

Remigiusz Sobański

Duch i funkcja prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 27/1-2, 15-39

1984

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

DUCH I FUNKCJA PRAWA KOŚCIELNEGO *

Wprowadzenie

Kiedy Rudolf von Ihering oddalił się od młodzieńczego romantyzmu, zaczął od wiedzy domagać się — zgodnie z założeniami pozytywizmu — „wiedzy produktywnej” oraz „konstruktywnej działalności naukowej dla określonych celów”. W tak widzianej działalności prawnika widział trzy szczeble poznania: analizę, koncentrację i konstrukcję. Koncentracja to ustalenie — a częściej wykrycie — zasad prawnych, wyprowadzonych z odnośnego porządku prawnego. Przy ich poszukiwaniu dociera się do ducha prawa — którego ustaleniu w prawie rzymskim Ihering poświęcił główne swoje dzieło¹. Ducha prawa widział Ihering w analogii do ludzkiego ducha, pojmował go jako psychiczny element prawa, pozostający w takim samym stosunku do jego widzianej szaty jak dusza ludzka do ciała. Duch prawa według Iheringa stanowi wypadkową ducha narodu i ducha czasu. Temat ducha prawa pojawia się odtąd w pracach filozofów i teoretyków prawa. Zainteresowanie wzbudził również duch prawa kościelnego. Jest rzeczą charakterystyczną, że pierwsza praca na temat ducha prawa kanonicznego wyszła spod pióra ewangelickiego prawnika i to już w rok po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Ulrich Stutz w dziele pod tytułem „*Duch Kodeksu Prawa Kanonicznego*”² przedstawił analizę i ocenę nowej wówczas kodyfikacji. Kolejne prace o duchu prawa kanonicznego zaczęły się pojawiać, gdy rozbudziło się zainteresowanie podstawową problematyką tego prawa. Wymienić tu trzeba przede wszystkim dwa nazwiska, Rajmunda Bidagora³ oraz Pio Fedelego⁴, którzy szukając ducha prawa kościelnego dochodzili jego fundamentalnej zasady⁵. W rzędzie tych prac należało umieścić także te, które traktują o specy-

* Polska wersja wykładu wygłoszonego 9.4.1983 w Berlinie.

¹ *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, I—III, Leipzig 1852—1865.

² *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918.

³ *El espíritu del Derecho Canonico*, Rev. esp. de Derecho can. 13 (1958) 5—30 (po włosku: *Lo spirito del diritto canonico*, Roma 1959).

⁴ *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962.

⁵ Por. także R. Schwarz, *Vom Geist des Kirchenrechts*, Österr. Archiv f. Kirchenrecht 31 (1980) 223—240.

fice prawa kościelnego, wyodrębniającej je od każdego innego⁶, czy też takie, które podejmują się generalnej charakterystyki prawa kościelnego⁷.

Normatywna postać prawa kościelnego

Skoro rozważania nasze mają dotyczyć ducha prawa kościelnego, trzeba najpierw określić fenomen, którego ducha chcemy poznać.

1. Chodzi o ducha prawa kościelnego. Rozumiemy przez nie prawo, które tworzy Kościół. Uwaga ta jest konieczna, gdyż historia dostarcza dowodów, że dla spraw kościelnych ustanawiali prawa ustawodawcy pozakościelni⁸, a i dziś terminem *ius ecclesiasticum* oznacza się prawo wyznaniowe czyli prawo dotyczące spraw wyznaniowych i kościelnych wydane przez świeckiego prawodawcę⁹.

2. Fenomen ten istnieje w określonej, empirycznie uchwytnej postaci. Występuje ona dziś przede wszystkim w formie abstrakcyjnych norm regulujących zachowanie ogólnie określonych adresatów w określonych sytuacjach. Są to normy generalne i abstrakcyjne, gdyż nie wydano ich dla faktycznie zaistniałego przypadku, lecz określono w sposób ogólny sytuację, dla których je przewidziano. Tym właśnie różnią się one od rozstrzygnięć prawnych czyli aktów administracyjnych, które również sprawadzają skutki prawne i tym samym składają się również na fenomen prawny Kościoła. Warto zauważyć, że przez pierwsze tysiąclecie dziejów Kościoła jego prawo opierało się właśnie na takich indywidual-

⁶ Na ich czele postawiłbym artykuł W. Bertramsa, *Die Eigenatur des Kirchenrechts*, *Gregorianum* 27 (1946) 527—566.

⁷ Tak ogromna ilość każe odesłać zainteresowanego czytelnika do odnośnych bibliografii. Tutaj na zasadzie przykładu możemy wskazać tylko na niektóre: A. Hagen, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Würzburg 1949; L. de Echeverria, *Características generales del ordenamiento canonico*, w: *Investigacion y elaboracion del Derecho Canonico*, Barcelona 1956, 55—75; G. Lesage, *La nature de droit canonique*, Ottawa 1960; C. Kemmeren, *Ecclesia et ius*, Roma 1962; A. M. Stickler, *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*, w: (F. Holbörk, Th. Sartory), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, II, 571—647; J. Hervada, *El ordenamiento canonico. I: Aspectos centrales de la construccion del concepto*, Madrid 1966.

⁸ Co tłumaczy się miejscem zajmowanym w Kościele przez władzę świeckiego (jak w średniowieczu) względnie dominacją tendencji regalistycznych czy jurysdykcjonalizmu. Inna rzecz, że przepisy prawa kościelnego regulują nieraz sprawy czysto porządkowe, wzorując się na analogicznych dyspozycjach prawa świeckiego, co czyni wyłączną kompetencję kościelną mniej ewidentną — np. przepisy o sposobie przesłuchiwania świadków.

⁹ R. Metz, *Droit canonique et droit ecclesiastique. Problème de terminologie*, *Revue de Droit can.* 29 (1979) 2—4, 23—40.

nych rozstrzygnięciach, stosowanych następnie w wypadkach podobnych i gromadzonych w przydatne w praktyce zbiory. Dopiero gdy w toku reform centralizujących władzę kościelną papież chcieli praktyce prawnej Kościoła nadać jednolity kierunek, polecali sporządzić zbiory rozstrzygnięć odpowiadających zamierzonej linii i ogłaszali je jako urzędowe i obowiązujące. Tak powstały dekretały Grzegorza IX (1234), od których fenomen prawny Kościoła występował (w ponajwiększej części) w postaci gromadzonych w zbiory dekretałów. Ogrom materiału, jaki nagromadził się w ciągu wieków, uczynił z końcem XIX w. coraz bardziej kuszącą myśl, by śladem państw kontynentu europejskiego uporządkować materiał i ująć go w przejrzystym i poręcznym Kodeksie¹⁰. W wyniku realizacji tej idei fenomen prawny Kościoła w swym zasadniczym trzonie przybrał w r. 1917 nową postać 2414 kanonów zebranych w pięciu księgach Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kodeks ten został w r. 1983 zastąpiony nowym, składającym się z 1752 kanonów w siedmiu księgach. Reforma Kodeksu zmieniła wprawdzie szczegóły kroju, nie naruszono jednak zasadniczego modelu szaty, którą pozostał Kodeks, a więc zestaw norm pojętych jako reguły ogólne.

Tak więc współcześnie fenomen prawny Kościoła to przede wszystkim Kodeks i zawarte w nim normy. Oprócz kodeksowych składają się nań również normy wywodzące się z prawa partykularnego oraz zwyczajowego, a także z decyzji administracyjnych oraz z orzeczeń sądowych. Jeśli zauważymy, że decyzje administracyjne i orzeczenia sądowe stanowią praktyczne stosowanie norm kodeksowych oraz że również prawo partykularne w znacznej mierze ogranicza się do konkretyzowania prawa powszechnego, a prawo zwyczajowe ma obecnie — niestety! — znaczenie stosunkowo małe, to trudno się dziwić, że gdy mowa o prawie kościelnym, ma się potocznie na myśli właśnie obowiązujący w całym Kościele łacińskim Kodeks Prawa Kanonicznego. On tworzy empirycznie uchwytną postać prawa kanonicznego i na niego napotyka wierny, gdy wchodzi w kontakt z tym prawem. Również w Kościele prawdziwe jest zdanie, że prawo to (prawowicie ogłoszona) ustawa.

Właśnie o ustawy chodzi w całym „problemie” prawa kościelnego. Z nimi styka się wierny, one nakładają mu obowiązki i ograniczają jego swobodę, wydają się stawać obok Ewangelii i zakuwać życie wiernych w więzy jurydyczne czy wręcz legalizmu, stwarzają ramy organizacyjne tam, gdzie wiara i miłość winny rodzić działania spontaniczne i w pełni wolne. One tworzą ów rozbudowany i obficie rozgałęziony kształt prawny Kościoła, tak często

¹⁰ W. Aymans, *Die Quellen des kanonischen Rechts in der Kodifikation von 1917*, w: *La norma en el Derecho Canonico*, Pamplona 1979, I, 487 ns.

niezrozumiały nawet (czy zwłaszcza?) dla wprawnego oka wiary. One właśnie uzasadniają pytanie, czy i jaki w całej tej konstrukcji prawnej tkwi duch. Nie jest dziełem przypadku, że pytanie takie postawione zostało właśnie tuż po ogłoszeniu K.Pr.K. Również nasze pytanie o ducha prawa kościelnego dotyczy konkretnego, w ustawowej — czyli kodeksowej — szacie występującego fenomenu, po prostu prawa obowiązującego w Kościele.

