

## CRKVA I PRAVO

dr Marijan VALKOVIĆ

I povijesno i teoretski može se dokazati da svaka imalo trajnija vjerska zajednica, posebice svaka univerzalna religija, ima neko izvanjsko društveno uređenje, neka pravila i propise ponašanja za svoje članove. Samo tako ona može tijekom vremena sačuvati svoju istovjetnost. Tako i kršćanska Crkva ima već od svojega početka neku svoju unutarnju disciplinu, neko svoje „pravo”. Kakve je naravi to pravo, ovisit će o njegovoj doktrinalnoj (metajuridičkoj) pozadini koja mu određuje narav i domet. U kršćanstvu je ekleziologija ona koja bitno određuje narav kanonskog prava (posredno i kristologija i soteriologija i drugi aspekti kršćanske dogme).

Ne smije se smetnuti s uma da svako pravo pretpostavlja neku filozofiju i teologiju prava, makar refleksna svijest o teologiji prava i ne postojala u mnogih pravnika danas, niti se ona očitovala u modernim pravnim sistemima. Pravo, naime, ne može postojati samo za sebe, u smislu čiste „opće teorije prava“, nego je ugrađeno u širu i veću cjelinu. To traganje za jedinstvom očituje se ne samo u filozofiji prava nego i u teologiji koje, makar izražene na mitski i pjesnički način, povijesno prethode pravnim teorijama i sistemima. Tako kod starih Grka imamo najprije teologiju i filozofiju prava, makar „in nuce”, a tek onda pravne teorije.<sup>1</sup> Već je Heraklit bio rekao: „Svi ljudski zakoni hrane se od jednoga jedinog božanskog zakona” (Fragment 114). Božica pravde bdije nad ljudskim postupcima: „Dike će dostići kovače i svjedoke laži” (Fragment 28). Protiv odluke kralja da ne dopusti ukop njezina poginula brata, Sofoklova Antigona poziva se na nepisane zakone bogova. I Sokratova je veličina u tome što, dok s jedne strane priznaje nadležnost političke vlasti u Ateni, s druge strane vjeran glasu božanskog „daimona” mirno prihvaća osudu na smrt.

Nedavno stupanje na snagu novog Zakonika kanonskog prava nameće potrebu da ga pokušamo smjestiti u širi ekleziološki i teološki okvir, kako bismo izbjegli opasnosti pravnog tehnicizma i pozitivizma.

---

<sup>1</sup> G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechts-theologie*, München, 1962, str. 20.

Govoreći o „Crkvi i pravu” u Katoličkoj Crkvi, ne možemo ni iz povijesnih ni iz ekumenskih razloga mimoći pitanje kako se prema tom pitanju odnose ostale kršćanske Crkve, posebice pravoslavne i protestantske, što će pridonijeti širem postavljanju cijelog problema. Činjenica je, naime, da ove Crkve imaju prema pravu odnos koji se prilično razlikuje od katoličkog. Najprije kratak osvrt na pravoslavlje.

Sve od cara Justinijana pa do 20. stoljeća pravoslavlje je isticalo načelo „simfonije” između Crkve i države. Bizantska država, a i otomanska, priznavala je Crkvi slobodu praktičnog djelovanja te Crkva nije bila izazvana da odredi narav svoje unutarnje discipline i pravnog uređenja. U pravoslavlju imamo malo pokušaja da se jasnije prikaže narav kanonskog prava. Mogu se zabilježiti dosta žive diskusije 1932. godine oko Svepravoslavne konferencije na Atosu i mogućnosti svepravoslavnoga crkvenog sabora. Od teologa koji su se pozabavili tim pitanjem mogu se spomenuti Afanasjev<sup>2</sup> i Evdokimov<sup>3</sup>. Od zapadnih teologa mogao bi se navesti F. Heiler (katolik, prešao na protestantizam).<sup>4</sup>

Kako je poznato, pravoslavna teologija živi od transcendencije. Postoji prevaga misterijskog, mističnog i duhovnog. Naročito se ističe činjenica utjelovljenja – bogočovještvo. Moglo bi se logički i posve naravno očekivati da će se značenje i utjecaj utjelovljenja primijeniti na cjelokupnu ljudsku i zemaljsku stvarnost, uključujući društvene i pravne ustanove i strukture. No gledano iz katoličke perspektive, pravoslavna se teologija zaustavlja nekako na pola puta. Pogled je usmjeren prema božanskoj dimenziji utjelovljenja, u antropologiji prevladava pojam pobožanstvenja („theosis”), a ljudska i svjetovna dimenzija gube se u pozadini. Sa stanovišta pravoslavne teologije jedva je moguće govoriti o tzv. „teologiji zemaljskih vrednota”. Štoviše, poticaj na bijeg od svijeta (fuga mundi) vrlo se živo osjeća u pravoslavnoj duhovnosti.

Dostojevski je jednom rekao da ne razumije kršćanstva onaj koji ne razumije monaha. Uspoređujući pravoslavno monaštvo sa zapadnim, posebice s onim najstarijim, benediktinskim, lako možemo uočiti razlike u odnosu prema svijetu. Dok benediktinac „moli i radi” u svestrano organiziranoj zajednici, dotle pravoslavno monaštvo – u idealiziranom i prilično tipičnom obliku – više naginje da, kao stanovita „aristokracija duha”, na individualnoj i subjektivnoj razini uranja u misterij vjere.

Poznati ruski pravoslavni teolog Sergej Bulgakov kaže: „Ne može se poreći da pravoslavlje, ne ukoliko je opća Crkva nego ukoliko je istočno kršćanstvo, ne nosi aspekt koji je manje 'od ovoga svijeta' negoli je slučaj u zapadnom kršćanstvu. Za-

2 N. Afanassieff, *L'Église qui préside dans l'Amour*, u *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Paris-Neuchâtel 1960; isti, *I canoni e la coscienza canonica*, *Idoc intern.* 12/13 (1971), str. 53–58. (preuzeto iz: *Put* 39/1933).

3 P. Endokimov, *L'Ortodossia*, Bologna, 1965.

4 F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937; isti, *Die Ostkirchen*, München-Basel, 1971.

pad je praktičniji, Istok je kontemplativniji... Ovo tumači kontemplativnu narav monaškog života na Istoku. Ovdje monaštvo ne pokazuje raznolikost boja koje su očite u katoličkim vjerskim redovima. Kontemplacija je na Zapadu svojstvena samo nekim redovima; na Istoku je ona karakteristična oznaka cjelokupnoga monaškog života.”<sup>5</sup>

Češće i s više strana ističe se utjecaj platonizma na pravoslavnu teologiju. U pravoslavnoj teologiji sva je snaga vjere u vjerskim dogmama, koje poput Platonovih ideja postoje za sebe kao misterij u svijetu duha te se ne daju – kao što se ne da ni ikona – racionalno i kategorijalno izraziti pa makar to bilo i neadekvatno. One služe kao vječni i duhovni arhetip čovjeka i njegova svijeta. Pri tom opasnost dualizma i nemara za vidljivi svijet, uz dozu „duhovnog esteticizma”:

„Pravoslavlje ima viziju idealne duhovne ljepote kojoj se duša nastoji približiti. Grčka starina znala je nešto iste vrste svojim idealom *kalokagatije* koja ujedinjuje dobro i lijepo. To je nebesko kraljevstvo Ideja u koje je Platon negda ponirao: to su uzorci anđeoskog svijeta, duhovnog 'neba' koje se odražava u zemaljskim 'vodama'. To je vjerski ideal, više estetičan negoli etičan, ideal koji leži onkraj dobra i zla. On je svjetlo koje putnicima na ovoj zemlji osvjetljava put. Taj ideal zove nas onkraj granica našega sadašnjeg života; zove nas na preobraženje.”<sup>6</sup>

Posve je dosljedno da su takvi temeljni stavovi polazište za pravoslavnu ekleziologiju. Ona ne razlikuje nevidljivu i vidljivu Crkvu. Krist je jedina glava cijele Crkve, čak i na razini eparhija. Biskup, iako „membrum praecipuum Crkve”, samo je Kristov pomoćnik. Pravoslavna ekleziologija ima svoje gledanje na odnos mjesne Crkve prema općoj Crkvi. Tu pojam „sobornost”, koji je izradila ruska ekleziologija, ima ključno mjesto: „Duša pravoslavlja jest *sobornost*, po savršenoj definiciji Homjakova. U toj jednoj riječi sadržana je cijela isповijest vjere. Ruski crkveni jezik i teologija upotrebljavaju taj izraz u širokom smislu koji nijedan drugi jezik ne posjeduje; njime su izraženi moć i duh Pravoslavne Crkve.”<sup>7</sup>

Opća Crkva nalazi se ostvarena u svakoj mjesnoj Crkvi. Katoličko gledište izraženo je na Drugom vatikanskom saboru kad je riječ o mjesnim Crkvama „u kojima i od kojih je sastavljena (in quibus et ex quibus... existit) jedna i jedina Katolička Crkva” (LG 23, 1). Pravoslavno gledište poziva se na unutarne trinitarne odnose kao model (perihoreza), uz moguće platonske utjecaje (opća Crkva kao ideja i arhetip). Na toj osnovi drukčiji je odnos ne samo prema primatu rimskoga pape i prema autoritetu svakoga biskupa, čak i samih crkvenih sabora. Čak ni crkveni sabori (a još manje papa) nemaju autoritet „ex sese” nego nakon prihvaćanja od strane mjesne Crkve kojoj je jedina i trajna glava sam Isus Krist.<sup>8</sup>

---

5 S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, London, 1935. Citat prema: Sergius Bulgakov. *A Bulgakov Anthology*, ed. by J. Pain and N. Zernov, Philadelphia, 1976, str. 131–132.

