

trynitarnego, nie jest bynajmniej sumą autonomicznych „ja” – „ty” (podmiotowości „indywidualistycznych”); wprost przeciwnie, „my” jest konstytutywnym wymiarem osoby, które w przymierzu określa całą dynamikę oddania się „drugiemu” w „Drugim”. Autor zwraca uwagę, że *matrimoniale foedus* to wydarzenie Misterium, dokonujące się w cielesnym wymiarze „ja”. Seksualność stanowi misteryjną drogę, na której człowiek (osoba) doświadcza drugiego wewnątrz swojego „ja” i wchodzi z nim w immanentną, konstytutywną relację. Co istotne – jak naucza Jan Paweł II – potrójna pożądlivość, skutek grzechu pierworodnego, nie niszczy zdolności odczytywania „języka ciała”, w którym konstytuowany jest znak sakramentalny. Przez wejście w małżeńską relację z drugim, na gruncie immanentnego dynamizmu osobowego (*ordinatio* Autor zastępuje tu słowem *destinatio*), dokonuje się faktyczna transformacja osoby: „ona” należy do „niego” jako *destinatio*, i odwrotnie. Z tak ukonstytuowaną „nową tożsamością” – wedle logiki daru – wiąże się zaś określony wymiar zadań (obowiązków), implikowanych przez małżeństwo i rodzicielstwo.

Ostatni, piąty rozdział (s. 407–505) został pomyślany przez Zannoniego jako rekapitulacja dotychczasowych analiz i próba wyciągnięcia wniosków (świadczą o tym m. in. liczne nawiązania do passusów z poprzednich rozdziałów). Tu jednak Autor – kanonista-praktyk (sędzia kościelny) – pozostawia czytelnika z uczuciem pewnego niedosytu. Mimo ważnego przypomnienia, że treść przymierza jest zdeterminowana przez małżeństwo (ową specyficzną relację międzyosobową), a nie – jak chcieliby niektórzy autorzy – ogólnikową interpersonalność, kwestia określenia istoty małżeństwa w książce pozostaje otwartym pytaniem. Nie inaczej jest z problemem waloru prawnego „sakramentalnej godności małżeństwa” w dość często cytowanym kan. 1099, czy też w zupełnie pominiętym kan. 1101 § 2. Szkoda wreszcie, że w swoim nawiązaniu do głośnej alokucji Jana Pawła II do Roty Rzymskiej (z dn. 1 II 2001 r.), Zannoni nie podejmuje próby uzgodnienia ustaleń „autorskich” z magisterialnym wykładem nt. specyfiki sakramentu małżeństwa. To jednak nie zmienia faktu, że z powodu licznych swych zalet: od strony formalnej – klarownego języka i zbornego sposobu prezentacji, a merytorycznie – znakomitego wykładu chrześcijańskiej adekwatnej antropologii jako fundamentu dla konstruktywnego namysłu nad prawdą małżeństwa kanonicznego, książka G. Zannoniego zasługuje na wysoką ocenę, i z pewnością znajdzie licznych czytelników, także spoza kręgu kanonistyki.

**Ks. Andrzej Pastwa**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 2, s. 510–514

**Libero Gerosa**, *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, tł. K. Kubis, A. Porębski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2003, 284 s.

Prawo jako zjawisko kulturowe jest kreowane przy użyciu dwóch podstawowych narzędzi ludzkiej komunikacji: słowa oraz gestu (symbolu). Znamiennym pozostaje fakt, że ich moc wiążąca w prawie kanonicznym – ujmowanym w per-

