

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

TEOLOGIA PRAWA JAKO NAUKA O ONTOLOGICZNYCH PODSTAWACH PRAWA KOŚCIELNEGO*

Treść: I. Konieczność „dowartościowania” prawa kościelnego. II. Od Sohma do Mörsdorfa. III. Sakramentalność Kościoła jako źródło istnienia prawa kościelnego.

I. KONIECZNOŚĆ „DOWARTOŚCIOWANIA” PRAWA KOŚCIELNEGO

Trudno byłoby powiedzieć, że współczesne pokolenie wykazuje duże zrozumienie dla prawa. Niewątpliwie mamy do czynienia z pewnym zjawiskiem społecznym, o zasięgu bardzo szerokim i dotyczącym nie tylko prawa kościelnego. Wiadomo, że II wojna światowa nie tylko zrodziła zainteresowania podstawowymi, filozoficznymi a także teologicznymi problemami prawa, ale wyzwoliła również niejednego odruch niechęci i protestu wobec prawa w ogóle. Trendów więc antyjurydycznych w Kościele nie należy widzieć w izolacji od szerszych, ogólniejszych zjawisk społecznych.

Niemniej jednak fakt, że prawo kościelne nie jest w swej doli osamotnione, nie może nas zwolnić od konieczności przeanalizowania tego zjawiska i zdobycia dla prawa kościelnego miejsca, jakie ono w życiu Kościoła oraz w świadomości świeckich i duchownych wiernych powinno zajmować. Trzeba najpierw zwrócić uwagę, że protest przeciw prawu kieruje się nieraz przeciw jakimkolwiek normom życia Kościoła, co więcej, bywa równoznaczny z zaprzeczeniem wiary, kamufluje po prostu niewiarę.¹

Wobec tak pojętego protestu przeciw prawu kanonista jest bezradny. Często jednak ten radykalny protest jest eskalacją niezrozumienia prawa kościelnego — niezrozumienia, które jest chyba dość powszechne.

Postawmy pytanie: co kojarzy się tzw. przeciętnemu duchownemu lub świeckiemu wiernemu z pojęciem prawo? Nie dysponujemy w tej chwili odpowiednimi badaniami w tej materii, jako że problematyka socjologii prawa kościelnego czeka dopiero na podjęcie. Można jednak powiedzieć, że pojęcie prawo kościelne kojarzy się ze zbiorem (najczęściej niezrozumiałych) norm, z lawiną coraz to nowych przepisów, które traktuje się

* Referat wygłoszony na zebraniu sekcji kanonistycznej podczas Kongresu Teologów Polskich w Lublinie w dniu 21 IX 1971.

¹ P. Lombardia, *Le droit public ecclésiastique selon Vatican II*, *Apollinaris* 40 (1967) 81; W. Aymans w ankiecie *El juicio de la nueva canonística*, *Ius canon.* 11 (1971) n. 21, 203.

albo jako dodatkowe utrudnianie życia, albo też (wtedy, gdy w sposób nie dający się zaprzeczyć jednak ułatwiają życie) jako ustępstwo „nieżyciowego” prawa przed wymogami czasu. A wtedy i tak ma się pretensje, że to prawo tak długo obowiązywało i to niepotrzebnie, bo wszak je zniesiono. Prawo kojarzy się dalej z „rządzeniem” Kościołem, z całym aparatem, oczywiście określanym jako biurokratyczny. Trudno więc ko-chać takie prawo.

Przed kanonistami stało przeto zadanie przywrócenia prawu kościelnemu jego właściwego miejsca, wykazania, że animozje do prawa wyrosłe na gruncie kościelnym są nieporozumieniem powstałym na gruncie pozytywistycznego rozumienia prawa. Tylko bowiem na podłożu pozytywizmu prawnego, tak obcego kościelnej myśli prawnej, mogło pojawić się przeciwstawianie przymiotników pastoralny i kanoniczny, które w czasach Soboru Watykańskiego II stało się po prostu sloganem.

Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że konieczność przywrócenia prawu kościelnemu odpowiedniej renomy w życiu Kościoła zbiegła się z koniecznością podjęcia walki o przywrócenie prawu kościelnemu należytego miejsca wśród nauk prawnych. Ta potrzeba zrodziła się wobec prądów wyrosłych na gruncie nowożytnej teorii prawa. Chodziło o wykazanie, że nauka prawa kanonicznego jest prawdziwą nauką i to nauką słusznie zaliczaną do nauk prawnych. Tą problematyką zajęli się najpierw kanoniści włoscy wykładający prawo kościelne i prawo wyznaniowe na wydziałach prawa uniwersytetów włoskich. Na fakultetach strzegących odrębności i czystości metodologicznej nauk prawnych trzeba było wykazać naukowy charakter prawa kościelnego. Wymagało to mocniejszego wydobycia charakteru jurydycznego prawa kościelnego i podkreślenia jurydycznej jakości tego prawa. W tym celu przeprowadzano socjologiczne porównanie z innymi wielkościami prawnymi, głównie z państwem, uznawanym za pierwotny i podstawowy podmiot porządku prawnego. Zadanie to wykonano przez analizę kościelnej normy prawnej, wykazanie jej roli dla kształtowania porządku prawnego, co z kolei uzasadniało, że normy prawa kościelnego mogą i powinny być systematyzowane.²

Zadania więc jakie stanęły wobec kanonistyki, to z jednej strony wykazanie i uzasadnienie prawnego charakteru prawa kościelnego, z drugiej zaś wydobycie i ujawnienie jego charakteru teologicznego. W jednym i drugim przypadku chodzi o fundamentalną problematykę prawa kościelnego.