Prawo kościelne jest ujęte w zdaniach, których treść to (nakaz, zakaz lub przyzwolenie. Zdania takie nazywamy przepisami prawnymi. Ich treść istotna — właśnie ów nakaz, zakaz czy przyzwolenie — to norma prawna. Z punktu widzenia klasyfikacji wypowiedzi ludzkich są to więc zdania normatywne. Jako ich cechę charakterystyczną uważa się, że nie opisują czyjś zachowania się (jak zdania opisowe), lecz wskazują, jakie zachowanie powinno nastąpić: nie stwierdzają, co jest (opis), lecz co być powinno (przepis) ¹².

Oczywiście, nasuwa się od razu pytanie, dlaczego powinno być właśnie tak, a nie inaczej. Również prawo kościelne nie może unikać tego pytania. Chodzi w nim o podstawy mocy wiążącej prawa kościelnego, praktycznie zaś i ostatecznie pojawia się na tapecie problem racji jego bytu.

Stwierdźmy najpierw, że także na terenie kanonistyki nie brakło teoretycznych uzasadnień norm kanonicznych. Sprowadzają się one do twierdzenia, że „pierwszym i istotnym skutkiem wydania ustawy jest obowiązek moralny, nakazujący wykonanie przepisu i to w sposób oznaczony przez ustawę”, co „swoje uzasadnienie czerpie z konieczności podporządkowania się władzy, która należy do istoty społeczności” ¹³. W takiej wizji prawo obowiązuje dlatego, że zostało ustanowione przez podmiot posiadający (ustawodawczą) wła-

¹¹ Z. Izdebski, *Teoria państwa i prawa*, Warszawa 1975, 165 ns.

¹² Stwierdzając powyższe pamiętamy, że nie każde zdanie w znaczeniu gramatycznym jest zdaniem w znaczeniu logicznym. W tym ostatnim zdanie „to wyrażenie, które na gruncie danego języka jednoznacznie stwierdza, że tak a tak jest albo że tak nie jest, a co za tym idzie — wyrażenie, o którym można trafnie powiedzieć, że jest fałszywe albo że jest prawdziwe” — Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa⁴¹ 1977, 57. Z tego powodu, w zależności od przyjętych założeń, teoretycy prawa wyrażają przeciwstawne opinie, czy normy prawne są zdaniami w sensie logicznym. Z naszych wywodów jasno zarysuje się stanowisko przyznające normom prawnym (a w każdym razie normom kanonicznym) charakter zdań nie tylko w sensie gramatycznym, lecz i logicznym — stanowisko odmienne od zajmowanego przez marksistowskich teoretyków prawa (np. K. Opałek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa*, Warszawa 1969, 49 ns.; Z. Ziemiński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, Warszawa 1980, 120 ns.

¹³ E. Sztąfrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, Warszawa 1976, I, 106.

dzę. Poglądu takiego na gruncie kanonistycznym nie przyjmowano oczywiście w jego wydaniu normatywistycznym. U jego tła trzeba widzieć pewny teologiczny i filozoficzny obraz prawa, który znalazł swoją syntezę w nauce S u a r e z a i który aż po czasy współczesne orientuje myśl prawną kościelnych szkół kanonistycznych.

Ze względu na wpływ Suareza, na którym praktycznie zamyka się rozwój chrześcijańskiej filozofii prawa, warto poświęcić jego nauce trochę uwagi. Podkreśla on¹⁴, że społeczna natura człowieka postuluje, by człowiek żył w zorganizowanych społecznościach. Porządek zaś społeczny domaga się istnienia władzy, która by go zapewniała, zobowiązując poddanych do działań (wzgl. ich zaniechania) koniecznych dla osiągnięcia celu społecznego. W szczególności musi taka władza istnieć w społeczności doskonałej, wynika ona wręcz z istoty tej społeczności. Władza wykonuje swe zadanie wydając ustawy, które są wynikiem aktu rozumu i woli: rozum jest źródłem treści ustawy, zaś wola nadaje jej moc wiążącą. Ale ustawodawca również podlega prawu. Nad każdym góruje bowiem prawo odwieczne — *lex aeterna* — stanowiące kluczowe pojęcie w doktrynie Suareza. Jest ono ponadczasowe i niezmienne. Zostaje poznane ludzkim rozumem i wiąże, zanim jeszcze zostało ogłoszone przez ludzkiego prawodawcę. Prawodawca odkrywa i promulguje je, a także — w postaci prawa ludzkiego — wiążące wnioski wypływające z prawa odwiecznego, a służące dobru wspólnemu. Obowiązek przestrzegania prawa wynika według Suareza z prawa natury, stanowi ponadto warunek nieodzowny dla pożytecznego kierowania państwem. W odniesieniu do prawa wiecznego pozostaje według Suareza zarówno prawo świeckie, jak i kanoniczne (a także prawo narodów — *ius gentium*). Dlatego koncepcją swoją obejmuje on jedno i drugie prawo. Prawo kościelne — jak i widzialność Kościoła oraz jego władzę — podbudowuje cytatami biblijnymi, które dodają jego koncepcji niejako aposteriorycznego poparcia. Nie mają one tu jednak znaczenia decydującego, istotny jest charakter społecznej doskonałości Kościoła, owego *corpus politicum* założonego przez Chrystusa.

Poglądy Suareza interesują nas jako prawno-teoretyczne tło prawa kościelnego. Zwróćmy raz jeszcze uwagę na dwa momenty

¹⁴ Mówiąc o Suarezie trzeba mieć na uwadze historyczny kontekst jego wywodów. Były one ustawione na dwa fronty. Z jednej strony były skierowane przeciwko obiektywnemu pojmowaniu wartości przez Gabriela Vasqueza, według którego sama natura rzeczy stanowi miarę dobra i zła, z drugiej zaś reagował na newralgiczne punkty nauki o prawie, jakie powstawały w konfrontacji prawa kościelnego z nauką reformacji. Zagadnienie to podejmuje m. in. A. Stickler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, München—Zürich 1958, 151—162; E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980, 39—43.

zawarte w ustawie: poznawczy, podkreślany tak mocno już przez świętego Tomasza (*lex — ordinatio rationis*)¹⁵ oraz wolitywny (*iustum legitimi principis*), szczególnie rozpracowany przez Suareza. Rodowód ustawy zaczyna się od pewnego rozpoznania. W świetle Tomaszowej definicji ustawy dotyczy ono dobra wspólnego i jego wymogów. Zostawiając do dalszych rozważań zagadnienie, jakie treści poznawcze spoczywają u podstaw ustawy kościelnej, chcemy stwierdzić, że zdania normatywne wyrażają pewną wiedzę i dlatego możemy je — naszym zdaniem — zaliczyć do wypowiedzi opisowych czyli do zdań logicznych. Stwierdzając one zachodzenie pewnej powinności i określają jej charakter. Odnosnie do dobra obiektywnego (którego istnienia w tym miejscu nie uzasadniamy, a które tkwi jako założenie u podstaw niniejszych wywodów) powoduje, że norma jest stwierdzeniem pewnej powinności a nie dopiero jej ustanowieniem. Porządek normatywny nie ma więc charakteru czysto formalnego (jak chce normatywizm), lecz odpowiada on pewnemu porządkowi obiektywnemu. W przeciwnym wypadku normy miałyby charakter arbitralny, zależny jedynie od dowolnego, nie poddającego się weryfikacji uznania prawodawcy¹⁶. Tymczasem *Sollen* znajduje swoje uzasadnienie w *Sein*. Poznanie tego ostatniego odsłania wynikające zeń powinności, formułowane następnie w zdaniach normatywnych. Imperatyw wyrasta z indykatywu.

Stwierdzając powyższe nie chcemy włączyć się w prawnoteoretyczne rozważania nad normą prawną, interesują nas bowiem tylko konkretne normy kanoniczne. Skoro bowiem termin *norma* zadomowił się w obiegu kanonistycznym, trzeba było przypatrzeć się charakterowi wypowiedzi normatywnej. A to tym bardziej ze względu na podobieństwo formalne ustaw kościelnych do świeckich. Takich wspólnych cech w procesach prawotwórczych w Kościele i w państwie znajdujemy zresztą więcej. Należy do nich m. in. fakt, że ustawę wydaje prawodawca. W naszych usiłowaniach wykrycia ducha prawa kościelnego chcemy teraz poświęcić trochę uwagi ustawodawcy kościelnemu.

¹⁵ *Summa theol.*, I—II q. 90, a. 4.

¹⁶ Także autorzy zaprzeczający zdaniom normatywnym charakteru logicznego uznają jednak związek norm z rzeczywistością oraz jej oceną. Uważają oni, że akt ustanowienia normy stanowi symptom wiedzy posiadanej przez prawodawcę oraz żywej przezeń oceny. Według tego poglądu „norma nie jest znakiem opisującym rzeczywistość, ale fakt ustanowienia normy może być traktowany jako oznaka, przejaw, symptom określonych stanów rzeczywistości” — Z. Ziemiński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, 120 ns.

Prawodawca kościelny

Wydawanie ustaw w Kościele należy do uprawnień władzy pańskiej oraz biskupiej¹⁷. „Biskupi kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa radami, zachętami i przykładami, ale także mocą swego autorytetu i władzy świętej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej w prawdzie i świętości ... Władza ta, którą w imieniu Chrystusa osobiście sprawują, jest własną, zwyczajną i bezpośrednią ... Na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla swych poddanych, sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu i apostołatu” (LG 27). Dla właściwego zrozumienia podkreślonego przez Sobór „świętego prawa i obowiązku stanowienia praw” musimy naświetlić miejsce i zadania urzędu biskupiego. Biskupie uprawnienia prawodawcze nie mają bowiem charakteru wyłącznego formalnego, lecz wiążą się ściśle z misją powierzoną osobom sprawującym urząd biskupi.

