darami zbawczymi, to poligon głoszonej przezeń sprawiedliwości. Prawo kościelne ma być przykładowym rozwinięciem i urzeczywistnieniem zasady miłości, rozumianej nie jako nadbudowa, lecz jako zasada i kryterium prawa. W tym tkwi racja tworzenia prawa kościelnego, jego istnienia i obecności w kulturze prawnej. Głosząc światu nową sprawiedliwość i napominając, by praktyka społeczna narodów inspirowała się zasadą miłości, pozostaje Kościół wiarogodny jedynie wówczas, gdy ta zasada będzie formować jego własną praktykę prawa. Swój wkład w kulturę prawną wnosi więc Kościół wykładając zasady nowej sprawiedliwości i dając przykład jej realizacji.

Również jednak we własnej praktyce doświadcza Kościół, że sprawiedliwość wyrasta ciągle w postaci postulatu. Jako idea prawa sprawiedliwość streszcza w sobie wartości oczekujące zrealizowania w zmieniających się, historycznych uwarunkowaniach. Doświadczenie poucza, jak bardzo rzeczywistość odstaje od deklarowanych ideałów społecznych. Można wręcz powiedzieć, że sprawiedliwość wypełniająca treścią ideę prawa pozostaje wciąż ideałem, do którego należy zmierzać i według którego trzeba się orientować, zarówno w procesie stanowienia prawa jak i jego aplikacji. Rozbieżność między ideałem prawa a rzeczywistością winna rodzić niepokój mobilizujący do krytycznej rewizji prawa<sup>22</sup>.

W Kościele zmaganiu o zbliżenie własnej praktyki prawa do głoszonego ideału towarzyszy napięcie właściwe urzeczywistnianiu chrześcijaństwa. Dążąc do realizacji zadanej mu sprawiedli-

<sup>21</sup> Por. J a n XXIII, enc. *Mater et Magistra*, wstęp.

<sup>22</sup> H. Henkel, dz. cyt. 390.

wości w realiach ludzkiej egzystencji musi prawo z jednej strony formułować wymogi właśnie tej sprawiedliwości i zakładać opartą o łaskę możliwość jej realizacji, z drugiej zaś liczyć się ze słabością ludzką i z mniej lub bardziej zawinionym przez człowieka niepowodzeniem. Prowadzi to do kompromisu w prawie, którego skutkiem staje się nieadekwatność prawa w stosunku do idei prawa<sup>23</sup>. Chcąc bowiem zapewnić prawu skuteczność, rezygnuje się z wysokich wymogów nowej sprawiedliwości na rzecz wymagań „trzeźwych” — ustala pewne „nieodzowne” minimum, jakąś osiągalną przeciętność. Miejsce „radykałnego” prawa, wobec którego — jak wobec całego przepowiadania Kościoła — staje człowiek ze swymi słabościami, dla którego prawo stanowi ciągłe wezwanie, zajmuje prawo z już w kalkulowaną słabością, ale też z bezwzględnym roszczeniem. Zamiast ideału i wezwania, by wierny według najlepszej wiedzy i woli podejmował decyzję i w ten — acz niedoskonały — sposób realizował prawo, decyzję przejmuje niejako samo — już dostosowane do przeciętności — prawo, jawiące się jako wola prawodawcy, którą należy tylko wykonać.

Niewątpliwie winno każde prawo — tym bardziej kościelne — być skierowane do człowieka w jego konkretnej sytuacji. Dopatruje się w tym mądrości prawa. Pomijając jednak fakt, że tą drogą problem zostaje jedynie przesunięty (wobec prawa, w które w kalkulowano słabość, człowiek pozostaje nadal słaby), trzeba zauważyć, że w ten sposób rozplywa się chrześcijański ideał prawa. Następuje bowiem zmiana kryterium: jest nim już nie sprawiedliwość nowa, ewangeliczna, ale sprawiedliwość dająca się w pełni wyegzekwować i kontrolować. Te bowiem momenty są w porządku doczesnym istotne dla realizacji sprawiedliwości. Dlatego w porządku tym nie tylko wykształciły się organy służące egzekwowaniu sprawiedliwości, ale możliwość jej kontroli i wyegzekwowania weszła w orbitę samych kryteriów sprawiedliwości. Przyjęty w porządku doczesnym ideał prawa i kryteria sprawiedliwości konkretyzuje się po prostu w doświadczeniu społecznym. Zaś Kościół w trosce o skuteczność swojego ideału sprawiedliwości korzysta z doświadczenia społecznego narodów. W ten sposób do oryginalnie ewangelicznego i autentycznie chrześcijańskiego kryterium dołączają się kryteria czerpane z zewnątrz.

Tymczasem jednak kryteria sprawiedliwości wypracowane w doświadczeniu społecznym narodów są wynikiem kompromisu osiągniętego między przeciwstawnymi siłami i sprzecznymi nieraz interesami. W trosce o pokój i porządek społeczny szuka się wspólnego, możliwie szeroko zaakceptowanego mianownika, co się wiąże z selekcją protgowanych wartości społecznych. Ta pragmatycz-

---

<sup>23</sup> K. Demmer, *Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis*, Gregorianum 56 (1975) 701.

na postawa powoduje, że prawo staje się konwencjonalne czy wręcz arbitralne i przybiera charakter narzędzia politycznego.