spektywie „misterium Kościoła” (Sobór Watykański II, *Optatam totius*, nr 16,4) – zyskuje trwały, nadprzyrodzony fundament: słowo staje się „kerygmatem”, a gest „sakramentem”, czyli słowem i gestem Jezusa Chrystusa. Tę prawdę na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia znakomicie uchwycił ojciec katolickiej teologii prawa kanonicznego, założyciel „szkoły monachijskiej” Klaus Mörsdorf (1909–1989). Zakotwiczone w tajemnicy Wcielenia „słowo” i „sakrament”: narzędzia zbawczej komunikacji, są konstytutywnymi elementami prawnej struktury Kościoła i konsekwentnie – wyznacznikami teologicznej interpretacji prawa kościelnego. Zrozumiały przeto postulat permanentnej interakcji między komunikacją a interpretacją domaga się, by bogate w treść, dynamiczne spotkanie Kościoła (podmiotu „komunikującego”) i adresatów jego „przekazu” (którzy przez partycypację w darach zbawczych stają się aktywnymi podmiotami kościelnej *Communio*) znalazło ze strony współczesnej kanonistyki adekwatną odpowiedź. W kontekście wciąż aktualnego zadania przeszczepiania eklezjologii *Vaticanum II* na język kanonów chodzi o stworzenie spójnej i kompetentnej hermeneutyki: teorii i metody interpretacji soborowego przekazu, a szerzej – wypracowanie podstaw nowej doktryny służącej interpretacji *ius Ecclesiae et Ecclesiarum*.

Dlatego z satysfakcją wypada odnotować ukazanie się w polskim przekładzie oryginalnej monografii, autorstwa obecnego rektora Wydziału Teologicznego w Lugano L. Gerosy (tytuł oryginału: *Grundlagen und Paradigmen der Gesetzesauslegung in der Kirche*, München, LIT Verlag 1999). W opracowaniu tym Autor, nawiązując do naukowej spuścizny swojego mistrza, nieodżałowanej pamięci bpa E. Corecco (badał najwybitniejszego teologa prawa kościelnego z grona uczniów K. Mörsdorfa) – w zakresie postrzegania kanonistyki jako *ordinatio fidei*, tj. dyscypliny teologicznej posługującej się metodą teologiczną – podjął ambitną próbę zarysowania podstaw teorii interpretacji prawa w Kościele i przedstawienia jej znaczących paradygmatów. Polską edycję wzbogaca obszerny „Słowo wstępne” kard. M. F. Pompeddy, prefekta Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej (s. 9–29), które dalece przekracza ramy zwykłej prezentacji pracy. Czytelnik znajdzie tu cenne refleksje wybitnego kanonisty na temat stosowania na gruncie prawa kościelnego metody interpretacji jako „postępowania teo-logicznego” („bardziej niż logicznego”), a także kilka ważnych uwag weryfikujących słuszność owej koncepcji, m.in. uwypuklenie w tym kontekście centralnej roli *aequitas canonica* (klucz i fundament interpretacji). Z kolei „Posłowie” bpa Bazylei K. Kocha (s. 247–250) pozwala czytelnikowi raz jeszcze ogarnąć całość wywodów zawartych w książce w świetle perspektywy metodologicznej (tudzież epistemologicznej i dydaktycznej) „zdefiniowanej” przez E. Corecco, a twórczo rozwijanej przez L. Gerosę (zob. *Prawo Kościoła*, tł. I. Pękalski, Pallotinum, Poznań 1999) – oparcia analiz teologiczno-prawnych na trzech podstawowych elementach konstytucji Kościoła: „słowa”, „sakramentu” i „charyzmatu”. To m.in. dzięki trafnie przyjętej optyce eklezjologicznej niniejsza praca oprócz znaczenia *stricte* naukowego posiada nieoceniony walor duszpasterski.

Praca jest podzielona na dwie części. Część pierwsza pt. „Założenia teologiczne a interpretacja prawa w kanonistyce katolickiej” pomyślana została jako zarys podstaw nowoczesnej hermeneutyki prawa kościelnego, która zapłodniona ideą soborowego *aggiornamento* – w przekonaniu Autora – jest w stanie z *ius Ecclesiae* uczynić prawo *par excellence* komunikatywne, zdolne przekraczać granice cywilizacyjno-kulturowe („prawo interkulturowe”). Zaraz na początku (rozdz. I) czytelnik ma okazję zaznajomić się z historycznym procesem formowania się zrębów współczesnej kanonistyki: od *Ius Publicum Ecclesiasticum* „szkoły wüzburgskiej”

