

# Winfried Aymans

---

## Rozważania o wewnętrznych cechach istotnych integralnego pojęcia ustawy

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25-26, 197-204

---

1992-93

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WINFRIED AYMANS

## ROZWAŻANIA O WEWNĘTRZNYCH CECHACH ISTOTNYCH KANONICZNEGO POJĘCIA USTAWY\*

Czym jest ustawa kościelna w rozumieniu prawa kanonicznego? Na to pytanie KPK 1917 nie udzielił żadnej dokładnej odpowiedzi, a także nowy *Kodeks prawa kanonicznego* nie podaje definicji ustawy kościelnej. Wprawdzie kan. 29 o dekretach ogólnych, które są ustawą w sensie właściwym i noszą jedynie inną nazwę, zawiera pewne wskazówki odnośnie do tego, co prawodawca KPK 1983 rozumie przez ustawę kanoniczną, jednakże jest to raczej opis wyjaśniający aniżeli ścisła definicja (określenie pojęcia). Dochodzą przy tym do głosu elementy, które tradycyjnie zaliczano do zewnętrznych cech istotnych ogólnego pojęcia prawa: 1) kompetentny prawodawca; 2) społeczność zdolna do przyjęcia prawa (jako bierny podmiot prawa — wyjaśnienie tłum.); 3) ogólny przepis („commune praeceptum”); 4) uwzględnić należy ponadto odpowiednią promulgację (kan. 7), ponieważ dopiero poprzez nią ustawa powstaje.

Niektórzy autorzy pochwalają ostrożność prawodawcy w odniesieniu do definicji ustawy kanonicznej. Decydującą rolę odgrywa przy tym przeświadczenie — rozpowszechnione przede wszystkim u świeckich prawników — że definicje nie są sprawą prawodawcy oraz iż ustawowe definicje, których nie można konsekwentnie przestrzegać, mogą stać się źródłem niepewności prawa. Pomimo tego wcale nietrudno wyobrazić sobie ustawowe ustalenie pojęcia ustawy kanonicznej i w rzeczywistości w ostatnich schematach kodeksu było ono przewidziane<sup>1</sup>: chociaż określenie to ograniczało się do zewnętrznych cech ustawy, to jednak było ono harmonijnie dostosowane do kodeksu Kościoła łacińskiego, wykazującego zresztą skłonność do definiowania.

Oczywiście, byłoby konieczne odpowiednio zastosować do pojęcia ustawy specyfikę prawa kanonicznego, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II coraz bardziej poznawaną i uznawaną. To wszakże możliwe jest jedynie wtedy, gdy uwzględni się również wewnętrzne elementy pojęcia ustawy.

Z uwagi na brak auctoritatywnej definicji ustawy kościelnej pozostawiono nauce prawa kościelnego wypracowanie pojęciowego określenia ustawy kościelnej. Dawniej autorzy opowiadali się zasadniczo za klasycznymi formułami Tomasza z Akwinu<sup>2</sup> i Franci-

\* Referat wygłoszony w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach dnia 21.05.1984 r. Opóźnienie publikacji referatu spowodowane jest tym, iż jego Autor dopiero w 1988 r. zdecydował się na udostępnienie go w tej formie do tłumaczenia.

<sup>1</sup> W *Schemacie* 1980, can. 7 przewidziana była następująca definicja: „Lex norma scilicet generalis ad bonum commune alicui communitati a competenti auctoritate data, instituitur cum promulgatur” (Dosłownie jeszcze w *Schemacie* 1982, can. 7). Mimo iż Komisja broniła tej definicji — także z uwagi na pewność prawa — nie została ona ostatecznie włączona do kodeksu.

<sup>2</sup> Sancti Thome Aquinatis *Summa theologica*, I/II qu. 90, a. 4, c; stosownie do tego ustawa jest „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.

ska Suareza<sup>3</sup>, przy czym w obydwu przypadkach trudno mówić o wyczerpujących definicjach.