² P. Fedele, *Il problema dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia*, Archivio di diritto eccl. 1 (1939) 51; M. Useros. Carrretero, *Tematica relevante en los estudios actuales sobre la naturaleza peculiar del ordenamiento canónico*, Revista espan. de derecho can. 14 (1959) 73—129; P. Fedele, *La teoria generale del diritto canonico nella letteratura dell'ultimo decennio*, Ephem. Iuris Can. 19 (1963) 9—85; V. Del Giudice, *Sull'insegnamento del diritto canonico nella Università italiana*, Il diritto eccl. 64 (1953) I, 3; L. de Echeverria, *L'enseignement et les recherches de droit canonique en Espagne*, L'Année can. 5 (1958) 125—141; A. de la Hera, *El caracter juridico de la norma canónica en la vision del dogmatismo del Derecho*, Ius can. 7 (1967) 93—106; J. Hervada, *El concepto de ordenamiento canónico en la doctrina contemporanea*, Ius can. 5 (1965) 5—61; A. M. Rouco-Varela, *Algemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 138 (1969) 95—113.

W niniejszym artykule chcemy skoncentrować się na teologicznej problematyce prawa kościelnego. W Kościele bowiem rozbrzmiało pytanie o rację bytu nie tylko nauki prawa kościelnego, ale samego prawa. Chodzi o podstawy jego egzystencji. Kanoniści muszą dziś nie tylko tłumaczyć prawo, lecz sięgać głębiej i przedstawić przekonujące racje bytu prawa kościelnego — najpierw przekonać do prawa w ogóle, a potem je interpretować.

II. OD SOHMA DO MÖRSORFA

Problem nie jest nowy, gdyż tendencje spiritualizujące pojawiły się już w pierwszych wiekach życia Kościoła i towarzyszą mu odtąd jako jego stałe zagrożenie. Na gruncie prawa kościelnego spiritualizm ten w czasach nowożytnych znalazł najdobitniej wyraz w tezie R. Sohma, że istota prawa jest sprzeczna z istotą Kościoła.³

Podobnie jak zarzuty przeciw prawu kościelnemu skierowane ze strony inspirowanej przez pozytywizm teorii prawa przyczyniły się do rozwoju metodologii prawa kościelnego,⁴ tak też opozycja przeciw prawu kościelnemu, która znalazła swe najsilniejsze ujęcie u R. Sohma, przyczyniła się do powstania nauki o teologicznych podstawach prawa kościelnego. Najpierw była to po prostu polemika z Sohmem, potem miejsce elementów polemicznych zajął pozytywny wykład podstaw prawa kościelnego.

Przejsie od ujęć apologetyczno-polemicznych do pozytywnego wykładu dokonało się w latach pięćdziesiątych. Najbardziej zwarte koncepcje przedstawili W. Bertrams i K. Mörsdorf.

Bertrams⁵ przypomina, że życie wewnętrzne Kościoła jest kontynuacją i uczestnictwem w życiu Chrystusa. Kościół jest społecznością duchową, jednością wiary i miłości w Chrystusie. Ponieważ jednak życie wewnętrzne społeczności nie może obejść się bez społeczności zorganizowanej, jest Kościół zarazem społecznością prawną. Kościół składa się więc z istotnych, złączonych ze sobą elementów wewnętrznych i zewnętrznych.

Analizując rolę elementu zewnętrznego, nawiązuje Bertrams do unii natury boskiej i natury ludzkiej w osobie Słowa Wcielonego. W Chrystusie natura ludzka pozostaje nienaruszona, ukrywa ona i objawia naturę boską. W Kościele aktywność społeczna jest znakiem i przyczyną życia wewnętrznego — stąd Kościół jest sakramentem, znakiem oznaczającym i sprawiającym łaskę nadprzyrodzoną. To jest przyczyną, dla której Kościół potrzebuje struktury prawnej, społeczność zewnętrzna nie może bowiem obejść się bez organizacji prawnej. Tym samym zostaje też okre-

³ *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892.

⁴ Czego wyrazem są podręczniki prawa kanonicznego pisane w języku niemieckim w II połowie XIX wieku — Schulte, Sägmüller, Scherer, Phillips.

⁵ *Das Privatrecht der Kirche. Ein Beitrag zu der Frage nach der Natur des Kirchenrechts*, Gregorianum 25 (1944) 283—320; *Die Eigennatur des Kirchenrechts (Das geistliche übernatürliche Wesen des Kirchenrechts)*, Gregorianum 27 (1946) 527—566; *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, Gregorianum 29 (1948) 588—593; *Vom Sinne des Kirchenrechts*, Stimmen der Zeit (1956) 268—283; *Die personale Struktur des Kirchenrechts*, Stimmen der Zeit (1959) 121—136; *De personalitatis moralis in iure canonico natura metaphisica*, Periodica 48 (1959) 213—228; *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutional*, Periodica 57 (1968) 281—330.

