

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

REFLEKSJE O KOŚCIELNYM PRAWIE FUNDAMENTALNYM*

Trześć: I Geneza kościelnego prawa fundamentalnego. II Przebieg prac kodyfikacyjnych. III Dyskusja nad schematem z roku 1969 IV Uwagi o schematach prawa fundamentalnego.

I. GENEZA KOŚCIELNEGO PRAWA FUNDAMENTALNEGO

Papież Paweł VI dnia 12 XI 1965 w przemówieniu do członków i konsultorów Papieskiej Komisji dla rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego zwrócił uwagę, że dyskutuje się problem, czy należałoby skodyfikować fundamentalny, wspólny dla całego Kościoła kodeks zawierający prawo konstytucyjne Kościoła.¹ Wypowiedź papieska nawiązuje do licznych głosów kanonistów, którzy w trakcie dyskusji nad reformą prawa kościelnego postulowali skodyfikowanie prawa konstytucyjnego Kościoła. Jako główne argumenty przemawiające za kodyfikacją prawa fundamentalnego wysuwano:

1) Stworzenie jednej, wspólnej bazy prawnej dla wszystkich części Kościoła — zarówno Wschodu jak i Zachodu. Według tego postulatu na prawie fundamentalnym bazowałoby prawo kościołów partykularnych (także rzymskiego), uwzględniające specyfikę danego Kościoła i stanowiące z kolei podstawę pod dalszą partykularną nadbudowę. Argument o konieczności stworzenia wspólnej bazy prawnej dla prawa Wschodu i Zachodu bywa często powtarzany, aczkolwiek nie brak głosów przeciwnych, pochodzących zwłaszcza od przedstawicieli kościołów wschodnich, którzy twierdzą, że kodyfikacja taka — nawet obejmująca tylko normy najbardziej podstawowe i ogólne — nie mogłaby uniknąć latynizacji.²

2) Zabezpieczenie praw jednostki w Kościele. Zagadnienie to jest w Kościele posoborowym żywo dyskutowane. W tym miejscu należy wskazać, że właśnie w kodyfikacji prawa fundamentalnego widzą niektórzy kanoniści drogę do ochrony praw jednostki — przy czym niewątpliwie odgrywają tu rolę modele konstytucji państwowych, określających i gwarantujących podstawowe prawa jednostki.

3) Właściwe rozumienie stałości i zmienności prawa. Prawo fundamentalne miałyby zawierać normy o najwyższej powadze, natomiast budują-

* Polska wersja artykułu opublikowanego w *Nouv. Revue Théol.* 94 (1972) 251—267.

¹ *AAS* 57 (1965) 985.

² N. Edelby, *Jedna czy parę kodyfikacji*, Concilium 1966/7, Poznań 1969, 462—469 wraz z podaną tam bibliografią.

cy na nim system praw szczegółowych miałby mniejszą trwałość. Argument ten powołuje się na analogię do konstytucji państwowych, znacznie trwalszych od innych ustaw państwowych.³

Niektórzy z autorów przedstawili własną wizję prawa fundamentalnego. Mörsdorf podkreśla, że do prawa fundamentalnego należą nie tylko struktury Kościoła pochodzenia Bożego, lecz także elementy pochodzenia kościelnego, wspólne wszystkim kościołom partykularnym i charakteryzujące Kościół Chrystusowy.⁴

J. Neumann zacieśnia zasięg prawa fundamentalnego do niejako „teologicznego minimum Kościoła”, rozumiejąc przez to elementy niezbędne, aby można było mówić teologicznie o Kościele Chrystusowym i prawnie o ludzie Bożym.⁵ Autorowi chodzi po prostu o to, aby prawo fundamentalne zawierało wyłącznie istotne, teologiczne elementy struktury Kościoła.

Rozbieżność wysuwanych propozycji oraz niekonsekwencje w propozycjach wysuwanych przez niektórych autorów dawały wyobrażenie o trudnościach czekających kodyfikatorów prawa fundamentalnego. Wystarczy porównać ogólne zasady przedstawione przez Neumanna z jego konkretnymi propozycjami. Według tego autora, postulującego ograniczenie prawa fundamentalnego do teologicznego minimum, do tegoż prawa należą następujące elementy struktur Kościoła: 1) Posłannictwo Kościoła (istota i zadania Kościoła, urząd nauczycielski, zasady liturgii i stowarzyszeń). 2) Godność człowieka (wolność człowieka, prawa człowieka, podstawowe prawa w Kościele). 3) Struktury organizacyjne i zakres władzy kościelnej, znaczenie i zasięg prymatu papieża oraz jego stosunek do kolegium biskupów, kościoły partykularne i obrządku (uwzględniając także patriarchów, synod biskupów, kolegium kardynalskie, biskupów, prezbiterów, diakonów i świeckich oraz rady kapłańskie i duszpasterskie), wreszcie organizacja diecezji z uwzględnieniem zasady pomocniczości. 4) Zabezpieczenie praw — przy uwzględnieniu podziału władzy organów pomocniczych, wprowadzeniu sądownictwa nad administracją oraz norm służących zachowaniu równowagi prawnej. 5) Podstawowe zasady prawa karnego.⁶

Powyższe zestawienie proponowanej problematyki prawa fundamentalnego mija się z ogólnymi założeniami przedstawionymi przez autora. Z jednej strony postuluje, by prawo fundamentalne zawierało minimum struktur prawnych, z drugiej zaś sugeruje wprowadzenie szeregu szczegółowych norm (np. o organizacji diecezji).

Bardziej konsekwentne są znane polskiemu czytelnikowi propozycje H. Heimerla, według którego punktem wyjściowym prawa fundamentalnego miałby być obraz Kościoła przedstawiony w dwu pierwszych rozdziałach konstytucji *Lumen gentium*. W prawie fundamentalnym widzi autor postanowienia o Kościele powszechnym i jego kierownictwie,

³ L. M. Örsy, *Reform of Canon Law*, America 109 (1963) 516 ns; *Vie de l'Église et renouveau du droit canonique*, Nouv. Revue Théol. 85 (1963).

⁴ *Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 135 (1966) 46; *Zur Neuordnung der Systematik des CIC*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 137 (1968) 12.

⁵ *Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts*. W: *Theologie im Wandel*, München 1967, 426.