Urząd biskupi — każdy zresztą „urząd” w Kościele — uzasadnia się i tłumaczy misją Kościoła. Tylko poprzez mocne osadzenie władzy kościelnej w posłannictwie Kościoła można rozpoznać jej Chrystusowy rodowód i jej powiązanie z Jego dziełem. Cytowany tekst soborowy mówi o wykonywaniu władzy ustawodawczej „w imieniu Chrystusa”. W sposób bardziej zasadniczy Sobór Watykański II określa zadania związane z urzędem kościelnym jako działanie „w osobie Chrystusa” (LG 10). W urzędzie kościelnym chodzi o wejście w miejsce Chrystusa, racja urzędu to czynić Chrystusa obecnym. Pozbawia to urząd kościelny jakiegokolwiek arbitralności, uzależnia go od Chrystusa i nadaje mu chrystologiczną strukturę, to znaczy wiążącą się z Chrystusem posłannictwem i z posłaniem przez Niego. Osoba obejmująca urząd przejmując misję Chrystusa, który wciąga w nią ludzi udostępniając im jej owoce, jak i zarazem powierzając im ją jako historyczne zadanie. Tak czynił podczas swej ziemskiej działalności: gromadził wokół siebie ludzi i wysyłał ich jako swoich świadków. Dlatego właśnie urząd kościelny — jak i cały Kościół — jest apostołski. Apostołskość to cecha urzędu kościelnego. Należy doń proklamacja Ewangelii po wszystkie czasy.

¹⁷ Dla naszego zagadnienia jest rzeczą zbędną dokładne określenie, kto, w jakich warunkach i w jakim zakresie jest podmiotem władzy ustawodawczej. Dla jasności przypomnijmy, że dla całego Kościoła władzę taką posiada papież oraz pozostający w łączności z nim sobór powszechny (a także synod biskupów, który w sprawach przedłożonych przez papieża pod obrady może podejmować uchwały, które jednak nabierają mocy wiążącej dopiero po zatwierdzeniu przez papieża — motu proprio *Apostolica sollicitudo* z 29.6.1965 (AAS 57 (1965) 775—780). zaś dla Kościołów partykularnych biskupi w swoich diecezjach, syno-

Oczywiście, misję Chrystusa podejmują wszyscy wierni — cały Kościół jest podmiotem apostołstwa. Tymczasem nie wszyscy wierni są w jednakowy sposób podmiotem działań kościelnych. Od samych początków wyróżnia się w Kościele rola apostołów. W Kościele, który zaszczerpia w świecie Ewangelię i stanowi dla ludzkości znak jedności, do której ona jest powołana, osoby piastujące urzędy wyrażają jednoczące działanie Chrystusa. To właśnie ma na myśli konstytucja *Lumen gentium*, gdy mówi o działaniu *in persona Christi*: wyrażać własną aktywnością jednoczące działanie Chrystusa. Osoba powołana do sprawowania urzędu w Kościele ma takie same zadania i wyraża to samo, co cały Kościół, ale jednak w inny sposób. Tak jak prawdziwym znakiem przyszłej wspólnoty ludzi z Bogiem jest na ziemi wspólnota ludzi już tu z Bogiem wiarą i sakramentami zjednoczonych, tak też znakiem osobowego działania jednoczącego są osoby dokonujące działań integrujących tę bosko-ludzką wspólnotę¹⁸.

Powyższe stwierdzenia pozwalają nam zrozumieć, że urząd kościelny funkcjonuje w Kościele, a zarazem staje w jakiś sposób przed nim. Osoba sprawująca urząd jest we wspólnocie, równocześnie zaś staje wobec niej. Wykonuje w niej władzę.

Co to znaczy wykonywać władzę? W naukach społecznych najogólniej przez władzę rozumie się szansę przeforsowania swojej woli w określonym układzie społecznym¹⁹. Zarówno teoria jak i praktyka władzy podlega przemianom historycznym. Zawsze jednak jako cechę istotną i charakterystyczną dla władzy przyjmuje się możliwość wydawania rozkazów, egzekwowania ich i podejmowania wiążących decyzji ostatecznych.

Tę właśnie cechę podkreśla Sobór Watykański II, gdy mówi o kościelnej władzy rządzenia²⁰. Urząd kościelny daje według nauki katolickiej możliwość i uprawnienie do narzucania swojej woli. W tym tkwi jego charakterystyczna funkcja, nie przesądzająca jeszcze sposobu jego funkcjonowania, uwarunkowanego istotą Kościoła i okolicznościami historycznymi. Na sposób ten rzucają dużo światła różne określenia urzędu kościelnego, takie jak obowiązek, funkcja, zadania, powinność, posługa, posługiwanie, służba, stanowisko. Używane synonimicznie mają one w swych różnych odcieniach zbliżyć nam charakter własny władzy kościelnej, która jest (1) prawdziwą władzą (2) o specyficznym, jej tylko właściwym zadaniu. Jak to co dopiero wspomniano, sprowadza

dy plenarne i prowincjonalne oraz w ramach przyznanych im uprawnień konferencje biskupów.

¹⁸ Szerzej w: R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 161—170.

¹⁹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen⁵ 1976, I, 28.

²⁰ LG 27; Nota wyjaśniająca wstępna.

się ono do wyrażania i aktualizowania jednoczącego działania Chrystusa.

Wśród zadań wyrażających i aktualizujących to działanie trzeba niewątpliwie wymienić na pierwszym miejscu głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Twierdzenie to nie wymaga w tym miejscu uzasadnienia, podobnie jak prawda, że obecność Chrystusa nie zamyka się w słowie i sakramencie. Ze względu na pierwszorzędne znaczenie słowa i sakramentu w aktualizacji jednoczącego działania Chrystusa, służba słowa i sakramentu wysuwa się na pierwszy plan wśród wszystkich zadań urzędu kościelnego, co mocno podkreślają teksty soborowe mówiące o posłudze biskupiej i kapłańskiej. Służba ta obejmuje głoszenie wiary, ale także troskę o jej przyjęcie, zrozumienie i zachowanie w jedności, o zgodność życia wiernych z wiarą i o jej zaświadczenie w znakach wiary, przede wszystkim w sakramentach. Wykonując tę służbę przełożony kościelny wydaje wiążące decyzje zmierzające do zachowania wiary i do dawania jej świadectwa w jedności i zgodności z wiarą całego Kościoła. Decyzje takie wydaje także w postaci ustaw.

Za ustawodawcą kościelnym stoi więc autorytet wiary. Pociąga to za sobą daleko idące konsekwencje.

Powiązanie działalności ustawodawczej z wiarą

Zadania urzędu kościelnego — każdego urzędu w Kościele — wokół wiary tłumaczą nam zasadniczą jedność władzy kościelnej, a także fakt, że władzę ustawodawczą sprawują w Kościele osoby odpowiedzialne za zachowanie i głoszenie wiary. Tak jest od czasów apostoelskich: prawa w Kościele stanowią ci, którzy są w nim powołani do głoszenia słowa. Co więcej, przez wieki nie odróżniano głoszenia wiary od stanowienia praw. Indykatywne wypowiedzi o wierze były zarazem normą postępowania. Wystarczy spojrzeć na *auctoritates* zebrane w Gracjanowej *Concordia canonum*. Nawet przy późniejszym rozróżnianiu między *credenda* i *agenda* trudno przeoczyć, że w zakresie nauczania wiary mieszczą się zasady postępowania chrześcijańskiego²¹, które jest po prostu praktyką wiary. Nauczanie wiary (jak jej dogmatyczne definiowanie, jej zwyczajne nauczanie) oraz stanowienie ustaw w Kościele to dwa różne sposoby przekazywania wiary — jej ujęcie dogmatyczne i normatywne. Ani jedno ani drugie nie jest arbitralne, lecz nawiązuje do wiary Kościoła. W pierwszym przypadku przekazuje się wiarę tak, jak Kościół wierzy, w drugim tak, jak Kościół ją

²¹ Dlatego Sobór Watykański I obejmuje nieomylnością papieską „doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tendendam” — *Const. de ecclesia Christi*, c. 4 (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta ...*, Bologna^s 1973, 816).

praktykuje. Nie nakłada się wiary, nie „wymyśla” jej, lecz przekazuje według świadomości Kościoła i wyzwolonej z wiary praktyki. Ze względu na moc wiążącą wiary nabierają znaczenia środki jej przekazu. Z wiary i ze względu na nią środki te czerpią moc zobowiązującą i nabierają charakteru normatywnego.

Dlatego dla przekazywania wiary wedle jej kościelnej praktyki szuka się takich środków, które są przydatne dla wyrażenia i podkreślenia jej mocy wiążącej. Jako takie uznaje się własnie ustawy. Służą one przekazywaniu i realizacji wiary w jej eklezjalnym kształcie, a dokładniej mówiąc związanych z wiarą wiążących aspektów życia chrześcijańskiego. Dlatego zaliczamy je do zdań w sensie logicznym: stwierdzają one bowiem wiarę wyznawaną w Kościele oraz wynikające z niej powinności. Przypomnijmy, że powinnościowy charakter postulowanych przez ustawę kościelną zachowań nie wynika z faktu ich ustawowego określenia, lecz z faktu, że zachowania takie składają się na eklezjalny kształt wiary (podobnie jak prawda wiary nie staje się nią dlatego, że jako taka została ogłoszona, lecz została ogłoszona dlatego, że nią jest).

