

Remigiusz Sobański

Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele : prawo Boże i prawo ludzkie

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 40/1-2, 23-44

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

NIEZMIENNOŚĆ I HISTORYCZNOŚĆ PRAWA W KOŚCIELE:
PRAWO BOŻE I PRAWO LUDZKIE.

Wstęp

Jeszcze przed ćwierćwieczem stwierdzono, że problem „prawo Boże i prawo ludzkie w Kościele” to pole nieprzeorane i – co więcej – kanonistyka w ogóle nie jest przygotowana, by się tym zagadnieniem zająć w sposób zasadniczy¹. Trzeba jednak podkreślić z uznaniem, że skoro tylko kanoniści dostrzegli niezorane pole, zabrali się do orki, która wydała plon obfity. Nie brakowało im bodźców. Wymienmy wśród nich – bez oceniania ich siły oddziaływania – impulsy protestanckiej teologii prawa, obfitość problematyki eklezjologicznej wywołanej eklezjologią Soboru Watykańskiego II, a także reformę prawa Kościoła Katolickiego. W związku z tą reformą wyłonił się problem właściwego rozumienia stałości i zmienności prawa, zaś w dyskusji nad założeniami projektowanej *Lex Ecclesiae Fundamentalis* stwierdzono, że ta nie powinna ograniczać się do norm z prawa Bożego, gdyż granica między prawem Bożym i prawem czysto kościelnym nie zawsze jest łatwa do ustalenia².

Już to stwierdzenie musiało zmobilizować kanonistów do przyjrzenia się temu, co w podręcznikach prawa kościelnego pisano w sposób zdecydowany i bezproblemowy o prawie Bożym zajmującym *principem locum*³ nie tylko pośrednio, lecz też wprost. Trudno było też nie dostrzec rozwarcia między ustaleniami egzegezy biblijnej i pozytywistyczną, posługującą się wyizolowanymi cytatami skrypturystycznymi argumentacją usiłującą wykazać, że odnośna instytucja znajduje – przynajmniej w swej istotnej, oddestylowanej od naleciałości historycznych postaci – poświadczenie w Objawieniu,

¹ A. Hollerbach, *Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche*, w: *Mensch und Recht*. Festschrift E. Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1972, 215.

² Por. *Relatio...*, *Communicationes* 2 (1970) 82–89.

³ Np. G. Michiels, *Normae generales Juris Canonici*, Parisiis–Tornaci–Romae² 1949, I, 210 ns.

argumentacji, co do której nawet kanoniści dostrzegli że jest nadużyciem Pisma Św⁴.

Dla całości kontekstu trzeba wspomnieć soborowe dowartościowanie historii i historyczności jako kategorii teologicznych, koniecznych dla naświetlenia misji Kościoła. Podkreślana już w szkole tybińskiej historyczność Objawienia i wiary nie mogła nie rodzić pytań pod adresem prawa, którego źródło postrzega się w tymże objawieniu.

Tak więc temat „Niezmienność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie” jest nader aktualny i żywy, a wgląd w piśmiennictwo dowodzi, że jest to jeden z tematów kanonistyki drugiej połowy dwudziestego wieku. W ciągu minionego roku pisali na ten temat S. Berlingo⁵, H. Pree⁶, I. Riedel-Spangenberg⁷.

Świadomie wskazałem jedynie na kanonistów⁸, co ani znaczy, by problem prawa Bożego był problemem wyłącznie kanonistycznym, ani też, by jedynie kanoniści nim się zajmowali. Jest zgoła inaczej i wszyscy znamy wręcz

⁴ J. Neumann, *Das Kirchenrecht im Spannungsfeld der wissenschaftlichen Disziplinen*, Theol. Quartalschrift 152 (1972) 317–325.

⁵ *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, Il Diritto Eccl. 106 (1995) n.1, 35–65 (z wskazaniem bibliograficznymi); to samo w: *Diritto „per valori” e ordinamento costituzionale della Chiesa*. Giornate canonistiche di studio – Venezia 6–7.7.1994, a cura di R. Bertolino, S. Gherro, G. Lo Castro, Torino 1996, 87–116.

⁶ *Zur Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit des Ius Divinum*, w: *Theologia et ius canonicum*. Festgabe f. Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Essen 1995, 111–135.

⁷ *Gottesrecht und Menschenrecht. Zur Legitimation, Limitation und Normierung positiven kirchlichen Rechts*, w: *Theologia et ius canonicum* (p.przyp. 6), 99–109.

⁸ P. Fedele, *Diritto divino e diritto umano nella vita della Chiesa*, w: *Atti del Congresso Internazionale di Diritto canonico Roma 14–19.1.1970*, Milano 1972, 59–92; R. Baccari, *La continuità del diritto canonico nel rinnovamento legislativo*, w: *Liber Amicorum Monseigneur Onclin*, ed J. Lindemans, H. Demeester, Gembloux 1976, 121–132; P. Lombardia, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canonico*, w: *Escritos de derecho canonico*, I, Pamplona 1973, 223–254; M.A. Fahy, *Continuity in the Church and Structural Changes*, *Theol. Studies* 35 (1974) 415–440; P.J. Viladrich, *El ius divinum come criterio de autenticidad en el derecho de la Iglesia*, w: *La norma en el derecho canonico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico Pamplona 10–15.10.1976, Pamplona 1979, II, 25–78; L.M. de Bernardis, *Il problema del diritto divino nella gerarchia delle fonti del diritto canonico*, w: *La norma* (j.w.), 397–404; H. Heinemann, „Göttliches Recht”? *Versuch einer Differenzierung*, *Theol. Quartalschrift* 157 (1977) 279–291; E. Molano, *Precisiones en torno al „Ius divinum”*, *Ius can.* 22 (1982) n.43, 783–796; P.A. Bonnet, „Continuità” e „discontinuità” nel diritto ecclesiale e nell’esperienza giuridica totale dell’uomo, w: *Raccolta di scritti in onore di P.Fedele*, a cura di G.Barberini, Perugia 1984, I, 31–54.

fundamentalne studia koryfeuszy teologii biblijnej, fundamentalnej, dogmatycznej i moralnej poświęcone problematyce prawa Bożego⁹.

Wskazałem natomiast na kanonistów dla podkreślenia, że problem prawa Bożego, szczególnie w jego sformułowaniu „prawo Boże i prawo ludzkie w Kościele” jest (też) problemem kanonistycznym. Jest nim dlatego, że w prawie kościelnym, stanowiącym przedmiot materialny kanonistyki, znajdują się instytucje oraz normy określane czy to wprost jako prawo Boże czy to jako wynikające z prawa Bożego, a ponadto instytucje i normy, co do których tego pochodzenia nie zaznaczono, ale którym doktryna takie pochodzenie przypisuje. W złożonej architekturze norm heteronomicznych, zamierzonych jako regulatory zachowań w Kościele, normy podciągane pod prawo Boże wyróżniają się tym, że funkcjonują one jako normy prawne, a ogłoszone zostały w przekonaniu, że stoi za nimi autorytet Boży.

1. Problem „prawa Bożego”

W samym pojęciu „prawo Boże” tkwi pewne napięcie. „Boże” to przydawka. Podczas gdy w zwrotach takich jak „łaska Boża” czy „Objawienie Boże” przydawka ta jest dodana do rzeczowników, które nawet bez niej mają swe siedlisko w obiegu teologicznym i wyrażają działanie Boga wobec ludzi, to w zwrocie „prawo Boże” jest ona dodana do rzeczownika, który jako taki oznacza fragment otaczającej nas, tworzonej przez człowieka rzeczywistości i dopiero przez przydawkę nabiera swojego specyficznego znaczenia. Sens tej różnicującej przydawki polega na informacji, że jest to prawo nie ludzkie, lecz Boże. Epistemologicznie znaczyłoby to, że prawo jak prawo, tyle że Bożego ustanowienia. Podczas gdy „łaska” czy „Objawienie” kojarzy się nam w pierwszym rzędzie z Bogiem, „prawo” kojarzy się z prawem ludzkim i mając je na oku usiłujemy dojść, na czym polega specyfikacja prawa wyznaczona dodaniem do rzeczownika przydawki „Boże”.