⁶ *Über die Notwendigkeit...*, 438—447.

o Kościele partykularnym i jego kierownictwie, o kościołach miejscowych, o podstawowych prawach i obowiązkach członków Kościoła wreszcie o zewnętrznych stosunkach Kościoła.⁷

II. PRZEBIEG PRAC KODYFIKACYJNYCH

Nawiązanie papieża do głosów postulujących kodyfikację prawa fundamentalnego wywarło istotny wpływ na decyzję komisji kardynalskiej, która w dniu 25. XI 1965 ustosunkowała się pozytywnie do idei kodyfikacji prawa fundamentalnego. Pierwszy schemat kodeksu fundamentalnego znalazł się na zebraniu konsultorów Komisji dla rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego i został przedyskutowany w dniach 26—27. VII 1966. Przyznano, że schemat ten posiada duże znaczenie dla przyszłej kodyfikacji, przy czym uznano jednak, że należy wprowadzić szereg istotnych zmian, redukujących się w zasadzie do następujących trzech postulatów:

- 1) Jest rzeczą konieczną, aby prawo konstytucyjne Kościoła przedstawiało autentyczne oblicze Kościoła Chrystusowego i miało z tego względu nie tylko charakter prawny, lecz także teologiczny. Prawo to winno ujawniać, czym jest Kościół, jaka jest jego struktura pochodzenia Bożego, o jakie prawdy fundamentalne się opiera. Postulaty te były podyktowane względami ekumenicznymi. Wynikały one zresztą z natury Kościoła.
- 2) Prawo fundamentalne winno przedstawiać pojęcie i konstytucję Kościoła odpowiednio do nauki Soboru Watykańskiego II, w której ujawnia się Kościół jako lud Boży. Prawo to winno też określić prawa i obowiązki wszystkich wiernych w Kościele.
- 3) Należy też ująć w prawie fundamentalnym stosunek Kościoła do społeczności ludzkiej.

Przy uwzględnieniu powyższych postulatów przygotowano drugi schemat, przedyskutowany na zebraniu komisji centralnej w dniach 3 i 4. IV 1967. Schemat ten został zaaprobowany *quoad substantiam*. Zwrócono się do konsultorów o przesłanie uwag na piśmie czy to ogólnych odnośnie do struktury schematu, czy też szczegółowych odnośnie do poszczególnych kanonów. Dopiero teraz powołano specjalną komisję dla prawa fundamentalnego. Na jej czele stoi kard. Felici, a jej członkami są profesorowie Bidagor i Onclin. Jako konsultorzy zostali powołani arcybp Colombo oraz profesorowie Mörsdorf, Moeller, Faltin, Bertrams i Ciprotti. Potem w skład konsultorów weszli jeszcze biskupi Charue, Jubany, Brini i Ziadé, profesor Portillo oraz benedyktyn Lanne. Relatorem jest profesor Onclin.

W dniu 3. X 1967 pierwszy synod biskupów aprobował ideę kodyfikacji prawa fundamentalnego.⁸

⁷ *Zasady kościelnych ustaw konstytucyjnych*, Concilium 1966/7, Poznań 1969, 475—481.

⁸ Przebieg prac kodyfikacyjnych podano w oparciu o *Relatio super priore schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis* oraz *Relatio super schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis emendato*. W: *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo, Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, Pol. Vaticanis 1971, 59—61 oraz 119 ns.

Przygotowany przez komisję schemat (*textus prior*) był w latach 1968—1969 trzykrotnie dyskutowany. Schemat ten poddano ocenie kardynałów — członków Komisji dla rewizji Kodeksu Pr. Kan., teologów — członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz konsultorów Kongregacji dla nauki wiary. Nadesłane uwagi przedyskutowano w dniach 19—23. V oraz 20—25 VII 1970 i w wyniku tych dyskusji zrehabilitowano nowy schemat (*textus emendatus*) przesłany biskupom w dniu 10. II 1971 z prośbą, by do 1. IX 1971 odpowiedzieli, czy uważają za odpowiednie, by wydać dla całego Kościoła katolickiego prawo fundamentalne, które byłoby fundamentem teologicznym i prawnym praw w Kościele. W razie odpowiedzi pozytywnej proszeni byli biskupi o przesłanie uwag ogólnych do całego schematu lub poszczególnych rozdziałów oraz szczegółowych do poszczególnych kanonów.

III. DYSKUSJA NAD SCHEMATEM Z ROKU 1969.

Dla właściwej oceny schematu prawa fundamentalnego konieczne jest zaznajomienie się z ideami przewodnimi, jakimi kierowała się komisja opracowująca schemat. Idee te poznajemy z relacji ogólnych i szczegółowych, załączonych do schematów — zarówno do *textus prior* jak i do *textus emendatus*.

Ogólne uwagi dotyczyły przede wszystkim następujących zagadnień:⁹

- 1) Zastanawiano się nad celowością i możliwością ujęcia wspólnego prawa fundamentalnego dla Kościoła zachodniego i wschodniego, które równocześnie sprzyjałoby ekumenizmowi. Uznano, że istnieje szereg norm o charakterze prawnym składających się na dziedzictwo kościoła łacińskiego i kościołów wschodnich. Chodziło zwłaszcza o normy ujmujące Boga struktury Kościoła względnie sięgające jego początków, a których obiektywne zestawienie nie może stać na przeszkodzie ruchowi ekumenicznemu.

- 2) Zdecydowano się na nazwę „prawo fundamentalne”, nie bez wpływu analogii prawa państwowego.

- 3) Przyjęto, że prawo to winno w formie prawnej przedstawić teologiczne zręby struktury Kościoła, przy czym nie może ograniczać się do struktur pochodzenia Bożego.

- 4) Po dyskusji nad sposobem przedstawienia jedności i różnorodności Kościoła ustalono, że po podkreśleniu jego jedności zaznaczy się od razu istnienie kościołów partykularnych.

W relacji do schematu z roku 1970, uwzględniającego uwagi kardynałów — członków Komisji dla rewizji K. Pr. K. oraz członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, podano, że przedłożone uwagi wymagały, aby prawo fundamentalne odzwierciedlało oblicze Kościoła, określało jego naturę i strukturę oraz ujawniało, na jakich podstawowych prawach opiera się struktura Kościoła.¹⁰

⁹ *Relatio super priore schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis...*, 59—69. Por. R. Sobański, *O nową koncepcję kościelnego prawa publicznego wewnętrznego*, Śl. Studia hist. teol. 4 (1971) 148—155.

¹⁰ „... ut imago Ecclesiae, eius nempe natura et structura quam distinctius determinentur, ut omnibus appareat quidnam sit Ecclesia, quanam structura, uti divinitus definita est, praedita sit, atque quibusnam veritatibus fundamentalibus haec nitatur” — *Relatio super schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis emendati*, 119 ns.