ślony cel aktywności społecznej Kościoła; ma ona ujawniać i wywoływać życie wewnętrzne Kościoła.

Stąd też wynika zasięg prawa kościelnego. Życie nadprzyrodzone nie może być ujęte w kategorii prawne, ale prawo ujmuje wszystkie akty zewnętrzne, które są przyczyną albo skutkiem życia wewnętrznego, względnie też przeszkodą dla niego. Tym różni się prawo kościelne od prawa świeckiego. To ostatnie reguluje życie społeczne w odniesieniu do dobra doczesnego, zaś prawo kościelne kieruje życiem społecznym Kościoła w odniesieniu do dóbr nadprzyrodzonych.

Cenne jest u Bertramsa podkreślenie teologicznej funkcji prawa, wykazanie związku między życiem społecznym Kościoła i jego życiem nadprzyrodzonym. Godne uwagi jest też wskazanie w traktacie o podstawach prawa kościelnego na tajemnicę Wcielenia. Brakiem koncepcji Bertramsa jest, że nie uzasadnił wystarczająco konieczności prawa w Kościele, lecz przyjął to prawo po prostu jako fakt istniejący.⁶

Mörsdorf źródło prawnej struktury Kościoła widzi w jego sakramentalności.⁷ Rozróżnienie między znakiem sakramentalnym i łaską niewidzialną stosuje do Kościoła, co pozwala mu ująć prawną strukturę Kościoła jako istotny element jego widzialności. Polemizując z tezami Sohna, podkreśla prawny charakter słowa i sakramentu, które są określonymi przez Chrystusa formami wykonywania przez Kościół jego posłannictwa.

Słowo głoszone w Kościele prowadzi do głębszego zrozumienia tajemnic Bożych i wzywa także tych, którzy stoją jeszcze na zewnątrz Kościoła. Słowo tworzy wspólnotę i podtrzymuje ją. Charakter prawny ma posłannictwo słowa dzięki temu, że jest głoszone z upoważnienia Chrystusa. Wymaga ono posłuszeństwa nie na skutek oczywistości, lecz na podstawie autorytetu Pana, od którego pochodzi.

Dobra Nowina głoszona w słowie staje się w sakramencie uchwytana. Tajemnice Pańskie ucieleśniają się w znakach sakramentalnych. Jako widzialne i skuteczne znaki w niewidzialnej rzeczywistości są one spokrewnione z symbolem prawnym, który zwraca się do społeczności i wskazuje na pewną niewidzialną rzeczywistość. Sakramenty mają skuteczność z mocy Pana i odnoszą się do społeczności kościelnej, która buduje się przez znaki sakramentalne i przez nie realizuje swoją egzystencję.

Prawo kościelne znajduje więc wg Mörsdorfa swe uzasadnienie w strukturze słowa i sakramentu, przez które buduje się Kościół, społeczność nadprzyrodzona. Kościół jest ludem Bożym zwołanym i wciąż zwoływanym przez Boga.⁸ Kościół powstał z wolnej inicjatywy Bożej. Bóg sam

⁶ Podobną koncepcję przedstawiają: M. R. A. Arbus, *Le Droit de l'incarnation*, Revue de droit can. 2 (1952) 133—170; 277—310; J. Salaverri, *El derecho en el Misterio de la Iglesia: Investigación y elaboración del Derecho Canónico*. W: *Trabajos de la V Semana de Derecho Canónico*, Barcelona 1956, 1—54; A. M. Stickler, *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*. W: *Das Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, hrsg. F. Holböck, Th. Sartory, Salzburg 1962, II, 571—647; H. Heimler, *Aspecto cristológico del Derecho Canónico*, Ius can. 6 (1966) 25—51.

⁷ *Zur Grundlegung des Rechts der Kirche*, Münchener Theol. Zeitschrift 3 (1952) 329—348; *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, Münchener Theol. Zeitschrift 3 (1952) 1—16; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 134 (1965) 72—79; *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, München⁹ 1959, I, 35—40.

⁸ Mörsdorf był pierwszym kanonistą, który przyjął ideę Kościoła — ludu Bożego do swojego określenia Kościoła.

woła człowieka i przez sakramenty czyni go członkiem Kościoła. Ludzie należący do Kościoła nie przestają być ludźmi tego świata. Podobnie jak łaska nie burzy natury, lecz ją udoskonala, tak też w społeczności kościelnej pozostają wszystkie założenia naturalne kierujące życiem społecznym. W ten sposób dochodzi Mörsdorf do drugiej — obok słowa i sakramentu — podstawy prawa kościelnego, mianowicie do prawa naturalnego, uzasadnionej tym, że ilekroć zawiązuje się życie społeczne, pojawia się prawo.

Zasługi Mörsdorfa odnośnie do wskazania ontologicznych podstaw prawa kościelnego i wykazania jego teologicznego charakteru są nieocenione. Począwszy od pierwszego sporządzonego przez siebie wydania podręcznika Eichmana porusza we wstępie teologiczny problem egzystencji i natury prawa kościelnego. Wydaje się, że właśnie na gruncie koncepcji Mörsdorfa prawo potrafi przedstawić swą legitymację w Kościele. Zrozumiałe więc, że koncepcja ta przyjmuje się coraz bardziej w kanonistyce, jest nadal rozwijana, co zresztą ułatwia Konstytucja Dogmatyczna o Kościele.