Dalecy jesteśmy od twierdzenia, jakoby każda ustawa kościelna, każda norma kanoniczna stanowiła wyraz wiary chrześcijańskiej. Łatwo przecież wskazać na normy czysto formalne, na normy często zmieniane czy też takie, których sensu z punktu widzenia wiary trudno się dopatrzeć. Co ma wspólnego z wiarą przepis o sposobie doręczania wezwań sądowych?

Istotnie, bliskość norm kanonicznych do wiary jest różna. Niektóre z nich pokrywają się wprost z wiarą, po prostu przytaczają prawdy wiary. Mówimy o nich, że są to normy prawa Bożego. Kształtu normy kanonicznej nabierają oczywiście przez promulgację ze strony prawodawcy kościelnego. Ale ich treść została odczytana z Objawienia²². Ich osadzenie w Objawieniu widzi się tak głęboko, że określa się je — nowotestamentowe pozytywne prawo Boże — jako prawo ustanowione przez Jezusa Chrystusa²³. Nie podejmując tutaj całej złożonej problematyki pozytywnego prawa Bożego²⁴ zaznaczmy, że prawny charakter jakiejś sytuacji społecz-

²² T.zw. świecka kanonistyka włoska, dla której prawo Boże w systemie prawa kanonicznego stanowiło pewną trudność prawnoteoretyczną, odróżnia między *ius ab Ecclesia propositum* oraz *ius ab Ecclesia constitutum*. Według tej szkoły prawo Boże wiąże formalnie dlatego, że zostało przez prawodawcę kościelnego ogłoszone. Zostaje ono „kanonizowane” — V. Del Giudice, *Canonizatio*, w: *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova 1939, 6. Por. P. Lombardia, *Aportaciones de Vincenzo Del Giudice al estudio sistematico del Derecho canonico*, w: *Escritos de Derecho Canonico*, Pamplona 1973, I, 483.

²³ Por. E. Sztarfrowski, dz. cyt. 27.

²⁴ Szerzej na ten temat R. Sobański, *Kościół — prawo — zbawienie*, Katowice 1979, 170 ns; 253—263.

nej nie zależy od jej ujęcia w normy, wręcz odwrotnie, zazwyczaj wyprzedza on jej formalne ujęcie. Nie chodzi więc o to, czy Chrystus w Nowym Testamencie występuje jako prawodawca i w oparciu o swój boski autorytet promulguje normy prawne²⁵, lecz o rzeczywistość prawną wynikłą ze zbawczego działania Bożego. To działanie bowiem postawiło człowieka w nowej sytuacji wobec Boga i ludzi, sytuacji wspólnotowej charakteryzującej się wynikającymi z tego działania uprawnieniami i obowiązkami. O nich to powiadamy, że są z ustanowienia Bożego. Po prostu w nich wiara zostaje wyrażona w kategoriach praw i obowiązków. Metody prawne — takie jak język zaczerpnięty z odnośniej kultury prawnej, kodyfikacje — są w tym wypadku środkami do wyrażenia praw dotyczących zbawczej sytuacji człowieka, a poznanych z Objawienia Bożego. Używając nomenklatury prawniczej nazywamy te wiążące człowieka prawdy prawem Bożym.

Prawo Boże tworzy oczywiście tylko małą — ale istotną i podstawową — część prawa kościelnego²⁶. Większość norm wydał prawodawca kościelny kierując się własnym rozeznaniem i odnośnie właśnie do nich nasuwa się pytanie o ich powiązanie z wiarą. Pytanie to następuje szczególnie natarczywie w odniesieniu do norm nieraz bardzo drobiazgowych, a zarazem najbardziej dokuczliwych.

Dla wyjaśnienia powiązania norm kanonicznych z wiarą spojrzmy na sposób przepowiadania prawd wiary przez Kościół. Bymajmniej nie ogranicza się ono do proklamowania prawd uznanych za objawione, lecz podaje się je w ramach odpowiedniego, przystępnego aparatu pojęciowego, w sposób zrozumiały i możliwie zaktualizowany, dostosowany do sytuacji wiernych, tak by przyswojone przez nich znalazły oddźwięk w życiu. Temu służą nauki teologiczne, wśród nich nauki o środkach przekazu wiary — jak homiletyka czy katechetyka, a także osiągnięcia innych nauk czy kultury²⁷. Tworzy się systemy dogmatyki czy etyki chrześcijańskiej, w których wyklada się wiarę, uwzględniając aktualny, historyczny kontekst kulturowy. Jest to zawsze ta sama wiara chrześcijańska. W wielotomowym podręczniku nie zawiera się jej więcej niż w zwięzłym symbolu, podaje się natomiast więcej informacji i wniosków przydatnych dla przyswojenia wiary i wprowadzenia jej w sytuację życiową wiernych.

²⁵ W. Böckenförde, *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Soms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verständnis von Kirche und Kirchenrecht*, Münster 1963, 213.

²⁶ Dodajmy, że granica między prawem Bożym a prawem kościelnym nie zawsze jest dość ostra. Zachodzą tu trudności analogiczne do tych, jakie wiążą się z klasyfikacją teologiczną wypowiedzi doktrynalnych.

²⁷ Por. GS 58.

Podobnie jak prawd wiary nie głosi się jedynie przez podawanie definicji dogmatycznych, tak też życia społecznego Kościoła nie zamyka się wyłącznie w ramach prawa Bożego. Podobnie jak inne prawdy wiary wprowadza się prawo Boże w życie Kościoła w otocze historycznie rozbudowanego systemu prawnego. Cały ten system, wszystkie składające się nań przepisy służą konkretyzacji prawa Bożego, jego wpisaniu w życiowe realia. Wiara w Chrystusa działającego w Kościele przez swojego Ducha i w toczący się we wspólnocie przepływ łaski (a więc w skuteczność sakramentów, należąca do zasad prawa Bożego) znalazła swój wyraz i aktualizację w normach dotyczących ważnego i godziwego działania oraz — konsekwentnie — w szeregu bardzo nieraz szczególnie przepisach dyscyplinarnych.

Niewątpliwie mają te przepisy różny ciężar gatunkowy. Aczkolwiek niejednakowa jest ich bliskość do centrum, jakie stanowi prawo Boże, to jednak wszystkie pozostają z nim połączone, mimo że związek ten bywa często trudno dostrzegalny. Wynika to z faktu, że prawo Boże realizuje się wśród zależności historycznych, na które składają się nie tylko okoliczności, w jakich Kościół spełnia swoją misję, lecz także rozwój jego własnej świadomości. Aby już tego problemu w tym miejscu szerzej nie rozwijać²⁸ zwróćmy uwagę na zróżnicowany wpływ, jaki na formowanie się jego struktur prawnych wywierała średniowieczna wizja Kościoła pokrywającego się z chrześcijańską Europą, Kościoła pojmowanego jako jedna z dwóch społeczności doskonałych czy też Kościoła zatroskanego przede wszystkim o to, by świat dostrzegał w nim znak zbawienia rzeczywistnianego w historii. Działalności prawotwórczej Kościoła przyświecało zawsze jako cel budowanie Królestwa Bożego, natomiast konkretne normy oraz ich bliskość wierze zależały od uświadomionych zadań koniecznych dla owego budowania.

Przesłanki prawa kościelnego

Zwróciliśmy już wyżej uwagę na racjonalny moment zawarty w ustawie: jest ona skutkiem pewnego rozeznania sytuacji uzyskanego przez czynniki odpowiedzialne za odnośną społeczność. Chcemy obecnie przyjrzeć się owemu rozeznaniu, które skłania ustawodawcę kościelnego do wydania ustawy.

W przyjętej w chrześcijańskiej filozofii społecznej Tomaszowej definicji ustawy — wzbogacanej przez Suareza dzięki wyakcentowaniu aspektów wolietywnych — węzłową rolę odgrywa tzw. dobro wspólne. Ze względu na nie wydaje się ustawę i jego rozpo-

²⁸ Por. na ten temat moje wywody w: *Kościół — prawo — zbawienie*, 166—181.

znanie wpływa na treść norm prawnych. Trzeba tu przypomnieć centralne miejsce, jakie dobru wspólnemu przypisuje się w chrześcijańskiej nauce o społeczności. Uważa się, że w dobru wspólnym spoczywa przyczyna konstytuująca życie społeczne. Dążenie do dobra wspólnego uruchamia system stosunków społecznych²⁹. Bez dobra wspólnego nie istniałaby społeczność, lecz tylko zbiorowisko ludzi. Społeczność uświadamia sobie naturę i treść dobra wspólnego, widzi jego korelację z dobrem indywidualnym i dostrzega jego obligatoryjny charakter: współdziałanie dla realizacji nadrzędnej, wspólnej wartości uznaje się za warunek rozwoju osobowego jednostek. Ten dynamiczny aspekt dobra wspólnego stawia w zasięgu refleksji członków społeczności nie tylko obiektywną treść dobra wspólnego, ale także optymalny w odnośnych warunkach sposób jego realizacji, co należy ze względu na dobro wspólne czynić w określonych warunkach historycznych. Odpowiedź na to pytanie prowadzi do normy wykonawczej dobra wspólnego. Wyprowadza się ją więc z analizy dobra wspólnego oraz historycznych warunków jego realizacji.

W kolejnym etapie wywodów wykazuje się, że odpowiedzi tej podejmuje się — i konsekwentnie ustala normę wykonawczą dobra wspólnego — władza społeczności. Uzasadnia się to tym, że właśnie ona zdolna jest objąć rzeczywistość społeczną w pełnym wymiarze i postawić jednolitą diagnozę prowadzącą do wniosków obligatoryjnych³⁰.