W najważniejszych zrębach struktura Kościoła została określona przez Boga, dlatego uznano za konieczne, by prawo fundamentalne zawierało teologiczne zasady struktury Kościoła. Równocześnie jednak przypomniano, że prawo fundamentalne jako podstawa innych ustaw kościelnych musi mieć prawdziwie prawny charakter i nie należy włączać w nie nic, co nie wiąże się ze strukturami prawnymi Kościoła.¹¹

Dalszy postulat, który zdaniem redaktorów prawa fundamentalnego uwzględniano przy układaniu schematu, to dostosowanie prawa kościelnego do uchwał i nauki Soboru Watykańskiego II. Postulatowi temu usiłowano zadość uczynić w ten sposób, że w schemacie prawa fundamentalnego przytoczono teksty z dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Dla poznania intencji redaktorów schematu warto też zaznajomić się z przedstawionym w relacji omówieniem uwag ogólnych zgłoszonych po przedłożeniu schematu (*textus prior*). Z relacji wynika, że schemat został zaaprobowany przez wszystkich za wyjątkiem dwóch kardynałów, którym go przedłożono.¹²

Jeden z kardynałów zgłosił swoje *non placet*, gdyż według niego prawo fundamentalne podobnie jak np. konstytucja USA, konstytucja Australii czy Wielka Karta Anglii winno być dokumentem uroczystym, w którym wyrażono by podstawowe prawa jednostek oraz zabezpieczono je przed naruszeniem ze strony piastujących władzę. Tenże kardynał zarzucił, że przeważają kanony traktujące o hierarchii nad kanonami o prezbiterach i laikach, co sprawia, że prawo fundamentalne nie jest konstytucją dla ludu.

Na zarzut ten odpowiedziano, że konstytucja określa przede wszystkim społeczność, o którą chodzi — a więc terytorium państwa oraz organa wykonujące władzę i urzędy publiczne. Prawo fundamentalne chce wyrazić oblicze Kościoła oraz określić jego naturę, posłannictwo i strukturę. Prawa zaś podstawowe wiernych są w schemacie ujęte, aczkolwiek przyznano, że uwzględniając tę uwagę, konsultorzy usiłowali jeszcze ściślej je określić (w *textus emendatus*).

Inny kardynał uzasadniając swoje *non placet* wysunął szereg zarzutów: że w schemacie „Kościół” oznacza często samą tylko hierarchię oraz że schemat nie rozwiązuje szeregu podstawowych problemów jak np. jaki jest charakter prawa kościelnego, dlaczego i kogo obowiązuje, czym różni się Kościół jako społeczność od społeczności świeckich, jaki jest wzajemny stosunek papieża do kolegium biskupów, w jaki sposób konkretyzuje się zadanie kapłańskie i prorockie wiernych, wreszcie jakie są prawa sumienia w Kościele.

Na powyższe obiekcje komisja konsultorów odpowiedziała, że Kościół został określony w kan. 1 jako lud Boży i następnie pojęcie Kościół jest zawsze używane w tym znaczeniu. Inne zagadnienia postawione przez wspomnianego kardynała nie należą do prawa, lecz do filozofii prawa lub teologii moralnej względnie nie mogą być na razie rozstrzygnięte ze względu na brak jednolitej opinii teologów. Konsultorzy byli zresztą zdania, że określanie natury i struktury Kościoła ustanowionej przez Chrystusa nie wymaga uprzedniego rozwiązania tych problemów.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, 120 ns.

Inne opinie wyrażały się pozytywnie, a niektóre wręcz z pochwałą o przedłożonym schemacie, wniesiono natomiast szereg uwag ogólnych i szczegółowych. Uwagi ogólne dotyczą 1) tytułu schematu, jego opracowania i waloru prawnego, 2) jego przedmiotu oraz 3) terminologii.

Odnosnie do tytułu, opracowania oraz waloru prawnego przedłożono następujące zagadnienia:

1) Zakwestionowano nazwę „prawo fundamentalne”, uzasadniając to zastrzeżenie tym, że najwyższym i podstawowym prawem Kościoła jest miłość. Komisja przyznała, że niewątpliwie podstawowym prawem, jakie Chrystus dał ludziom, jest miłość. Nie przeszkadza to jednak, by w społeczności ustanowionej przez Chrystusa wprowadzono prawo skodyfikowane, nadrzędne w stosunku do innych praw w porządku prawnym Kościoła, które po prostu byłoby fundamentem dla tamtych praw. Według komisji schemat uwzględnia nadrzędną rolę przykazania miłości, gdy w kan. 1 podkreśla, że prawo służy budowaniu miłości oraz przypomina, że najwyższym prawem ludu Bożego jest miłość.

2) Zwrócono uwagę, że w opracowaniu prawa fundamentalnego winni mieć udział wszyscy wierni, także laicy. Według komisji postulatowi temu uczyni się zadość przez przedłożenie schematu biskupom, których uwagi wyrażają opinię ludu Bożego powierzono ich trosce. Biskupi mogą zresztą wysłuchać zdania swoich księży i laików.

3) Uznano za ważne, by schemat opracowano w duchu ekumenicznym. W odpowiedzi stwierdzono, że konsultorzy mieli na uwadze wzgląd ekumeniczny, a ponadto w pracach komisji brało udział trzech teologów chrześcijańskich wyznań odłączonych.

4) Dwie opinie zarzuciły schematowi charakter zbyt jurydyczny. Według tych opinii prawo fundamentalne powinno zachęcać wiernych do świętości, sprzyjać charyzmatom i porządkować je, przedstawiać na ziemi obraz królestwa Bożego, a ponadto bardziej wyrażać pastoralny cel ustawodawstwa kanonicznego. W odpowiedzi na te uwagi komisja wskazała na niektóre kanony schematu, które — jej zdaniem — czynią zadość zgłoszonym postulatom.

5) Niektóre głosy domagały się określenia waloru prawnego prawa fundamentalnego i stwierdzenia jego nadrzędności w stosunku do wszystkich innych ustaw kościelnych.