Tak też z przyjęciem kryteriów wypracowanych w doświadczeniu społecznym narodów znalazły się w kanonistyce elementy uogólniającej to doświadczenie myśli prawnej. Sprzyjała temu nie tylko wspomniana wyżej chęć zapewnienia prawu kościelnemu skuteczności, lecz także zmieniająca się pozycja chrześcijaństwa. W wyniku procesów zainicjowanych najpierw edyktem Teodozjusza w r. 380 uznającym chrześcijaństwo za religię wszystkich obywateli<sup>24</sup>, a następnie chrystianizacją barbarzyńców, prawo kościelne brata się ze świeckim<sup>25</sup>. Obydwa tworzą jedność porządku prawnego — zostaje on przeniknięty elementami chrześcijańskimi, ale zarazem też prawo kościelne przejmuje mechanizmy prawa świeckiego. Po załamaniu się tego porządku prawo kościelne, chociaż po soborze trydenckim jest już wyłącznie wewnętrznym prawem Kościoła, pojmuje się jako prawo *status sui generis* i skoncentrowane na obronie własnej niezależności i równorzędności wobec państwowego zajmuje wobec tego ostatniego postawę wyłącznie recepcyjną. Nauka o Kościele znajduje w nim odzwierciedlenie, o ile sama eksponuje państwowopodobne cechy Kościoła, węzłowe pojęcia prawa — jak ustawa, władza, pozycja prawna — formują się pod wpływem świeckiej myśli prawnej, a ich treść eklezjalna zostaje zepchnięta w sferę metakanoniczną.

Zajmując w kulturze prawnej pozycję recepcyjną, prawo kanoniczne nie tylko traci jakąkolwiek moc inspirującą, ale siłą rzeczy pozostaje w tyle za rozwojem nauk prawnych. Sytuację pogarsza fakt, że myśl kościelna nieraz nie może zaakceptować filozofii pobudzającej ten rozwój. Nie bez znaczenia jest też jego kontekst społeczno-polityczny, który powoduje trudności w nadążaniu nawet w takich dziedzinach prawa, w których prawo kościelne winno z racji swego posłannictwa bezwzględnie przodować — jak np. ochrona praw wiernych.

Nie tu miejsce na ustosunkowanie się do tych głosów, które zarzucają nowemu Kodeksowi, że pozostaje w ariergardzie współczesnej kultury prawnej — klóciłoby się to z optyką i metodyką tego referatu. Nie wydaje się jednak, by Kodeks ten wywołał większe zainteresowanie poza kręgiem kanonistów i teologów. I to właśnie musi nas zaniepokoić. Nie chodzi o to, że niewiele jest chyba wydziałów prawa, na których wykłada się jeszcze prawo kościelne. Rzecz w tym, że prawo Kościoła, który krytycznie ale nie

<sup>24</sup> Ed. *Cuntos populos* z 27. 2. 380 — Cod. Theod. 16, 1, 2 (= Cod. Just. 1, 1, 1).

<sup>25</sup> „Leges et Canones fraternizant ... ubi idem dicitur de Imperio et Sacerdotio, quia non multum differunt, imo fraternizant” — Joannes Franciscus Ponzini bius, *De lamiis et excellentia iuris utriusque tractatus*, Francofori ad Moenum 1592, 240.

bez racji nazywany jest Kościołem prawa, nie wywiera wpływu na współczesne myślenie prawne — brak śladu jego inspiracji w prolegomenach do nauk prawnych, jakby nie istniało dla teoretyków prawa, a chrześcijańska filozofia prawa jak gdyby się kończyła na Suareza „Tractatus de legibus...”. Po prostu: prawo kościelne jest faktem, jest więc też faktem w kulturze prawnej, ale nie należy do jej wyznaczników.

Na zmianę tej sytuacji można liczyć dopiero wtedy, gdy prawo kościelne przejmie metodę stosowaną przez Sobór Watykański II, na którym Kościół usiłował przedstawić jak tylko mógł, czym on naprawdę jest według własnego przekonania wiary. Również w prawie kościelnym trzeba zdobyć się na przemyślenie w świetle wiary Kościoła własnych założeń i celów — po to, by nadać swojemu prawu kształt najbardziej im odpowiadający i by móc wejść w dialog ze światem. Nie ma sensu powielać na forum kościelnym prawo świeckie. Dualizm chrześcijański nie ma charakteru tylko formalnego, z samej natury porządku religijnego nie wynika jego niezależność od politycznego ani też jego autonomia prawna — religie przed- i pozachrześcijańskie są tego dowodem. Autonomia ta ma swoje podstawy i sens w nowej idei prawa, w nowej sprawiedliwości, której chrześcijaństwo ma być heraldem. Prawo kościelne formuje się dla jej urzeczywistnienia — na forum własnej wspólnoty, ale przecież jako znak dla świata.

A więc wychodząc od punktu wyjściowego każdego prawa uwzględnić trzeba na serio antropologię chrześcijańską, która nie tracąc realistycznego spojrzenia na człowieka wie jednak, że jego powołaniu towarzyszy uzdolnienie do jego realizacji. Dla prawa — każdego prawa — istotny jest społeczny wymiar tego powołania. Misja i działalność Kościoła zmierza do przezwyciężenia wszelkich podziałów dzielących ludzi — teoria i praktyka prawa kościelnego winna wykazywać prawo jako czynnik integracji i partycypacji społecznej. Klarowność struktur wspólnotowych winna być wyzwaniem dla tych koncepcji prawa, które traktują je jako narzędzie w interesie partykularnym — klasy, stanu czy władzy.

### **Ius ecclesiale et ius profanum**

*Praesentatur versio polona praelectionis die 14.5.1986 in Universitate Tubingensi occasione symposii „Fides christiana et cultura” habitae. Textus originalis in Archiv für katholisches Kirchenrecht publicatur. Thesis principalis praelectionis haec est: Ratio autonomiae independentiaeque iuris ecclesialis in nova iustitia revelata et ab christifidelibus in praxim ducenda invenitur. Ideae iuris basim dialogi ius ecclesiale inter et ius profanum evolvendi praebent.*