Odniesienie (do niedawna dość oczywiste w literaturze kano-nistycznej) Tomaszowej definicji także do ustaw kościelnych prowadzi — stosownie do wynikających z niej mechanizmów prawotwórczych — do twierdzenia, że ustawę kościelną wyprowadza się z analizy dobra wspólnego Kościoła i historycznych warunków jego realizacji. Rodzi to pytanie o dobro wspólne Kościoła. Zagadnienie to doznało w ostatnich latach niewątpliwie znacznego teologicznego pogłębienia. Autorzy próbujący naświetlić życie społeczne Kościoła w kategoriach dobra wspólnego ujmują to dobro jako wspólny udział w człowieczeństwie Chrystusa³¹. Refleksja

²⁹ J. Kondziela, *Normatywny charakter „bonum commune”*, Śl. Studia hist.-teol. 2 (1969) 59 ns.

³⁰ Nie wyklucza się jednak zdolności innych członków społeczności do poznawania historycznych wymogów dobra wspólnego oraz ich prawa do przedkładania społeczności własnych diagnoz. Stąd znaczenie różnych gremiów doradczych. Przedłożenia takie mają charakter propozycji. Aby mogły nabrać charakteru normatywnego, muszą przejść przez przewidziane w społeczności procesy legislacyjne, mogą też doprowadzić do prawomocnego zwyczaju.

³¹ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, 357. Por. także J. Majka, *Osoba i dobro wspólne Kościoła*, w: *Kościół i prawo II: Osoba ludzka a struktury kościelne*, Lublin 1982, 21—52.

nad czynnikami sprawiającymi ten współdział prowadzi do roli słowa i sakramentu jako elementów dobra wspólnego Kościoła, rozpatrywanych zresztą w powiązaniu z innymi zjawiskami życia chrześcijańskiego. Dalszy, konsekwentny etap rozważań zajmuje się historycznymi warunkami misji Kościoła, poznawanymi wszystkimi dostępnymi metodami, ich pastoralną oceną i — ostatecznie — ustaleniem norm działania³².

Taka, odniesiona do Kościoła, eksplikacja procesów prawotwórczych ma swoją wartość dla ustalenia (i — konsekwentnie — interpretacji) strategii pastoralnej, wymagającej w określonych sytuacjach wykorzystania osiągnięć nauk społecznych. Jako jednak wyjaśnienie procesów prawnych wywód powyższy wydaje się bardzo powierzchowny, praktycystyczny. Mamy tu bowiem do czynienia z filozoficzną interpretacją prawa kościelnego. Jest to zrozumiałe, gdyż przyjmując jako punkt wyjściowy filozoficzną definicję ustawy możemy dojść jedynie do filozoficznego naświetlenia prawa kościelnego. Węzłową rolę odgrywa tu pojęcie dobra wspólnego: ze względu na nie wydaje się ustawę i ono — w jego historycznym kontekście — stanowi przedmiot rozeznania (oraz woli) prawodawcy.

Nasuwa się jednak pytanie, czy idea dobra wspólnego istotnie odgrywa tak węzłową rolę w kościelnym procesie prawotwórczym. Czy motywy skłaniające przełożonego kościelnego do wydania ustawy syntetyzują się w kategorii dobra wspólnego? Czy taka syntetyzacja jest konieczna oraz — co więcej — czy jest w ogóle możliwa? Czy rozeznanie wyprzedzające i uzasadniające wydanie ustawy kościelnej da się wtłoczyć w jedno pojęcie dobra wspólnego? Przy tym — dodajmy — pojęcie wcale nie jednoznaczne, przyjmowane w różnych znaczeniach i wciąż jeszcze przez autorów dyskutowane³³.

Wszystkie te wątpliwości prowadzą do wniosku o słabej przydatności wspomnianej definicji na terenie kościelnym, w szczególności zaś nie wyjaśnia nam ono, jakim rozeznaniem kieruje się prawodawca kościelny wydając ustawę. Do zagadnienia trzeba więc podejść w inny sposób.

Chcąc wskazać na rozeznanie, w oparciu o które prawodawca kościelny wydaje ustawę, musimy raz jeszcze zwrócić uwagę na jego miejsce i zadania w Kościele. Uprawnienia prawodawcze bowiem nie są samoistne, oderwane od innych praw i obowiązków prawodawcy. Jest on bowiem zarazem przełożonym, nauczycielem, pasterzem — władza skupiona w jego osobie jest jedna, a wszelkie jej podziały służą lepszemu poznaniu i wydobyciu jej treści

³² R. Sobański, *Prawo i duszpasterstwo*, Wiad. Diec. 42 (1974) 17—27.

³³ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, 143—154.

czy też sprawniejszemu jej funkcjonowaniu. On — jak to przypomnieliśmy wyżej — kontynuuje i wyraża jednoczące działanie Chrystusa.

To zadanie określa też świadomość przełożonego i prawodawcy kościelnego. Cała jego działalność pozostaje w służbie wiary. Wiara też tworzy przedmiot jego rozeznania i to „bezpośrednio”, a nie dopiero przetłumaczona w kategorię dobra wspólnego.

Stanowi ona najpierw kryterium epistemologiczne. Wiedzę konieczną dla podjęcia działalności ustawodawcy kościelnego zdobywa spojrzeniem wiary — i nie może być inaczej, jeśli zważymy na jego miejsce i rolę w Kościele. Obejmuje w ten sposób treści będące przedmiotem wiary. W szczególności wchodzi w zakres jego zainteresowań tajemnica Kościoła³⁴.

Trzeba tu zauważyć, że prawodawca kościelny nie jest „technikiem życia społecznego”. Do podkreślenia tego twierdzenia skłaniają nas poglądy wyrażone przez niektórych kanonistów dyskutujących nad stosunkiem prawa kanonicznego (a raczej kanonistyki) do teologii. Według nich prawo kanoniczne różni się od teologii cechami instrumentalności i konkretności. Opinię tę zwięźle i reprezentatywnie przedstawia T. I. Jimenez Urresti: „Kanonista otrzymuje i przyjmuje dane teologiczne jako postulaty, pochodzące zresztą z dziedziny nauki przewyższającej jego własną naukę ... Teologia bada dane objawione, celem jej jest sformułowanie prawdy objawionej, stojąc więc na stanowisku adekwatności do tej prawdy, określa ją według kryteriów doktrynalnych. Natomiast prawo kanoniczne, przyjmując dane teologiczne z punktu widzenia podstawowej struktury społecznej Kościoła, nadaje im w swych ustawach charakter konkretny, celem jego jest dobro wspólne Kościoła. W zakresie tego co instrumentalne i realne łączy prawo kanoniczne swoje społeczne środki działania (prawa) ze swym ce-

³⁴ Takie zadanie podkreślał bardzo mocno Paweł VI w szeregu przemówień wygłoszonych do praktyków i teoretyków prawa kościelnego. Zestaw niektórych z nich znajdujemy w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, VII, 3, Warszawa 1977, 79—144. Np. w przemówieniu do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego papież stwierdza m. in.: „Nei vari aspetti in cui si articolano la persona e l'ordinamento nella Chiesa, è presente l'azione segreta e pur esteriormente manifesta dello Spirito: e questa azione deve costituire l'oggetto della vostra riflessione ... alla cristologia e all'ecclesiologia del Concilio devono seguire uno studio nuovo e un culto rinnovato dello Spirito Santo, come complemento indispensabile dell'insegnamento del Concilio. Voremmo invitare anche i Canonisti a partecipare a questo sforzo ... La vostra prima preoccupazione non sarà dunque quella di stabilire un ordine giuridico puramente esemplato sul diritto civile, ma di approfondire l'opera dello Spirito che deve esprimersi anche nel Diritto della Chiesa (PPK, VII, 3, 139 ns).

lem i zaleca społeczne postępowanie według kryteriów praktycznych, tak że „prawda kanoniczna” polega na skuteczności”³⁵.

Pomijając już mało — jak to wyżej próbowaliśmy uzasadnić — użyteczną kategorię dobra wspólnego, trudno pogodzić się z tak instrumentalnym traktowaniem prawa kościelnego. Kojarzy się ono z przebrzmiałymi już, narzędnymi koncepcjami dyscyplin zaliczanych do tzw. teologii praktycznej, kiedy to np. teologię pastoralną uważano za naukę o technice duszpasterzowania, a homiletyka zajmowała się sztuką wymowy kościelnej³⁶. Źródło nieporozumienia tkwi chyba w wadliwym rozdziale na teorię i praktykę, doktrynę wiary i dyscyplinę wiary, credenda i agenda. Tymczasem wiara nie jest tylko doktryną, nigdy nie pozostaje zawarta tylko w księgach, lecz ma zawsze „praktyczną”, egzystencjalną postać. Tworzy ona żywą, płodną tradycję chrześcijańską, przeżywaną przez kolejne pokolenia nie abstrakcyjnie ani teoretycznie tylko, ale zawsze jako odpowiedź na wezwanie do dawania świadectwa³⁷. Dlatego też nie można przyznawać prawu cechy konkretności tak, jakby pozbawiona jej była wiara. Jest ona z istoty swojej „konkretna” i konkretny jest też każdy jej przekaz, dokonywany przez proroków, apostołów, nauczycieli, prawodawców — przez cały Kościół. Podaje się ją nie ponad głowami, lecz w historyczne, życiowe sytuacje ludzkie. Chodzi o to, by została słyszana, przyjęta i stosowana. Jeśli już mówić o charakterze instrumentalnym, to dotyczy on całej teologii, więcej — wszystkiej działalności Kościoła. Ideą narzędzia tłumaczy konstytucja *Lumen gentium* — w nawiązaniu do tajemnicy Wcielenia — cały organizm społeczny Kościoła³⁸. W tym sensie narzędny charakter ma już Pismo Święte³⁹, nauczanie kościelne łącznie z definiowaniem prawd wiary, liturgia i całe życie chrześcijańskie. Przypisując więc działalności prawotwórczej cechy instrumentalności i konkretności nie możemy uznać ich za wyodrębniające ją spośród innych form aktywności kościelnej, lecz musimy dostrzegać w nich znamiona osadzające prawodawstwo w samym jej sednie, tzn. w przekazie wiary.