Dzisiaj jest sprawą dyskusyjną, czy nadal jeszcze istnieją urzędowe, naukowe i rzeczywiste przesłanki, które pozwalają na ogólnie uznaną definicję świeckiej i zarazem kościelnej ustawy w dawnym klasycznym znaczeniu<sup>4</sup>. Sobór Watykański II nie zaprzeczając społecznego charakteru Kościoła, odstąpił od rozumienia Kościoła jako społeczności doskonałej, mającej swoje analogon w państwie lub w świeckiej społeczności, i opowiedział się za koncepcją, która bezpośrednio nawiązuje do Pisma św. oraz innych źródeł pierwotnego Kościoła, wskutek czego teologiczna specyfika Kościoła została bardziej zaakcentowana<sup>5</sup>. W nauce prawa kościelnego, wspartej wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>6</sup>, wzrasta zrozumienie, iż prawa kościelnego nie można uzasadnić po prostu jako faktu socjologicznego, lecz wymaga ono teologicznego uzasadnienia i rozwinięcia<sup>7</sup>. Odnośnie do pojęcia ustawy należy nadto zauważyć, że średnio-wieczna symbioza tego, co „świeckie” z tym, co „duchowe” umożliwiła i rzeczywiście spowodowała bardziej jednolite spojrzenie, aniżeli może je sprawić i na to zezwała współczesny daleko posunięty rozdział Kościoła od państwa.

Tej trojkiej zmiany przesłanek nie można nie uwzględnić przy ustalaniu pojęcia ustawy kanonicznej<sup>8</sup>. Formuła ustawy w rozumieniu Tomasza z Akwinu zawiera cztery elementy: zarządzenie rozumne, dobro wspólne, ustawodawca kompetentny dla społeczności, promulgacja. W określeniu Fr. Suareza znajdujemy również cztery elementy: zarządzenie ogólne, sprawiedliwe, wydane na stałe, wystarczająco promulgowane. Obydwie formuły zgadzają się bezpośrednio tylko w wymogu promulgacji. Podczas gdy wymóg sprawiedliwości rozumieć można jako szczególny wymiar dobra wspólnego, to

<sup>3</sup> *De legibus* I c. 12 n. 5; tutaj określa się ustawę jako „commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum”.

<sup>4</sup> Problem ten był żywo dyskutowany na III Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego (10—15.10.1976 r.) w Pamplonie (Hiszpania); zob. Akta Kongresu, zwłaszcza dotyczące trzeciej grupy dyskutowanych zagadnień: *La Norma en el Derecho Canonico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico*, t. 1, Pamplona 1979, s. 651—1254; por. też W. Schulz, *Anmerkungen zur Diskussion auf dem Dritten Internationalen Kongress für Kanonisches Recht vom 10. bis 15. Oktober 1976 in Pamplona*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht”, Innsbruck, Mainz [= AKKR], 145 (1976), s. 651—662, szczególnie s. 655—657.

<sup>5</sup> Kościół jako Lud Boży, jako misterium w znaczeniu sakramentu zbawienia, jako „communio”.

<sup>6</sup> Należy tu przede wszystkim przypomnieć niektóre ważne przemówienia papieża Pawła VI; por. przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego z 25 maja 1968 r.: *Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20—25 mai 1968 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis 1980, s. XXV—XXX („Acta Apostolicae Sedis” [= AAS] 60 (1968), s. 337—342); w jęz. niemieckim: AKKR 137 (1968), s. 534—539; do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego w Rzymie z 20 stycznia 1970 r.: AAS 62 (1970), s. 106—111 („Communicaciones” 2 (1970), s. 23—28); do członków Roty Rzymskiej z 8 lutego 1973: AAS 65 (1973), s. 95—103 (w języku niemieckim: AKKR 142 (1973), s. 111—119); do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego w Mediolanie: „Communicaciones” 5 (1973), s. 123—131 (w języku niemieckim: AKKR 142 (1973), s. 463—471).

<sup>7</sup> Por. K. Mörsdorf, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, „Münchener theologische Zeitschrift” [= MThZ] 3 (1952), s. 329—348 (nowe ujęcie: *Pro veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin*, hrsg. von E. Schlienk und H. Volk, München-Kasel 1963, s. 224—248); tenże, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, AKKR 134 (1965), s. 72—79; tenże, *Kanonisches Rechtslogische Disziplin*, AKKR 145 (1976), s. 45—58; zob. też W. Aymans, *Die Kirche — das Recht im Mysterium der Kirche*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* [= HdkKR], hrsg. von J. Listi, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 3—11; E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts*, HdkKR, s. 12—24.

<sup>8</sup> Wszelako także w najnowszych omówieniach katolickiego prawa kościelnego rezygnuje się z zajmowania się tym podstawowym problemem i zadawała się powtarzaniem tradycyjnych formuł z pewnymi wariantami. Por. H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, Graz 1983, s. 74 n.; N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, Freiburg—Basel—Wien 1983, s. 30 n.; H. Heimerl — H. Pree, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien—New York 1983, s. 31 n.

pozostałe aspekty pozostają różne, chociaż uzupełniające się. Podczas gdy Tomasz z Akwinu ustawodawcę uznaje zarazem za wykonawcę tego, co na podstawie rozumu stanowi zarządzenie, to formuła Fr. Suareza tę kwestię pozostawia otwartą, precyzuje jednak przepis jako normę ogólną i trwałą.