6 S. Bulgakov. *A Bulgakov Anthology*... str. 132.

7 Ondje, str. 126.

8 Kratak opis pravoslavne ekleziološke pozadine kanonskog prava vidi kod: E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier, 1980, (Canonistica 4), str. 47–59.

Već možemo naslutiti pravoslavni odnos prema kanonskom pravu. U pravoslavlju pravo je socijalno-eklezijalna „nadgradnja”. Crkva je u svojoj biti duhovna i karizmatična. Ona nalazi svoj pravi izraz u vjerskim istinama, u dogmama. Budući da misterij Crkve ne možemo pretočiti u pojmovne i pravne kategorije, pravoslavlje osobito cijeni šutnju i „negativni put” (apofanía) kao posljednji pristup vjerskom misteriju. Crkveni su kanoni (blaži izraz negoli „pravo” ili „zakon”) izvanjski izraz dogme i ne pripadaju metafizičkoj dimenziji povijesti spasenja. Oni ne mogu biti uzdignuti na razinu dogme. Vjerska je zbilja milosna i karizmatična, a pravu je zadaća da osigura slobodno djelovanje milosnog elementa. Između dogme i prava postoji samo „funkcionalni reciprocitet” (Evdokimov). Pravo je dodatno i posljedično s obzirom na pravu narav Crkve. Dogma, odnosno narav Crkve jest nepromjenljiva, a pravo je promjenljivi dio. Zato je u pravoslavlju čvrsto i nepoptljivo stajanje uz ono što se smatra dogmom, ali prilična lakoća kad je riječ o pravu. To se najbolje može uočiti kod važnih pojmova kao što su „oikonomía” i „akríbeia”. Poticaj za to razlikovanje dao je sv. Bazilije. Dok se na području vjerskih istina primjenjuje strogo tumačenje, akribija, dotle se u pitanjima praktičnog ponašanja može primijeniti, ako to prilike iziskuju, načelo „ikonomije”. Nema neke određene i općenito prihvaćene definicije što je to „ikonomija”. Praktična rješenja vrlo su različita, nerijetko za zapadni mentalitet i proturječna. Tu nije posrijedi neko logičko zaključivanje. Općenito se može reći da „ikonomija” želi primijeniti božansku metodologiju na promjenljiva povijesna zbivanja. Tako, na primjer, dok se na području dogme po načelu akribije smatra da izvan jedine (pravoslavne) Crkve nema valjanih sakramenata, dotle na razini prakse ili prava dolazi do različitih rješenja koja po načelu „ikonomije” priznaju de facto valjanost sakramenata i izvan Pravoslavne Crkve. Isto je tako s nerazrješivošću ženidbe. Na razini dogme, pravoslavlje zajedno s Katoličkom Crkvom drži da je ženidba nerazrješiva, ali na razini pastoralne prakse barem tolerira drugu ženidbu. Budući da pravoslavna teologija i pravo ne razlikuju „nevaljano” i „nedopušteno”, kao ni neke druge pojmove katoličkoga kanonskog prava, teško je dovesti u neku cjelinu slučajeve riješene po načelu „ikonomije”<sup>9</sup>.

Iz svega bitno proizlazi elastičnost i promjenljivost kanonskog prava, čak i određena teološka irelevantnost jer se duhovno ne objektivizira u materijalnom niti se utjelovljenje kao takvo proteže na kanonsko pravo. Tako je moguća opasnost stanovitog dualizma, ako ne i pesimizma, kad je riječ o konkretnoj ljudskoj stvarnosti koja u Crkvi uključuje i kanonsko pravo.

## LUTHER I PROTESTANTI

Minula 1983. godina bila je dijelom u znaku 500. obljetnice Lutherova rođenja. Kad je Martin Luther 10. prosinca 1520. dao spaliti tzv. papinske knjige pred grad-

<sup>9</sup> H. S. Alvisatos, L'Economie d'après le Droit canon de l'Eglise orthodoxe, u Atti dell' VIII Congr. Intern. di Studi Bizantini 1951, Roma, 1953; P. Hieromoine, Economie ecclésiastique et réitération des sacrements, u Irénikon 1937; Y. Congar, Propos en vue d'une théologie de l' „Économie” dans la tradition latine, u Irénikon 1972.

skim vratima Elstertor u Wittenbergu (kao odgovor na palež njegovih knjiga u Louvainu, Liègeu i Kölnu), na nišanu su bila prvenstveno djela kanonskog prava kao i djela nekih skolastičkih teologa. Spalio je, doduše, tom prigodom i papinsku bulu izopćenja, ali tiho i privatno, tako da je to primijetio samo mali broj najbližih. Da to Luther nije spomenuo u jednom kratkom pismu upućenom Spalatinu, vjerojatno ne bismo ništa znali o spaljivanju bule.<sup>10</sup> Službeni poziv na okupljanje i spaljivanje, pribijen na crkvena vrata, spominjao je samo djela kanonskog prava i skolastičke teologe.

Lutherova duboka odbojnost prema kanonskom pravu može se protumačiti kao odgovor na preveliki juridizam u Crkvi, a možda i kao nesvjestan odušak na osobnu nominalističku formaciju („Ja pripadam Ockhamovoj stranci.“). No ona bitno proizlazi iz novog pojma Crkve, do kojeg je došao studirajući sv. Pavla, a djelomično i sv. Augustina. Po Lutheru, prava Crkva jest „Ecclesia abscondita, seu spiritualis“ (skrivena ili duhovna Crkva), a nasuprot njoj jest „Ecclesia visibilis, seu universalis“ (vidljiva ili opća Crkva). Između njih nema spasenjskog mosta jer je posrijedi radikalni dualizam. Veliki njemački katolički teolozi 19. stoljeća J. A. Möhler i M. J. Scheeben nisu se ustručavali da u tome vide gnostičke tragove, na što je podsjetio i J. R. Geiselman u svojoj studiji o Möhlerovoj teološkoj antropologiji.<sup>11</sup> Današnje katoličko gledanje na Luthera u mnogočemu je ispravljeno i dopunjeno, ali ostaje činjenica duboke podvojenosti i nesklada u cijelom Lutherovu poimanju čovjeka i svijeta. Vjerojatno nisu sasvim u krivu oni koji to pokušavaju psihološki protumačiti, vodeći računa o Lutherovoj vulkanskoj ličnosti i o njegovim doživljajima.<sup>12</sup>

Kod Luthera i u klasičnom luteranstvu imamo naglašenu „hipereshatologiju“. Ona, među ostalim, nalazi svoj izraz u nauku o dva kraljevstva (Zwei-Reiche-Lehre) odnosno o kraljevstvu Božjem i o svjetovnom kraljevstvu, kojima Bog upravlja na dva načina ili „dva regimenta“: duhovni regiment čini čovjeka „pobožnim“, a svjetovni „stvara izvanjski mir i protivi se zlim djelima“.<sup>13</sup> Lutherovo naučavanje o dva kraljevstva nije ujednačeno ni zaokruženo, pa je još uvijek predmet rasprava i kritika. Dok je u spisu iz 1523. godine „O svjetovnoj vlasti i koliko smo je dužni slušati“ naginjao da kršćanski život poistovjeti s kraljevstvom Božjim u kojem nema ni mača ni izvanjskog pravnog uređenja, u kasnijim spisima priznaje da je kršćanin pripadnik obaju kraljevstava, iako na različit način. No i ovdje se jedinstvo događa u nakani kršćanina i u njegovoj savjesti, ali ne vidi se veza između duhovnoga kršćanskog režima i onoga svjetovnog, od kojih svaki ima svoju logiku. Oba, doduše, potječu od Boga, ali kršćanska je specifičnost u Božjem kraljevstvu duha, s izrazito individualističkim i subjektivnim oznakama.