Z rozeznania wiary wywodzi się więc ustawa kościelna. Znajduje to wyraz w pracach tych kanonistów, którzy przyjmując tradycyjne jej określenie jako *ordinatio* dodają przydawkę nie *rationis*, lecz *fidei*⁴⁰. Nie kwestionują oni oczywiście znaczenia ro-

³⁵ *Prawo kanoniczne i teologia*, Concilium 1966/7, Poznań—Warszawa 1969, 457 ns.

³⁶ H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, I, Freiburg—Basel—Wien² 1970, 42—90.

³⁷ D. Wiederkehr, *Die Kirche als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz*, w: *Mysterium salutis*, IV, 2, 338—390.

³⁸ N. 8.

³⁹ Por. konstytucja *Dei verbum* 7.

⁴⁰ E. Corecco, „*Ordinatio rationis*” oder „*ordinatio fidei*”? Anmer-

zumu. Zasada *fides quaerens intellectum* pozostaje i tutaj zachowana, chodzi przecież właśnie o poznanie wiary, będące aktem — oświeconego wiarą — rozumu ludzkiego⁴¹. Dlatego właśnie trzeba rozumieć ustawę kościelną jako *ordinatio*⁴² *fidei*. Tylko wtedy znajduje wytlumaczenie fakt, że fundamentalnym i istotnym składnikiem prawa kościelnego jest prawo Boże, które przecież można poznać jedynie wiarą.

Zaangażowanie wiary nie kończy się oczywiście na rozpoznaniu prawa Bożego — tak jakby następne etapy procesu prawotwórczego były kierowane wyłącznie rozumem. Jako wyraz i historyczna inkarnacja prawa Bożego nie wynikają one z ludzkiej przemyślności, lecz są operatywną aplikacją wiary. W przeciwnym wypadku doszłoby do rozbicia życia kościelnego na płaszczyznę wiary i płaszczyznę rozumu. Tymczasem w Kościele istnieje jedność sfer poznawczej i praktycznej, podstawowych zasad prawa Bożego i aktualizujących je norm wydanych przez prawodawcę⁴³.

Specyfika ustawodawstwa kościelnego

Pytanie o specyfikę ustawodawstwa kościelnego domaga się podwójnej odpowiedzi: 1) czym wyróżnia się prawodawstwo kościelne (pojmowane — jak to próbowaliśmy uzasadnić — jako jedna z form przepowiadania) wśród działań, którymi Kościół przepowiada wiarę, 2) czym różni się prawodawstwo w Kościele od każdego innego.

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest prosta: tworzy prawo. Albo dokładniej: przedkłada wiarę w szacie prawnej. Dla prawnika istotne znaczenie posiada fakt, że dar wiary — udzielanie się Boga w prawdzie i miłości — stwarza dla człowieka nową, wiążącą go sytuację społeczną⁴⁴. Ten wynikający ze zbawczego działania Bożego społeczny i wiążący charakter sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek, który doświadczył już dobroci Bożej i „przybrania za syna” (Rz 8, 15), zostaje najlepiej wyrażony właśnie w zdaniach prawnych.

Dla jasności godzi się zauważyć, że wspomniana wiążąca sytuacja społeczna ma charakter prawny już zanim zostaje jako prawna ujęta i określona. Jej immanentny prawny charakter wynika z tego, że jest ona właśnie 1) społeczna, 2) wiążąca. Uznajemy

kungen zur Definition des kanonischen Gesetzes, Intern. kath. Zeitschrift 6 (1977) 481—495; R. Sobański, *Ustawa kościelna — ordinatio rationis czy ordinatio fidei?*, Coll. theol. 48 (1978) f. 1, 27—35.

⁴¹ Por. DS 3016.

⁴² „Rationis est ordinare” — *Summa theol.* I—II, q. 90, a. 1.

⁴³ E. Corecco, „*Ordinatio rationis*” oder „*ordinatio fidei*?”, 495, tenże, *Theologie des Kirchenrechts*, 107.

⁴⁴ Szerzej: R. Sobański, *Kościół — prawo — zbawienie*, 84—119.

ją jako prawną nie przez zestawienie z jakąkolwiek definicją prawa, lecz z powodu przednaukowego przeświadczenia ogółu ludzi, kojarzących prawo ze stosunkami międzyosobowymi o wiążącym charakterze⁴⁵. Jako prawną określa taką sytuację tylko ten, kto jest uwrażliwiony na jej prawne aspekty⁴⁶ i dysponuje odpowiednim aparatem pojęciowym. Dlatego prawo kościelne — fenomen prawny Kościoła — istniałoby nawet wtedy, gdyby nie był ujęty w żadną normę prawa pozytywnego⁴⁷.

Zadanie Kościoła polega jednak na tym, aby on dawał świadectwo owej nowej sytuacji zbawczej, w jakiej znalazł się człowiek. Ma on pokazywać i wyrażać tę sytuację we wszystkich jej wymiarach i z wszystkimi konsekwencjami. Także to, że relacji do Boga nie da rozłączyć się od relacji do bliźniego i że stoi za nimi zobowiązujące człowieka wezwanie Boże.

Na tych wiążących, społecznych treściach wiary koncentruje się właśnie kościelna działalność prawotwórcza. Chcąc je przekazywać poszukuje bowiem Kościół języka najodpowiedniejszego dla ich wyrażenia. Znajduje go w kulturze prawnej. W myśl bowiem prawideł ewangelizacji, wedle których Kościół wyraża „Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języków różnych ludów” (GS 44), sięga on do tych osiągnięć ludzkich, przy których pomocy zaszczerpia się obowiązujące zasady życia społecznego. Wykorzystuje na użytek wiary metody prawne, szczególnie zaś metody prawodawstwa. Właśnie nimi prawodawstwo kościelne wyróżnia się wśród innych form przekazu wiary i — pozostając formą przekazu wiary — spokrewnia się z prawnikami.

Nie społeczny charakter Kościoła, nie cechy, dzięki którym wydaje się on podobny do państwa (co tak mocno podkreślano w teologii od czasów Reformacji), lecz dążność do przekazywania wiary w sposób możliwie dostępny dla adresatów i dostosowany do ich mentalności każe mu sięgać po zdobycze nauk społecznych i osiągnięcia kultur prawnych. Bezsprzecznie mógłby Kościół obejść się bez metod i pojęć wypracowanych wśród prawników. Dowodzi tego historia Kościoła pierwotnego, mocno zdystansowanego wobec kultur zastanych. Rychło jednak Kościół dostrzegł, że mogą one stać się czynnikiem nośnym przepowiadania i nauczył się wyrażać swoją świadomość prawną w formach i pojęciach przyjętych i praktykowanych wśród ludzi, którym głosił wiarę. Dotyczyło to także form i pojęć prawnych, wykorzystywanych dla

⁴⁵ R. Sobański, *De iure in Ecclesia animadversiones praeviae*, Coll. theol. 53 (1983) f. spec.,

⁴⁶ Dlatego np. małżonkowie często nie odczuwają prawnego charakteru swojego związku.

⁴⁷ F. Coccopalmerio, *Diritto ecclesiale e norma canonica. Apunti per una riflessione su distinzione e rapporti tra le due realtà*, La Scuola catt. 110 (1982) 408.

organizacji gmin oraz dla ujęcia wspólnotowej i diakonijnej świadomości społecznej. Przez nie Kościół stawał się obecny, wcielał wiarę i miłość w praktykę społeczną, formował chrześcijański styl życia. Chrześcijanie wprowadzali w świat nowe zasady stosunków międzyludzkich, a kształt prawny Kościoła stawał się coraz czytelniejszy.

Kształt ten rozwijał się i wzbogacał w ciągłym kontakcie z rozwojem społecznym. By tę więź unaocznić, wystarczy wspomnieć echo, jakim odbiła się w prawie kościelnym średniowieczna recepcja prawa rzymskiego czy dziewiętnastowieczna fala kodyfikacji. Wynika z tego, że przekazowi społecznym, wiążących treści wiary mogą służyć różne formy wypracowane w kulturze prawnej, a zarazem też, że żadna z tych form nie jest niezbędna czy niezaprzeczalna. Są one historycznie uzasadnione i muszą poddać się weryfikacji.

Prawo kościelne związało się mocno z kulturą prawną Europy. Nie trzeba przypominać w tym miejscu historycznych racji tego powiązania ani też problemów, jakie ono stwarza w dziele misyjnym Kościoła. Zauważmy ponadto, że współcześnie wcale niejednomyślnie uznaje się ustawę o abstrakcyjnych normach (jaką jest kodeks) za najbardziej odpowiednią formę prawodawstwa kościelnego. Nie chodzi nam jednak w tej chwili o rozważanie wszystkich „za” i „przeciw”, lecz o stwierdzenie i naświetlenie faktu posługiwania się przez Kościół metodami prawodawczymi analogicznymi do przyjętych we współczesnych mu, rozwiniętych wspólnotach politycznych.