Na podstawie tych danych oraz uwzględniając nowsze eklezjologiczne zrozumienie, to mianowicie, które zainspirował Sobór Watykański II, można pojęcie ustawy kanonicznej sprecyzować za pomocą sześciu bliższych określeń: prócz trzech wymienionych cech zewnętrznych należą to trzy elementy wewnętrzne, których bliższemu określeniu mają służyć niniejsze uwagi.

## 1. Powszechny prawnie wiążący nakaz wiary

Rozstrzygającym elementem zrozumienia ustawy była dawniej niewątpliwie tomistyczna „*ordinatio rationis*”. Nie da się go jednak utrzymać jako podstawowego elementu pojęcia ustawy kanonicznej, ponieważ w swojej istocie ustawa kościelna nie jest wytworem (produktem) rozumu, lecz wiary. Temu pogładowi nie odpowiada podnoszone w nowszych opracowaniach żądanie, aby formułę rozwiniętą dla prawa kościelnego przez Tomasza z Akwinu w nawiązaniu do Arystotelesa rozwinąć w tym kierunku, że prawo kościelne stanowiłoby „zarządzenie rozumu oświeconego światłem wiary” („*ordinatio rationis fide illuminatae*”)<sup>9</sup>. W ten sposób prawo kościelne w zasadzie i tak byłoby produktem rozumu; rozum oświecony wiarą jest stosowny służyć wierzącemu w Chrystusa jako kryterium dla jego roszczeń wobec prawa świeckiego, ponieważ w tym przypadku rozum jest skierowany na to, by z chrześcijańskiego, tzn. dzięki wierze ukształtowanego obrazu człowieka tworzyć sprawiedliwy porządek i określać dobro wspólne. W odniesieniu do prawa kościelnego można by posługiwać się rozumem oświeconym wiarą wtedy, gdyby Kościół sam był w istocie fenomenem natury, do którego należałoby wnieść tylko określone postulaty Objawienia. Na takim rozumieniu opierało się publiczne prawo Kościoła, które rozumiało Kościół jako społeczność doskonałą, wyniesioną do godności nadprzyrodzonej. Jednakże z postulowanym wyniesieniem społeczności doskonałej — ze względu na nadprzyrodzony cel Kościoła — nie można dojść do zrozumienia Kościoła, ponieważ nie jest on po prostu społecznością naturalną o celu nadprzyrodzonym; w ten sposób osiąga się koncepcję stowarzyszenia religijnego albo społeczności służącej zaspokojeniu religijnych potrzeb człowieka, ale nie rozumienie Kościoła.

Kościół nie istnieje z konieczności naturalnej, lecz jedynie na podstawie tajemniczego ustanowienia, historycznie objawionego w osobie Jezusa Chrystusa i Jego dziele zbawczym. Dlatego Kościół jest całkowicie i pod każdym względem fenomenem wiary. Naturalnie można pragmatycznie uzasadnić za pomocą rozumu oświeconego wiarą niektóre potrzeby zarządzeń kościelnych (porządku kościelnego) czy nawet szeroki zakres tegoż porządku; jednak istota prawa kościelnego, historycznie rozwinięte treści prawa Bożego, w których całe prawo kościelne znajduje potwierdzenie i kryterium, nie jest produktem rozumu oświeconego wiarą, lecz jedynie wiary. Ani podstawowych struktur ustroju kościelnego, ani podstawowych sposobów kościelnego życia w Słowie i sakramencie nie można wyprowadzić z jakiegokolwiek rozumu; wynikające prawie wyłącznie z historycznego rozumienia Objawienia. I w tym znaczeniu można prawo kościelne rozumieć jedynie jako „*ordinatio revelationis*” lub w tym sensie jako „*ordinatio fidei*”.