---

10 W. von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München, 1982, str. 177.

11 J. R. Geiselman, Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers, Freiburg, 1955.

12 E. H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, New York, 1958. Ericson donosi vrijedna psihološka tumačenja iako se daje raspravljati o glavnoj Eriksonovoj tezi o „kompleksu oca“ u Lutherovu životu i u njegovoj teologiji.

13 W. von Loewenich, n. dj, str. 220.

Dosljedno tome, izvanjsko pravno uređenje Crkve nema neke specifično kršćanske oznake, nego pripada svjetovnom kraljevstvu jer je i ono „ein weltlich Ding”. O pojedinostima Lutherova stava ne može se raspravljati jer se sve njegove izjave ne mogu povezati u skladnu cjelinu, ali ostaje činjenica da su Luther i prvi protestanti dali svjetovnoj vlasti, konkretno njemačkim knezovima, odlučujuću vlast u pitanjima crkvenoga pravnog uređenja. Zemaljski vladar, „membrum praecipuum Ecclesiae” (Melanchthon), ujedno je „summus episcopus” i „Notbischof” (Luther). Luther, odgojen i prožet idejama W. Ockhama, imao je već jake preduvjete da naglasi i zaoštri kompetenciju svjetovne vlasti u crkveno-pravnim pitanjima.<sup>14</sup> Pri tom očito izbija na vidjelo složena Lutherova ličnost: dok s jedne strane najavljuje važne crte modernog mentaliteta, s druge strane imamo duboku ukorijenjenost u srednjem vijeku. Tako Luther kao čovjek srednjega vijeka jednostavno nije mogao ni pomisliti da bi zemaljski vladar mogao biti nekršćanin ili bezvjerac. Takva je mogućnost bila jednostavno izvan njegova duhovnog vidokruga.

Tako će se u Njemačkoj razviti crkveno pravno uređenje na temelju zemaljske političke pripadnosti (zemaljske Crkve, Landeskirchen). Crkveno pravo jest dio civilnog zakonodavstva koji se odnosi na Crkvu. To je „Kirchenrecht”, a ne „kanonisches Recht”, u načelnoj i praktičnoj ovisnosti o zemaljskoj vlasti. Sistem će u Njemačkoj potrajati sve do kraja prvoga svjetskog rata kad će tzv. Weimarski ustav 1918. godine proglasiti odvojenost Crkve od države i time prekinuti višestoljetnu tradiciju. Time počinje novo razdoblje u povijesti Evangeličke Crkve u Njemačkoj. Kako je poznato, i Henrik VIII. u Engleskoj se dao proglasiti za „caput Ecclesiae”, a u skandinavskim zemljama još i danas postoji snažna ovisnost Crkve o političkoj vlasti. U Americi je protestantizam pošao drugim putem, ali zbog posebnih povijesnih prilika. Prvi protestantski doseljenici bili su velikim dijelom bjegunci koji su upravo tražili vjersku slobodu (usp. sagu o brodu Mayflower kojim su engleski puritanci 1620. došli u Ameriku), a s druge strane „Oci osnivači” Sjedinjenih Američkih Država bili su za načelnu odvojenost Crkve od države, što je ušlo i u prvi dodatak američkom ustavu 1791. godine.

Ovakav praktičan stav luteranizma proizlaziti će iz onoga mnogo temeljnijeg i svestranijeg o odnosu zakona prema Evandelju. Pavlov problem o „slovu i Duhu” pretvorit će se kod Luthera u pitanje „zakon i Evandjelje”, što je i kod Luthera i u protestantizmu središnja tema teologije. „Virtualno cijelo Sveto pismo i shvaćanje cijele teologije ovisi o pravom razumijevanju zakona i Evandjelja.”<sup>15</sup> „Onaj koji zna pravilno razlikovati Evandjelje od zakona može biti zahvalan Bogu i znati da je teolog.”<sup>16</sup>

14 Treba imati na pameti da je takav razvoj djelomično bio već pripravljen krajem srednjega vijeka „zaslugom” i same Rimske kurije koja je u crkveno-političkoj igri znala priznavati knezovima i kraljevima veliku ingerenciju u upravi Crkve. Usp. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe mit einem Nachwort von Peter Manns, Freiburg, 1982, sv. I, str. 139–144.*

15 Tako Luther već 1521. god.: *Weimarer Gesamtausgabe VII, 502, 34; usp. G. Ebeling, Luther. An Introduction to his Thought, Fontana, London, 1975, str. 111. (prijevod s njemačkog).*

16 *Weimarer Gesamtausgabe XL/I, 207, 17. Usp. Ebeling, ondje.*

Po Lutheru postoji oštra suprotnost između zakona i Evanđelja. Prenaglašavajući jedan aspekt Pavlova nauka o zakonu, Luther u teološkom pogledu vidi samo negativnu funkciju zakona: „*Lex est semper accusans*”. To je onaj „*primus usus legis*”, teološki, kojim postajemo svjesni svoje grešnosti te nam ne preostaje drugo nego da se priklonimo Božjem milosrđu (*usus theologicus seu elenchthicus*). Luther nije toliko naivan da bi poput nekih entuzijasta smatrao da bismo jednostavno mogli živjeti bez zakona. Ovdje na zemlji potrebni su nam zakoni da ne bismo bili prepušteni samovolji i nasilju. No to je svjetovna funkcija zakona bez unutarnje spasenjske dimenzije. Riječ je o „drugoj uporabi zakona” (*usus politicus*).

Neki od Lutherovih bližih suradnika i prijatelja nisu bili baš zadovoljni takvim prvenstveno negativnim gledanjem na zakon (u teološkom pogledu), osobito „*magister Philippus*”, tj. Filip Melanchthon. Humanistički obrazovani i zainteresirani Melanchthon dodat će i „*usus tertius legis*”, tj. „*usus paedagogicus seu didacticus*”, prema onoj Pavlovoj da je zakon bio „*paidagógos... eis Christón*” (Gal 3,24; Duda-Fučak: „nadzirateljem sve do Krista”). Melanchthonov stav približava se katoličkom, no on je bio predmetom rasprava i nije općenito prihvaćen među protestantima.

Protestantski stav pogodovat će pravnom pozitivizmu, osobito nakon što je Hegel u svojoj filozofiji postavio državu kao izvor svega prava. Djelomično reagirajući na takvu situaciju, evangelički pravnik R. Sohm razvit će svoju glasovitu teoriju o nespojivosti prava s istinskom naravi Crkve (*Kirchenrecht I*, München-Leipzig, 1892.). On će „*Crkvi ljubavi*” oštro suprotstaviti „*Crkvu prava*”. Njegova teza doslovno glasi: „*Bit crkvenog prava u proturječju je s biti Crkve.*” To je bio izazov i za katolike i za protestante iako se katolički teolozi i pravnici nisu baš mnogo osvrtni na Sohma. Međutim, Congar smatra da Sohmov izazov još uvijek traje<sup>17</sup>. Slično gledište kao i Sohm zastupao je Lav Tolstoj u Rusiji.

Na Sohmovo poimanje crkvenog prava uslijedila su reagiranja i s protestantske strane. Osobito se suprotstavio veliki švicarski reformirani teolog Karl Barth, a i neki drugi (E. Wolf, J. Ellul). S obzirom na poimanje zakona i prava, od posebne je važnosti predavanje koje je Barth održao u Utrechtu 1936. godine. Barth će braniti kršćansku specifičnost crkvenog prava. On će poznati binom „*zakon i Evanđelje*” uzeti u obrnutom redu, tj. kao „*Evanđelje i zakon*”, htijući time naglasiti nužno produženje Evanđelja u zakonu. Po Barthu, zakon je nužni oblik (forma) Evanđelja, kojemu je sadržaj milost<sup>18</sup>. Barth polazi od Kristova gospodstva nad svime, pa tako i nad crkvenim pravom. Oznake su crkvenog prava da je ono po svojoj biti pravo služenja, liturgijsko i živo pravo. Štoviše, crkveno pravo jest uzor i nadahnuće za svako drugo pravo. Kako je Barth radikalno protivan da se primijeni „*analogia entis*” u teodiceji, sklon je da se uvede „*analogia fidei*”.