W odpowiedzi Komisja stwierdziła, że walor prawny ustawy wynika z osoby ustawodawcy, który jest kompetentny do wydawania ustaw powszechnych, a także prawa fundamentalnego. Niewątpliwie winno się według Komisji określić specjalny walor prawa fundamentalnego, większy niż innych ustaw. Komisja nie rozstrzygnęła, czy określenie to ma mieć miejsce w samym prawie fundamentalnym, czy też w przedmowie promulgującej to prawo. Przygotowano natomiast prowizoryczny tekst określający specjalny walor prawa fundamentalnego. Według tej propozycji ustawy wydane przez najwyższą władzę kościelną należy interpretować zgodnie z normami prawa fundamentalnego, o ile nie zaznaczono inaczej. Ścisłej interpretacji podlegać mają przepisy uchylające częściowo normy prawa fundamentalnego. Ustawy wydane przez niższego ustawodawcę, a przeciwne prawu fundamentalnemu, pozbawione są mocy

prawnej.¹³ Na zarzut zaś, że walor prawa fundamentalnego osłabia często stosowany zwrot „według przepisów prawa”, odpowiedziano, że zwrot ten nie dotyczy substancji przepisu, lecz stwierdza tylko, iż aplikacja zasady wyłożonej w prawie funkcjonalnym winna być określona prawem powszechnym lub partykularnym.

Szereg uwag wysunięto odnośnie do przedmiotu prawa fundamentalnego. Spośród nich najważniejszy wydaje się zarzut, że schemat zabarwiony jest tradycją łacińską. Jako argument przeciwny komisja podała, że niektóre głosy chwaliły schemat właśnie za to, że odpowiada on zarówno Kościołowi zachodniemu jak i wschodniemu!

Inni zarzucili brak cytatów z Pisma św., zbyt skąpe uwzględnienie Objawienia Bożego jako ostatecznej podstawy prawa fundamentalnego, nieuwzględnienie działania Ducha Św., brak podkreślenia zasady pomocniczości. Niektórzy uznali, że za słabo uwydatniono kolegalność, rolę Kościołów partykularnych, prawa zakonników i świeckich, zarzucono wreszcie małe liczenie się z aspektem ekumenicznym.

Zarzuty dotyczące stosowanej terminologii sprowadzają się do następujących:

- 1) Zakwestionowano określenie hierarchia jako mało odpowiednie dla służebnego charakteru władzy kościelnej.
- 2) Proponowano, by zamiast stosowanego do papieża określenia *Summus Pontifex* mającego genealogię rzymską, używać biskup rzymski (z dodatkiem: następcą Piotra).
- 3) Postulowano, by nie używać określeń *Vicarius Christi* oraz *Stolica Święta*.
- 4) Szereg głosów proponowało, by znieść przymiotnik *sacer* w zastosowaniu *sacri canones, ministri sacri, potestas sacra*.

Postulaty te nie zostały uwzględnione. Odpowiedzi przedstawione przez komisję mają jedynie charakter polemiczny, nie wnoszą żadnych elementów zasadniczych. Np. pozostawanie przy określeniu *Vicarius Christi* uzasadniono w ten sposób, że skoro określenie to występuje raz w konstytucji *Lumen genitium*, może też jeden raz występować w prawie fundamentalnym.

IV. UWAGI O SCHEMATACH PRAWA FUNDAMENTALNEGO

Schemat obejmuje 94 (*textus prior*) względnie 95 (*textus emendatus*) kanonów. Składa się ze wstępu oraz trzech rozdziałów: O Kościele czyli o ludzie Bożym, O zadaniach Kościoła oraz O Kościele i wspólnocie ludzkiej.

Wstęp wskazuje na założenie przez Chrystusa Kościoła, wspólnoty wiary, nadziei i miłości, zorganizowanej jako organiczna społeczność hierarchiczna, stanowiącej znak i narzędzie wewnętrznej łączności z Bogiem całego rodzaju ludzkiego. Misję swoją wypełnia Kościół także przez wydawanie praw, które służą zabezpieczeniu jedności wiary, zachowaniu

¹³ „Leges a suprema Ecclesiae auctoritate latae, ad normam praescriptorum Legis Fundamentalis intelligendae sunt, nisi expresse contrarium statuatur, atque quae eisdem derogant stricte sunt interpretandae; leges vero a quacumque auctoritate ecclesiastica inferiore latae, quae praescriptis Legis Fundamentalibus sunt contrariae, omni vi carent” — Tamże, 123.

jego określonej przez Boga struktury i kierowaniu działań ludzkich ku zbawieniu.

Rozdział pierwszy w dwóch wstępnych kanonach mówi najpierw o naturze, celu i strukturze Kościoła, następnie o jego jedności i różnorodności wyrażającej się w Kościołach partykularnych. Już tu znajdujemy określenie, kto stanowi Kościół (ci, którzy z wody i Ducha Św. odrodzeni są w Chrystusie — kan. 1 § 2). Artykuł pierwszy traktuje o wszystkich wiernych. Punktem wyjściowym jest stwierdzenie, że do Kościoła powołani są wszyscy ludzie, ale należą doń ci, którzy przez chrzest zostali wcieleni w Chrystusa i weszli do Kościoła jak przez bramę (kan. 6 § 1). Mowa następnie o podstawowych wspólnych prawach wiernych w Kościele (kan. 10—25) oraz o różnych stanach w Kościele (kan. 26—30). Artykuł drugi w trzech paragrafach traktuje o papieżu, biskupach oraz prezbiterach i diakonach.

Rozdział drugi poświęcono zadaniom Kościoła, które ujęto według zadania nauczania (art. I), uświęcania (art. II) i kierowania (art. III). Omówiono te zadania od strony podmiotów w nich uczestniczących, a więc papieża, biskupów, prezbiterów, diakonów i laików. Na trzeci wreszcie rozdział składają się kanony 84—95.

Niewątpliwie przyjmuje się z dużą satysfakcją fakt, że idea prawa konstytucyjnego czy fundamentalnego nabiera kształtu. Z zadowoleniem konstatuje się też, że redaktorzy usiłowali nadać temu prawu współczesny, odpowiedni do dzisiejszej świadomości Kościoła charakter. Zaznajomienie się ze schematem prawa fundamentalnego (przy dalszym omówieniu uwzględnia się *textus emendatus*) oraz relacjami do schematu nasuwa szereg refleksji. Wprawdzie komentarze do schematu, jakie ukazały się do czasu pisania niniejszych uwag¹⁴, są może pisane na gorąco i trochę jednostronnie,¹⁵ niemniej jednak trudno oprzeć się niektórym zasadniczym uwagom krytycznym.

Pierwsze uwagi, jakie nasuwają się po przeczytaniu schematu, dotyczą języka. Jaki ma być język prawa kościelnego? K. Pr. K. stosował język zwięzły i na ogół ścisły.¹⁶ Jego zamierzona zwięzłość zrodziła trudności przy stosowaniu prawa, którego przestrzeganie wymaga zrozumienia. Zwięzłe ujęcie kanonu nie pozwala dostrzec motywów przyświecających prawodawcy ani celu, który prawo chce osiągnąć. Stąd postulaty powrotu do dawnych, klasycznych kanonów pojętych jako reguła życia, ujawniających religijny sens postulowanej czynności.