Nie pomniejsza ostrości problemu fakt, że przez całą historię prawa przewija się pojęcie prawa boskiego, czyli prawa będącego dziełem nie ludzkim, lecz istoty ponadludzkiej, Boga czy bóstw. Dawniejsi etnologowie i socjologowie sądzili, że pierwotnie wszelkie prawo miało w religii swoje podstawy i uzasadnienie. Pogląd taki uległ jednak rewizji, wykazuje się, że we wszystkich kulturach istniały obok siebie normy uzasadniane autorytetem boskim oraz normy uzasadniane bez odwoływania się do takiego auto-

⁹ Szeroki zestaw literatury daje m.inn. S.J. Lederhiller, *Das „ius divinum” bei Hans Dombois*, Roma 1993, X–XXXVII.

rytetu¹⁰. Znaczy to, że przez całą historię prawa przewija się problem prawo boskie – prawo ludzkie. Wśród ideowych wyznaczników tego problemu węzłowe miejsce zajmuje pojmowanie prawa. Wpływ na postrzeganie problemu ma np. to, czy stanowieniu prawa towarzyszy założenie *lex proditur ut genus humanum honeste vivat*¹¹, czy też pilnie przestrzega się rozróżnienia norm prawnych i norm etycznych, albo to, czy prawo stanowi władca pojmowany jako głowa organizmu przezeń ożywianego i kierowanego czy też powstaje ono w ramach systemu politycznego opartego na zasadzie podziału władzy. Wprawdzie problem „prawo Boże a prawo ludzkie w Kościele” nie jest jakimś tylko wycinkiem problemu „prawo boskie – prawo ludzkie”, bo nie chodzi tu o relację dwóch praw, boskiego i ludzkiego, lecz o relację tego, co od Boga, i tego, co od ludzi, w ramach jednego prawa, to jednak ze względu na to, że prawo kościelne zawsze pozostawało w interferencji z prawem świeckim, nie wyobcowuje się ono z bieżącej kultury prawnej, nie izoluje się od jej osiągnięć koncepcyjnych i metodologicznych ani też nie ignoruje problemów, z jakimi boryka się prawo tego świata.

Tak też kanonistyki nie ominęły problemy metodologiczne – w szerokim znaczeniu tego słowa – nauk prawnych ostatnich dwóch wieków¹² w decydującej mierze sprowokowane podziałem władzy w strukturach politycznych nowożytnych państw prawnych¹³. Wprawdzie nienaruszona pozostaje jedność władzy w Kościele¹⁴, to jednak sama matryca jej trójpodziału została w CIC/1983 przejęta jeszcze bardziej zdecydowanie niż to miało miejsce w CIC/1917. Ten, nie naruszający zasadniczej jedności władzy, podział nie tylko ma znaczenie funkcjonalne, ale pociąga za sobą koncepcyjne reperkusje odnośnie do prawa kościelnego. Prawo zostaje bowiem tym samym mocniej wyodrębnione od innych sposobów oddziaływania i sterowania życiem wspólnoty. Prawo jawi się postaci bardziej „czystszej”, właśnie jako prawo tak, jak się je pojmuje „na zewnątrz” Kościoła. Wprawdzie prawodawca kościelny nadal jest w tej samej osobie nauczycielem wiary, ale jednak

¹⁰ E.A. Hoebel, *Das Recht der Naturvölker*, Olten 1968. W odniesieniu do Starego Testamentu: A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, w: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München 1953, 278–332.

¹¹ Grzegorz IX, *Bulla Rex pacificus* z 5.9.1234.

¹² K. Lorenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin–Heidelberg – New York – Tokio⁵ 1983,7.

¹³ H. Coing, *Die Bedeutung des Rechts in der neueren Geschichte Europas*, w: *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, hrsg. W. Finkentscher, H. Franke, O. Köhler, Freiburg–München 1980, 755–778.

¹⁴ Por. c.335 §1 CIC/1917 i c.135 §1 CIC/1983.

ostrzej niż dawniej rysuje się zasada *ius non docet, ius iubet*¹⁵. Można ten kierunek rozwojowy witać z uznaniem lub sceptycznie¹⁶, ale jest on faktem. Konsekwencją tego faktu jest m.inn to, że normy kanoniczne – skoro odgrywają one w Kościele swoją własną rolę – wymagają uzasadnienia i to w horyzoncie współczesnego rozumienia prawa. Uzasadnienia tetyczne, wypracowane w nauce kościelnego prawa publicznego, okazały się mało przekonywające, podobnie jak nie wytrzymało krytyki tetyczne uzasadnienie prawa rozwinięte w teorii prawa. W stopniu spotęgowanym dotyczy to norm przedkładanych jako normy prawa Bożego. Uzasadnienia wymaga w odniesieniu do nich zarówno stojący za nimi Autorytet, jak też ich prawny charakter.

Temat i zamysł naszych wywodów pozwala nam abstrahować od rozróżnienia „prawa Bożego pozytywnego” i „prawa Bożego naturalnego”, gdyż jedno i drugie, zarówno *ratione materiae* jak i *ratione auctoritatis* znajduje uzasadnienie w woli Boga i obydwie charakteryzują się cechą niezmienności. Przedmiotem poniższych uwag nie są konkretne normy prawa Bożego pozytywnego czy naturalnego ani ich uzasadnienie, lecz prawo Boże w ramach kościelnego, w którym zresztą między jednym i drugim, Bożym pozytywnym i naturalnym, nie ma ostrej granicy i słusznie się stwierdza, że „prawo Boże naturalne zostało objęte prawem objawionym”¹⁷.

2. Znaczenie dopełnienia „Boże”

Określenie jakiegos prawa jako „Boże” wskazuje na jego źródło, a tym samym daje do zrozumienia, że wśród działań Boga wobec człowieka znajduje się też stanowienie dlań prawa. Właśnie dlatego „prawo” zalicza się do tzw. podstawowych pojęć teologicznych – obok takich jak łaska, objawienie – ujmujących działanie Boga wobec człowieka. Są to działania Boga Stwórcy i Zbawcy, którego stwórcza i zbawcza wola mają charakter normatywny. Właśnie heteronomiczność tej wiążącej woli Boga pozwala i każe mówić o „prawie Bożym”. W rysującej się za „prawem Bożym” woli prawodawcy trzeba przeto zawsze dostrzegać, że jest to wola zbawcza. Tkwi

¹⁵ Czego wyrazem fakt, że termin „potestas regiminis”, nie występuje w kanonach CIC/1983 dotyczących sakramentów. Szerzej: E. C o r e c c o, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, w: *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo, J.P. Jossua, Brescia 1985, 333–397, 388–391.

¹⁶ Krytycznie m.inn. E. C o r e c c o, *Aspetti* (p.przyp.15), 335–352.

¹⁷ S. B e r l i n g o, *La tipicità dell'ordinamento canonico (nel raffronto con gli altri ordinamenti e nell'„economia” del „diritto divino rivelato”*, *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 95–155, 108.

tu ważny klucz hermeneutyczny nieodzowny w problematyce prawa Bożego, które ostatecznie winno być zawsze postrzegane w kontekście kontemplacji Bożych planów zbawczych. Bez tego doznaje ono redukcji prowadzącej do nierozwiązalnych aporii wynikających z napięcia mieszczącego się w samym zwrocie „prawo Boże”.

Jeśli zwrot „pozytywne prawo Boże” ma zachować swój sens, musi ono uzasadniać się odniesieniem do objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Przyjmując jako punkt wyjściowy rozważań o prawie Bożym zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa przypomnijmy – za Soborem Watykańskim II – że przez objawienie „w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia” jaśniej nam „najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka” (DV2). Objawiona prawda o Bogu niesie w sobie również prawdę o człowieku, uświadamia go o sensie jego egzystencji. Nie wyluskane akty prawotwórcze, lecz Chrystusowe objawienie prawdy o człowieku i interpretacja egzystencji ludzkiej w świetle wezwania Bożego stanowią punkt odniesienia tego, co Kościół uznaje za prawo Boże.

Trzeba przy tym przypomnieć, że objawienie to nie tylko przekazanie wiadomości. Przez objawienie Bóg „obcuje z ludźmi” (DV 2) i „dopełnia dzieła zbawienia” (DV 4). Objawienie poucza o sensie egzystencji ludzkiej, ale jest też – i przede wszystkim – wydarzeniem egzystencjalnym: ukazując obietnice Boże daje zarazem możliwość ich podjęcia. Znaczy to, że prawo Boże pochodzi od Tego, który jest źródłem wszelkiej łaski i życia ludu Bożego¹⁸.