Odvajanje Crkve od države u Njemačkoj nakon prvoga svjetskog rata i pojačan val sekularizacije bit će poticajem da je protestantska teologija morala tražiti novo

---

17 Y. Congar, Rudolf Sohm nous interroge encore, u *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1973.

18 Usp. G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München, 1962, str. 91.

utemeljenje svojega prava i svojega društvenog uređenja. Našla ga je u teološkom utemeljenju crkvenog prava, što je velik zaokret od tradicionalnog luteranskog stava. Crkveno pravo nije više dio civilnog zakonodavstva nego specifično crkveno pravo. Pionirske radove u tom pogledu dat će nekoliko važnih autora: J. Heckel<sup>19</sup>, Ernst Wolf<sup>20</sup>, Eric Wolf<sup>21</sup> i H. Dombois<sup>22</sup>. Godine 1951. počinje izlaziti i „Archiv für evangelisches Kirchenrecht”. Stara odbojnost prema crkvenom pravu pretvorila se u teološko utemeljenje istog prava. Ono što je pri tom osobito važno za katolike jest činjenica da je evangeličko traženje teološke naravi crkvenog prava pridonijelo novim shvaćanjima o naravi kanonskog prava i kod katoličkih pravnikâ. Osobitu će ulogu tu imati Münchenski kanonist Klaus Mörsdorf koji je pažljivo pratio razvoj protestantske teologije o pravu i mnogo pridonio, zajedno sa svojim učenicima, širenju sličnog usmjerenja i u katoličkoj kanonistici<sup>23</sup>.

Treba primijetiti da je ekumenski razgovor danas vrlo približio katoličko i protestantsko gledište. Katolici jasnije i izričitije ističu milost kao prvotan i nezaobilazan čimbenik u procesu čovjekova opravdanja i spasenja, a protestanti prevladavaju svoju tradicionalnu odbojnost prema kanonskom pravu. Čini se da se teoretski stavovi još uvijek ne poklapaju u cjelini, a možda to nije baš ni nužno. Važno je da se pošlo putem približavanja, u čemu se prilično i uspjelo.

## KANONSKO PRAVO U KATOLIČKOJ CRKVI

Iako je Crkva imala neko pravno uređenje već od svojeg početka, pravna znanost kao takva razvit će se, kako je poznato, početkom visokoga srednjeg vijeka, a uzmah će dati glasovita Gracijanova zbirka „Concordantia discordantium canonum” ili jednostavno „Decretum”, kako je nazvaše tumači (izdana oko 1140. godine). Ona i nekoliko novijih zbirki tvorit će zajedno „Corpus Juris Canonici”, temeljni pravni instrumentarij Katoličke Crkve sve do Zakonika kanonskog prava iz 1917. godine. Bolonjsko sveučilište bit će stoljećima glavno središte za studij kanonskog prava (a Pariz za teologiju).

Kanonska pravna znanost razvila se izazvana novim procvatom studija rimskog prava. Kao što je studij civilnog prava u ovo vrijeme uzeo Justinijanov „Corpus Juris Civilis” kao polazište, istiskujući ranije germanske utjecaje, tako će i Katolička Crkva dobiti svoj „Corpus Juris Canonici” koji će se sve više širiti na Zapadu i istiskivati ostale pravne uzance, postajući opće pravo Katoličke Crkve. Kao iz-

---

19 J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München, 1953.

20 Usp. popis članaka, u E. Corecco, *Theologie des Naturrechts*, str. 111–112.

21 E. Wolf, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, Frankfurt, 1961.

22 H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, sv. I, Witten 1964; sv. II, Bielefeld, 1974.

23 K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, sv. I, 11. izd., München-Paderborn, 1964. Popis ostalih radova vidi u E. Corecco, n. dj, str. 114–115.



danje još je uvijek standardno ono Friedbergovo iz 1879–1881, više puta pretis-  
kano.

Glavno dostignuće ovog razdoblja, s obzirom na razvoj kanonskog prava, jest u tome što je Katolička Crkva mogla uvjerljivo pokazati, naspram razvoja civilnog prava, da ona ima svoje pravo neovisno o civilnom iako su pojmovi i pravna načela prilično posuđivani iz rimskog prava.

Drugo veliko razdoblje u razvoju kanonskog prava imamo počevši s 18. stolje-  
ćem i tzv. würzburškom školom kanonskog prava, koja će naći svoj nastavak i iz-  
razitiji oblik u rimskoj školi. To će razdoblje praktično trajati sve do Drugoga vat-  
ikanskog sabora, a kardinal Ottaviani bit će jedan od posljednjih predstavnika to-  
ga smjera u kanonskom pravu<sup>24</sup>. U napetostima s modernim evropskim državama  
koje su se sve više sekularizirale i presizale na područja koja su tradicionalno bila  
u nadležnosti Crkve, trebalo je pokazati da Crkva ima svoje pravno uređenje ne-  
ovisno od državnog i velikim dijelom paralelno s njime. Polazeći od Belarminova  
učenja o vidljivosti Crkve, naime da je Crkva vidljiva kao što su to Francuska Kra-  
ljevine i Mletačka Republika, kako izričito kaže Belarmin, ova će škola u 19. sto-  
ljeću razraditi shvaćanje Crkve kao savršenog društva (*societas perfecta*). Iako su  
taj pojam i ranije znali spomenuti neki teolozi, sada će mu crkveni pravници (Tar-  
quini, Cavagnis) dati pravno-politički sadržaj. Država je „savršeno društvo” jer ima  
teritorij, podanike i potrebna sredstva za upravljanje društvenim životom, ali isto  
tako, i Crkva je „savršeno društvo”. Taj nauk nalazi svoj izraz i u socijalno-politič-  
kim enciklikama Lava XIII. Ovdje se Crkva promatra na istoj razini kao i država,  
s mnogo paralelnih ustanova i struktura: imovinsko pravo, kazneno pravo, kon-  
kordati s državama, ustanova nunciija i diplomatskog zbora itd.<sup>25</sup>

U pravno-filozofskom pogledu ovo je vrijeme tzv. jurnaturalizma. Tradicional-  
no katoličko učenje o naravnom zakonu primit će u vrijeme prosvjetiteljstva, pola-  
zeći od Grotiusovih i Pufendorfovih gledišta, tipično apstraktne i racionalističke  
oznake. Govorit će se o naravnom pravu kao o idealnoj apstraktnoj veličini, traj-  
noj i nepromjenljivoj, budući da proizlazi iz zaključaka razuma. Povijesnost tu  
uopće ne dolazi u obzir. Raspravlja se polazeći od apstraktnih teoretskih načela.  
Razvija se filozofija prava, iz koje će proizaći „Begriffsjurisprudenz”, tipična za  
pravnu znanost 19. stoljeća, sa znatnim utjecajima i na Zakonik kanonskog prava  
iz 1917. godine. Značajno je za ovo razdoblje da se raspravlja o Crkvi kao društve-  
noj pojavi, ali kanonisti pri tom ne polaze od biblijskih i teoloških polazišta nego  
se oslanjaju na pojmove i kriterije iz opće filozofije prava. Temeljna je argumen-  
tacija ova: gdje god postoji neko društvo, ondje imamo i pravo — ubi *societas, ibi*  
*ius*. Ali Crkva je društvo. Ergo...

Čini se da je treće razdoblje kanonskog prava tek započelo. Ono je u znaku tra-  
ganja za teološkom specifičnošću samoga prava, što nije bez duboke problematič-  
nosti za cio pothvat. Drugi vatikanski sabor, a i utjecaji novije protestantske prav-

24 A. Ottaviani, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, sv. I-II, Roma, 1956–1960.

25 Novo razdoblje crkvenih konkordata počinje onim što ga sklopiše Pio VII. i Napoleon  
1801. godine. Tijekom devetnaestog stoljeća bit će sklopljeno tridesetak konkordata s  
modernim više ili manje sekulariziranim državama.

ne literature u novom ekumenskom ozračju, upućuju na novo utemeljenje kanonskog prava. Novo lice Crkve zalitijeva i nameće novo kanonsko pravo. Nova ekleziologija izaziva nove pomake kako u utemeljenju kanonskog prava tako i u njegovoj obradi. Treba priznati, doduše, da koncilski nadahnuti ekleziologija još nije toliko razrađena i, posebice, još nije općenito prihvaćena da bi mogla u punoj mjeri utjecati na novo kanonsko pravo. Ipak ima nekih nezaobilaznih koncilskih izjava i smjernica koje nameću nov pristup kanonskom pravu.

Apostolska konstitucija „*Sacrae disciplinae leges*” Ivana Pavla II. kojom proglašava novi Zakonik kanonskog prava, navodi sljedeće točke koncilskog nauka kao odrednice za novi Zakonik kanonskog prava:

1. Pojam Crkve kao Božjeg naroda. To je svakako od temeljne važnosti. Kardinal Suenens rekao je da su, po njemu, otkriće Crkve kao Božjeg naroda i, u skladu s time, suodgovornost svih članova Crkve pastoralno najjači impulsi koje dugujemo Drugom vatikanskom saboru<sup>26</sup>.