„*Ordinatio fidei*” rozumie się jako prawnie wiążący przekaz wiary. Pojęcie „przekaz” preferuje się w stosunku do takich pojęć, jak norma czy zarządzenie („Anordnung”), ponieważ ludzkie prawo kościelne w swym konkretnym kształcie nie wynika bezpośrednio z wiary, lecz wiara je uzasadnia i wyznacza mu kierunek, a także dlatego, że nawet treści prawa Bożego podlegają rozwojowi historycznemu. Pojęcie „przekaz” nie wyraża

<sup>9</sup> Por. J. Listl, *Die Rechtsnormen*, HdkKR, s. 87 n. Ten wymóg milcząco zakłada, że Tomasz rozumiał „*ratio*” w znaczeniu rozumu nie związanego z wiarą, który to pogląd rozwinął się właściwie dopiero w okresie Oświecenia. Odwołanie się do „*ratio*” należy tymczasem rozumieć w przeciwieństwie do „sakralnej, woluntarystycznej tradycji Gracjana i Bonawentury, która następnie została przejęta przez Szkota i Ockhama”; por. E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980, s. 102 n.

przezo złagodzonej mocy wiążącej, lecz dynamiczny charakter ukierunkowanej możliwości rozwoju.

W tym sensie, a także w celu uniknięcia z góry nieporozumień, określa się przekaz wiary jako „prawnie wiążący”. Przez to zamierza się wyrazić, że skonkretyzowany przekaz wiary nie ustala jedynie stale w sposób niedoskonały osiągalnego celu, do którego jest się moralnie zobowiązany dążyć, lecz mieszcząc w sobie całkowitą możliwość wypełnienia, zawiera rozszczenie jego wykonania.

Ustawa kościelna to prawnie wiążący przekaz wiary o charakterze ogólnym, ponieważ cechuje ją trwałość, i w tych ramach odnosi się ona do nieokreślonej liczby przypadków.

## 2. Rozum jako czynnik kształtujący (twórcza rola rozumu)

Nawet jeśli w sposób zdecydowany należy ustawę kościelną rozumieć jako przekaz wiary, a nie jako zarządzenie rozumu, to nie wynika to z tego, jakoby ustawa kościelna nie miała nic wspólnego z rozumem, a już w ogóle żeby była lub mogła być nieracjonalna. Dla prawa świeckiego rozum — najlepiej oświecony przez wiarę — jest zarówno źródłem poznania, jak i źródłem kształtującym ustawę. Jest on źródłem poznania na tyle, na ile przekazuje materialną treść ustawy i w ten sposób także wskazuje drogę do sprawiedliwego uporządkowania dobra wspólnego. Środkiem kształtującym ustawę jest on na tyle, na ile tworzy formalnie logiczny i praktyczny związek zarządzeń.

Źródłem poznania dla ustawy kościelnej jest jedynie Objawienie, a tym samym wiara. Prawodawca musi działać stosownie do tego, czego dostarcza mu wiara. Jedynie dla małżeństwa należy uznać w znaczeniu materialnym sytuację szczególną, ponieważ jest ono instytucją natury, jak i Objawienia w Jezusie Chrystusie; jednakże również do małżeństwa ma zastosowanie to, iż może ono być na tyle przedmiotem ustawy kościelnej, na ile przez nauczanie Jezusa można je zakwalifikować jako fakt mający znaczenie w wymiarze wiary. Rozum jest jednak ostatecznie czynnikiem kształtującym ustawę kościelną; zawiera to w sobie poważne zadanie historycznego formułowania i konkretnego rozwijania nakazów prawa Bożego, jak i zabezpieczanie ich przez ludzkie ustawy kościelne oraz umożliwianie ich praktycznej realizacji. Takie ludzkie ustawy kościelne uzależnione są od wiary i jej dane stanowią ich kryterium. Nawet kodyfikacji np. kościelnego prawa majątkowego nie można wystarczająco uzasadniać zwyczajnym powołaniem się na naturalne wymogi każdej społeczności. Na zewnątrz taki sposób argumentacji może wystarczyć, wewnątrz jednak utworzenie prawa majątkowego wymaga teologicznego uzasadnienia, wynikającego z zadania posłannictwa nałożonego przez samego Pana. Dlatego prawo majątkowe, które w szczególnie wysokiej mierze wymaga rozumnego kształtu, nie może być dowolnie rozbudowane, lecz należy je stale oceniać w świetle celów właściwych Kościołowi oraz ustalać odpowiednio do konkretnych warunków życia Kościoła. Podobny wymóg odnosi się również do innych dziedzin, np. do prawa procesowego.

W tym sensie trzeba przyjąć, że ustawa kościelna jest powszechnie wiążącym nakazem wiary, ukształtowanym za pomocą rozumu.

## 3. Wspieranie życia „communio”

Według tradycyjnego rozumienia ustawa musi być skierowana do dobra wspólnego. Pojęcie dobra wspólnego odgrywa znaczącą rolę przede wszystkim w odniesieniu do porządku państwowego i życia społecznego. Jednakże wiążąca interpretacja tego pojęcia nie będzie łatwa do uzgodnienia<sup>10</sup>. Sobór Watykański II stwierdza, że społeczność polityczna powstaje właśnie ze względu na to dobro wspólne<sup>11</sup>. W nawiązaniu do tego O. v.