Chrystus dawca łaski i prawa – ci, którzy doznali łaski, otrzymali wraz z nią Jego prawo. Zostali wezwani, ale też uzdolnieni do pójścia za wezwaniem. Pozytywne prawo Boże to konsekwencja wynikająca z obdarowania łaską i powołania do życia jako przybrane dzieci boże. Prawo Boże wymaga przeto odczytania w kontekście doznanej łaski i jej przepływu wśród wierzących. Jest ono wyrazem i strukturą nowego porządku, u którego początków stoi łaska. Dlatego Tomasz z Akwinu nie waha się nazwać nowego – czyli Chrystusowego – prawa łaską Ducha Świętego daną wiernym¹⁹.

To nowe ewangeliczne prawo podbudowuje egzystencję chrześcijańską, jest siłą napędową działań wiernych, którzy przez chrzest zyskali nową egzystencję i pozostają w ontycznej relacji do Chrystusa. W pismach Pawłowych imperatyw uzasadnia się indykatywem: uzyskanie synostwa

¹⁸ Por. LG 50,3.

¹⁹ S.Th. I–II, q.106, a.1.

Bożego każe przyjąć postawę synowską wobec Ojca. Stąd nie sposób pojąć pozytywne prawo Boże w oderwaniu od łaski. Właśnie to zaznacza się w Janowym określeniu „prawo łaski”²⁰, a także w takich zwrotach jak „prawo wiary” (Rz 3,27), „prawo Ducha, który daje życie” (Rz 8.2) czy też „doskonałe prawo, prawo wolności” (Jk 1,25). Określenia te wyznaczają kontekst, w jakim trzeba rozpatrywać problem pozytywnego prawa Bożego. Pozytywne prawo Boże to właśnie objawione przez Zbawiciela wezwanie mieszczące się w powołaniu i obdarowaniu łaską. Wezwanie jest skierowane do wszystkich ludzi, obdarowani zostali ci, którzy je przyjęli. Dla nich Chrystus jest „Panem i Bogiem” (J 20, 28) – zawierzenie idzie w parze z uznaniem autorytetu. Bez uznania autorytetu Pana niemożliwe byłoby zawierzenie, uznanie autorytetu pociąga za sobą uznanie wezwania za wiążące. Z tego to powodu wierni nazywają rozpoznane treści wezwania prawem Bożym.

Objawienie otrzymują poszczególni ludzie, ale we wspólnocie wierzących, do której przez wiarę i chrzest zostają włączeni. Kościół stanowi społeczne środowisko wiary. Zawarte w Objawieniu wezwanie wiąże przeto nie tylko poszczególnych wiernych, lecz całą wspólnotę (właśnie dlatego nazywa się je prawem). Wspólnotę tę powołała zbawcza wola Boga. Ta wola stoi też u podstaw struktur wspólnoty oraz zachowań wiernych we wspólnocie, którzy jako uczestnicy wspólnoty tworzą znak i narzędzie „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Prawo Boże jest więc dla Kościoła prawem podstawowym, stanowi zasadnicze zręby jego konstytucji, zawiera to, z czego Kościół pod groźbą utraty własnej tożsamości nie może zrezygnować, z czego nie może się wycofać i czego nie może zmienić.

Fakt, że pozytywne prawo Boże jest dane i zadane Kościołowi, prowadzi nas do zagadnienia jego poznania i realizacji. Realizacja zakłada poznanie, jedno i drugie dokonuje się w ciągu wieków. Jako dane wraz z Kościołem prawo Boże jest niezmiennie, ale jego poznawanie i realizacja odbywają się w uwarunkowaniach i zmiennościach historii. Jak cały Kościół podlega ono procesowi ciągłego kształtowania się jego świadomości, „aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniejsze przedstawiana” (GS 44,2). Na proces ten wpływają stawiane pytania, prowokowane bieżącymi problemami egzystencjalnymi wyznaczającymi horyzont poznawczy. Ogólnie można powiedzieć, że do poznania

²⁰ K. D e m m e r, *Ius Ecclesiae – Ius Gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum*, Periodica 66 (1977) 5–36.

pozytywnego prawa Bożego dochodzi się w wyniku poznania Objawienia i jego interpretacji. Podpada ono pod reguły poznania teologicznego i interpretacji teologicznej. Stwierdzenie takie nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze to, co Kościół uznaje za prawo Boże i jako takie przedkłada, zależy od naszego poznania. Mówiąc inaczej: jaki jest wpływ uwarunkowań historycznych na konkretną postać prawa Bożego? Jaki jest ludzki wkład w historyczne uformowanie prawa Bożego? Konsekwencją tego pytania jest dalsze, mianowicie: jak dalece można mówić o niezmiennym prawie Bożym.

Przypomnijmy tylko, że początek dyskusji dał artykuł ks. Rahnera z r. 1962²¹. Powstrzymując się tutaj od – dokonanego już wielokrotnie – referowania poglądów Rahnera i sprowokowanych przezeń przyczynków bardzo wzbogacających problematykę, ograniczmy się do odnotowania zgodnej opinii, że pozytywne prawo Boże musi legitymować się odniesieniem do Pisma Świętego. Tradycja, w której Pismo Święte znajduje swoje łożysko, nie przynosi ilościowo nowych treści. Stąd – zauważono – trzeba rozróżnić prawo kościelne znajdujące uzasadnienie w Piśmie Świętym i to, które ma swe podstawy w Tradycji.

Nie wolno oczywiście tracić z oczu różnicy między istotą rzeczy i jej historycznym wyrazem. Jeśli jednak „Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane” (DV 10), a Tradycja może rozwijać tylko to, co załączkowo mieści się w Objawieniu, probierzem pozytywnego prawa Bożego pozostaje jego odniesienie do Objawienia zawartego w Piśmie Świętym. Takie stwierdzenie powoduje, że jesteśmy tu wprawdzie u początków problemu podniesionego przez Rahnera, niemniej rezygnacja z Pisma Świętego jako kryterium pozytywnego prawa Bożego uczyniłaby samo pojęcie tegoż zbytecznym.

Usiłując naświetlić problem musimy przeto w punkcie wyjściowym przyjąć zarówno odniesienie pozytywnego prawa Bożego do Pisma Świętego jako jego kryterium, jak też historyczność jego poznania artykułowania i realizacji. Odniesienie do Pisma Świętego nie może przesłonić faktu, że prawo Boże poznaje i realizuje się w uwarunkowaniach historycznych. Dane na początku, pozostaje zadane do realizacji w następującej po nim przyszłości. Z faktu, że jest dane ludziom, wynika konieczność jego kształtowania. Rozpatrywanie tego, co jest dane i w swej istocie trwa od początku, musi iść w parze z refleksją nad tym, co jest zadane.

²¹ *Über den Begriff des „Jus divinum“ im katholischen Verständnis*, w: *Schriften zur Theologie*, V, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 249–277.

Tak pojmując swoje zadanie odnośnie do poznania i realizacji prawa Bożego Kościół od początków pozostaje w nasłuchu na wskazania Pana. Podkreślimy, że nasłuch ten nie skończył się wraz z zamknięciem Objawienia i śmiercią ostatniego z apostołów. Wskazania Chrystusa są niezmiennie i trwają przez wieki, ale odbiera się je we wciąż nowej sytuacji historycznej. Dlatego to, co wczoraj było ważne, nie przestaje być ważne dziś, lecz wymaga odczytania w nowej sytuacji i dostosowania do niej. Dostosowanie takie należy do zadań Kościoła, bo prawo Boże jest mu dane i zadane. Stąd począwszy od czasów apostoelskich Kościół formułuje prawo Boże i rozwija instytucje, o których jest przekonany, że są z prawa Bożego. Czyni to w zaufaniu, jakie pozwala mu żywić nadprzyrodzony zmysł wiary „wzbudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy” (LG 12,1), oraz w posłuszeństwie kazującym wciąż baczyć na wierność rozwijanych instytucji zadanemu prawu nowemu, czyli ewangelicznemu.

Chrystus jest przeto źródłem pozytywnego prawa Bożego nie w sensie autora ponadhistorycznych, sformułowanych norm, lecz jako Ten, który objawił prawdę o powołaniu człowieka i gromadzi ludzi we wspólnotę, aby o tej prawdzie świadczyła. Do Kościoła należy poznanie i wprowadzenie w życie tego, co z mocy i woli Bożej jest ku naszemu zbawieniu – i co tym samym stanowi dla nas prawo dane przez Boga. Zaadresowane do wierzących wymaga poznania, podjęcia i historycznego skonkretyzowania. Tym stwierdzeniem dochodzimy do prawodawczej roli Kościoła.