2. Narav crkvene vlasti kao služenje (diakonía).

3. Crkva kao „*communio*”, kako na sveopćoj tako i na partikularnoj razini.

4. Koncilski nauk o kolegijalnosti, ugradivši i nauk o primatu.

5. Nauk da svi članovi Božjeg naroda, svatko na svoj način, imaju udjela u trostrukoj Kristovoj službi svećenika, proroka i kralja.

6. Prava i dužnosti svih vjernika (*christifideles*) u Crkvi, posebice laika.

7. Ekumensko usmjerenje.

Dakako da ima i drugih koncilskih izjava i stavova od velike važnosti za novi Zakonik kanonskog prava: npr. Crkva kao sakrament spasenja, pojam crkvenosti koji je širi od Katoličke Crkve i adekvatno poimanje Mističnog Tijela Kristova, povijesnost Crkve s posebnim naglaskom na sadašnjem trenutku svijeta, pastoralna usmjerenost itd. S obzirom na kanonsko pravo od velikog je značenja također koncilski nauk o sakramentalnim temeljima vlasti i prava u Crkvi. Odmah u prvo pokoncilsko vrijeme rekao je Karl Rahner da će pravnici imati velikih glavobolja kako da te koncilске smjernice prereknu u pravne kategorije.

Koncilski dokument „*Optatam totius*” br. 16 kaže, govoreći o studiju kanonskog prava unutar teološke naobrazbe: „Isto tako u izlaganju kanonskog prava i predavanju crkvene povijesti treba imati u vidu otajstvo Crkve u skladu s dogmatском uredbom o Crkvi koju je proglasio ovaj Sveti Sabor.” Koncil nije išao u pojedinosti, nego je uputio na koncilsku ekleziologiju, naglašavajući otajstvenost Crkve.

Na pravi problem uputit će Pavao VI. kad je rekao na Drugom međunarodnom kongresu o kanonskom pravu 1973. godine: „Nakon Koncila kanonsko pravo ne može a da ne bude u sve užoj vezi s teologijom i drugim svetim znanostima, jer i ono je sveta znanost, a zasigurno nije samo 'praktično umijeće' kako bi to neki htjeli i čija bi samo zadaća bila da obuče u pravne formule pripadne teološke i pastoralne zaključke.”<sup>27</sup>

26 L.—J. Suenens, *Mitverantwortung in der Kirche*, Salzburg, 1968.

27 Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico, *Il diritto nel mistero della Chiesa*, sv. I, Introduzione, Roma, 1979, str. 106. Papa nastavlja: „S Drugim vatikanskim saborom defini-

Ovdje papa očito aludira na neka razilaženja među kanonistima. Danas svi kanonisti priznaju da kanonsko pravo mora primati svoj sadržaj iz teoloških izvora. Zato Sveto pismo, dogmatika i pastirsko bogoslovlje imaju svoju temeljnu važnost. Utoliko se priznaje bitna usmjerenost i navezanost kanonskog prava na teološke izvore. No postoji, čini se, velika razlika u užem poimanju naravi kanonskog prava. Njemački katolički kanonist Klaus Mörsdorf već prije dvadesetak godina ovako je definirao kanonsko pravo: „Kanonsko pravo jest teološka disciplina s juridičkom metodom.”<sup>28</sup> Ovo je načelno lijepo rečeno, ali ostaje pitanje jer se razlikuje u čemu je narav te juridičke metode koja bi morala biti sui generis jer se razlikuje od civilnog prava. Specifičnost te metode ne izgleda ni izdaleka dovoljno razrađena.

Zaokret kanonskog prava prema teologiji neki kanonisti shvaćaju u smislu radikalne teologizacije kanonskog prava. Kanonsko pravo je ovdje „sveto pravo” koje je utemeljeno u dogmi utjelovljenja i u otajstvu Crkve. U njemu se očituje milosna i sakramentalna narav Crkve, koja se proteže na čovjeka u njegovoj osobnoj i društvenoj dimenziji. Izričito zastupaju takvu radikalnu teologizaciju Mörsdorfovi učenici Španjolac A. Rouco Varela i Talijan E. Corecco<sup>29</sup>. Znakovito je da crkvena vlast vrlo rado prihvaća ovu teologizaciju kanonskog prava.

No pri tom postoje neka ozbiljna pitanja. Ne daje li se time preveliko značenje ljudskom elementu u crkvenom uređenju, približavajući previše ljudsko pravo božanskom pravu i tako oživljavajući stari juridizam, samo u novom „teološkom” ruhu, što može biti još opasnije?

Francuski je teolog R. Laurentin primijetio: „To je zavodljiva teorija, ali ne nalazi potvrdu u perspektivi sv. Pavla.”<sup>30</sup>

Ima drugih kanonista koji se protive „teologizaciji” kanonskog prava. Oni čak traže „deteologizaciju”. Može biti znakovito da su ti glasovi našli odjeka u sredinama koje se posebno pozivaju na duh Drugoga vatikanskog sabora, npr. skupine oko časopisa „Concilium” i oko centra „Istituto per le Scienze religiose di Bologna”. Ove skupine ističu razliku između teološke i pravne metode, između univerzalnosti teologije i relativnosti prava. Teologija, veli Jiménez Urresti, istražuje volju Kristovu, a kanonsko pravo volju Crkve<sup>31</sup>. Nizozemski kanonist Peter Huizing, koji je bio profesor na Gregorijani a kasnije u Nijmegenu, možda je najjasnije izrazio stav na koji je aludirao Pavao VI. u već navedenom govoru. Huizing kaže: „Prava struka kanonista zapravo je više tehnika negoli znanost. Znanstvene spoz-

---

ativno je završilo vrijeme kad su neki kanonisti odbijali da uzmu u obzir teološki aspekt studiranih disciplina ili primijenjenih zakona. Danas je nemoguće proučavati kanonsko pravo bez ozbiljne teološke naobrazbe” (ondje).

28 K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, sv. I, München-Paderborn, 1964, str. 36.

29 Dialogo tra Antonio Rouco Varela e Eugenio Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano, 1971; E. Corecco, *Theologie des Naturrechts. Methodologische Ansätze*, Trier, 1980.

30 Za jednim okruglim stolom u Rimu 1967. godine: usp. L. Martini – A. Ippoliti, *Il dibattito sui fondamenti teologici del diritto canonico*, u AA. VV. *Legge e Vangelo*, Brescia, 1972, str. 285.

31 T. Jiménez-Urresti, *Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaften*, u *Concilium* 1967, str. 609.

naje o onoj stvarnosti koja je Crkva, pod svim njezinim aspektima, stvar je egzegeta, patrologa, crkvenog povjesničara, dogmatičara, moralista, liturgičara, crkvenog sociologa, misiologa itd. Kanonist poznaje samo razne mogućnosti kako da se ova stvarnost s pomoću nadležnih odluka dovede u sklad.”<sup>32</sup>

Ova skupina nastoji kanonsko pravo suziti na onaj manji dio koji mu pripada u Crkvi, izbjegavajući parenetske i egzortativne formulacije i poticaje, koji imaju svoju važnost, ali ne u kanonskom pravu. Oni žele sačuvati strogo juridičku stranu kanonskog prava. Nešto malo prije Drugoga vatikanskog sabora razmišljao je o tome teolog G. Söhngen i napisao: „Crkveno pravo svodi sve svoje pravno mišljenje na red spasenja, ali kroz pravnu znanost (jurisprudenciju), koja je tako malo duhovna kao i logika, ali ipak kao i ona duh od Duha Božjega.”<sup>33</sup>

Čini se da je kod ove skupine nazočna i bojazan da bi radikalna teologizacija kanonskog prava u sadašnjem trenutku koristila restauracijskim i integrističkim snagama u Crkvi.

Na cijeli problem neki drugi primjećuju: „Ma kako ovaj program trebalo ocijeniti u konkretnom, u najmanju je ruku sumnjivo isticati teološki temelj i pastoralni cilj crkvenog prava da mu se odmah dodijeli juridički samostalno područje.”<sup>34</sup>

Posve je očito da ta problematika iziskuje mnogo napora i od teologa i od kanonista kako bi se jasnije uočila veza između teologije i kanonskog prava, ali ujedno i specifičnost i stanovita samostalnost kanonskog prava.

## POKUŠAJ NAČELNOG PRISTUPA

Pokušajmo tematski u nekoliko točaka odrediti odnos Crkve prema pravu i obratno!