III. SAKRAMENTALNOŚĆ KOŚCIOŁA JAKO ŹRÓDŁO ISTNIENIA PRAWA KOŚCIELNEGO

Do zdecydowanego rozwoju katolickiej teologii prawa przyczynił się Sobór Watykański II. Toczone jeszcze przed Soborem wokół podstaw prawa kościelnego polemiki pozwoliły zorientować się, że istotnym zagadnieniem jest teologiczne naświetlenie prawa i wydobycie jego teologicznych struktur, a nie tylko uzasadnienie nauki prawa kościelnego. Trudność dotyczy bowiem samych podstaw egzystencji prawa kościelnego. Znaczna jednak część autorów po prostu przyjmowała fakt istnienia prawa kościelnego i na tym założeniu omawiała jego rolę i znaczenie. Tymczasem polemika z Sohmem, w czasie której wytaczano argumenty idące obok jego zasadniczego twierdzenia, ujawniła, że chodzi nie o rolę i znaczenie prawa (w każdym razie nie w pierwszym rzędzie), ani o teologiczną analizę instytucji prawnych, lecz o uzasadnienie prawa kościelnego jako takiego. Po uporaniu się z tym problemem, tj. po wykazaniu ontologicznych podstaw prawa kościelnego, łatwo już przedstawić jego cele i zadania, tudzież ustawić naukę prawa kościelnego wśród innych nauk.

Takie ontologiczne uzasadnienie prawa kościelnego może dać tylko teologia. Kategorie prawno-filozoficzne tutaj nie wystarczają — chodzi właśnie o wykazanie, że kategorie te można i należy stosować do Kościoła. Zanim więc odniesie się kategorie prawno-filozoficzne do Kościoła i wyciągnie z nich wnioski, trzeba uzasadnić ich „odpowiedniość” dla Kościoła. Inaczej cały system prawa kościelnego, jego instytucje i nauka będzie robił wrażenie zawieszzonego w próżni, dowolnego, opartego o dowolnie przyjęte, nie wynikające z istoty Kościoła kategorie.

Wniosek z tego, że uzasadnienie prawa kościelnego musi sięgać do istoty Kościoła, do jego tajemnicy. A właśnie współczesna ekklezjologia, przyjęta przez Sobór Watykański II i wyrażona w *Konstytucji o Kościele* dostarcza nam pojęcia, które może służyć jako punkt wyjściowy

dla podbudowy prawa kościelnego i które wskazuje na podstawy i racje jego istnienia. Pojęciem tym jest sakramentalność Kościoła.

Trzeba tu zaznaczyć, że idea sakramentalności Kościoła podjęta przez konstytucję *Lumen gentium* nie jest w traktacie eklezjologicznym marginalna ani przypadkowa. Nie chodzi w tym wypadku o jakąś modną ideę teologiczną; przyjęcie sakramentalności Kościoła jest rezultatem pogłębionych studiów eklezjologicznych, jakie obserwujemy od lat czterdziestu. O tym jak fundamentalne znaczenie ma ta idea w eklezjologii, świadczy fakt, że konstytucja *Lumen gentium* podejmując ją trzy razy czyni to wtedy, gdy podchodzi do jakiegoś podstawowego tematu eklezjologicznego: we wstępie do całej konstytucji oraz na początku rozdziałów o ludzie Bożym i o eschatologicznym charakterze Kościoła.⁹

Właśnie idea sakramentalności wprowadza nas w istotę Kościoła, w samą tajemnicę Kościoła. Idea ta pozwala rozumieć rolę Kościoła w tajemnicy zbawienia. Począwszy od Pisma św. i patrystyki pojęcie sakramentu wyraża realizację przez Boga Jego planu zbawczego, ujawnionego i zrealizowanego przez Jezusa Chrystusa.¹⁰ Jezus, Jego człowieczeństwo, jest pierwszym i najważniejszym znakiem, że Bóg chce nas zbawić. Dzięki naturze ludzkiej Bóg stał się widzialny, uchwytne. Przez złączenie człowieka z osobą Boską został on podniesiony do porządku nadprzyrodzonego i spełnia rolę znaku sakramentalnego, oznacza obecność Boga. Nie ma przeto zbawienia poza Chrystusem.¹¹

W tej perspektywie sakramentalność Kościoła nabiera pełnego wyrazu. Kościół „na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu Ciała.”¹²

Stosunek więc organizmu społecznego Kościoła do Ducha Chrystusowego jest podobny jak stosunek natury ludzkiej w Chrystusie do Bóstwa. Społeczny organizm jest narzędziem zbawienia i w nim istnieje zbawienie już w jakiś sposób zrealizowane: „już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane”.¹³ Jedność, do której zmierzamy, jest tutaj w konkretny sposób przedstawiana, „uczestniczymy w przedsmaku liturgii doskonałej chwały”.¹⁴ Kościół jest tej chwały zgotowanej przez Boga ludziom znakiem czyli sakramentem.