Podjęcie tego problemu wymaga kilku uwag dla ustawienia optyki kwestii niezmienności i historyczności prawa Bożego. Z ontologicznej niezmienności Boga wnosi się na niezmienność prawa Bożego. Pismo Święte pokazuje jednak nie tylko transcendencję Boga, ale także jego nieprzerwaną „obecność” dla świata. Stąd niezmienność Boga to niezmienność i absolutna wierność Jego woli i Jego oddania się ludziom. Bóg nie podlega historii, ale działa i objawia się w historii. Historia to przestrzeń spotkania objawienia i wiary: Objawienie wydarzyło się w historii, a skierowane do „historycznych” osób wywiera „historyczne” skutki, wiara realizuje się w historii i w historycznej wspólnotcie. Jako istota historyczna człowiek może poznać prawdę objawioną zbliżając się ku niej, nie jest jednak w stanie objąć jej całkowicie²².

Niezmienną prawdę należy szukać i coraz lepiej poznawać, a na poznana należy odpowiedzieć wiarą i czynami z niej wynikającymi²³. Prawdę poznana

²² W. Beinert, *Geschichte Geschichtlichkeit*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. W. Beinert, Freiburg–Basel–Wien³ 1991, 177–180.

²³ DH 3;9;10.

wyraża się w zdaniach zależnych od historycznych uwarunkowań (czasu, sposobu myślenia, modeli poznawczych, środowiska), a więc zmiennych i sprawdzających się w praktyce wiary. Zdania ani formalne wyznania nie wyczerpują prawd wiary, lecz jako prawdy życia oczekują przełożenia w praktykę wiary. Eschatologiczny charakter prawd wiary powoduje, że zdania je ujmujące muszą uwzględniać napięcie między teraźniejszością i przyszłością. Co znaczy, że zdania te są zdaniami prawdziwymi (prawdziwie wyrażającymi prawdę), muszą być uzasadnione argumentami i dać się zweryfikować, a zarazem są to zdania otwarte, zorientowane na pełną prawdę.

Wszystko to dotyczy również zdań prawnych, jeśli promulguje się je z przekonaniem, że zawierają treści „z prawa Bożego”. W odniesieniu do nich nie istnieje alternatywa *auctoritas facit legem – veritas facit legem*, gdyż legitymują się odniesieniem do prawdy objawionej. Za ich promulgacją stoi nie tylko przekonanie o istnieniu tego odniesienia, ale też o tym, że chodzi o prawdę wzywającą siłą Bożej miłości, a więc w świetle wiary normatywną, czyli prawdę, która we wspólnocie Kościoła jest prawem i to nie z ludzkiego, lecz z Bożego ustanowienia.

Problem epistemologiczny dotyczy więc – po pierwsze – prawdy („Bożej”, objawionej), po drugie jej prawnego charakteru (*giuridicità*).

3. Problem prawny

Prawnemu charakterowi prawa Bożego poświęca się od ponad 60 lat wiele wnikliwej, instruktywnej i pogłębiającej nasze rozumienie prawa Bożego uwagi. Dyskusja ta byłaby zbędna, gdyby można było wykazać, że Jezus Chrystus występował jako prawodawca i że – jak to utrzymywała tradycyjna kanonistyka – w depozycie wiary znajdują się normy prawne, które należy odczytać, zrozumieć, ująć i przekazać²⁴. Ponieważ taki pogląd nie wytrzymuje krytyki i ponieważ – zarazem – nie można w Kościele zrezygnować z pojęcia prawa Bożego ani też traktować je w sensie metaforycznym, trzeba było wyświetlić jego prawną istotę.

Nie przypominając tutaj prowadzonych dyskusji, wysuwanych koncepcji (np. teoria normatywna „kanonizacji”, teoria instytucjonalistyczna, teoria „porządku prawnego”) i ich krytyki²⁵ podkreślmy, że próby wyświetlenia

²⁴ Tak np. G. M a y, *Die Kontinuität im kanonischen Recht*, Archiv f.kath.Kirchenrecht 135 (1966) 52–91, 56.

²⁵ S. B e r l i n g o, *Diritto divino* (p.przyp. 5), 37–46. P.też J.M. R i b a s B r a c o n s, *El Derecho divino en el Ordenamiento canonico*, Rev. Espanola de Derecho can. 20 (1963) 267–322.

prawnego charakteru prawa Bożego zawsze są podejmowane w konkretnym kontekście i w określonym horyzoncie, praktycznie w świetle przyjętej teorii prawa. Chodzi zawsze o to, by prawo Boże odpowiadało przyjętym kryteriom prawa i w ten sposób było ukazane i zapewnione uznanie prawnego charakteru systemu prawa kościelnego. Dlatego o wadze i walorze danej teorii decyduje to, czy daje ona odpowiedź na bieżące pytania. Nowe pytania każą budować nowe teorie, co jednak nie znaczy, że poprzednie w określonym kontekście nie spełniły swojego zadania. Nie należy spodziewać się teorii, które by problem prawnego charakteru prawa Bożego rozwiązały „raz na zawsze” i uniwersalnie²⁶.

W pełni przeto doceniając dotychczasowy dorobek, którego wartości wcale nie podważa wielość koncepcji, warto zwrócić uwagę, że współczesna metodologia badań prawno-porównawczych stoi na stanowisku, iż porównywanie praw winno być prowadzone na płaszczyźnie metateoretycznej, tzn. należy wychodzić nie od jakiejś koncepcji czy teorii prawa, lecz od sposobu myślenia właściwego danej kulturze: badacz winien stanąć niejako w pośrodku badanej kultury, by uchronić się przed eliminowaniem ustaleń nie pasujących do koncepcji właściwych innym kulturom. O tym, co w danej kulturze jest prawem i jak się je rozumie, decyduje świadomość odnośnych ludzi, a nie z zewnątrz zaaplikowane kryteria.

Faktem jest, że chrześcijaństwo – i nie tylko ta religia – zna pojęcie prawa Bożego, w którym zawiera się określona treść. Faktem jest też, że prawo to uważa się za prawdziwe prawo i to najwyższej rangi. Co więcej, mówiąc o prawie Bożym nie rezygnuje się z jego „pozytywności” w sensie autorytatywnego ustanowienia. Właśnie ta pozytywność powodowała, że dla zdań uznanych za z prawa Bożego szukano uzasadnienia w słowach lub czynach Jezusa, rozumiejąc odnośny kanon soboru trydenckiego²⁷ w sensie jakby rozłącznym działań Jezusa, zbawczych i ustawodawczych. Tymczasem we współczesnej teorii prawa dostrzega się, że prawo zaczyna „żyć” i obowiązywać – a tym samym staje się czymś „pozytywnym” – w momencie

²⁶ Oprócz tego, że teorie wyjaśniające prawny charakter prawa kościelnego wypracowuje się w aspekcie przyjętej teorii prawa, warto pamiętać, że treściowej zawartości przymiotnika „divinum” nie da się wyeksploatować do końca, także w zestawieniu z rzeczownikiem „prawo” zachowuje on element tajemnicy. Por. także R. B e r t o l i n o, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell' nomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1989, 14.

²⁷ „Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, a.s.” – Sess. VI, de iustificatione, c.21 – COD 680.

jakiejś obiektywizacji w „kanonie” czy „sieci” aksjologicznej o faktycznym wpływie na życie społeczne²⁸.

Te założenia prawnoteoretyczne pozwalają nie kwestionować pojmowania prawa Bożego jako prawa istniejącego w Kościele od jego początku i to bez konieczności szukania dlań aktów ustanawiających czy też pierwowzorów raz na zawsze. Stąd właśnie sugestia wysunięta przez S. Berlingo, by raczej unikać zwrotu „prawo Boże pozytywne”, gdyż ta prowadzi do nieporozumień polegających na tym, że zwrot ten rozumie się często w sensie „wyrażone w określonych dyspozycjach i formułach”. Pozytywność prawa polega na tym, że jest to od początków prawo „żywe” i „działające”, aczkolwiek nie zawsze rozwinięte w instytucje i wyartykułowane w normach. Jest to prawo żywe konkretyzowane w ciągu wieków²⁹.