1. Prva i temeljna norma crkvenog života jest Duh Sveti. Po Novom zavjetu, On je temeljna norma kršćanskog života. Sv. Pavao će u toliko varijanata i s toliko gledišta isticati „zakon Duha života u Kristu Isusu” (Rim 8,2), a Toma Akvinski u svojoj će Teološkoj sumi posvetiti tri važne kvestije „evandeoskom zakonu koji se naziva novi zakon” (S. Th. I–II, qq. 106–108). Po Tomi, „evandeoski” ili „novi” zakon prvenstveno je unutarnji nepisani zakon Duha. Taj unutarnji zakon Duha samo sekundarno i izvedeno može se opisati i izraziti izvanjskim kriterijima, ali nikada adekvatno i u svojoj punini. Ne smije se dakle smetnuti s uma da je Duh Sveti po milosti i ljubavi prvi i temeljni zakonik Crkve, ako se riječi „zakon” i „zakonik” uopće mogu primijeniti na Duha Svetoga. No budući da Pavao upotrebljava izraz „zakon” i u vezi s milosnim djelovanjem Duha Svetoga<sup>35</sup>, mo-

---

32 P. Huizing, *Reform des kirchlichen Rechts*, u *Concilium* 1965, str. 680; usp. također Müller-Elsener-Huizing, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* Einsiedeln, 1968.

33 G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, str. 105.

34 P. Krämer, *Das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts*, u *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Halbband 29, Freiburg, 1982, str. 161.

35 1. Kor 9, 21; Gal 6, 2.

žemo i mi nastaviti s upotrebom tog izraza, ali oprezno i s potrebnim razlikovanjem. Duh Sveti ne „naređuje” samo nego i potiče i daje snagu za izvršenje. Prenaglašeni juridizam i potridentsko reagiranje na protestantizam pridonijeli su da je u Katoličkoj Crkvi oslabila svijest o pneumatskoj naravi kršćanskog i crkvenog života. To se posebice očitovalo u dogmatskim i moralnim priručnicima, a dakako u još jačoj mjeri u kanonskom pravu. Srećom su liturgija i duhovno bogoslovlje i nadalje prenosili tradicionalnu baštinu o prvenstvu pneumatskog elementa u Crkvi i kršćanskom životu.

2. Prije negoli se govori o zakonu i pravu, obavezno treba govoriti o slobodi. U teološkoj perspektivi sloboda je prije zakona, ona je mogućnost i uvjet za nastajanje i prihvaćanje zakona. To je uočio i Kant kad je ustvrdio: „Ne možeš dozrijeti za slobodu ako prethodno nisi stavljen u slobodu.”

U teološkoj perspektivi ne radi se „o slobodi iz zakona, nego o slobodi za zakon. Nije zakon put prema slobodi, nego je sloboda put prema zakonu, prema njegovu izvršenju, i to ne prema slovu, nego prema duhu i istini”<sup>36</sup>. Pravo pretpostavlja slobodu, a kanonsko pravo pretpostavlja „libertatem christianam” kao prethodni dar odozgor i kao uvjet za vršenje zakona u kršćanskom duhu. Sv. Pavao je toliko govorio o kršćanskoj slobodi, a valjda njegove riječi i danas nešto znače. Na žalost, potridentska teologija gotovo je sasvim šutjela o toj temi te se stvarao dojam kao da je neortodoksno govoriti o kršćanskoj slobodi. Kao ustuk protestantskom pozivanju na ovu temu, katolička je teologija naročito isticala poslušnost ne samo Bogu nego i crkvenim i zemaljskim poglavarima. Ovdje je mjesto da nademo zajednički most s protestantima koliko je to moguće, što je u nekim ekumenskim sredinama prilično uspjele. I protestanti Lutherove tradicije prihvaćaju zakon i pravo ukoliko su izraz kršćanske slobode. Kršćanska sloboda ostaje kao opće ozračje prava u Crkvi.

„U Crkvi je besmisleno 'nalaganje' ili 'prisiljavanje' izvanjskog ponašanja ili zabrana kršenja nekog propisa ako se pri tom ne vodi računa o unutarnjem stavu. Crkveno pravo moraju svi članovi doživjeti kao pravo, ali ne kao prisilno pravo. Njegova valjanost počiva na slobodnom prihvaćanju od strane zajednice vjere.”<sup>37</sup>

3. Ako je Crkva po svojoj biti prvenstveno duhovna, možemo li uopće govoriti o pravnoj strukturi Crkve? Ili drukčije rečeno: može li se „ius divinum” (objava i naravno pravo) dovesti u unutarnju vezu s ljudskim zakonom, sa „ius humanum”? Znamo za prigovore nekih radikalnih protestanata (R. Sohm), a Crkva je već od početka nailazila na antilegalističke (Markion), spiritualističke (Montanus) i milenarističke ideje (Papija). Joahim a Floris, albigenzi, Wyclif, Hus i neki drugi u srednjem vijeku kretali su se u tom misaonom krugu.

Dok je pravoslavlje tu prilično nedorečeno, a protestantizam u svojem klasičnom obliku i po svojoj unutarnjoj logici sklon da bude negativan, dotle je katolička interpretacija, uz potrebna razlikovanja, na kraju krajeva ipak pozitivna. Štoviše, katolički je pristup povijesno u nekoj trajnoj opasnosti da prenaglasí juridički

36 G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, str. 144.

37 P. Huizing, u *Mysterium Salutis IV/2, Einsiedeln, 1973*, str. 170.

aspekt Crkve. Ipak, temeljna je tu intuicija da se snaga utjelovljenja proteže na cijelog čovjeka uključujući i njegovu društvenu i pravnu dimenziju. Time je radikalno izbjegnuta opasnost dualizma i istaknuta unutarnja veza između unutarnje i izvanjske strane Crkve. Ta organska povezanost dolazi vrlo lijepo do izražaja u riječima Drugoga vatikanskog sabora:

„Ali društvo sastavljeno od hijerarhijskih organa i mistično Kristovo Tijelo, vidljiv zbor i duhovna zajednica, zemaljska Crkva i Crkva koja već posjeduje nebeska dobra, ne smiju se smatrati kao dvije stvari, nego one tvore jednu složenu stvarnost, koja je sastavljena od ljudskog i božanskog elementa. Stoga se ona ne malom analogijom uspoređuje s misterijem utjelovljene Riječi. Jer kao što božanskoj Riječi uzeta narav služi kao živi organ spasenja, s Njom nerazrješivo sjedinjen, na sličan način društveni organizam Crkve služi Kristovu Duhu, koji je oživljuje, za rast tijela (usp. Ef 4,16).” (LG 8).

Congar je to izrazio na drukčiji način, pod vidom djelotvornosti: „Duhovni element posjeduje svoju djelotvornost i on je nuždan, ali nije dovoljan. Postoji, naime, stanovita gustoća svojstvena neosobnim i skupnim strukturama koju treba zahvatiti, inače će se i najvelikodušnija volja iscrpiti u naporu trajno ponavljanom i osuđenom gotovo na potpun neuspjeh ako se pusti da suprotne strukture prežive.”<sup>38</sup>

4. Ishodište za raspravljanje o kanonskom pravu treba tražiti na području vjere i teologije. Protiv reduktivnih teorija pravnog pozitivizma s jedne strane, a jusnaturalizma na drugoj, koje su se hranile filozofijom prava, kanonsko pravo prvenstveno treba da se hrani teološkim izvorima, polazeći od misterija Crkve. Odatle njegova specifičnost, njegovi problemi, ali i njegova korist u Crkvi. Riječ i sakrament, Crkva kao „communio” i ostali temeljni ekleziološki sadržaji i aspekti treba da su odrednice kanonskog prava. Oduvijek su veliki pravници, izuzevši možda moderni pravni pozitivizam, dijelom izričito a dijelom uključno tražili integraciju prava u veće filozofsko-teološko jedinstvo. Kanonsko će pravo to svoje više jedinstvo naći polazeći od svojih kršćanskih izvorišta. Pri tom ono treba da ostane „richtiges Recht”, tj. pravo u punom iako specifičnom smislu. Kanonsko pravo nije duhovna egzorta. Ono se ne može odreći pravnih pojmova i kategorija. „Što je praviji jezik kanonskog prava, to bolje za kanonsko pravo – ponavljam – i u teološkom pogledu.”<sup>39</sup>

5. „Ius divinum” u Crkvi, kao predmet vjere, i „ius humanum”, kao plod ljudskih napora, ne nalaze se nikako na istoj razini. Pravne norme, u pravom katoličkom tumačenju, mogu se samo *analogno* odnositi prema naravi Crkve. Kao što u tradicionalnoj ontologiji imamo pojam „analogia entis”, tako ovdje imamo „analogia fidei”. Crkva je i otajstveno-duhovna i pravna, ali nikako u istom omjeru i na istoj razini. Ako je Tridentski sabor izopćio one koji bi nijekali da je Isus Krist također „legislator” (DS 1571), tada njegovo „zakonodavstvo” nikako nije

38 Y. Congar, *Rinnovamento dello spirito e riforma dell'istituzione*, u *Concilium* 1972, br. 3, str. 62; usp. *Il diritto nel mistero della Chiesa*, str. 52.