<sup>10</sup> Schematyczny przegląd różnych prób rozumienia tego pojęcia zob. C.-A. von Heyl, *Ge-meinwohl*, w: *EvStL* (wyd. 1), s. 611 n.

<sup>11</sup> Por. przede wszystkim konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [= KDK] 74, 1: „...Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo.

Nell-Breuning rozróżnia dobro wspólne jako wartość samą w sobie („Selbstwert”) oraz dobro wspólne jako wartość służebną („Dienstwert”). Jako dobro samo w sobie uważa on je za ogół wszystkich wartości, które należą do pełni dojrzałego człowieczeństwa, jako rozwój i urzeczywistnianie w społeczności wszystkich drzemiących w ludziach możliwości i zdolności; jako wartość służebna jest ono ogółem założeń i uwarunkowań dla pełnego rozwoju osobowości człowieka<sup>12</sup>. W takim aspekcie dobra państwowo-społeczne nie rozumie się jako zdecydowanie (ściślego) przeciwstawienia do dobra jednostkowego wielu osób; przeciwnie — umożliwia ono raczej pełniejszy rozwój jednostki w społeczeństwie. Mimo to istnieje pewien stosunek napięcia między dobrem jednostki a dobrem wspólnym; w demokratycznych konstytucjach państwowych znajduje to swój wyraz w tym, że jednostkom gwarantuje się określone prawa wolnościowe, dzięki którym powinny być zabezpieczone wobec społeczeństwa prawa wynikające z samego bycia człowiekiem bądź też wynikające ze statusu człowieka jako obywatela<sup>13</sup>. Wspólnota polityczna nie ma więc żadnego celu własnego, do którego mogłaby zmierzać, powołując się na własne dobro wspólne bez względu na jednostkę; dobro wspólne ma raczej na celu możliwie szeroko pojęte dobro wielu jednostek odnośnie do ich interesów społecznych. Tak rozumiane dobro wspólne jest celem wspólnoty politycznej. Także płaszczyna religijna jest w tym sensie częścią składową świeckiego dobra wspólnego, ponieważ należy ona do człowieka w pełni dojrzałego i bez niej pełny rozwój ludzki nie jest możliwy. Chociaż nawet na podstawie tego religia (wartość sama w sobie) lub wolność religijna (wartość służebna) stanowi część świeckiego dobra wspólnego, to jednak nie mówi to nam niczego na temat dobra wspólnego właściwego Kościołowi.

Co jest dobrem wspólnym Kościoła?<sup>14</sup> Kościół nie zastępuje wiernemu społeczności politycznej; nie jest on tworem państwowym wyższej rangi o celu nadprzyrodzonym ani państwem Bożym, lecz ustanowioną przez Boga wspólnotą wiary, wspólnotą o własnej istocie, powstałą ze swoistej przyczyny i dla szczególnego celu. Istota, podstawa (przyczyna) i cel Kościoła zawarte są wyłącznie w przyjętym w wierze posłannictwie Jezusa Chrystusa.

*Kodeks prawa kanonicznego* zaledwie kilka razy mówi o „bonum commune”, nieco częściej o „bonum Ecclesiae”; nigdzie jednak nie określa się bliżej, na czym polega owo dobro wspólne. Niekiedy wydaje się, że dobro wspólne identyfikuje się z pojęciem „bonum publicum” — stosowanym zresztą niemal wyłącznie w prawie procesowym — ale i to jedynie w przeciwstawieniu do „bonum privatum”. użytego jedynie kilkakrotnie w prawie procesowym<sup>15</sup>. Ujawnia się przy tym dość znaczna bliskość pomiędzy „bonum publicum” i „salus animarum”<sup>16</sup>.

Jeżeli przy odpowiedzi na pytanie o dobro wspólne Kościoła wskazuje się na podstawową zasadę „suprema lex salus animarum”<sup>17</sup>, to można to rozumieć jedynie w znacze-

Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”.

<sup>12</sup> 2 Vat. III, Freiburg—Basel—Wien 1968, ko. 520.

<sup>13</sup> Na temat różnicy w odniesieniu do kościelnych praw podstawowych por. bliżej W. A y m a n s, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*, AKKR 149 (1980), s. 339—409.