Zaakcentowane wyżej osadzenie prawodawstwa kościelnego w służbie wiary decyduje o jego odmienności od świeckiej działalności prawnotwórczej, mimo wszystkich zewnętrznych, metodologicznych podobieństw. Istota odmienności sprowadza się do tego, że prawodawca świecki jest w stanie osiągnąć zamierzone cele przy pomocy środków wyłącznie prawnych, przy czym zadowala się on powołnością ustawie, jej formalnym przestrzeganiem, które zresztą potrafi wymusić. Inaczej ustawodawca kościelny. Sens jego ustawy nie zostaje spełniony samą poprawnością, ponadto nie jest on w stanie wymusić przestrzegania prawa. Dlatego działalność prawodawcza w Kościele jest synchronizowana z innymi formami przekazu wiary, przede wszystkim z nauczaniem kościelnym, z którym ściśle się zespala. Wiąże się to z bezpośrednimi motywami pobudzającymi kościelne działanie ustawodawcze. Pragnie ono niewątpliwie wpływać na kształt życia społecznego i to bardzo określony, będący realizacją wiary. Ta właśnie wciela się w życie wspólnoty chrześcijańskiej i znajduje w nim wyraz. Zewnętrzne, prawem regulowane przejawy tego życia tworzą organiczną całość z jego wewnętrzną treścią, wiarą i miłością, bez których ono

byłoby czcze, puste, fałszywe. Środki stojące do dyspozycji prawodawcy i charakteryzujące jego działalność dotyczą wprawdzie wprost „zewnętrznych”, społecznych postaw i działań, ale zmierzają do kształtowania i umacniania nie fasadowej, lecz prawdziwej, opartej o wewnętrzne więzi wspólnoty. Nie chodzi tylko o zabezpieczenie możliwie bezkolizyjnej komunikacji międzyosobowej, o optymalnie operatywną i pragmatyczną regulację życia społecznego, nawet nie tylko o (mocno akcentowane w prawie wydawanym przez papieży średniowiecznych dla ówczesnej *christianitas*) inspirowanie godziwego życia czy o organizację korzystania przez wiernych ze środków uświęcenia dostępnych w Kościele, lecz właśnie o budowanie wspólnoty będącej znakiem zbawienia. W niej właśnie trzeba widzieć cel prawa kanonicznego⁴⁸, co zresztą zostało dobitnie zaakcentowane przez Magisterium Kościoła⁴⁹.

Takiej wspólnoty nie można wymusić, nie może jej też prawodawca nakazać. Ją otrzymuje się w darze i trzeba ją podjąć. Ten właśnie fakt orientuje wszystkie działania kościelne i przesądza o ich charakterze. Mają one doprowadzić człowieka do przyjęcia daru wiary i okazania Bogu dobrowolnego posłuszeństwa włączającego ludzi do wspólnoty. W odniesieniu do kościelnej działalności prawodawczej oznacza to, że — z jednej strony — zmierza ona do wywołania znacznie głębszego rezonansu niż prawo świeckie, mianowicie do dobrowolnej odpowiedzi wiary znaczonej wyrastającymi z niej czynami i postawą społeczną, co jednak zarazem implikuje — z drugiej strony — że osiąga ono swój sens wtedy, gdy zostaje przez adrestata wolnym aktem woli zaakceptowane. Stąd takie znaczenie akceptacji prawa w Kościele, którego nie można rozpatrywać w kategoriach prawno-teoretycznych, lecz eklezyjalnych⁵⁰. Za prawodawcą kościelnym stoi autorytet wiary, ale dlatego też kategoriami wiary trzeba tłumaczyć jego działalność. Nawet najzdecydowaniej sformułowana ustawa pozostaje w istocie rzeczy wezwaniem skierowanym do ludzkiego sumienia. Nakaz, zakaz, zobowiązanie pod grzechem, sankcja karna — wyrażają wagę sprawy, stwierdzają czasem nawet „być” albo „nie być” we wspólnocie, ale nie chodzi w nich o samą poprawność, lecz o oddźwięk

⁴⁸ A. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 59 ns. Zagadnienie celu prawa kanonicznego rozwinięto w: R. Sobański, *Kościół — prawo — zbawienie*, 211—249.

⁴⁹ W szczególności w przemówieniu Pawła VI wygłoszonym 17.9.1973 do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego — *L'Osserv. Romano* nr 213 z 17/18.9.1973.

⁵⁰ O akceptacji ustawy kościelnej L. de Luca, *L'accettazione popolare della lege canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, *Studia Gratiana* 3 (1955) 193—276; H. Müller, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, *Österr. Archiv f. Kirchenrecht* 27 (1976) 3—21.

w wierze i dobrej woli⁵¹. Prawo kościelne nie może wyłamywać się spod prawidłowości porządku zbawienia ustanowionego przez Boga i dlatego nie pozbawia ono człowieka możliwości własnej decyzji tam i wtedy, gdy Bóg ją pozostawia. Dodajmy — co jest równie ważne, że prawo nie zwalnia też od obowiązku takiej decyzji. Podchodząc z właściwego mu punktu widzenia społecznych, wiążących aspektów wiary, stosując wypracowane wśród prawników metody, prawodawca tkwi w życiu wspólnoty wiary permanentnie przekazywanej i aktualizowanej, ofiarowanej i przyjmowanej. W przekonaniu chrześcijan jest to jedyna tego rodzaju wspólnota — i dlatego jej prawo nie jest powielaniem praw innych społeczności ani jej prawodawca naśladowcą świeckich kolegów.

Wskazana wyżej odrębność prawodawstwa kościelnego nie może obejść się bez pewnego dopowiedzenia. Wymaga tego ochrona prawa kościelnego przed zarzutem gorszej jakości prawnej. Rzecz jasna, że teoretycy prawa stojąc na gruncie określonej teorii prawa stwarzają sobie bazę i kryteria dla oceny różnych systemów prawnych. Mamy wtedy do czynienia z oceną z punktu widzenia przyjętych założeń, wcale przecież jednak nie obowiązujących powszechnie. Nie negując komparatystycznych wartości takiego spojrzenia musimy jednak stwierdzić, że oceny — także jurydycznej — jakiegos prawa można poprawnie dokonać tylko w świetle świadomości społeczności, którą ono rządzi. Zastrzegając się przeciw ocenie wyprowadzonej z jakiejś teorii prawa czy nawet z porównania systemów prawnych, chcemy jednak zauważyć, że odrębność prawodawstwa kościelnego nie znaczy, jakoby ono było tylko prawem pozornym, by ustawy kościelne — skoro są wezwaniem skierowanym do człowieka, apelującą do sumienia regułą postępowania — były ustawami tylko werbalnie, by prawne nazewnictwo nie miało pokrycia w rzeczywistości. Właśnie prawo kościelne nie jest tylko formalnym systemem pojęć i reguł prawnych, lecz stanowi aktualizację i historyczną rozbudowę fundamentalnego układu prawnego, znajdującego swój początek i źródło w zbawczym działaniu Bożym. Z tym podstawowym układem — mówiąc inaczej: z zasadniczymi wartościami chrześcijańskimi wiąże się ściśle całe prawodawstwo kościelne. To, co ono czerpie z kultury prawnej, służy przekazywaniu autentycznej rzeczywistości. Dlatego to co prawodawca kościelny ogłasza za obowiązujące, obowiązuje naprawdę — nie arbitralnie, lecz na zasadzie spoczywających u podstaw wartości wiary. Z tego to powodu prawodawstwo w Kościele nie jest odizolowane od nauczania, a prawodawca to zarazem w jednej osobie — jak to już wspomnieliśmy — nauczyciel wia-

⁵¹ F. X. Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*, Mon. eccl. 100 (1975) 413.

ry. Występuje on — jako przełożony kościelny — w sposób najbardziej uroczysty i swoisty zresztą nie wtedy, gdy promulguje ustawy, lecz gdy wydaje wiążące orzeczenia doktrynalne⁵².

Dlatego w spojrzeniu na prawo kościelne rysują się na pierwszym planie przede wszystkim jego funkcje informacyjne⁵³. Woluntarystyczne i pozytywistyczne koncepcje prawa stoją na stanowisku, że *ius non docet, ius iubet*. Tymczasem głębszy wgląd w funkcje prawa — poświadczany doświadczeniem sięgającym aż do jego form prymitywnych — ujawnia jego znaczenie dla ukazania wartości uznanych w odnośnej społeczności. Powiązane z nimi, usiłują one tak kształtować aktywność społeczną, by protegować wartości pożądane. Można oczywiście zainteresować się prawem jedynie jako narzędziem kierowania życiem społecznym, a tym samym panowania, ale wtedy traktuje się je wyłącznie formalnie i odrywa od systemu wartości, z którego prawo organicznie wyrasta. Zapomina się wtedy, że prawo pozytywnie ujęte to po prostu forma pewnego, scalonego uznanych wartościami, układu społecznego⁵⁴. Prawo staje się wówczas czysto formalną strukturą. Dla prawodawcy kościelnego taka postawa jest nie do pomyślenia, gdyż on nie może oderwać się od wartości konstytuujących wspólnotę kościelną. Jego działalność służy ich aktualizacji i rozwojowi. Skoncentrowany na nich wyprowadza na światło dzienne ich formę prawną, troszcząc się o to, by treść w nich zawarta była możliwie czytelna. Forma ma informować o treści i kształtując świadomość pobudzać i ukierunkowywać aktywność. Właśnie adekwatność formy do treści, zdatność do stymulowania życia społecznego odpowiednio do jego fundamentalnych wartości decyduje o

⁵² Dlatego trudno się zgodzić z poglądem dominującym w szkole kościelnego prawa publicznego, jakoby władzę w znaczeniu prawnym stanowiła tylko władza jurysdykcyjna, natomiast władza nauczania (i uświęcania) nie miały charakteru prawnego, gdyż brak jej cech władzy społecznej, jako że zmierza do uzyskania uznania ze strony poddanych — tak np. S. M. R a g a z z i n i, *La potestà nella Chiesa. Quadro storico — giuridico del diritto costituzionale canonico*, Roma 1963, 86. Szerzej na ten temat: R. S o b a ń s k i, *Kościół jako podmiot prawa*, 209 ns.