Kościół to znaczy społeczny, widzialny organizm: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę nadziei, wiary i miłości tu na tej ziemi jako widzialny organizm”.¹⁵ Jest to wyposażone

⁹ J. L. Witte, *Die Kirche, „Sacramentum unitatis“ für die ganze Welt*. W: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. G. Barauna, Freiburg—Frankfurt 1966, I, 420—452.

¹⁰ Spośród obfitej literatury por. H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*. W: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, 53—94.

¹¹ „Non est aliud Dei mysterium nisi Christus” — Augustinus, Ep. 187, 11, 34 (CSEL 57, 113).

¹² *Lumen gentium* nr 8.

¹³ *Lumen gentium* nr 48.

¹⁴ *Lumen gentium* nr 51. Por. także nr 11.

¹⁵ *Lumen gentium* nr 8.

w środki widzialnego i społecznego zjednoczenia „zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa”.¹⁶ Jest to wspólnota duchowa, a zarazem widzialne zrzeszenie, ale nie są to rzeczy odrębne, lecz „tworzą jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka Boskiego i ludzkiego”.¹⁷ Pierwiastek ludzki — społeczność — jest znakiem pierwiastka Bożego.

Pierwszeństwo ma oczywiście pierwiastek Boski, ale bez ludzkiego nie byłoby Kościoła. Struktury społeczne są niezbędne. Chrystus, w którym Bóg się objawił, potrzebował ludzi, boć Jego misja wymagała istnienia grupy osób, które Objawienie poznają, przyjmą w wierze i będą dawać świadectwo. Dzieło Chrystusa, które jest znakiem Bożej łaski dla wszystkich ludzi wszystkich czasów, wymaga ciągłego świadectwa i uobecniania. Świadectwo Objawieniu i dziełu Chrystusa daje się w społeczności kościelnej. Tam sprawuje się sakramentalnie tajemnica naszego zbawienia. Społeczność kościelna jest w ten sposób świadectwem i znakiem obecności Pana, jest ona po prostu znakiem sakramentalnym.

Aby zrozumieć, dlaczego sakramentalność Kościoła jest podstawą istnienia prawa w Kościele, trzeba za podręcznikami teologii dogmatycznej przypomnieć pewne elementarne wiadomości o znakach sakramentalnych.¹⁸

Znak sakramentalny jest zaczerpnięty z porządku naturalnego, gdzie ma określone znaczenie, odpowiednie dla oznaczenia rzeczywistości nadprzyrodzonej, którą wciągnięty do porządku nadprzyrodzonego reprezentuje. Odnosi się to do siedmiu sakramentów, odnosi też do człowieczeństwa Chrystusa, a także do Kościoła — sakramentu. Również do Kościoła stosują się bowiem podstawowe zasady porządku sakramentalnego. Znaczy to, że znak tego sakramentu musi być pewną rzeczywistością porządku naturalnego, podniesioną do porządku nadprzyrodzonego przy zachowaniu zasady, że łaska nie burzy natury, tzn. że rzeczywistość ta musi zachować w porządku nadprzyrodzonym swoją naturalną strukturę — podobnie jak w Osobie Słowa pozostała nie uszczuplona natura ludzka, jak np. przy chrzcie zachowano czynność obmycia. Gdy chodzi o Kościół, znakiem sakramentalnym jest społeczność, człowiek żyjący w społeczności. Aby społeczność mogła być znakiem sakramentalnym, musi być prawdziwą społecznością. Podobnie jak w sporach heretyckich broniło człowieczeństwa Chrystusa, tak też Kościół wielokrotnie przypominał, że społeczność ta wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego pozostaje prawdziwą społecznością. Wystarczy wspomnieć wielkie encykliki Leona XIII. Prawda ta stała się zresztą u podstaw nauki o kościele społeczności doskonałej. Pius XII pisze, że Kościół stanowi „społeczność doskonałą, z natury swojej zaopatrzoną we wszystkie pierwiastki jurydyczne i socjalne”.¹⁹ Nie interpretując tego tekstu w sensie przyjętym przez tradycyjny wykład kościelnego prawa publicznego, można i trzeba w nim odczytać, że chodzi właśnie o społeczność z wszystkimi jej istotnymi elementami. To samo wyraża konstytucja *Lumen gentium* pisząc o wypo-

¹⁶ *Lumen gentium* nr 9.

¹⁷ *Lumen gentium* nr 8.

¹⁸ Por. np. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt² 1955, 114—122.

¹⁹ *Mystici Corporis* nr 53.

sażeniu Kościoła przez Chrystusa "w stosowne znaki widzialnego i społecznego zjednoczenia".²⁰ Chodzi więc o to, że społeczność pełniąc funkcję znaku sakramentalnego, a więc wciągnięta w porządek nadprzyrodzony, nie traci żadnego z istotnych, naturalnych elementów społeczności jako takiej.

Jeśli Kościół, aby był sakramentem, musi tworzyć prawdziwą społeczność, trzeba, by spełniał wszystkie elementy definicji społeczności. Na tej zasadzie stosują się do Kościoła nauki o społeczności. Podlega on badaniom socjologicznym, które wprowadzie nie wyczerpują złożonej rzeczywistości, jaką jest Kościół, ale są kompetentne w stosunku do Kościoła, o ile jest on społecznością, od strony jego fenomenologii społecznej.