Prawo Boże, ujmowane w zdaniach i nabierające kształtu w rozwijanych instytucjach, występuje przeto zawsze w historycznej postaci. Składa się na nią rozpoznana drogą teologicznej interpretacji Objawienia treść oraz element ludzki, wyznaczony możliwościami poznania i słownego wzgl. instytucjonalnego ujęcia. Ujęcie to nigdy nie może rościć pretensji do doskonałości i pełnego wyczerpania, zostaje bowiem dokonane wprawdzie dzięki zmysłowi wiary ludu Bożego i przy ciągłym tegoż ożywianiu przez Ducha obdarzającego go różnymi – także hierarchicznymi – darami, ale przecież środkami ludzkimi³⁰. Dzieje się to zawsze w konkretnym kontekście historycznym i jest wymierzone w ten kontekst, w wyrastające zeń potrzeby i problemy, a więc dostosowane, komunikatywne i operatywne.

Promulgacja prawa Bożego, zawierająca już poznawczy i kształtujący wkład ludzki, dokonuje się w otocze zdań służących wprowadzeniu go w życie i stosowaniu, czyli w otocze prawa *mere ecclesiale*. Razem wzięte tworzą one prawo kościelne, przy czym to drugie znajduje w prawie Bożym swoje uzasadnienie, granice i wyznaczniki.

Rozgraniczenie jednego od drugiego nie zawsze jest łatwe. Przeważające obszary prawa kościelnego to bezspornie *ius mere ecclesiale*, niektóre normy czy instytucje kwalifikują się jako z prawa Bożego, co zresztą nie zawsze jest bezdyskusyjne, przy czym najczęściej problemem jest, co w danej normie czy instytucji rzeczywiście jest z prawa Bożego. Wcale nie jest tak, by zakwalifikowanie do prawa Bożego czy „tylko” kościelnego nie podlegało rewizji.

²⁸ S. Berlingo, *La tipicità* (p.przyp.17), 117.

²⁹ S. Berlingo, *Diritto divino* (por.przyp.5), 58.

³⁰ R. Bertolino, *Sensus fidei, Charismen und Recht im Volk Gottes*, Archiv f.kath. Kirchenrecht 163 (1994) 28–72.

Przy założeniu, że Kościół stanowi prawo wierny swojej misji i w ciągłym nasłuchu na wolę Pana, relatywizuje się pytanie, czy dana norma lub instytucja wynika z prawa Bożego wprost lub tylko pośrednio i jak daleko sięga ludzki wkład w jej kształtowanie. Rzecz w tym, by cało prawodawstwo Kościoła harmonizowało z misją powierzoną mu przez Chrystusa³¹.

Mimo to słusznie przestrzega się przed niedocenianiem znaczenia, jakie ma rozróżnienie prawa Bożego i prawa ustanowienia kościelnego³². Prawo Boże odgrywa bowiem rolę normatywną (norma normans) dla całego prawa kościelnego, prawodawca kościelny nie może go znieść, zmienić ani dyspensować od niego.

Ale „nie znieść”, „nie zmienić”, „dyspensować od” to tylko jedna strona zadania Kościoła wynikająca z powierzenia mu prawa Bożego. To zadanie ma przecież też – a zgodnie z przypowieścią o talentach raczej przede wszystkim³³ – pozytywną stronę: głosić, promulgować, rozwijać, konkretyzować. Łacińskie „dispensare” oddaje się w słownikach przez rozdzielać, rozdawać, udzielać, równo podzielić, uporządkować, rozważyć, zarządzać, gospodarzyć. *Dispensator* to zarządca, administrator, dawca, rozdawca (wszelkiego dobra). Zaś *dispensatorie* (działać) to oszczędnie, rozsądnie, z umiarem, lekko. *Dispensatio* w literaturze patrystycznej to *oikonomia*, przez które rozumiano rządy Boże nad światem, niekoniecznie pokrywające się z ludzką logiką, a realizujące Boży plan zbawienia³⁴. Stąd „stróż tajemnic Bożych i szafarze łask” to *dispensatores Dei*, jak kapłanów nazywa Cyprian³⁵. Ponieważ to szafarstwo łask nie zawsze mieści się w „zwykłych” regułach, lecz – sprawowane przez ludzi – musi uwzględniać sytuacje „wyjątkowe”, *dispensatio* nabrało znaczenia uwalniania od obowiązku prawnego wtedy, gdy prawo musi ustąpić przed dobrem. *Dispensatio* ma przeto zawsze walor pozytywny, jest zorientowane na dobro (o które wszak chodzi w prawie kościelnym).

Przed tak pojętą – nie jako *vulnus legis*, lecz raczej jako *applicatio legis* – dyspensą nie zamyka się też prawo Boże powierzone Kościołowi do

³¹ Y. Congar, „*Jus divinum*”, *Revue de Droit can.* 28 (1978) n.2–4, 108–122, 120.

³² A. Hollerbach, *Göttliches* (p.przyp.1), 214.

³³ Mt 25,14–20.

³⁴ Y. Congar, *Propos en vue d'une tradition de l'Economie dans la tradition latine*, *Irenicon* 45 (1972) 155 – 206.

³⁵ Ep.59,1. Por. J. Lederer, *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts mit besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC*, München 1957, 132–139.

interpretowania i stosowania³⁶. Nie znaczy to, by Kościół miał neo-graniczoną władzę rozporządzania prawem Bożym, znaczy natomiast, że ma zadanie jego aktywnego kształtowania przez wieki.

4. Zadania prawodawcy kościelnego

Tę aktywną postawę wobec prawa Bożego Kościół zajmuje wszystkimi swoimi funkcjami, także funkcją prawodawczą. Oczywiście, nie znaczy to, by Kościół tworzył prawo Boże ani by ono stawało się prawem dzięki kościelnemu prawodawcy. Kościół zastaje i rozpoznaje prawo Boże, bez tego byłby pozbawiony korzeni i jakiegokolwiek legitymacji swojego działania. Ale Kościół nie zastaje aktu fundacyjnego instytucji ze szczegółami dołączającymi jej urządzenia ani kompleksu norm oczekujących jedynie dedukcyjnego uszczegółowienia. Kościół, w tym także prawodawca kościelny, staje wobec prawdy objawionej, którą poznaje (nie w izolacji od „prawdy naturalnej”). Prawodawca kościelny staje wobec prawdy objawionej nie wyizolowany czy osamotniony – i to nie tylko dlatego, że funkcja ustawodawcza działając parze z innymi funkcjami Kościoła, nie pozostaje skazana na siebie, lecz także dlatego, że działa we wspólnocie, która „dzięki zmysłowi wiary, wzbudzanemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy (...) niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym, wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu” (LG 12,1).

Staje wobec prawdy objawionej, dla której Pismo Święte, księga wiary i życia chrześcijan, jest krytyczną i ostateczną instancją odwoławczą: przepowiadanie oraz wykład i praktyka wiary, nauka Kościoła i jego prawo znajdują swą podstawę w Objawieniu i są przez nie normowane. Ale właśnie

³⁶ „... leges divinae, cum naturales tum positivae, a quibus unus Summus Pontifex – ubi potestate vicaria utitur – dispensare valet; sicut accedit in dispensatione a matrimonio rato et non consummato, ab iis quae circa privilegium fidei versantur, et ab aliis” – P a u l u s VI, m.p. *De Episcoporum muneribus de die 15.6.1966*, n.V – AAS 58 (1996). Dla zachowania tezy o niemożliwości dyspensowania od prawa Bożego tłumaczy się dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, a także dyspensy od ślubu, przysięgi czy zobowiązań wynikających z prawa naturalnego jako uwolnienie od zobowiązań wynikłych z aktu woli ludzkiej. Wyjaśnienia takie (nieprzydatne w odniesieniu do przypadków rozwiązania małżeństwa in favorem fidei) nie sięgają istoty sprawy. Dyspensa nigdy nie znosi ustawy, lecz uwalnia od jej skutków, od obowiązku jej przestrzegania. We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia właśnie z dyspensą od prawa Bożego. Koncepcja „potestatis vicariae” wydaje się tu zbędna. Por. V. N a v a r e t e, *Potestas vicaria Ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attenda doctrina Concilii Vaticani II*, *Periodica* 60 (1971) 415–486. Tak też H. P r e e, *Zur Wandelbarkeit* (p.przyp. 6), 114, przyp.13.