⁵³ Widocznym ich wyrazem są liczne definicje legalne, zawarte w kolejnych kodeksach prawa kościelnego.

⁵⁴ Co najwyraźniej uwidoczniają tzw. ustawy konstytucyjne. Ich promulgacja nie jest zabiegiem wyłącznie technicznym, lecz wynikiem pewnego procesu politycznego, wydarzeń historycznych o dużym znaczeniu polityczno-społecznym. Konstytucję Stanów Zjednoczonych A.P. ogłoszono po osiągnięciu niepodległości, francuską po upadku monarchii w wyniku rewolucji. W obydwu tych przypadkach, podobnie jak w konstytucjach innych państw zyskujących niepodległość czy też zmieniających swój ustrój polityczny, chodzi o nadanie formy prawnej osiągniętemu zdobyciom i o ich utrwalenie i zabezpieczenie. Treść ustawy nie jest dowolna, lecz odpowiada osiągniętemu i istniejącemu stanowi rzeczy.

jakości prawa. To zadanie spełnia ono najlepiej, gdy prowadzi do działań świadomych. Zrozumiała jest więc pierwszoplanowa w prawie kościelnym rola funkcji informacyjnych i kształtujących świadomość. Dostrzeganie tych funkcji zapewnia prawu kościelnemu trwałe miejsce w kulturze prawnej. Ono nie tylko korzysta z jej osiągnięć, lecz kształtuje autentyczny porządek prawny: uświadamia ludziom ich powinności społeczne i pracuje nad ich wypełnianiem.

Są to oczywiście powinności członków wspólnoty chrześcijańskiej. Dokładniejsze przewentylowanie tego stwierdzenia prowadzi nas już wprost do odkrycia ducha prawa kościelnego.

Wiara i miłość duchem prawa kościelnego

Ducha prawa kościelnego musimy szukać w owym obiektywnym porządku, który przyobleka się w szatę prawa pozytywnego i w ten sposób znajduje określoną, historyczną formę. Z punktu widzenia misji Kościoła proces formalizacji jego prawa jest — jak powiedzieliśmy — jedną z form przekazu wiary i — tym samym — budowania wspólnoty. Powinnościowo-społeczne aspekty wiary chrześcijańskiej tworzą obiektywny porządek, w który zostaje włączony każdy człowiek przyjmujący wiarę. Właśnie dlatego możemy w ogóle mówić o prawie kościelnym. Ono istnieje nie na skutek stosowania w Kościele metod prawnych i wydawania przezeń ustaw, lecz te metody stosuje się i ustawy wydaje dla pokazania i wypełnienia wyprzedzającego tę działalność i ściśle związanego z istotą Kościoła prawa. Gdyby nie to immanentne Kościołowi prawo oraz wynikająca bezpośrednio ze zbawczego działania Bożego struktura międzyosobowa, brakowałoby podstaw do posługiwania się przez Kościół metodami prawnymi. Byłyby one dla Kościoła narzędziem bezużytecznym. Tymczasem stosuje się je w Kościele dla możliwie najlepszego wypełniania przez wiernych ich rozpoznanych w świetle wiary praw. Te właśnie tworzą zręby prawa kościelnego i ich naświetlanie wprowadzi nas w głąb rzeczywistości, opisywanej wyżej od strony zjawiskowej i funkcjonalnej.

Prawa i obowiązki Kościoła — a więc wszystkich wiernych — wiążą się ściśle z jego misją: być znakiem i narzędziem zbawienia, znakiem zaofiarowanej ludziom, eschatologicznej, ale już tu na ziemi realizowanej wspólnoty z Bogiem. Kościół ma urzeczywistniać sam siebie, jako więź ludzi z Bogiem, ma być świadkiem zbawczej obecności Boga przez prawdę i miłość. Tę służbę świadectwa wykonują wierni zjednoczeni we wspólnotę i budujący ją. Nie jest to jakież zadanie tylko formalne czy dodanie do wielu innych. Ono obejmuje całą ich egzystencję, polega na realizowaniu tego wszystkiego, co ich łączy we wspólnotę: mają głosić swoją sytuację wspólnotową. Doznawczy i doświadczywszy wspólnoty

winni ją urzeczywistniać, a tym samym świadczyć o niej wobec świata i przekazywać dary zbawiennej jedności bosko-ludzkiej. Jako wspólnota tych, którzy już doznali usprawiedliwienia i obdarowania w Chrystusie jest Kościół owocem zbawienia, zarazem zaś proklamacją zbawienia i realizując się jako owoc zbawienia jest on tegoż zbawienia narzędziem. Pokazuje, że „obiecane odkupienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele” (LG 48, 2).

Fakt, że Kościół to już owoc zbawienia, a zarazem jego narzędzie, pozwala nam zrozumieć właściwy charakter praw i obowiązków chrześcijanina: doznany łaski zbawienia winien on być dla innych narzędziem zbawienia. Zadanie to wykonuje przede wszystkim przez wiarę, nadzieję i miłość. One przede wszystkim stanowią podstawowy obowiązek Kościoła i każdego chrześcijanina. To, co się światu ze strony Kościoła należy, polega właśnie na wierze, nadziei i miłości. Chrześcijanin winien drugiemu człowiekowi wiarę, nadzieję i miłość. Nie wyznając wiary nie przekazywałby on tego, co dla przekazywania otrzymał i do czego bliźni w stosunku do niego jako już obdarowanego mają prawo. Jeszcze wyraźniej rysuje się charakter obowiązków społecznych chrześcijanina na przykładzie miłości, podstawowym prawie wspólnoty Chrystusowej. Jej praktyka decyduje o egzystencji chrześcijańskiej. Bez miłości nie ma sprawiedliwego chrześcijanina.

Wiara, nadzieja i miłość jako podstawowe społeczne powinności chrześcijanina dowodzą jedności obowiązków określanych jako religijne i jako prawne. Sfera religijna i prawna są w Kościele nierozdzielne. Wbrew tradycji prawno-naturalistycznej trzeba powiedzieć, że nie da się tu oddzielić płaszczyzny sprawiedliwości i miłości, trudno też zgodzić się z wcale rozpowszechnioną gradacją zobowiązań, ze sprawiedliwości i z miłości. Jest ona możliwa na płaszczyźnie prawa natury, natomiast tam, gdzie na serio traktuje się Boże przykazanie miłości, jego realizacja staje się niezbywalnym wymogiem sprawiedliwości. Służąc jej codziennej praktyce prawo kościelne staje się czynnikiem przekazu zbawczych darów i budowania wspólnoty bosko-ludzkiej.

W ten sposób dochodzimy do jądra naszego zagadnienia. Sprawiedliwość stanowi zasadę życia wszystkich organizmów społecznych. Powszechnie aprobuje się prawdę sformułowaną ongiś przez Ulpiana⁵⁶, a powtórzoną później przez Tomasza z Akwinu⁵⁷, że

⁵⁶ W praktyce postawy takiej nie zajmuje żaden prawodawca, gdyż zawsze chodzi o osiągnięcie zamierzonych celów społecznych, nawet wtedy, gdy zaprzecza się obiektywnemu, przedpozytywnemu porządkowi rzeczy.

⁵⁷ „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens” — D. 1. 1. 10.

sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy. Nie inaczej rozumie się też sprawiedliwość w Kościele — bez zgody co do znaczenia słów nie ma porozumienia. Rozbieżności zaczynają się dopiero przy ustalaniu, co należy się drugiemu. W tym miejscu chrześcijaństwo odbiega od wszystkich innych społeczności: owo *suum cuique* to miłość. Nie jako nadbudowa, jakby coś nadobowiązkowego, lecz jako powinność społeczna. Miłość, wiara przenika prawo kościelne — przy czym zdanie to trzeba rozumieć dosłownie. Przenika, czyli jest w nim zawarta, formuje je od wewnątrz, jest jego fundamentalną i formalną zasadą — jego duchem. Nie od zewnątrz wpływa on na prawo kościelne, jakby unosząc się nad nim, stymulując łagodne, pełne miłosierdzia stosowanie prawa — on przenika je od środka, formuje od podstaw i ożywia je.

Uwaga końcowa

Wcielanie się ducha prawa kościelnego w praktykę prawną, a nawet w same dyspozycje normatywne napotyka na takie same trudności jak przepowiadanie orędzia zbawczego i jego realizacja. Podobnie jednak jak natrafiane przeszkody i bariery nie zwalniają Kościoła od ewangelizacji, ani nie mogą spowodować upodobnienia się chrześcijaństwa do tego świata, tak też nie można ulegać pokusie łatwizny, zredukować sprawiedliwości obowiązującej chrześcijan do sprawiedliwości tego świata i jego regułom poddać prawo kościelne. A dzieje się tak zawsze wtedy, gdy ulegając myśleniu modelowanemu według wzorów społeczności naturalnych przenosi się wiarę i miłość w rejony pozakanoniczne. Jest to równoznaczne z wyegzorcyzmowaniem z prawa kościelnego jego ducha.

De spiritu et functione iuris ecclesialis

Praelectio die 9 aprilis 1983 Berolinae habita. Versio originalis in Archiv für katholisches Kirchenrecht publicatur.

⁵⁷ „Proprius actus iustitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est” — *Summa Theol.* II — II, q. 58, a. 11.