<sup>14</sup> Nie ma znaczenia fakt, że u H. Heimerl-H. Pree (*Kirchenrecht*, s. 32) przytoczony fragment z KDK przenosi się po prostu na Kościół. Sobór Watykański II często mówi o dobru wspólnym, ale nader rzadko w odniesieniu do Kościoła. W tym ostatnim przypadku terminu „bonum commune” najczęściej nie używa się w sensie właściwym, lecz w przenośnym (por. np. „dobro wspólne” w dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* [= DB] 2, 1; tytuł rozdz. III; 37, 1; 38, 6). Jedynie w dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* [= DA] (24, 1), gdzie hierarchii kościelnej nakłada się obowiązek kierowania działalnością apostołską świeckich „ku wspólnemu dobru Kościoła”, można by sądzić o użyciu tego pojęcia w znaczeniu właściwym. Jednakże nigdzie nie wyjaśnia się, czym jest dobro wspólne Kościoła.

<sup>15</sup> Szczegółowy wykaz miejsc zob. X. O c h o a, *Index verborum ad locutionum Codicis Juris Canonici*, Roma 1983 (dalej cyt. Index CIC), s. 43 η.

<sup>16</sup> Zob. can. 1201 § 2 („praeiudicium boni publici vel salutis aeternae”), can. 1452 § 1 („publicum Ecclesiae bonum aut animarum salus”).

<sup>17</sup> Prawodawca świadomie wyraził tę zasadę w znamienym miejscu, a mianowicie w kan. 1752, ostatnim kanonie KPK; mimo iż w kontekście rzeczowym były ważniejsze miejsca, w których należałoby wyrazić tę naczelną zasadę, to jednak w ten sposób miało zostać zaakcentowane całe nastą-

niu posłannictwa Jezusa Chrystusa. Wskazanie na zbawienie duszy jest jednak mało pomocne dla określenia dobra wspólnego, ponieważ zbawienie duszy jako ostateczne dopełnienie człowieka w Boga określa cel leżący poza porządkiem prawnym. Zadaniem Kościoła jako instytucji w tym świecie jest historyczne uobecnianie zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i przez to przybliżenie go ludziom<sup>18</sup>. Dokonuje się to przez ewangelizację i życie wynikające z nawrócenia się do Jezusa Chrystusa, umocnione słowem Bożym i przyjmowaniem sakramentów, krótko mówiąc, przez życie w „communio”. „Communio”, inaczej aniżeli wspólnota polityczna, nie otwiera zarazem przed poszczególnym wiernym jakby dodatkowego, mianowicie wspólnotowego wymiaru jego potrzeb religijnych, a raczej uczestnictwo w communio jest podstawą jego egzystencji jako wiernego. Inaczej mówiąc, podstawowym powołaniem, a jednocześnie zasadniczym prawem i pierwszym zadaniem wiernego jest jego udział w konstytuowaniu „communio”<sup>19</sup>. Ponieważ „communio” swoim istnieniem i życiem historycznie uobecnia poprzez znaki sakramentalne dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, nie istnieje ona tak jak społeczność polityczna, ze względu na ograniczone wspólne dobro religijne; „communio” obejmuje raczej całą egzystencję religijną wiernego. Na mocy woli Boskiego Założyciela zawiera ona w sobie swoją wartość, jest w rozumieniu teologicznym całkowicie celem sama w sobie. Wobec tego dobra wspólnego i dobra jednostki nie da się w „communio” łatwo rozróżnić. Dobro jednostki polega na tym, aby mogła ona w sposób możliwie pełny — nie na ostatnim miejscu także poprzez wniesienie otrzymanych darów łaski — uczestniczyć w życiu „communio”, aby w ten sposób zostać włączoną w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Dobro wspólne Kościoła należy rozumieć jako życie „communio” ukształtowane możliwie owocnie poprzez wierność posłannictwu Jezusa Chrystusa; wszystko, co sprzyja w ten sposób życiu „communio”, co w możliwie najlepszy sposób wspiera życie „communio” w danych warunkach czasowych i lokalnych, służy dobru wspólnemu Kościoła.

Można wprawdzie odróżnić dobro jednostki od dobra wspólnego, ale w zasadzie sprowadzają się one do tego samego: życie (w) „communio”. To oczywiście nie oznacza, jakoby w Kościele nie było napięcia między interesem jednostki a interesem ogółu<sup>20</sup>, nawet KPK porusza kwestię tego napięcia. Przemawia za tym — chociaż niezbyt szczęśliwie<sup>21</sup> — już samo przeciwstawienie „bonum privatum”<sup>22</sup> i „bonum publicum”<sup>23</sup>. W tym aspekcie jeszcze bardziej znaczące wydaje się ściśle określone zobowiązanie wier-

wienie kodeksu. Por. też końcowy fragment (ustęp) konstytucji apostołskiej *Sacrae disciplinae leges*.