39 G. Söhngen, n. dj, str. 65.

na razini Mojsija ili pape kad proglašava crkveni zakonik. Već na Tridentskom saboru upozoravao je veliki teolog kardinal Girolamo Seripando da treba biti krajnje oprezan kad se o Isusu Kristu govori u isti mah i kao otkupitelju i kao „zakonodavcu”. Ako se kaže da je Isus Krist zakonodavac, tada to treba shvatiti u mnogo izvornijem smislu negoli je u slučaju crkvenih zakonodavaca. To nam brani da propise kanonskog prava, ukoliko su „ius humanum”, stavljamo uz bok i na istu razinu s poticajima i zahtjevima Duha u Crkvi. Tako imamo relativizaciju pravnog poretka u Crkvi nasuprot nerijetkim postupcima da se konkretni pravni propisi praktično pripišu i podmetnu Isusu Kristu. Ali ta analogija u svojem pozitivnom dijelu ujedno znači da pravni poredak nije u načelnoj suprotnosti s naravi Crkve. Štoviše, on može biti i medij (ali nikada izvor) milosti i spasenja, dakako uvijek na analogan i vrlo relativan način. Pravo kao takvo ne spasava – i Pavlova teologija i protestantske kritike o tome govore – ali ono, u katoličkoj perspektivi, unatoč stano-vitoj dvoznačnosti ipak može biti kanal i medij milosti. U Katoličkoj Crkvi većinom je dosta optimističan stav s obzirom na vrijednost kanonskog prava. Tako kaže Pavao VI: „Pravo nije zapreka nego pastoralna pomoć; ne vodi smrti nego životu, njegova specifična zadaća nije da koči i suprotstavlja, nego da potiče, razvija, štiti i brani pravu slobodu.”<sup>40</sup> Ovo vrijedi, ali uz uvjet da je to samo jedan od aspekata gledanja na pravo. Kod Pavla, naime, nalazimo i vrlo mračnih tonova kad je riječ o zakonu, a ne može se reći da se to nikako ne odnosi i na kanonsko pravo.

6. U teškom i zamršenom pitanju o binomu „zakon i Evanđelje”, treba imati na pameti nekoliko aspekata.

a) Evanđelje se ne može jednostavno, sic et simpliciter, nazivati zakonom. Naše katoličko tumačenje daje mu, oslanjajući se na Pavla, i taj naziv, ali Luther, polazeći od istoga Pavla, dolazi do suprotnog stava. Pavao naime u Poslanici Rimljanima ima polazišta za obje tvrdnje, i rješenje treba tražiti, čini se, u njihovoj uzajamnoj napetosti. Tako pravo u Crkvi predstavlja „paradokšno iskustvo” (E. Wolf). Luther je sa svoje strane tvrdio da je „razlikovanje između zakona i Evanđelja vrlo visoko umijeće, najviše umijeće u kršćanstvu”<sup>41</sup>.

b) Evanđelje nije bez zakona – vjera nije bez djela. Treba spojiti Poslanicu Rimljanima sa „slamnatom” Poslanicom sv. Jakova, kako je ovu posljednju nazivao Luther. Danas i protestanti teže prema tom jedinstvu.

c) Zakon i Evanđelje u uzajamnoj su usmjerenosti i povezanosti na temelju „analogia relationis”. To je krasno izrekao sv. Augustin: „Lex data est, ut gratia quaeretur; gratia data est, ut lex impleretur.”<sup>42</sup>

7. Pravni poredak nije koekstenzivan s cjelokupnim životom Crkve, tj. crkveni je život mnogo bogatiji negoli ga pravo može obuhvatiti. Ono se odnosi samo na jedan isječak zajedničarskog života Crkve. Mnogo je toga u Crkvi, i to najvredni-

40 Pavao VI, Govor sudionicima Međunarodnog kongresa što ga je organiziralo Gregorijansko sveučilište u povodu stote obljetnice od osnutka Fakulteta kanonskog prava: AAS 69 (1977.), 208–212.

41 G. Söhngen, Grundfragen einer Rechts-theologie, str. 126.

42 Augustinus, De spiritu et littera 19,34.

jeg, što je izvan područja kanonskog prava. Otuda načelna područnost (regionalnost) kanonskog prava.

8. Kanonsko je pravo podređena disciplina. Za kanonsko pravo mjerodavne su druge teološke discipline (egzegeza, dogmatika itd.). No od posebne i temeljne važnosti jest pastoralna teologija. Ako postoji neka „politička znanost Crkve”, veli Rahner, onda je to pastoralna teologija<sup>43</sup>. Ne mora sve iz egzegeze, dogmatike, morala itd. prijeći u kanonsko pravo. Samo ono što Crkva u svojem pastoralnom radu smatra nužnim ili barem vrlo korisnim treba da primi kanonski oblik, tj. da postane crkvenim zakonom. Pastoralno usmjerenje (*salus animarum*) uvijek je bilo u većem ili manjem stupnju nazočno u kanonskom pravu, ali nakon Drugog vatikanskog sabora ono je jače i izričitije naglašeno.

9. Kanonsko je pravo u službi crkvene „communio”. Jedan od najvećih današnjih problema i u Crkvi i u svijetu jest pitanje zajedništva koje bi bilo na valu čovjeka kao osobe. Subjektivistički i individualistički momenti toliko su naglašeni da strada nužno zajedništvo. Crkveno pravo može u Crkvi pomoći, ali uz uvjet da doista bude na razini ljudskog i kršćanskog dostojanstva čovjeka. Pravni odnosi u Crkvi treba da budu „institucionalizirani interpersonalni odnosi”<sup>44</sup>. To su osobni odnosi koji u ljubavi i slobodi utemeljuju zajedništvo.

Danas je živo poimanje Crkve kao takve zajednice (drugo je pitanje koliko je to poimanje ostvareno ili se daje ostvariti). Toliko naglašavano načelo u crkvenim socijalnim dokumentima da je čovjek izvor, nosač i cilj društvenih institucija, odnosi se, *mutatis mutandis*, i na kanonsko pravo. Ono je bitno usmjereno prema takvoj crkvenoj zajednici u kojoj će svaki vjernik rasti kao čovjek i kršćanin. Cilj nije neka apstraktna ideološka veličina nego zajedništvo konkretnih vjernika. Ne radi se o nekom hipostaziranom općem dobru, nego o dobru konkretne crkvene „communio”.

Danas se općenito mnogo govori o ljudskim pravima. I kanonsko pravo mora maksimalno poštivati ljudska i vjernička prava članova Crkve. Samo tako će biti moguće pravo crkveno zajedništvo, prava crkvena „communio”.

10. Pravo, u kršćanskoj perspektivi, nije instrument vladanja nego služenja (diakonía). Kategorija služenja kao formalni objekt crkvene vlasti mora, u biblijskoj i koncilskoj perspektivi, dobiti jasan izraz i u kanonskom pravu. Pri tom nisu mjerodavne izjave, makar i one nešto značile, nego dosljedno proveden pravni sistem. Koliko je to provedeno u novom Zakoniku kanonskog prava, pokazat će potanja analiza.

11. Moć i djelotvornost kanonskog prava (a i prava općenito) prilično su ograničene, posebno u moderno vrijeme. Stare su civilizacije, doduše, često u zakonima vidjele nešto božansko, dar neba protiv samovolje i nasilja ljudi. Mi smo danas svjesniji ograničenog dometa prava kao takva ukoliko nije podržano etikom, vjeronom i drugim komponentama društvenog života. Crkva opet ima svojih teoloških

---

43 K. Rahner, u *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg, 1964, str. 342.

44 *Usp. Il diritto nel mistero della Chiesa I*, str. 21.



(pavlovskih) razloga da ne preuveličava moć prava. U jednom novijem priručniku kanonskog prava stoji:

„Pravi jurist, iako zna za nužnost prava i njegov izražaj u pravnom zakonu, neće nikada polagati preveliko pouzdanje u zakon da bi mijenjao društvo: 'super-pouzdanje' u zakon proizlazi naime iz nedovoljna poznavanja njegove naravi... Nije mnogo ono što zakon sam po sebi i izravno uspijeva postignuti da bi popravio čovjeka.”<sup>45</sup>

Osim toga, zakon kao takav teži da održi „status quo” te otuda opasnost da bude sredstvo u rukama konzervativnih snaga. Zato u pravu treba imati uvijek pred očima ne samo „ius conditum” koji se nameće kao neposredna operativa, nego i „ius condendum” makar kao nadahnuće u kritičkim situacijama.