dlatego, że Objawienie jako fundamentalna zasada poznawcza jest związane z nie dającym się przewyższyć wydarzeniem historycznym, zorientowanym eschatologicznie na zbawienie, wymaga ono, wręcz zakłada, jego przepowiadania i wykładu: prawda objawiona trwa w Kościele – w Piśmie Świętym, nauce i życiu Kościoła. Objawienie to wydarzenie integralne, przekazywane w Piśmie Świętym i tradycji nie jako w dwu źródłach, lecz na dwa sposoby, które „wypływają z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu”³⁷. Jego przekaz dokonuje się retrospektywnie i prospektywnie zarazem. Wszystko to, co składa się na tradycję, to proces recepcji Objawienia dokonujący się wśród historycznych doświadczeń i dlatego weryfikowanych w świetle tradycji apostoelskiej, przy czym istotna jest nie tyle historyczna postać, lecz zachowanie sensu³⁸ zarówno w aspekcie treściowym, jak i formalnym. Właśnie w tradycji rozstrzyga się, które wypowiedzi biblijne należy pojmować jako wskazania z prawa Bożego³⁹. Zawartość Objawienia, wyrażona w Piśmie Świętym ludzkimi formami komunikacji, zostaje konkretyzowana w konfrontacji z wciąż nowymi historycznymi wyzwaniem. Wyniki tej konkretyzacji muszą pozostawać w zgodzie z Pismem Świętym, także wtedy, gdy ich sformułowanie czy ukształtowanie wykracza poza słowa Pisma Świętego⁴⁰. Wierność Pismu Świętemu nie polega na identyczności słów, lecz na pełnieniu woli Pana w czasie i przestrzeni, co wymaga refleksji, poszukiwania i argumentowania. Dotyczy to także ustaleń prawnych.

Procesowi dekodowania prawa z Objawienia, transformacji, konkretyzacji, a także obudowywania zdaniami prawnymi, poświęcono ostatnio wiele uwagi⁴¹. Przegląd prezentowanych toków myślowych ujawnia zależność od przyjętych założeń wyjściowych (np. teologicznych czy teoretycznopraw-

³⁷ DV 9. Szerzej: W. Beinert, *Heilige Schrift*, w: *Lexikon* (p.przyp.22), 241–245.

³⁸ W. Beinert, *Tradition*, w: *Lexikon* (p.przyp.22), 515.

³⁹ Stąd propozycja W. A y m a n s a określenia prawa Bożego jako przez tradycję poznawalnego albo uczynionego widocznym prawa Objawienia – W. A y m a n s, K. M ö r s d o r f, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991, 35.

⁴⁰ W. Beinert, *Heilige Schrift* (p.przyp.37), 245.

⁴¹ Oprócz S. B e r l i n g ó (p.przyp.5) i H. P r e e (p.przyp.6), p.zwłaszcza: R. P o t z, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien 1978; H. S o c h a, *Begründung kirchenrechtlicher Normen*, *Trierer Theol. Zeitschrift* 90 (1982) 131–153; F. P o t o t s c h n i g, *Zur Wandelbarkeit des unwandelbaren Göttlichen Rechts*, w: *Im Dienst von Kirche und Staat*. In memoriam C. Holböck, hrsg. F.Pototschnig, A.Rinnerthaler, Wien 1985, 387–401.

nych), zwłaszcza zaś od stosowanego pojęcia prawa wzgl. „poglądu na pojęcie prawa”.

Panuje – wydaje się – zgoda co do zawartego w Objawieniu „substratu prawdy” o charakterze dynamicznym⁴², a więc treściach danych i zadanych do przekazu i konkretyzacji jako prawne, a przynajmniej również jako prawne. To, czy te treści nazwiemy prawnymi czy (tylko) potencjalnie prawnymi, zależy od rozumienia prawa, ale z punktu widzenia ich mocy wiążącej nie wydaje się mieć większego znaczenia, gdyż ich rozpoznanie obliuguje do konkretyzacji.

Również panuje zgoda, że ich historyczna – w instytucjach czy regułach zachowania – konkretyzacja („konkretyzująca recepcja”)⁴³ dokonuje się przez Kościół, co znaczy, że nie pozostaje wolna od uwarunkowań historycznych. Konkretyzacja zależy od rozpoznania Objawienia przekazywanego w tradycji, ale równie mocno od historycznych konieczności, a to nie chroni przed przypadkowością. Prawo Boże nie występuje w prawie kościelnym w oddestylowanych zdaniach, ono „należy” do systemu. Na tej „operatywnej” konkretyzacji polega wszak sens („prawnej”) promulgacji prawa Bożego, które na nią jest „obliczone”, jest zadane do wprowadzenia w życie. (Bez tego nie miałoby sensu samo słowo „prawo”, którego sens polega na stosowaniu i przestrzeganiu).

Dlatego oprócz zdań prawnych, o których Kościół jest przekonany, że wprawdzie ludzkim językiem i sposobem, ale wiernie i „wprost” oddają wolę Pana, są też takie, które uznano za ich konieczną konsekwencję wzgl. jej optymalny wyraz, wreszcie też takie, które hic et nunc uznano za niezbędne właśnie ze względu na wierność prawu Bożemu⁴⁴. Ogłasza się je jako rozwiązanie konkretnych problemów i w odpowiedzi na bieżące pytania, a te skonkretyzowane zdania prawne są przeto nacechowane uwarunkowaniami, obudowane tym, co wynikało z bezpośredniej konieczności i była przypadkowe⁴⁵. Promulgowane zdania prawa Bożego pozostają przeto w różnej bliskości do Objawienia, a ponieważ legitymują się odniesieniem do prawdy, trzeba odnieść do nich soborową naukę „o istnieniu porządku czy «hierar-

⁴² H. P r e e, *Ius divinum* (p.przyp.6) 123.

⁴³ R. P o t z, *Die Geltung* (p.przyp.41), 152.

⁴⁴ „Stąd oprócz elementów fundamentalnych struktury hierarchicznej i organizacyjnej Kościoła, ustanowionych przez Boskiego Założyciela, i oprócz głównych norm odnoszących się do sprawowania potrójnego zadania, zleconego samemu Kościołowi, wypada, aby Kodeks określał także pewne reguły i normy działania” – J a n P a w e ł II, Konst. ap. *Sacrae disciplinae leges*.

⁴⁵ J. P a s s i c o s, *Biblia e prawo*, *Communio* 13 (1993) nr.1.

chii» prawd w nauce katolickiej”⁴⁶ skupionych wokół Objawienia dokonanego w Jezusie. Zasada „porządku prawd” służy jako narzędzie interpretacji przydatne dla różnicowania między treściami wiążącymi ze względu na Objawienie a tym, co „tylko” uzasadnione i słuszne. Ta „różność bliskości” dotyczy zarówno zdań, w które „ubrane jest” prawo Boże, jak też tych, które ani treściowo ani formalnie, ani wyraźnie ani implicite, nie odwołują się do niego. Już w Kościele pierwotnym dostrzeżono, że „samym prawem Bożym nie da się robić Kościoła”⁴⁷. Stąd prawo stanowione przez Kościół („ius mere ecclesiale”), które co do treści i co do mocy wiążącej uzasadnia się nie rozpoznaną prawdą objawioną, lecz misją powierzoną Kościołowi przez Jezusa, która legitymuje i limituje jego prawo.

5. Niezmiennność i historyczność

Prawo kościelne, także zdania, instytucje, normy prawa Bożego, jest przeto zjawiskiem historycznym – i to nie jako „losowa konieczność” czy jego nieuchronny deficyt, lecz jako fakt „pozytywny”, który trzeba postrzegać w świetle tajemnicy Chrystusa, która przenika całą historię rodzaju ludzkiego i wywiera nieustanny wpływ na Kościół⁴⁸. Ta historyczność nie znaczy, by prawo Boże podlegało historii, ustępowało pod presją wydarzeń i dostosowywało do sytuacji, lecz znaczy, że ono – właśnie jako prawo – „obowiązuje w historii”, jest prawem dla ludzkości w czasie i przestrzeni, w jej zmiennych sytuacjach i kolejach losu⁴⁹. Prawo Boże jest „na zawsze”. Jest realizowane konkretnie (przesłanka mniejsza sylogizmu prawniczego), ale nie wyczerpuje się w konkretnych sytuacjach (przesłanka większa). Pozostając przy schemacie sylogizmu prawniczego (co nie znaczy, byśmy stosowanie norm sprowadzali do prostej operacji logicznej): przesłanka większa to nie skorupa słowna zamykająca prawo Boże, lecz wyartykułowa-

⁴⁶ UR 11.