Schemat prawa fundamentalnego zerwał z językiem K. Pr. K. Raz po raz powołuje się na Pismo św., a dokumenty Soboru Watykańskiego II cytowane są w obfitości. Można powiedzieć, że teksty zaczerpnięte z uchwał soborowych stanowią trzon schematu. A jednak nasuwają się zasadnicze zastrzeżenia odnośnie do zastosowanej metody. Odnosi się bowiem wrażenie, że dokumenty soborowe po prostu posiatkowano na kanony. Nasuwa się tu pytanie: czy działalność prawodawcza Kościoła

¹⁴ Maj—czerwiec 1971.

¹⁵ G. Alberigo, *Ein Grundgesetz der Kirche*, *Orientierung* 35 (1971) 85—90.

¹⁶ Co wcale nie oznacza, by precyzji języka K. Pr. K. nie można było niczego zarzucić. Mörsdorf zwrócił uwagę, że K. Pr. K. rzadko wyraża tę samą treść jednym terminem i nie używa też jednego terminu dla określenia tej samej treści — *Die Rechtssprache des CIC*, Paderborn 1937, 23.

ma polegać na tym, by dokumenty teologiczne podzielić na kanony lub paragrafy? Czy wystarczy po prostu dodać na początku kanonu: *ius est*?

Wiadomo, że przedmiotem materialnym prawa kanonicznego jest Kościół, przedmiotem zaś formalnym metoda prawna. Niebezpieczeństwa zagrożające są dwa: przeakcentowanie przedmiotu materialnego oraz przeakcentowanie przedmiotu formalnego. Przeakcentowanie tego ostatniego nadaje prawu charakter zbyt jurydyczny (jak to miało miejsce w K.Pr. K.), przeakcentowanie przedmiotu materialnego może spowodować, że prawo pozostanie zwykłym wykładem teologicznym, nie będzie zaś prawnym wyrazem teologii.¹⁷

Jeśli prawo fundamentalne zamierza ujawnić podstawową strukturę prawną Kościoła, należało teologiczną naukę o Kościele ująć w formę prawną. Przedmiotem materialnym tego prawa byłby Kościół, jego podstawowe struktury, zaś przedmiotem formalnym metoda prawna. Sposób, w jaki redaktorzy schematu potraktowali materiał teologiczny dotyczący Kościoła, świadczy, że zdołali wprawdzie uniknąć popadnięcia w skrajność jurydyzmu, ale dowodzi zarazem, że prawo kościelne nie znalazło dotychczas właściwej metody, która umiałaby podołać napięciu między teologiczną treścią prawa i ludzką (prawną) formą jego wyrazu. Wydaje się, że nie zdołano zsynchronizować przedmiotu materialnego i formalnego kościelnego prawa fundamentalnego.

Nie można tu po prostu cofnąć się o kilkadziesiąt lat wstecz do czasów przed Gracjanem. Współczesne prawo kościelne musi uwzględnić zarówno współczesną eklezjologię jak i współczesny stan nauk prawnych. Tym postulatem nie uczyni się zadość ani przez werbalne tylko przytoczenie współczesnych tekstów teologicznych, ani też przez powierzchowne tylko doczepienie zwrotów o charakterze prawnym. Nie można nie doceniać znaczenia precyzji prawnej, czystości języka prawnego, który właściwie stosowany do materiału teologicznego staje się ogromnie przydatnym służąc dla teologii i pozwala prawu tym doskonalej spełniać jego teologiczną funkcję.¹⁸

Stosowanie metody prawnej nie może być mechaniczne. I tutaj obowiązuje zasada, że przedmiot dyktuje metodę. Sposób zastosowania metody prawnej wynika z przedmiotu prawa. Wydaje się, że tu dochodzimy do źródła trudności, jakiej nie pokonali redaktorzy prawa fundamentalnego: chyba nie do końca przemyślano materiał teologiczny.

Chodzi ostatecznie o pewną wizję Kościoła. W eklezjologii współczesnej Kościół jawi się jako powszechny sakrament zbawienia. Odpowiedni tekst z konstytucji *Lumen gentium* znalazł się wprawdzie w schemacie, ale jest on wtrącony między dwoma przecinkami, a nie stanowi idei przewodniej, nie wpływa na wizję Kościoła redaktorów schematu. Ten fakt pociąga za sobą daleko idące konsekwencje: na schemacie zaciążyło podejście nie od struktur sakramentalnych, (a tym samym) nie od struktur społecznych, lecz od struktur indywidualnych, personalnych. Nad wizją Kościoła przeważała wizja osób w Kościele. Dlatego schemat jest po

¹⁷ Por. na ten temat P. Huizinga, *Reforma prawa kanonicznego*, Concilium 1965/6, Poznań 1968, 643 ns.

¹⁸ Por. G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, 65; R. Bidagor, *Theologia et ius canonicum*, W: Acta Conventus Internationalis Canonistarum, Pol. Vaticanis 1970, 5—14.

prostu transpozycją prawa osobowego. Wprowadzono tam mnóstwo kanonów należących do prawa osobowego, a pominięto społeczne struktury Kościoła. Nie do prawa fundamentalnego, lecz do prawa osobowego należą np. kanony 42, 43 § 2 i 3, 44, 48, 61 § 2, 70 § 3. A przecież należało najpierw pokazać Kościół — społeczność realizującą wspólne dobro, a dopiero potem jednostki.

Schemat zaczyna się oczywiście od stwierdzenia, że Kościół jest ludem Bożym. Co więcej, kan. 1 jest przebogaty w teologiczną treść eklezjalną — ale czy naprawdę trzeba było tam powiedzieć „wszystko” o Kościele? Czy nie należało wyselekcjonować materiał teologiczny i podać ten, który ma znaczenie dla prawnych struktur Kościoła?