W powyższym przypomnieniu funkcji społeczności jako znaku sakramentalnego ważne jest stwierdzenie, że Kościół jest prawdziwą społecznością. Spotyka się bowiem próby uzasadnienia istnienia prawa kościelnego opierające się o proste stwierdzenie faktycznego istnienia prawa we wszystkich społecznościach wzgl. powołujące się na prawo jako na postulat życia społecznego.²¹ Tymczasem z faktu, że nie stwierdzamy istnienia społeczności bez prawa, nie wynika, by one istnieć nie mogły. Nie wystarcza też twierdzić, że prawo jest postulatem życia społeczności kościelnej, gdyż właśnie temu twierdzeniu zaprzeczał Sohlm i inni autorzy przeciwstawiający prawo miłości.

Analiza sakramentalności Kościoła ujawniającej, iż jako znak sakramentalny musi on spełniać wszystkie elementy definicji społeczności, dlatego jest tak ważna, że prawo należy do istoty społeczności, mieści się w jej definicji. Zdanie, że nie ma społeczności bez prawa, rozumiemy w ten sposób, że społeczności bez prawa należą do bytów niemożliwych.

Aby więc właściwie uzasadnić i wyjaśnić prawdziwy sens zdania, że nie ma społeczności bez prawa, trzeba przyrzeć się podstawom społeczności, czyli przeprowadzić po prostu analizę stosunków społecznych.

Należy tu wskazać na niewystarczalność spotykanej często na gruncie filozofii chrześcijańskiej i wysuwanej także w prolegomenach do prawa kościelnego teorii, jakoby przyczyną życia społecznego była niewystarczalność pojedynczej osoby ludzkiej pociągająca za sobą zależność jednego człowieka od drugiego. Natura ludzka jest niewątpliwie ograniczona, człowiek faktycznie jest zależny od drugiego człowieka, co skłania go do wejścia w stosunki społeczne i współdziałania z innymi ludźmi, ale nie można racji życia społecznego upatrywać w „niższej warstwie ludzkiego uspołecznienia”.

Punktem wyjściowym analizy jest osoba ludzka, której obowiązkiem jest realizować własne dobro, czyli doskonalić się. Stwierdzamy, że człowiek realizuje własne dobro dążąc do dobra wspólnego — inaczej po prostu nie zrealizuje się jako osoba. Dopiero w świetle dobra wspólnego jako przyczyny konstytuującej i uzasadniającej życie społeczne rozumiemy właściwie społeczną naturę człowieka. Ze względu na własne predyspozycje i zdolności człowiek jest istotą społeczną, gdyż dopiero w życiu społecznym może rozwijać swe walory i nabierać sensu jego zdolności. Człowiek ma obowiązek żyć w społeczności, w przeciwnym wypadku

²⁰ Nr 9.

²¹ Tak m. inn. Bertrams.

sprzeniewierzyłby się swemu podstawowemu zadaniu odnośnie do realizowania własnego rozwoju. Człowiek ma więc obowiązek wejść w stosunek społeczny.

Stosunek społeczny jest jednak stosunkiem wzajemnym: przedmiot odniesienia staje się jego podmiotem i odwrotnie. Obowiązek życia w społeczności dotyczy wszystkich ludzi — wszyscy mają obowiązek osiągnięcia doskonałości osobowej. Wszyscy więc wchodzą w życie społeczne z takimi samymi podstawowymi obowiązkami: doskonalić się przez realizację wspólnego dobra. Z bogactwa własnej natury dawać swój wkład — każdy podmiot relacji społecznej staje się dla drugich przedmiotem takiej relacji. Ma obowiązek stać się takim przedmiotem, wynika to z treści dobra wspólnego.

Dochodzimy w ten sposób do analizy prawa. Szukając odpowiedzi na pytanie, co to jest prawo, zauważamy, że o prawie mówi się zawsze mając na uwadze stosunki międzyludzkie. W relacji prawnej pozostają (co najmniej) dwie osoby. Warto przypomnieć, że u podstaw Tomaszowej nauki o sprawiedliwości znajduje się *alteritas*, odniesienie się do drugiego.²² Człowiek nie jest sprawiedliwy lub niesprawiedliwy wobec siebie, lecz wobec drugiego człowieka. Sprawiedliwość odnosi się do drugich, wprowadza w stan pewnej równości, słuszności. Sprawiedliwością kierujemy się w stosunku do innych.

Nie każda relacja międzyludzka jest relacją prawną. Jako relacje prawne wyodrębniamy te, w których chodzi 1) o realizację pewnych wartości osoby, 2) w jej powiązaniu ze społecznością. Wartości realizowane stanowią fundament relacji prawnej, dlatego bywają po prostu nazywane prawem („moje prawo”). Są to pewne uprawnienia osobiste, przedmioty, świadczenia, funkcje — one nadają kształt relacji prawnej między podmiotem i (co najmniej) drugą osobą.²³

Fundament relacji prawnej służy realizacji celu człowieka, rozwojowi jego osobowości. W relacji prawnej rozwija człowiek swoje walory i predyspozycje. Dzieje się tak dlatego, że relacja prawna wyraża związanie człowieka ze społecznością. Wejście w stosunki społeczne nie jest dowolne. Ze względu na to, że realizacja dobra wspólnego jest warunkiem doskonalenia się osobowego jednostek, człowiek ma obowiązek nawiązania stosunków społecznych. Po prostu dobro wspólne (a przez nie dobro indywidualne) wiąże go ze społecznością.