po koncepcje „szkoły monachijskiej”, znajdujące swój w pełni dojrzały kształt w poglądach E. Corecco. Zgodnie z jego wykładem „prawo kanoniczne jest i może pozostać na płaszczyźnie metodologicznej niezależne tak wobec prawa świeckiego, jak i wobec innych dyscyplin teologicznych. Pierwsza z tych dwóch form autonomii jest przesłanką niezbędną do konfrontacji i dialogu z innymi niż kościelny systemami prawnymi. Druga natomiast jest względna i dlatego wezwana została do niezbędnej integracji z różnymi drogami innych dyscyplin teologicznych” (s. 69 n.). Tylko solidny fundament eklezjologiczny w opinii Gerosy otwiera drogę do rozwiązywania „kwestii strukturalnych” na polu kanonistyki. Toteż nade wszystko w formule Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „*in quibus et ex quibus*” (*Lumen gentium*, nr 23,1) oraz w doktrynie soborowej o *sacra potestas* należy widzieć klucz do podstawowej (newralgicznej) analizy wzajemnej immanencji powszechności i partykularności w *communio Ecclesiarum* (rozdz. II). Wychodząc od sakramentalnego pochodzenia władzy kościelnej i nierozdzielności jej aspektów: osobowego i synodalnego, Autor formułuje wnioski, które wydają się być nie do przecenienia. Ogniskują się one w idei „synodalności”, rozumianej jako ontologiczny wymiar „władzy świętej”. *Sacra potestas* odnosi się do posługi biskupów, a szerzej – do wiernych obdarzonych władzą duchową. Wszelako synodalne wykonywanie *sacra potestas* zakłada zawsze współodpowiedzialność wiernych świeckich, ponieważ „ich powszechne kapłaństwo ma pierwszeństwo w stosunku do kapłaństwa osób konsekrowanych przy tworzeniu owego kapłańskiego ludu, którym jest Kościół” (s. 85). Wynika stąd jednoznacznie, że „synodalność” to po prostu instytucjonalny wyraz *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*, i jako taka niesie z sobą ogromny potencjał twórczy ku rozwojowi kościelnego ustawodawstwa (w dialektyce jedności i pluralizmu: *ius universale-ius particulare*) i instytucji kanonicznych.

Teologiczne podstawy kościelnego prawa procesowego zgłębia Gerosa w świetle procedur kanonicznych, trafnie przyjętych za wzorcowe (rozdz. III). Proces beatyfikacyjno-kanonizacyjny, którego natury nie można uznać ani za wyłącznie administracyjną, ani wyłącznie sądową, ujawnia elementy struktury bazowej wszelkich procedur kanonicznych (moment konstytuujący procesu; faza dochodzenia i debaty; faza decyzyjna). To prowadzi Autora do dwóch konkluzji. Po pierwsze, w prawie kanonicznym struktura-baza procedur administracyjnych i procesów sądowych są identyczne, różnice leżą wyłącznie na płaszczyźnie formalnej. Po drugie, tak jak w sprawach kanonizacyjnych (*promotio ad cultum*), osąd, którym kończą się procedury kanoniczne, a w szczególności dotyczące spraw o *status personarum* (najbardziej typowych dla systemu kościelnego prawa procesowego) ze swej natury zawsze pozostaje deklaratywny. „W wyroku kanonicznym władza kościelna uznaje fakty prawnie wiążące i gwarantuje w ten sposób obiektywne urzeczywistnianie doświadczenia kościelnego, opartego w pierwszym rzędzie na prawdziwości Słowa i na ważności Sakramentów, a także na autentyczności charyzmatów i wszystkich innych elementów, dotyczących wspólnego powołania do życia w wierze we wspólność kościelnej” (s. 103).

Wśród najbardziej typowych procedur całego prawa kanonicznego, na równi z procesem beatyfikacji i kanonizacji, Gerosa widzi także unormowania dotyczące badania doktryn. Poddając szerszej analizie promocję (ochronę) katolickiej jedności wspólnoty wiary (rozdz. IV), Autor wskazuje na stosowane w prawie narzędzia, najpierw służące do budowania jedności (nowe formuły: *Professio fidei* i *Iusiurandum fidelitatis* z 1999 r.; instytucje: *nihil obstat*, *mandatum* i *missio canonica*), a następnie do jej obrony. Właśnie na polu obrony obiektywnej realiza-

cji kościelnej *Communio* – obok cenzury kościelnej – znaczące miejsce zajmują procedury badania doktryn (m.in. przepisy *Agendi ratio in doctrinarum examine* z 1997 r.). Wzorcowy charakter tych procedur dla całej penalistyki, w zakresie orzekania i stosowania sankcji kanonicznych (z deklaratywną formą sankcji), każe stawiać pytanie, czy dobrze się stało, że kościelny prawodawca zrezygnował z ich skodyfikowania w zbiorach CIC i CCEO.