12. Postoji određena relativnost kanonskog prava koja se očituje na više razina. Ako uzmemo novoproglašeni Zakonik kanonskog prava, on kao i onaj iz 1917. godine vrijedi za tzv. „latinsku” Crkvu (kanon 1). U Katoličkoj Crkvi jesu i neke druge Istočne Crkve koje imaju svoje zakonodavstvo. A u današnjem ekumenskom ozračju ne možemo mimoći ni pravo nekatoličkih kršćanskih Crkava. Tako konkretno postojeće pravo ne možemo poistovjetiti sic et simpliciter s pravom Crkve kao takve.

Netko reče da je veličina vlasti kad zna sebi postaviti granice. Zato je vrlo važno da je i dosadašnje kanonsko pravo znalo za svoje granice te je predviđalo i neke pravne mogućnosti kako da relativizira vrijednost općih normi. Među te mogućnosti spadaju: dispensatio, privilegium, consuetudo contra legem, indultum, tolerantia, dissimulatio, excusatio, recursus in suspenso i posebice tzv. aequitas canonica.

Ta relativizacija nije neki nedostatak nego znak da se kanonsko pravo nastoji prilagoditi čovjeku u njegovoj povijesti. Apsolutna vjera ne može djelovati ako ne nade svoje utjelovljenje u povijesnim oblicima promjenljive naravi.

Korisno je u kontekstu navesti riječi kanonista P. Huizinga:

„Crkveno uređenje nije nikada posljednja i apsolutna norma djelovanja. I u crkvenim ustanovama i u okviru postojećih kanonskih normi djelovanje pojedinca kao i društveno djelovanje uvijek su u isto vrijeme djelovanje svakog pojedinca i svih zajedno iz neposredne povezanosti s Gospodinom. Ovo posljednje čak je na prvom mjestu. Ta povezanost ne može se nikada žrtvovati nekom 'općem dobru' (čak ni u slučaju jednoga jedinog čovjeka). Crkveno uređenje mora biti čak otvoreno za mogućnost da ta povezanost može zahtijevati od čovjeka da se u određenim konkretnim okolnostima stavi izvan ustanova i izvan normi pozitivnoga crkvenog uređenja. Duh Gospodnji jest načelno posljednja kritička instanca crkvenog uređenja, ne samo katkada i izuzetno nego trajno. Posljednja norma nije nikada zakon nego razlikovanje duhova.”<sup>46</sup>

13. Ako je cijela Crkva „semper renovanda”, onda to u naročitom pogledu vrijedi za kanonsko pravo. Nema idealnog zakonika kanonskog prava koji bi imao

45 G. Leclerc – B. Senofonte, u *Il diritto nel mistero della Chiesa*, str. 111.

46 P. Huizing, u *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln, 1973, str. 158.

vrijednost za sva vremena. To je zapravo bio razlog što je napuštena zamisao izdavanja „*Lex Ecclesiae fundamentalis*” kao neke vrste pravnog ustava za cijelu Crkvu. Crkva ima svoj ustav u Evandelju, a njegove pravne implikacije, budući da su per definitionem neadekvatne, trebat će uvijek iznova tijekom stoljeća „obnavljati i pročišćavati”. To ipak ne smije biti povodom da bismo načelno i apriorno sumnjicali svaku odredbu kanonskog prava. Treba imati iskreno povjerenje u zakonodavstvo Crkve, a kad nastupe stanovite teškoće i problemi, treba ih nastojati prevladati u autentičnom dijaloškom duhu.

S druge strane, nužnost obnove i usavršavanja nije razlog da bismo potcijenili razboritost i iskustva stečena u povijesti razvoja kanonskog prava.

14. U povodu proglašenja novog Zakonika kanonskog prava, neki su tumači, i to pravnici, istaknuli da će izdavanje ovog zakonika po svoj prilici ostati zabilježeno kao najznačajnije djelo za pontifikata Ivana Pavla II. Da bi se odredilo značenje ovog zakonika, nameću se dva bitna kriterija. Prvi je kriterij pitanje njegove ekleziologije i teologije općenito. Svaki crkveni zakonik pretpostavlja i uključuje, više ili manje izričito, određen ekleziološki model i određenu teologiju, barem u glavnim crtama. Daljnji studij i buduće analize treba da pokažu koliko je novi zakonik plod Drugoga vatikanskog sabora i koncilski usmjerene ekleziologije. Učinjen je svakako velik korak naprijed, ali ako se uzmu kao polazište ekleziološke ideje Drugoga vatikanskog sabora, čini se da novi zakonik do stanovite mjere odgovara tim idejama. Neki prinjećuju (npr. kanonist E. Corecco) da je Zakonik došao prerano jer se koncilski ekleziologija još nije dovoljno kristalizirala u svojoj konkretnosti. Uostalom, biskupska sinoda 1967. godine, izražavajući želje u vezi s obnovom kanonskog prava, istakla je kao cilj adaptaciju i modernizaciju Zakonika iz 1917, a ne izradu radikalno novog zakonika. Pitanje je da li bi takav posve novi zakonik u sadašnjim okolnostima bio izvediv.

Drugi je kriterij pastoralne naravi. Treba vidjeti koliko su glavni pastoralni imperativi Crkve našli odraz u novom zakoniku i kako su obrađeni (ukoliko, naime, mogu biti obrađeni u jednom zakoniku). Neki su opći sudovi o tome problematični u najmanju ruku. I tu će stručne analize pokazati stupanj pastoralne pogodnosti i prilagodivosti.

\* \* \*

Čini se uputnim završiti ovaj članak citatom kardinala Girolama Seripanda, poznatog teologa na Tridentskom saboru, koji je kao malo tko od katolika u ono vrijeme shvatio problematiku izazvanu protestantizmom. U djelu „*De iustitia et libertate christiana*” on piše, ponešto stilom svojega vremena, ali u biti uvijek aktualno:

„Doista je potrebno da propovijedamo zakon da bismo odvratili od poroka te da bismo prijeteći podsjetili grešnika da se obrati i da popravi život. No ako bismo se utaborili u takvu propovijedanju straha da ne bismo išli dalje podižući dušu riječju vjere, riječju milosti, riječju obećanja o oprostjenju grijeha, tada bismo ranjali bez vezivanja, udarali bez liječenja, snižavali bez podizanja. Uzmimo dakle iz našeg blaga staro i novo (Mt 13,52), propovijedajući zakon i vjeru, pokoru i mi-

lost, ispovijedanje grijeha i obećanje o oproštenju, da bi nam u večer zakona bila u gostima žalost, a u jutro milosti radost.”<sup>47</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

*In der heute vieldiskutierten Frage um das neue Verständnis des Kirchenrechts sind bekanntlich wichtige ekklesiologische Aspekte mitenthaltend. Katholische Rechtstheologie kann heute nicht umhin, sowohl orthodoxe als auch protestantische Positionen in einem ökumenischen Dialog zu berücksichtigen. Im Unterschied zum lutherischen und teilweise auch zum orthodoxen Verständnis, das zu einer Lockerung der Spannung zwischen Kirche und Recht zu führen scheint, ist der katholische Standpunkt hinsichtlich des Kirchenrechts grundsätzlich positiv, obwohl nicht ohne wichtige Unterscheidungen. Das Kirchenrecht ist keine Heilsquelle, obwohl es unter Bedingungen ein Heilsmedium in einer relativen und analogen Weise werden kann. Das Kirchenrecht umfasst selbstverständlich nur einen sehr kleinen Teil des kirchlichen Lebens. Das Wichtigste in der Kirche übersteigt rechtliche Kategorien, weil es seinen Grund im Mysterium hat.*

*Es werden im Artikel einige Kriterien angeführt, die in einer streng theologischen Sicht des Kirchenrechts notwendig sind. In bezug auf das neue Gesetzbuch der Kirche werden zwei Aspekte hervorgehoben, die für ein gerechtes Urteil entscheidend sind: der ekklesiologische Hintergrund und die pastorale Ausrichtung. Wie weit dies im einzelnen konzilstreu und zeitgemäss gelungen sei, hat uns die Kanonistik noch zu zeigen, obwohl wichtige Änderungen und Akzentverschiebungen schon auf den ersten Blick bemerkbar sind.*

---

47 Usp. G. Söhngen, Grundfragen einer Rechtstheologie, str. 124.