Skoro zaś 1) w dobru wspólnym znajdujemy czynnik wiążący jednostkę ze społecznością, 2) a realizacja dobra wspólnego jest warunkiem doskonałości osobowej, realizacji wartości osoby, to musimy powiedzieć, że każda relacja społeczna jest zarazem relacją prawną, zawiera w sobie element powinnościowości. W tym sensie „porządek społeczny” oraz „porządek prawny” to różne określenia tej samej rzeczywistości (Nell — Breuning). Tu dochodzimy do racji istnienia prawa normatywnego, powstającego w wyniku analizy wymogów dobra wspólnego, a pośrednio dobra osobowego jednostek.

Tożsamość porządku społecznego i porządku prawnego stanie się jesz-

²² „Utrum iustitia sit semper ad alterum” — Summa Theol. II—II, q. 58, a. 2.

²³ Por. J. Kondziela, *Normatywny charakter „bonum commune”*, Sl. Studia Hist. Teol. 2 (1969) 51—59.

cze bardziej zrozumiała, jeśli sobie przypomnimy, że relacje społeczne są relacjami wzajemnymi. Wszyscy mają rozwijać własną osobowość realizując dobro wspólne. Znajduje się tu więc element pewnej równości. Wszyscy bowiem są w równej sytuacji wobec dobra wspólnego: weszli w społeczność z własnymi uprawnieniami (podstawa odniesienia), z obowiązkiem budowania dobra wspólnego i prawem uczestniczenia w nim (a przez to osiągnięcia doskonałości). Nawiązanie relacji społecznej następuje w oparciu o prawo subiektywne. Wzajemność tych relacji powoduje powstanie pewnego systemu praw subiektywnych, co daje początek ich obiektywnemu porządkowi.

Jesteśmy tutaj u podstaw porządku prawnego bazującego na równości osoby ludzkiej w stosunku do dobra wspólnego, to znaczy na zapewnieniu możliwości realizowania się człowieka w stosunkach społecznych. Punktem wyjściowym porządku prawnego jest osoba. Podkreśla to św. Tomasz, w którego definicji prawa istotną rolę odgrywa *adaequatio ad hominem secundum aequalitatis modum*.²⁴

Wydaje się, że analiza społeczności i analiza prawa prowadzi do właściwego zrozumienia zdania *ubi societas, ibi ius*. Jeżeli najprostsza postać życia społecznego, stosunek społeczny dwojga osób określony jest jako „system unormowania wzajemnych oddziaływań między partnerami, na gruncie określonej platformy”,²⁵ to elementy prawne takiego stosunku stają się ewidentne. Jeszcze bardziej oczywiste stają się te elementy, jeśli przypomnimy, że życie społeczne powstaje w wyniku dążenia wielu osób do wspólnego dobra, mającego w stosunku do członków społeczności charakter obligatoryjny. W momencie nawiązania się stosunku społecznego, powstaje stosunek prawny. Stosunek społeczny ma bowiem charakter wzajemny i powstał w wyniku działania mechanizmu, jakim jest dobro wspólne, wiążące wszystkich partnerów stosunku społecznego. Z uprawnień i obowiązków każdego z nich wynikają obowiązki innych. Każdy wchodzi w życie społeczne z prawami własnej osoby, co tym samym ustawia go w relacji już nie tylko społecznej, ale prawnej w stosunku do innych. Z natury więc życia społecznego wynika jego prawny charakter. To ostatnie wymaga zaakcentowania, aby uniknąć nieporozumień polegających na szukaniu źródeł prawa w niedoskonałościach natury ludzkiej i związanych z tym niedoskonałościach życia społecznego. Nie możliwa jest społeczność bez prawa, gdyż jest ono jej istotnym składnikiem.

Powyższe wywody mające ujawnić teologiczne podstawy prawa kościelnego, a nawiązujące do centralnej idei eklezjologicznej, jaką jest sakramentalność Kościoła, opierały się o analizę: 1) sakramentalności, 2) społeczności i 3) prawa.

Analiza sakramentalności Kościoła wykazała, że Kościół jest społecznością. Nie może Kościołowi brakować niczego, co należy do istoty społeczności. Analiza społeczności dowiodła, że społeczności powstają w wyniku dążenia wielu osób do jednej, wspólnej im wszystkim wartości. Człowiek jest przy tym zobowiązany do życia w społeczności, gdyż tylko w ten sposób może realizować swój elementarny nakaz rozwijania się.

²⁴ Summa Theol. II—II, q. 57, a. 2.

²⁵ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, 190.

Analiza społeczności i prawa ujawniła, że relacje społeczne, powstające w wyniku dążenia wielu osób do wspólnego dobra, są zarazem relacjami prawnymi. Prawo jawi się w momencie, gdy człowiek decyduje się na życie społeczne — przy czym człowiek ma obowiązek żyć w społeczności. Analiza prawa, które w istocie swojej jest uprawnieniem człowieka do pewnej równości ze względu na dobro wspólne, wykazała, że nie może powstać społeczność bez prawa. Gdzie nie ma prawa, nie ma społeczności — i odwrotnie.