Teologiczna zasada jedności w różnorodności oraz różnorodności w jedności przekłada się na specyficzny pluralizm przenikający cały system prawny Kościoła, a mianowicie „jedności kultury prawnej w wielości kultur prawnych”. Tę kwestię podejmuje Gerosa, prezentując podstawowe zasady odnowy kanonistycznej doktryny dotyczącej interpretacji prawa w Kościele (rozdz. V). Dezyderat niejako podsumowujący pierwszą część pracy wydaje się trafiać w „sedno”: Ponieważ prawo i rozwój prawny są uwarunkowane kontekstem socjokulturowym, aby pozostać w zgodzie z nowym horyzontem hermeneutycznym i nauczycielskim *Vaticanum II*, „jest niesłychanie ważne, aby kościelny prawodawca, przy autentycznej interpretacji obowiązujących norm i przy promulgowaniu nowych przepisów kościelnych, był świadom konieczności zaopatrzenia ich w stosowne klauzule, ułatwiające ich właściwą inkulturację” (s. 175). Da to gwarancję rzeczywistego rozwoju instytucji prawnych w łączności z soborową zasadą *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*.

W części II monografii, ukazującej „perspektywy prawnej konfiguracji posługi władzy w Kościele przyszłości”, Autor zawarł śmiało propozycje kontynuowania procesu interpretacyjno-twórczego na bazie „prawa ramowego” kodeksów CIC i CCEO, nakreślając niektóre ważne kierunki rozwoju instytucji kanonicznych. Cenna wydaje się propozycja dowartościowaniem pozycji eklezjologiczno-prawnej pośrednich instancji hierarchicznych. Zważywszy na dawny status starożytnych Kościołów patriarchalnych i metropolitalnych, Gerosa optuje przede wszystkim za przywróceniem znaczenia prowincji kościelnej i pozycji metropolity jako jej przełożonego (rozdz. VI). Nie można wszak przechodzić do porządku dziennego nad faktem, że w świetle norm CIC prowincja kościelna, synod prowincji i metropolita zdają się mieć wcale solidną podstawę prawną, a na płaszczyźnie duszpasterskiej owe normy pozostają „martwą literą” (s. 192). Jeśli dzisiaj Kościół partykularny (diecezja) jest postrzegany w sensie coraz bardziej osobowym, to nie deprecjonowany profil terytorialny nadaje prowincji kościelnej większą zdolność w zakresie inkulturacji wiary. Z kolei w odróżnieniu od regionu kościelnego zarządzanego kolegialnie przez konferencję episkopatu, w prowincji kościelnej na czoło wysuwa się element synodalny, który doskonale harmonizuje z osobowym (wewnętrzne elementy *potestas sacra*). W tej perspektywie – jak słusznie podkreśla Autor – „rozwojowy” może okazać się can. 436 § 2 (CIC): „Gdzie domagają się tego okoliczności, Stolica Apostolska może zlecić metropolicie szczególne zadania i przyznać władze, które winny być określone w prawie partykularnym”.

W zakres szczegółowych badań Gerosa włączył także problematykę nominacji biskupich (rozdz. VII). Po nakreśleniu perspektywy ekumenicznej, a następnie przesłedzeniu procedur wyboru pasterzy w Kościołach niekatolickich oraz w katolickich Kościołach tradycji wschodniej (gdzie zasada wyborów dominuje nad zasadą nominacji), Autor przedstawia niektóre modele wypracowane przez posoborową kanonistykę (E. Corecco, H. Schmitz). Ich wspólną cechą jest integracja zasady wyborów z zasadą nominacji, integracja, za którą przemawiają klarowne kryteria eklezjologiczne. Jeśli można się spodziewać w przyszłości nowych regulacji prawnych w tym przedmiocie, należałoby wziąć pod uwagę szczególnie dwa