Wyobrażam sobie pierwsze kanony prawa fundamentalnego w ten sposób, że najpierw stwierdza się, iż Kościół jest nowym ludem Bożym powołanym przez Chrystusa, aby jako lud był dla świata znakiem zbawienia. Tę funkcję spełnia Kościół — to byłoby następne stwierdzenie — przez swoją aktywność społeczną. Tym samym wskazano by na rolę aktywności społecznej w Kościele, będącej wyrazem (a także przyczyną i skutkiem) życia nadprzyrodzonego w Kościele. To z kolei wskazałoby na rolę prawa w Kościele i uzasadniałoby wydanie prawa fundamentalnego. Pozwoliłoby też ustawić na poziomie współczesnej eklezjologii zagadnienie osobowości prawnej Kościoła,¹⁹ o której w schemacie nie ma mowy. Zamiast od razu przechodzić do struktur personalnych (kto należy do Kościoła w pełni, kto częściowo, kto powołany, jakie obowiązki), należałoby przedstawić podstawowe, sakramentalne struktury Kościoła. Dałoby to pełniejszy obraz Kościoła, oparłoby schemat o elementy teologiczne mające z natury swej walor prawny i umieściłoby sakramenty we właściwym, podkreślanym przez współczesną teologię kontekście — jako elementy struktury Kościoła²⁰, a nie tylko jako środki uświęcenia, o których traktuje schemat, gdy mówi o zadaniu uświęcenia. Schemat widzi sakramenty (za wyjątkiem chrztu, o którym mówi w kan. 6, a następnie w kan. 67, będącym zresztą powtórką kan. 6) w perspektywie wyłącznie indywidualnej. Niestety gdy chodzi o sakramenty, to ich miejsce jest chyba nie-dobrze dobrane, a także sposób ich ujęcia nie kwalifikuje ustaleń kan. 66—72 do prawa fundamentalnego. Po krótkim bowiem ich opisie prawo to zajmuje się szafarzem i podmiotem sakramentu, w oderwaniu od struktur eklezjalnych.

Gdyby traktowano o sakramentach jako o elementach struktury Kościoła i czynnikach kształtujących Kościół (*sacramenta faciunt Ecclesiam*), stałyby się widoczne jako podstawowe elementy aktywności społecznej Kościoła. Uczyniłoby to zbyt dużym wyodrębnianiem rozdziału o zadaniach Kościoła i dzielenie tych zadań na zadanie nauczania, uświęcania i kierowania. Zadania te — mimo kan. 52 — są trochę przedstawione jako wartości niezależne i samoistne, a przecież jedna jest misją Kościoła: być dla świata znakiem zbawienia.

Gdyby schemat był mniej wykładem teologicznym, a — czego się wszak

¹⁹ R. Sobański, *Osobowość prawna Kościoła katolickiego w świetle konstytucji Lumen gentium*, Prawo kan. 11 (1968) nr 3—4, 3—17.

²⁰ R. Sobański, *Sakramentalne podstawy pozycji prawnej wiernych w Kościele*, Prawo kan. 13 (1970) nr 1—2, 143—157.

spodziewamy po prawie — przedstawiał struktury prawne Kościoła (oczywiście w świetle współczesnej eklezjologii), inaczej mówiąc: gdyby przy pomocy metody prawnej przeniknięto dane teologiczne, wtedy to, co przedstawiamy jako misję nauczania, uświęcania i kierowania, byłoby po prostu pokazane jako wyraz aktywności społecznej Kościoła. Kościół żyje głosząc słowo Boże, żyje sprawując sakramenty. Słowo i sakrament nadają kształt Kościołowi oraz jego strukturom prawnym i dlatego miejsce słowa i sakramentu powinno być u początków prawa fundamentalnego. Wydaje się, że uwzględnienie tego postulatu bardziej nadałoby prawu fundamentalnemu wymiar teologiczny, niż proste przepisywanie tego wszystkiego, co o Kościele mówią dokumenty Soboru Watykańskiego II. Rzecz jasna, że zyskałaby na tym także prawna strona prawa fundamentalnego.

Przyjęcie struktury sakramentalnej i aktywności społecznej Kościoła jako punkt wyjściowy ustawiłoby od razu struktury personalne. Kościół byłby pokazany jako społeczność żywa, organiczna, uporządkowana, odpowiadająca wierą na Słowo i wyrażająca tę wiarę w liturgii oraz w życiu. Wprawdzie schemat poświęca pierwszy artykuł pierwszego rozdziału wszystkim wiernym, a dopiero potem traktuje o zróżnicowaniu na stany, ale już kanony traktujące *de christifidelibus omnibus* mówią o nich w zestawieniu z hierarchią (np. kan. 13, kan. 20). Później jest już tylko mowa a hierarchii (artykuł II rozdziału I oraz rozdział II).

I to jest chyba z punktu widzenia współczesnej świadomości Kościoła najpoważniejszy zarzut, jaki można skierować pod adresem prawa fundamentalnego: wierni ustawieni są jako bierny przedmiot działania Kościoła (co wydaje się konsekwencją właśnie za małego uwzględnienia roli struktur społecznych w Kościele). Trudno zgodzić się, by w epoce wołania o dojrzałość laikatu i apelowania do poczucia odpowiedzialności świeckich prawo fundamentalne traktowało przeważnie o pasterzach i ogromnie niedojrzałych owcach (kan. 28: *pascunt*). Mimo bogatego cytowania tekstów soborowych nie można by w dokumentach Soboru Watykańskiego II znaleźć obrazu Kościoła, jaki przyświecał redaktorom kan. 13 § 2. W kanonie tym prawo fundamentalne zezwala wiernym przedstawiać swe problemy (zwłaszcza religijne!) pasterzom. Mogą im też przedstawić swe życzenia! Czytając kanony o wspólnych obowiązkach wszystkich wiernych odnosi się wrażenie, że najważniejszym obowiązkiem kościelnym jest rewerencja i posłuszeństwo. Oczywiście posłuszeństwo jest jednym z elementów każdego zorganizowanego życia społecznego i w Kościele ma ono specjalny jeszcze walor, ale czy naprawdę należało je aż tak eksponować i wielokrotnie używać zwrotu *servata reverentia et oboedientia* nie tylko w kontekście Kościoła nauczającego i kierującego, ale także wśród podstawowych obowiązków wiernych. Kan. 30 przyznaje wprawdzie, że na podstawie chrztu i bierzmowania wierni uczestniczą w zbawczej misji Kościoła, ale dopiero władza kościelna ma określić, na czym to polega. Szkoda, że prawo fundamentalne właśnie tego nie określiło. Chyba przez niedopatrzenie sformułowano kan. 30 § 3, że wierni są zdadni, by pasterze się ich radzili (ale wg norm prawa) i powierzyli im odpowiednie zadania. Nasuwa się pytanie, czyżby wierni, którym nie powierzono specjalnych zadań, nie posiadali ich i nie mieli obowiązku twórczo uczestniczyć w życiu społecznym Kościoła?