<sup>18</sup> Por. drugie programowe zdanie konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* [= KK]: „A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego...” (KK 1).

<sup>19</sup> Pod względem teologicznym jest to ukazane w rozumieniu Kościoła jako Ludu Bożego; por. KK 9, 1: „...podoabało się jednak Bogu uświęcić i zbawić ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”.

<sup>20</sup> Korzyść (interes) odróżnia się od dobra, gdyż o ile dobro przedstawia wielkość obiektywną, o tyle korzyść zawiera w sobie subiektywną — może także błędną — ocenę tego, jaką drogą osiągnąć dobro.

<sup>21</sup> Można wątpić w to, czy pojęcie „prywatności” może w ogóle w ramach prawa kościelnego rościć sobie prawo do sensownego miejsca i to nie dlatego, jakoby prawo kościelne było np. totalitarne, lecz wprost przeciwnie, z uwagi na jego ograniczenie do egzystencji kościelnej. Prawo kościelne nie interesuje się dobrem prywatnym, leżącym poza zakresem egzystencji kościelnej; wewnątrz „communio” nie ma bowiem „bonum privatum”, ponieważ wszystko jest skierowane do „communio”, istnieje natomiast „bonum personale” czy „singulare”. „Prywatny” należy w prawie kościelnym rozumieć jako „nie urzędowo kościelny” („nicht kirchenamtlich”) i na tyle jako „leżący w interesie prywatnym”. W takim znaczeniu używa KPK słowa „privatus” jako rzeczownika lub też przymiotnikowo w różnych połączeniach słownych, jak: *persona, persona iuridica, consociatio, oratorium, sacellum, votum, conventio, usus, actio, domus, negotium, documentum, peritus*.

<sup>22</sup> Por. kan. 1446 § 3, 1559, 1600 § 1 n. 1.

<sup>23</sup> Szesnaście razy użyty w KPK termin „bonum publicum” (zob. X. Ochoa, *Index CIC*, s. 44) ma znaczenie „dobra wspólne” lub „publiczny interes”; za obydwa ponosi kompetentna władza kościelna szczególną odpowiedzialność.

nych, aby w wykonywaniu swoich praw, czy to indywidualnie, czy też w stowarzyszeniach, mieli na uwadze dobro wspólne Kościoła, jak również odpowiadające temu zadaniu władzy kościelnej do regulowania wykonywania przysługujących wiernym praw ze względu na dobro wspólne<sup>24</sup>; dobro jednostki jawi się tutaj w formie sposobu realizacji praw przysługujących osobie, zaś dobro wspólne — w formie zadania regulacji przysługującego władzy, która nie może wprawdzie w tym względzie sama ingerować, jednakże na mocy urzędu jest zobowiązana i wyłącznie kompetentna do wydania koniecznych, wiążących norm. Ma się to dokonywać ze względu na możliwie skuteczne życie „communio” i w ten sposób służyć zarazem dobru jednostki.

Podczas gdy przy świeckim pojęciu dobra wspólnego zawsze idzie również o to, aby sprawiedliwie uporządkować uczestnictwo w dobrach ziemskich, dla kościelnego dobra wspólnego „iustitia distributiva” odgrywa co najwyżej rolę formalną<sup>25</sup>, ponieważ wszyscy członkowie Ludu Bożego w jednakowej mierze są powołani do partycypacji w bogactwie dóbr duchowych. Sprawiedliwością miarodajną dla „communio” jest sprawiedliwość Chrystusa, która polega na całym dziele zbawczym Chrystusa i jest udzielana wiernym poprzez życie „communio”.

Ponieważ Kościół powszechny istnieje „w” Kościołach partykularnych i „z” nich się składa<sup>26</sup>, nie wolno dobra wspólnego Kościoła mylić po prostu z dobrem jakiegoś abstrakcyjnego „nadkościół”; pod tym względem dobro wspólne Kościoła musi być raczej rozumiane także w ten sposób, że dana społeczność Kościołów partykularnych realizuje „communio”, a same Kościoły partykularne, uwzględniając uwarunkowania historyczne i kulturalne, potrafią możliwie skutecznie kształtować życie „communio”. Znaleźnieniu tutaj sprawiedliwego zrównania nie jest łatwe, ponieważ oceny poszczególnych zainteresowanych w tym przedmiocie mogą być rozbieżne. Wydawanie w tym względzie wiążących zarządzeń przysługuje jedynie najwyższej władzy Kościoła. Można stwierdzić, iż decentralna tendencja KPK z 1983 r. w porównaniu z Kodeksem z 1917 r. skutecznie docenia fakt, że o „bonum commune Ecclesiae” współdecyduje „bonum communionis Ecclesiarum”.