kryteria: kryterium synodalności (ontyczny wymiar *potestas sacra*) oraz kryterium współodpowiedzialności (na mocy chrztu i bierzmowania: *sensus fidelium*). W tej optyce wybór (nominacja) biskupa to proces przebiegający w dwóch etapach. Pierwszy etap jest ze swej natury wybitnie „elektywny”, i jako taki realizuje głównie zasadę współodpowiedzialności, a następnie synodalności. Drugi etap – „zatwierdzający”, ma urzeczywistniać *plena communio* z papieżem i członkami kolegium biskupów. W ten sposób w „niezbywalnej jedności z prymatem urzędu następcy Piotra” (s. 217) wyraża się nade wszystko zasada synodalności.

Nie sposób przecenić propozycji Autora, jakie znalazły się w finalnych uwagach na temat synodalnej współodpowiedzialności w rządzeniu Kościołem (rozdz. VIII). Najpierw, zdaniem Gerosy, implikowany przesłankami teologiczno-prawnymi (znaczenie kapłaństwa powszechnego, *sensus fidei* wszystkich wiernych), wielce pożądanym dalszy rozwój form konsultacji w Kościele, winien przejawiać się w rozszerzaniu zakresu konsultacji, wzmacnianiu spoczywającego na władzy obowiązku przyjęcia zgody i rady, gwarantowaniu osobom udzielającym konsultacji niezbędnych informacji, a także zabezpieczeniu ochrony swobodnego wyrażania ich opinii w sprawie (standardy wyznacza tu § 3, can. 934 CCEO, nie mający odpowiednika w can. 127 CIC). Następnie, właściwe ujęcie prawnej struktury władzy kościelnej zakłada wzajemną immanencję między elementami: osobowym i synodalnym *sacra potestas*, co też pozwala zrozumieć, że nie chodzi o „władzę nad Kościołem”, ale „władzę w ludzie Bożym” (W. Aymans). To zaś każe zastanawiać się nad dalszym poszerzeniem zakresu „współdziałania” wiernych świeckich w wykonywaniu władzy rządzenia (can. 129 § 2 CIC), powierzania im urzędów, służących celom duchowym lub związanym z duszpasterskimi oraz włączania świeckich w wykonywanie różnych zadań duszpasterskich. Naukowej i pastoralnej refleksji domaga się sakramentalny charakter diakonatu i jego szczególna rola w posłudze kościelnej. W końcu – zdaniem Autora – afirmacja „synodalności” w działalności legislacyjnej Kościoła daje szansę dostrzeżenia w *consuetudo canonica* nie tylko narzędzia poznania prawa, lecz także typowego sposobu jego tworzenia. Wszak „kanoniczna działalność legislacyjna, jako droga formowania i tworzenia prawa, nie jest postępowaniem czysto jednostronnym, ale wydarzeniem wspólnotowym i odbywającym się w dialogu, angażującym Kościół jak całość” (s. 240). Skoro zaś *ius universale* nie może być oddzielone od *ius particulare*, z powagą należy traktować ostatni z postulatów Gerosy, by „prawo współdziałania” właściwe konferencji episkopatu zostało rozszerzone także na pole powszechnego ustawodawstwa kościelnego.

Dobrze się stało, że polski czytelnik dostaje do rąk wierne duchowi *Vaticanum II* kompendium teologicznej interpretacji prawa kanonicznego, w którym siła innowacyjna naukowych rezultatów badań koresponduje z dającą się łatwo odczytać duszpasterską ideą przewodnią: poszerzenia grona świadomych i aktywnych uczestników *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*. Liczne zalety tej książki, w tym także komunikatywność i klarowność języka sprawiają, że jej potencjalnym adresatem nie są wyłącznie specjaliści w dziedzinie teologii prawa, ani nawet sami duszpasterze, lecz wszyscy wierni, którym bliskie są idee synodalności i współodpowiedzialności w budowaniu bosko-ludzkiej Komunii. Wyrażając słowa uznania, należałoby życzyć Autorowi, aby prezentowana książka znalazła w Polsce jak najszersze grono czytelników.

**Ks. Andrzej Pastwa**