⁴⁷ A. Hollerbach, *Göttliches* (p. przyp. 1), 227.

⁴⁸ OT 14.

⁴⁹ „... vengono sempre a confrontarsi, da una parte, le supreme esigenze della legge di Dio, impreteribile ed immutabile, confermata e perfezionata dalla Rivelazione cristiana e dall'altra, le mutevoli condizioni dell'umanità, le sue più acute debolezze. Non si tratta evidentemente di adattare la norma divina o addirittura di piegarla al capriccio dell'uomo, poiché ciò significherebbe la negazione stessa di quella e la degradazione di questo: si tratta piuttosto di comprendere l'uomo d'oggi, di metterlo a giusto confronto con le inderogabili esigenze della legge divina, di indicargli il modo a lui più consentaneo di adeguarvisi” – J a n P a w e ł II, przem. 23.1.1992 (AAS 85 (1993) 141).

nie jego roszczeń ukierunkowane na ich historyczną realizację. Prawo „sformułowane” to zawsze „część prawa”, konstrukcja pomocna i konieczna dla postępującej konkretyzacji prawa Bożego wykraczającego ponad wszelkie definicje⁵⁰. Daje się wyraz oczywistości stwierdzając, że nie ma w prawie kościelnym zdania, które w swoim sformułowaniu byłoby niezmiennie, każde zdanie jest zdaniem ludzkim. Zmienność zdań nie oznacza zmienności treści: ta sama treść może być sformułowana lepiej, bardziej komunikatywnie, w sposób bardziej ogólny lub bardziej szczegółowy, bardziej abstrakcyjnie lub mocniej osadzona w kontekście⁵¹. Co więcej, jest obowiązkiem Kościoła troska o „optymalne” sformułowanie norm, zwłaszcza tych, które wyrażają prawo Boże⁵². Mimo że ich treść jest wyznaczona wprost lub pośrednio prawdą objawioną, mamy także w tym przypadku do czynienia ze „sztuką prawodawstwa” (*ars legesferendi*). Kościół jest zobowiązany głosić prawo Boże, ale czyniąc to poprzez swoją władzę prawodawczą uwzględnia założenia realne i ideowe przyświecające działalności prawodawczej. Także promulgując prawo Boże, przedkładając je na bieżąco, wykładając je i konkretyzując czyni to Kościół pozostając w żywym kontakcie z kulturą prawną, korzystając z jej osiągnięć techniki prawodawstwa, pojęć, metod komunikacji⁵³. Nie wolno przy tym zapominać o ograniczeniach i ułomnościach kultury prawnej, konsekwentnie też – nie tylko języka, lecz również środków, jakie dadzą się spożytkować⁵⁴. Otwartość musi iść w parze z krytycyzmem. Z troską o skuteczność norm nie zaczyna się dopiero po ich ogłoszeniu, lecz towarzyszy ich sformułowaniu.

⁵⁰ R. Bertolino, *Sensus fidei* (p. przyp. 30), 37.

⁵¹ Por. np. c. 218 § 1 CIC/1917 i c.331 CIC/1983.

⁵² „Oczywiście, należy poszukiwać i znajdować coraz właściwsze ujęcia uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym; by zdolne były lepiej wyrażać ich niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę. Ta prawda prawa moralnego, podobnie jak prawda «depozytu wiary», ujawnia się stopniowo w ciągu stuleci: wyrażające ją normy w swej istocie pozostają w mocy, muszą jednak być uściślane i definiowane «*eodem sensu eademque sententia*» w świetle historycznych okoliczności przez Magisterium Kościoła, którego decyzję poprzedza i wspomaga proces ich odczytywania i formułowania, dokonujący się w umysłach wierzących i w ramach refleksji teologicznej” – Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, n.53.

⁵³ Narzednego spożytkowania osiągnięć kultury prawnej dla konkretyzacji prawa Bożego nie należy pojmować jako proces jednokierunkowy. Prawo Boże jako składnik prawa kościelnego jest obecne w kulturze prawnej, wobec której Kościół winien zajmować postawę kreatywną.

⁵⁴ P.J. Viladrich, *El ius divinum* (p. przyp. 8), 52 ss.

Niezmiennność nie może więc dotyczyć sformułowania, owego prawnego „opracowania” prawa Bożego, lecz treści, czyli materialnego substratu ogłaszanego prawa Bożego. Prawdę, stanowiącą jądro prawa Bożego należy poznawać, poznawszy przy niej trwać i przekształcać ją w praktykę. Bieżące poznanie nigdy nie jest ostatnim słowem, a trwająca i pogłębiana w Kościele prawda zostaje wciąż eksplikowana w nowych sytuacjach. Ta dynamika poznania dotyczy zarówno samej prawdy, jak też jej aktualnej wymowy i wymogów, a także konieczności jej prawnej konkretyzacji. Poznanie prawdy jest procesem ciągłym, od poznanej nie ma odwrotu, ale istnieje możliwość jej pogłębienia (przy zachowaniu ciągłości merytorycznej), a ponadto odnoszą się do niej pytania o potrzebę jej prawnej konkretyzacji. Stąd ustalenia, które jako prawne mają charakter deklaracyjny, oraz ustalenia, które jako prawne mają charakter konstytutywny. Pierwsze z nich są nieodwracalne co do deklarowanej treści i co do istoty roszczenia prawnego, uzasadniają się – i wymagają uzasadnienia – prawdą objawioną, ich treść deklarowana należy do „depozytu wiary”. Są one przeto nie tylko nieodwracalne, ale też niezmiennie co do istoty, zmiana może mieć jedynie charakter akcydentalny, analogicznie do rozwoju dogmatów⁵⁵.

Drugie powstały w wyniku transformacji prawdy objawionej w prawo, dokonanej w myśl prawideł ewangelizacji, wedle których „Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów”⁵⁶. Są one „wypadkową” („funkcją”) prawdy o Kościele – o jego konstytucji, strukturach i o tym, co decyduje o jego tożsamości jako znak zbawienia⁵⁷. Na tych zdaniach prawa Bożego szczególnie zaznacza się wpływ podległych ewolucji elementów przygodnych, historycznych, kulturowych, geograficznych, politycznych⁵⁸. Trans-

⁵⁵ „Crescat igitur et multum vehementerque proficiat (...) aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia” – Conc. Vat., *Constitutio dogm. de fide catholica*, c.4 (COD 809).

⁵⁶ GS 44,2

⁵⁷ Por. LG 1; 12.

⁵⁸ „Distinguiamus etiam inter essentialem Ecclesiae structuram eiusque definitam et mutabilem formam (vel eius organizationem). Structura essentialis complectitur omnia quae in Ecclesia ex eius a Deo institutione (iure divino), mediante eius a Iesu Christo fundatione et Spiritus Sancti dono, proveniunt. Ipsa structura nonnisi unica et durabilis esse potest. Attamen, ista essentialis et permanens structura semper aliquam definitam formam atque organizationem (iure ecclesiastico) induit, ex contingentibus et mutabilibus, sive historicis vel culturalibus, sive geographicis vel ad rem publicam spectantibus, elementis constitutam. Ex hoc sequitur quod definita Ecclesiae forma mutationibus subiecta est; in ipsa apparent legitima et etiam necessariae differentiae.

formacja ta następuje pod wpływem i „dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego nie w tym znaczeniu, jakoby (Kościołowi) brakowało czegoś w ustroju nadanym mu przez Chrystusa, lecz że ustrój ten głębiej można poznać, lepiej określić i szczęśliwiej dostosować do naszych czasów”⁵⁹. Ze względu na jego genetyczne powiązanie z prawdą objawioną zalicza się tak ukonstytuowane prawo do prawa Bożego, ale niezmienna jest jedynie wyznaczająca je prawda, nie zaś prawo ustanowione ze względu na nią⁶⁰.

Uwagi końcowe

Moje wywody dotyczyły faktu, że na prawo kościelne składają się elementy niezmienne i zmienne, boskie i ludzkie. Powstrzymałem się od – nawet ilustracyjnego – wskazania instytucji czy norm historycznych czy niezmiennych, nie klasyfikowałem norm wedle schematów (np. deklarujące czy konstytuujące, lub innych przyjętych w literaturze).