Ustawa kościelna ma przeto służyć wspieraniu życia „communio”. Jako środek historycznie uwarunkowany, należy zatem ustawę ciągle poddawać rewizji, co do tego, czy w obliczu warunków historycznych i kulturalnych nadal właściwie odpowiada temu celowi („ius divinum”) lub czy nadal potrafi wystarczająco sprostać temu wymaganiu („ius mere ecclesiasticum”); od tego zależy wiarygodność „communio”. Może ona stracić zaufanie przez ustawy, które wskutek rozwoju historycznego już nie wspierają, lecz hamują życie „communio”, a także przez działania pojedynczych osób, nie odpowiadające wymaganiom „communio”. Ta ostatnia okoliczność w sposób pierwszorzędny i rozstrzygający uzasadnia tzw. ustawy karne Kościoła; nie idzie przy tym o wyrównanie naruszonej sprawiedliwości ludzkiej, lecz w pierwszym rzędzie o to, aby wewnątrz i na zewnątrz utrzymać obiektywną wiarygodność „communio”<sup>27</sup>, oraz — jeśli chodzi o kary poprawcze — aby ukaranego skłonić do poprawy (nawrócenia).

<sup>24</sup> Kan. 223.

<sup>25</sup> Jeżeli przykładowo ze względu na brak kapłanów nie wszystkie małe parafie mogą otrzymać własnego proboszcza, nie oznacza to, że zainteresowanym wiernym nakazuje się mniejsze uczestnictwo w Słowie i sakramencie, lecz iż należy znaleźć inne drogi do tego udziału.

<sup>26</sup> Kan. 368. Zasadnicze uwagi na ten temat por. W. A y m a n s, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, AKKR 139 (1970), s. 69–90.

<sup>27</sup> Kto w odpowiednio poważny sposób narusza wymagania „communio”, tak że wskutek jego bezsprzecznego współdziałania istota i zadanie „communio” — nawet w ograniczonym zakresie — zostają podważone, ten musi liczyć się z tym, że Kościół od niego się zdystansuje, a w razie konieczności nawet wykluczy go z życia „communio” (ekskomunikacja). Ponieważ Kościół nie reprezentuje jakiegoś ludzkiego interesu własnego, lecz ma za zadanie uobecnić samo dzieło zbawcze Pana, jest on niejako zmuszony do takiego działania; to też usprawiedliwia domniemanie prawne, na mocy którego w przypadku odpowiedniego zewnętrznego przekroczenia porządku prawnego domniemywa się poczynałość (kan. 1321 § 3). Z uwagi na nadrzędną myśl o sakramentalnej funkcji znaku, jaką spełnia „communio”, rodzi się pytanie, czy w ogóle sensownie jest mówić o kościelnym prawie karnym, ponieważ ten sposób wyrażania się zbyt łatwo wywołuje asocjacje (skojarzenie) z wymaganiami świeckiej sprawiedliwości. Także subiektywne nastawienie tego, kto ponowi odpo-



Dobro wspólne Kościoła polega więc na wiernym wobec posłannictwa Jezusa Chrystusa i możliwie owocnym życiu „communio” lub krótko: „bonum commune” jest tożsame z „bonum communionis”. Jemu ma służyć ustawa kościelna.

Widząc problem w ten sposób, można sformułować następującą definicję:

Ustawa kościelna jest powszechnym, prawnie wiążącym nakazem wiary zmierzającym do wspierania życia „communio” i kształtowanym za pomocą środków rozumu, wydanym i odpowiednio promulgowanym przez kompetentną władzę dla określonego kręgu osób.

Z języka niemieckiego tłum.:

**Irena Bogusławska, Bronisław W. Zubert OFM**

---

wiedzialność za czyn przeciwny „communio”, powinno w każdym przypadku odgrywać drugorzędną rolę. Aby lepiej zabezpieczyć się przed tego rodzaju nieporozumieniami, można by zalecić (Autor ma zapewne niemieckie wydanie Kodeksu), by do tytułu księgi VI KPK dołączyć bardziej neutralne wyrażenie „prawo o sankcjach” („Sanktionsrecht”).