Stąd jeśli Kościół jest społecznością, musi zawierać w sobie elementy prawne. Co więcej: prawo jest istotną częścią Kościoła. Należy do niego nie na skutek niedoskonałości ludzkich, nie dlatego, jakoby nie starczało miłości, nie dlatego jakoby lud Boży potrzebował kierownictwa — istnienie prawa w Kościele wynika z samej jego istoty, z jego sakramentalności. Prawa nie da się w Kościele niczym zastąpić. Usiłowanie wyeliminowania prawa byłoby jednoznaczne z przekreśleniem Kościoła, bo z przekreśleniem społeczności. Pozbawionoby w ten sposób ową złożoną rzeczywistość jednego z dwóch elementów składowych — elementu widzialnego. Nie można mówić o Kościele prawa ani o Kościele miłości. Prawa nie da się zastąpić miłością — Kościół jest Kościołem prawa i miłości. Jako społeczność jest i musi być Kościołem prawa. Prawo to jest natomiast dynamiczne i może przejawiać się pod postacią miłości (podobnie jak sprawiedliwość Boża objawia się nam jako miłość i miłosierdzie). Miłość jest po prostu doskonalszym sposobem realizacji prawa. Ale prawo realizowane w miłości pozostaje prawem.

Wniosek z powyższego, że teologiczne podstawy prawa kościelnego są jego podstawami ontologicznymi. Dotknęliśmy tutaj centralnego problemu teologii prawa. Ujawnienie teologicznych podstaw prawa kościelnego pozwoli nam zająć się teologicznym wymiarem prawa. Z chwilą, gdy widać teologiczny korzeń, z którego wyrasta prawo kościelne, jego wymiar teologiczny nasuwa się z całą oczywistością.

Specyfika prawa wynika bowiem ze specyfiki społeczności. Specyfika prawa kościelnego wynika więc ze specyfiki społeczności kościelnej.

Kościół kontynuuje misję Chrystusa przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentu. Posłannictwo słowa i sakramentu stanowią istotną treść życia kościelnego. Ten to fakt nadaje oblicze prawu kościelnemu, które wiąże się bezpośrednio z przekazywaniem słowa i sprawowaniem sakramentów.

Od czasu, gdy w eklezjologii torują sobie drogę idee sakramentalne, również kanoniści dostrzegający fundamentalną problematykę prawa kościelnego kierują swe spojrzenia w kierunku funkcji słowa i sakramentu.²⁶ Zaznaczyć jednak trzeba, że w posłannictwie słowa i sakramentu widzimy nie podstawy ontologiczne prawa kościelnego, lecz czynniki kształtujące jego oblicze. Są to punkty, w których prawo kościelne zaczyna się formować — i w tym sensie stanowią one punkty wyjściowe formacji prawnej Kościoła.

²⁶ Mörsdorf. Por. także: m. inn. A. Vitale, *Sacramenti e diritto*, Freiburg 1967; F. Zanchini di Castiglione, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano² 1971; M. Żurowski, *Wprowadzenie do teologii prawa kanonicznego*, Prawo kan. 10 (1967) nr 1, 17—22; R. Sobański, *Sakramentalne podstawy polityki prawnej wiernych w Kościele*, Prawo kan. 13 (1970) nr 1—2, 143—158.

Sakramentalność Kościoła, który jako społeczność jest znakiem tajemnicy, ujawnia bytowe podstawy prawa kościelnego, w posłannictwie słowa i sakramentu widzimy czynniki kształtujące oblicze tego prawa. Są to punkty, w których prawo kościelne zaczyna się formować i w tym sensie stanowią one punkty wyjściowe formacji prawnej Kościoła, skierowanej do jednego celu: aby człowiek we wspólnocie dał odpowiedź na wezwanie Boże.

LA THÉOLOGIE DU DROIT — SCIENCE DES FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DU DROIT CANONIQUE

R é s u m é

L'article se fait l'écho des protestations qui s'élèvent dans l'Eglise contre le droit. Cette situation, dans laquelle percent des tendances à la spiritualisation, exige une réflexion sur les fondements du droit ecclésiastique. Il ne suffit pas de prendre le droit comme postulat de la vie de l'Eglise ou même de reconnaître le fait de son existence — et lui donner une interprétation théologique. C'est pourquoi l'article s'efforce de montrer les fondements ontologiques du droit ecclésiastique. L'examen de ces fondements est actuellement une tâche primordiale pour la théologie du droit. L'idée de la sacramentalité de l'Eglise nous est, ici, d'un grand secours. Si on considère l'Eglise comme le sacrement de la miséricorde divine, on comprend mieux le sens et le rôle de la société ecclésiastique. Car c'est en tant que société que l'Eglise est un signe sacramentel. Elle ne serait pas sacrement, si elle ne remplissait pas toutes les conditions de la définition de la société. Cela permet de conclure que les fondements ontologiques du droit ecclésiastique se trouvent dans le mystère même de l'Eglise, dans sa sacramentalité. L'existence du droit dans l'Eglise n'est donc pas seulement un postulat de la vie sociale, il ne découle pas de prémisses sociologiques, mais de principes théologiques. Sans le droit, l'Eglise ne serait pas Eglise.