Byłbym naiwny, gorzej: prezentowałbym lichą teologię, gdybym usiłował rozwiązać problem. Bo gdy mówimy o Kościele, musimy pamiętać, że mamy do czynienia z tajemnicą: *mysterium Ecclesiae*. Trafiają się mniemania, że Kościół składa się z tajemnicy i z elementu widzialnego, ale to nie jest tak. Tajemnicę stanowi fakt, że element widzialny jest znakiem i wyrazem łaski, na społecznej inkorporacji łaski polega właśnie tajemnica. Element widzialny, łącznie ze składającym się nań prawem, trzeba postrzegać w ramach tajemnicy, co nie znaczy, że prawo kościelne jest tajemnicą, tajemnicą jest Bóg, Jego plan zbawienia, Jego obecność w Kościele, natomiast prawo to instytucje o określonych funkcjach i normy jako regulatory zachowań. Do prawa kościelnego, także do zawartego w nim prawa Bożego, odnosi się postulat wyrażania się „przy pomocy pojęć i języka ludów”, co znaczy, że prawo kościelne pozostaje w komunikacji z synchronicznie i diachronicznie różnymi kulturami prawnymi. W tej komunikacji prawo kościelne nie może zagubić własnego *proprium*, ale musi je wyświetlić. Na tym tle trzeba widzieć napięcie między historycznością i niezmiennością.

Napięcie to dotyka nie tylko prawo kościelne, ale w prawie kanonicznym – właśnie ze względu na miejsce jakie w nim zajmuje prawo Boże – zaznacza się ono szczególnie mocno. Zarazem jednak otwiera się płaszczyzna podej-

Tamen, institutionum diversitas ad structurae unitatem refertur” – *Commissio Theologica Internationalis, Themata selecta de Ecclesiology...*, 5,1, Libreria Editrice Vaticana 1985, 90.

⁵⁹ GS 44,3.

⁶⁰ Przykładem k.113 § 1.

jścia do tego napięcia, wyznacza ją wiara. Nie chodzi tylko o rolę wiary w procesach prawotwórczych⁶¹, lecz o wyznaczone nią kategorie myślowe. Wiara nie tylko każe widzieć Jezusa Chrystusa jako tego, od którego pochodzi *ius divinum*, ale też chroni przed tegoż statycznym, pozytywistycznym pojmowaniem. Obok pojmowania ustawy kościelnej jako *ordinatio fidei* i *ordinatio caritatis* – przy uwzględnieniu oczywiście procesów transformacyjnych i konkretyzujących⁶² – trzeba też przywołać „*ordinatio spei*”⁶³. Kościół wierzy, że pozostaje wierny odczytanej i wciąż odczytywanej woli Zbawiciela, i ma nadzieję, że aktywnie zachowa prawo Boże, jego absolutną ciągłość” „w zmiennościach historii”⁶⁴. Nie przeczy temu ani fakt, że uznanie jakiegoś prawa stanowionego przez Kościół za wynikające z prawa Bożego nieraz okazuje się nieuzasadnione albo że ustały racje przyświecające jego ustanowieniu, ani też fakt, że przez długi czas nie dostrzegano czy to wymogów prawa Bożego czy to racji stanowienia takiego prawa. Przeciwnie, w takiej odwadze należy dostrzegać wyraz wierności, nie werbalnej, lecz ufnej i czynnie dokumentowanej w czasie i przestrzeni. Wadze, roli i godności prawa Bożego nie odpowiadałaby ani skłonność do przedwczesnego stemplowania prawa jako prawo Boże ani też nastawienie redukcjonistyczne dostrzegające w zdaniach prawa Bożego przede wszystkim uwarunkowania historyczne, a minimalizujące prawdę, jaką zawierają względnie do której się odnoszą. Rozwój – każdego – prawa dokonuje się zresztą w pewnej ciągłości, ciągłość i zmienność to cechy prawa. Jego odnowa zawsze (nawet wtedy, gdy wydaje się mieć charakter rewolucyjny) dokonuje się w ciągłości⁶⁵. Dawniej podkreślano – zwłaszcza w prawie kościelnym – jego pomnikowość. Podczas gdy przy promulgacji CIC/1917 dominowało przekonanie o jego stabilności i okazywano wstrzemięźliwość (ale nie wykluczenie) wobec myśli o przyszłych zmianach⁶⁶ to we wstępie do obecnego kodeksu czytamy: „Jeśli jednak, z powodu zbyt szybkich zmian współczesnej społeczności ludzkiej,

⁶¹ E. Corecco, „*Ordinatio rationis*” oder „*ordinatio fidei*”? *Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes*, Intern. kath. Zeitschrift *Communio* 6 (1977) 481–495.

⁶² O strukturalnych powiązaniach miłości i prawa p. W. P a n n e n b e r g. *Christliche Rechtsbegründung*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, hrsg. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Freiburg–Basel–Wien–Gütersloh 1979², II, 323–338; zwłaszcza 332–338. Por. też S. B e r l i n g ò, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991.

⁶³ R. B e r t o l i n o, *Sensus fidei* (p.przyp.30) 43.

⁶⁴ P. A. B o n n e t, *Continuità* (p.przyp.8) 37.

⁶⁵ R. B a c c a r i, *La continuità* (p.przyp.8).

⁶⁶ B e n e d y k t XV, m.p. *Cum iuris canonici de die 15.11.1917*.

pewne rzeczy już w czasie ustanawiania prawa stały się mniej doskonałe i w konsekwencji będą wymagać nowej rewizji, Kościół jest wyposażony w takie bogactwo sił, że nie inaczej jak w minionych wiekach będzie zdolny znaleźć drogę do ponownego odnowienia prawa swojego życia”. Ta odnowa nie dotyczy Pana Boga ani Jego zbawczej woli, ale skoro Kościół głosi prawo Boże nie dla Pana Boga, lecz dla ludzi⁶⁷, to i do tego głoszenia odnosi się zasada „wierności w nowości i nowości w wierności”⁶⁸. Bez tej wierności – opierającej się przede wszystkim na zmyśle wiary wzbudzonym i podtrzymywanym przez Ducha – Kościół nie byłby sobą, utraciłby swoją tożsamość, a my wierzymy, że ją zachowuje i zachowa. Nie oddaje tej wierności i jej sensu twierdzenie, że Kościół zachowuje ją mimo nowości, bo wierność ma sens dopiero w kontekście nowości. Między paschą i paruzją, a więc w czasie, którego centrum, pełnią i zasadą porządkującą jest Jezus Chrystus⁶⁹ wierność to *aggiornamento* czyli czynienie Kościoła „dzisiejszym” jako zaczyn tego świata⁷⁰. Ta odnowa jest ciągłym zadaniem, wspólnota kościelna jest zobowiązana do trwałej odnowy wierności swojemu początkowi i posłannictwu, przy ciągłym uwzględnianiu zmiennych okoliczności społecznych i kulturowych, w których przyszło Kościołowi działać⁷¹. Na tym polegają też zadania Kościoła wobec prawa Bożego, które są zarazem zadaniami z prawa Bożego. Są to zadania, jakie Kościół ma wobec i dla ludzi. *Hominum causa omne ius constitutum est*, dodajmy: także prawo Boże.

**Immutabilità e storicità del diritto della Chiesa:
diritto divino e diritto umano**

Si presenta la versione polacca della relazione tenuta il 14 novembre 1996 al Convegno internazionale di studi organizzato dalle Università degli studi „La Sapienza” e „Tor Vergata” e dal Pontificio Ateneo della Santa Croce a Roma 13–16.11.1996 sul tema: La Scienza Canonistica nella seconda metà del 1900: Fondamenti, metodi, prospettive in D’Avack – Lombardia – Gismondi – Corecco. Il testo originale é pubblicato in „Ius Ecclesiae” 1997.

⁶⁷ P.J. Viladrich, *El „ius divinum”* (p.przyp.8) 47.

⁶⁸ Joannes Paulus II, Konst. *Sacrae disciplinae leges*

⁶⁹ W. Beinert, *Geschichte/Geschichtlichkeit* (p.przyp.22), 178.

⁷⁰ Por. GS 40,2.

⁷¹ R. Bertolino, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza del uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1989, 17 (z powołaniem się na: *Conferenza Episcopale Italiana, Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1.1.1989, n.51).