Jak bardzo wierni ujęci są od strony bierniej, świadczy sformułowanie kan. 6 § 1 (powtórzone zresztą w znacznej części w kan. 31). Stwierdza się tam, że przez chrzest człowiek zostaje wcielony w Chrystusa i wchodzi do Kościoła jak przez bramę. Zaraz dodano, że tym którzy chrzest przyjęli, Kościół służy pomocą nauczając, uświęcając i kierując, aby zdążając w sposób uporządkowany do celu nadprzyrodzonego osiągnęli zbawienie. Ochrzczony został więc od razu biernie ustawiony i nie znajdujemy już w prawie fundamentalnym prób jego uaktywnienia.

Bez rezultatu pozostaje też szukanie w schemacie zarysów wspólnych, podstawowych praw wszystkich wiernych. Wprawdzie według opinii redaktorów schematu traktują o nich kan. 10—25, okazuje się jednak, że dokumentacja do tych kanonów zaczerpnięta z konstytucji *Lumen gentium* pochodzi z rozdziału IV, o świeckich. A więc omnes christifideles to wciąż jeszcze nie wszyscy ochrzczeni przynależni do społeczności kapłańskiej i prorockiej, lecz bierni świeccy.

Szczególnie w zakresie obowiązku szerzenia wiary razi zbyt biernie ujęcie roli wiernych. Niewątpliwie zwłaszcza wobec problemów współczesności zrozumiała jest troska Kościoła o czystość wiary. Ale czy naprawdę prawo fundamentalne nie powinno ująć obowiązku czynnego zaangażowania wszystkich ochrzczonych w głoszenie wiary. Mają oni nie tylko wierzyć w prawdy głoszone przez *Magisterium* i przyjmować je, ale także głosić, dawać świadectwo. Niestety to ostatnie obwarowane jest zbyt licznymi zastrzeżeniami. Według kan. 18 w sprawach teologicznych mogą wypowiedać się wierni, o ile *gaudent peritia* i czynią to *prudenter servata quidem debita reverentia et oboedientia*. Także treść kan. 62 należałoby ująć inaczej, gdyż każdy ochrzczony reprezentuje Kościół.

Naszkiecowane wyżej uwagi ogólne nie pozwalają już przedstawić uwag szczegółowych dotyczących poszczególnych kanonów. Trudno bowiem dyskutować nad poszczególnymi kanonami, gdy wysuwa się zastrzeżenia co do metody zastosowanej w schemacie i sposobu wykorzystania współczesnej eklezjologii. Zatrzymamy się przeto tylko nad tymi kanonami, które nasuwają uwagi natury ogólnej.

Kan. 4 w nawiązaniu do nr 13 konstytucji *Lumen gentium* mówi o powołaniu wszystkich ludzi do Kościoła. Czy jednak Kościół może mówić w swoim prawie o tych, którzy do niego nie należą? Zakres osób objętych kan. 4 przekracza zakres Kościoła. To samo trzeba powiedzieć o kan. 5 stwierdzającym, że wszyscy ludzie na mocy prawa Bożego zobowiązani są wejść do prawdziwego Kościoła, który poznali. Prawo Kościoła nie może mówić o obowiązkach osób, które do niego nie należą. Sformułowania tych kanonów nasuwają wrażenie, jakoby redaktorzy schematu chcieli umieścić w nim całą eklezjologię. A przecież nie cała nauka o Kościele należy do prawa fundamentalnego, lecz tylko to, co dotyczy struktur Kościoła.

W kan. 7 w nawiązaniu do nr 14 *Lumen gentium* mowa jest o pełnej przynależności do Kościoła. Należy z uznaniem powitać przyjęcie w prawie idei wielowarstwowej przynależności do Kościoła. Wśród elementów tej przynależności wymieniono posiadanie Ducha Chrystusowego. Można dyskutować, czy na forum prawnym należy wymieniać ten czynnik przynależności. Odpowiedź na pewno nie jest prosta. Trzeba jednak zwrócić

uwagę na pewną niekonsekwencję, gdyż w kan. 9 wyliczono elementy pełnej przynależności (w nawiązaniu do definicji Bellarmina) i tam nie ma mowy o konieczności posiadania Ducha Chrystusowego. Najpierw nie wiadomo, dlaczego powtarza się ustalenia kan. 7 § 1. W relacji podano, że to ze względu na jasność i pewność.²¹ Czyżby nie można było rzeczy od razu ująć jasno i pewnie? Po prostu w kan. 7 § 1 jako źródło wykorzystano konstytucję *Lumen gentium* zaś w kan. 9 wcześniejsze pomniki nauki Kościoła. A przecież prawo powinno wyciągnąć już praktyczne wnioski z teologii. W tej chwili wobec dwóch prawie identycznych ale różniących się w jednym szczególe kanonów sprawa nie jest jasna, gdyż w tym samym przedmiocie spotykamy dwa odmienne ustalenia.

Na marginesie kan. 36 nasuwa się problem zasięgu prawa fundamentalnego. Kanon ten zastąpił kan. 35 z *textus prior*, który stwierdza, że w wykonywaniu urzędu najwyższego pasterza papież posługuje się różnymi osobami i instytucjami spełniającymi swoje zadania dla dobra całego Kościoła. Nowe ujęcie wśród tych osób i instytucji wymienia biskupów, zaś wśród nich przede wszystkim kardynałów stanowiących jakby senat papieski oraz synod biskupów. Odnośnie do pierwotnego ujęcia nasuwało się pytanie, czy prawo fundamentalne winno zawierać ustalenia tak oczywiste i ogólne, jak np. właśnie stwierdzenie, że w zarządzie Kościołem papież posługuje się instytucjami historycznie uwarunkowanymi. Pytanie to pozostaje nadal aktualne, ale wyłania się nowy problem, czy w prawie fundamentalnym Kościoła należy uwzględniać instytucje spełniające swą funkcję w określonym czasie? Ponieważ nie sposób ograniczyć zakresu prawa fundamentalnego do struktur pochodzenia Bożego, należy odpowiedzieć, iż do prawa fundamentalnego należą także struktury pochodzenia kościelnego. Takie stanowisko przyjęła też komisja. Powstaje więc problem, w jakim zasięgu uwzględnić struktury pochodzenia kościelnego? Np. synod biskupów jest instytucją stosunkowo młodą, bo powołaną w roku 1965.²² Czy można tę instytucję zaliczyć do strukturalnych instytucji Kościoła? Pytanie to ma oczywiście tylko sygnalizować problem.

Podobny problem wyłania się odnośnie do doktryn filozoficznych aplikowanych do Kościoła. W jakiej mierze można włączyć do prawa fundamentalnego pewne założenia powstałe na gruncie nauk świeckich a służące lepszemu poznaniu Kościoła lub nawet stosowane z pożytkiem w życiu Kościoła? Okazją do postawienia takiego pytania jest kan. 75 § 2 stwierdzający, że dla wykonywania swojego zadania — a chodzi o funkcję kierowania wiernymi — został Kościół wyposażony we wszelką władzę konieczną dla duchowego kierowania wiernymi, a mianowicie we władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Tymczasem wiadomo, że wspomniany trójpodział władzy sięga Monteskiusza i został wprowadzony w walce z absolutyzmem monarszym. Czy można więc twierdzić, że Kościół został wyposażony w instytucje, jakie powstały w kilkanaście wieków po Zesłaniu Ducha Świętego? Kto wyposażył Kościół w takie instytucje? Władza Kościoła jest jedna: ta którą przekazał Kościołowi

²¹ „Claritatis et certitudinis causa” — *Relatio super priore schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis...*, 79.

²² Paweł VI, *Motu proprio Apostolica sollicitudo* z dnia 15. 9. 1965 — AAS 57 (1965) 775 ns.

Chrystus. Wszelka władza w Kościele pochodzi od Chrystusa i nie ma w Kościele przeciwstawienia władzy jakiejś innej władzy. Stąd nie należy twierdzić, że Kościół został wyposażony we władzę ustawodawczą, administracyjną i sądowniczą. Doktryna ta przyjęła się w drugiej połowie XIX wieku, gdy rozwijające się kościelne prawo publiczne uzasadniało naukę o Kościele — społeczności doskonałej i przeprowadzało analogię między Kościołem i społecznością państwową. Kan. 75 § 2 wyraźnie nawiązuje do tej doktryny, o czym świadczy jego dokumentacja. Nauka ta, spełniająca swoją rolę na ówczesnym etapie świadomości prawnej Kościoła, wydaje się nieprzydatna przy współczesnym pojmowaniu Kościoła, inspirowanym już nie *ratione status*, lecz przesłankami teologicznymi.²³ Jest rzeczą jasną, że Kościół jako społeczność korzysta ze wszystkich zdobyczy rozwoju społecznego i — aczkolwiek władza w Kościele jest zasadniczo niepodzielna — w wykonywaniu władzy na szczeblu organów pomocniczych przeprowadza jej podział. Ma to jednak na celu wyłącznie sprawniejsze jej funkcjonowanie i nie należy do fundamentalnych struktur Kościoła.

W schemacie wielokrotnie używa się zwrotu *ad normam sacrorum canonum*. Zwrot ten w prawie fundamentalnym budzi zdziwienie, które staje się jeszcze większe po przeczytaniu odpowiedzi komisji na zgłoszone przeciw niemu zastrzeżenia. Według tej odpowiedzi użycie tego zwrotu oznacza, że sposób aplikacji zasady wyłożonej w prawie fundamentalnym może być określony prawem powszechnym lub partykularnym, a często wręcz wymaga takiego określenia. Zdziwienie rodzi się stąd, że już w samej koncepcji prawa fundamentalnego widzimy założenie, iż jego normy i ich aplikacja zostaną bliżej określone prawem powszechnym i partykularnym. Wszak chodziło o to, by prawo to było podstawą dla dalszego ustawodawstwa kościelnego — co zresztą podkreślała także Komisja dla rewizji K. Pr. K. Jeśli zaś takie jest założenie, zbytecznym staje się wielokrotne dodawanie, że jakaś norma wymaga stosowania według szczegółowych przepisów prawa. Sugeruje to bowiem, że inne przepisy prawa fundamentalnego, przy których nie dodano zwrotu *ad normam sacrorum canonum*, nie wymagają już dalszych praw szczegółowych, a tym samym przestają być bazą, jaką miały stanowić według zamierzeń komisji.

Ta uwaga prowadzi już do ostatniej refleksji, jaką chcemy tutaj wysunąć, a która zamyka niejako koło i nawraca do uwag początkowych: prawo fundamentalne jest zbyt szczegółowe. Zamiast ująć podstawowe struktury Kościoła, zajmuje się szczegółami. Wobec takich szczegółów jak prawo do prowadzenia szkół czy dysponowania środkami przekazu albo też miejscem zastępców na soborze po prostu zamazuje się obraz struktur Kościoła. Redaktorzy schematu chcieli chyba za dużo powiedzieć. Wynika to może stąd, że w prawie fundamentalnym pokładano bardzo duże nadzieje. Dlatego potraktowano to prawo trochę jako środek zaradczy na współczesne bolączki Kościoła. Stąd dużo kanonów nawiązujących do aktualnych ale przecież przejściowych problemów życia kościelnego. Starano się ponadto wyczerpująco wykorzystać eklezjologię Soboru Watykańskiego II. Tymczasem jednak chodzi nie o werbalne przyto-

²³ Por. R. Sobański, *O nową koncepcję kościelnego prawa publicznego wewnętrznego*. Śl. Stud. Hist. Teol. 4(1971) 143 ns.

czenie tekstów, lecz o ujęcie w formach prawnych Kościoła, jaki się przedstawia dziś w jego własnej świadomości.

Wydaje się, że najlepszym sposobem osiągnięcia tego celu byłoby przyjęcie następującego układu prawa fundamentalnego:

- 1) Kościół — lud powołany przez Chrystusa.
- 2) Jego misją jest posłannictwo słowa i sakramentu.
- 3) Jest on społecznością o strukturze sakramentalnej.

Podkreślenie posłannictwa słowa i sakramentu jako misji Kościoła pozwoliłoby ująć w normy prawne podstawowe formy życia Kościoła jako jego aktywność społeczną będącą znakiem i przyczyną skutków nadprzyrodzonych, a tym samym wskazywałoby na znaczenie struktur prawnych. Oparcie schematu o strukturę sakramentalną wskazałoby na sposób kształtowania się ludu Bożego, jego jedność i różnorodność, jego charakter organiczny i hierarchiczny, podstawę praw i obowiązków oraz ich zróżnicowanie, wreszcie stosunek Kościoła do świata.

Takie bardzo zwięzłe ujęcie prawa fundamentalnego byłoby prawnym ujęciem współczesnej teologii Kościoła, spełniałoby materialne i formalne wymogi prawa fundamentalnego. Byłoby podobne do konstytucji państwowych, gdyż dawałoby fundamentalny, ogólny ale całościowy obraz Kościoła. Byłoby prawnym wyrazem Kościoła. Na takim dopiero prawie budowałoby szczegółowe — zarówno powszechne jak i partykularne — prawo tej wsłaniałej budowli Bożej, jaką jest Kościół.