

Remigiusz Sobański

Kanoniczny obowiązek starania się o prowadzenie życia świętego

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 36/1, 88-100

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ising that vision, especially by priests in the Church, all the other postulates will be hung in emptiness.

Finally Synod reananged working documents so as from 17, 14 documents came into life. The base and fundamental work for renewal of the parish is the first document which was didn't exist in working documents: *Necessity and tasks of new evangelization in the turn of II and III Millenium of Christianity*.

On the base of the choice of texts from II PPS one can state that although Synod doesn't show holistic model of parish as a community, otherwise looking at council vision of Church univowlly postulates to build dynamical parish, based on community of communities model. It is connected very tightly with necessity of katechumenal lays formation stressed by Synod. In that caseitis not possible to not appreciate, showed by synodal documents, a part of properly created priests and the meaning of movements and communities experienced in realising community model of parish. It is only a pity that one can not find in all those documents a place for presenting expienences worked out by our home movement of after council renewal of Church: Light-Life Movement. As an example is given Movement for Better World (Movimento per il Mondo Migliore).

In front of priests and aware of their part faithful lays there is a task of realisation community model of parish. That demands respect precisely very casfully created stages connected with quantitative and qualitative growth of parish. One can learn a laf from direction of contemporary pastoral theology and expierieces of after council movements of Church renewal. So, there shows very urgnt necessity, to have in every diocese strategical plan of realisation model of community parish and proffessional teams and undertaking evengelical actions in parishes. Towards that direction should go all trials of Diocese Curia Ministry of Departments.

Ks. REMIGIUSZ SOBĄŃSKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

KANONICZNY OBOWIĄZEK STARANIA SIĘ O PROWADZENIE ŻYCIA ŚWIĘTEGO

1. PROBLEM

Wśród kanonów zebranych w pierwszym tytule pierwszej części drugiej księgi *Kodeksu prawa kanonicznego* (KPK) nazwanym „Obowiązki i prawa wszystkich wiernych” znalazł się kan. 210, który w oryginalne łacińskim brzmi: „Omnes christifideles, secundum propriam condicionem, ad sanctam vitam ducendam atque ad Ecclesiae incrementum eiusque iugem sanctificationem promovendam vires suas conferre debent”¹. Wskazania, zaadresowane do wszystkich wiernych, a realizowane zgodnie z ich pozycją, dotyczą więc starania się, by: 1) prowadzić życie święte, 2) przyczyniać się do wzrostu Kościoła oraz 3) ustawicznie wspierać rozwój jego świętości. Przedmiotem poniższych uwag będzie pierwsze wskazanie, mianowicie starania się o prowadzenie życia świętego.

Do prowadzenia życia świętego wierni „vires suas conferre debent”, co w polskim tłumaczeniu kodeksu oddano przez „winni starać się”. W innych tłumaczeniach wskazanie k. 210 wyrażono czasownikami brzmiącymi trochę mocniej i chyba bliższymi tekstowi oryginalnemu². Tenor k. 210 nie pozostawia wątpliwości, że dołożenie starań o prowadzenie życia świętego to obowiązek prawny³.

Norma nakazująca wiernym dokładanie starań o prowadzeniu życia świętego jest nowa, podobnie jak nowy jest cały tytuł o obowiązkach i prawach wszystkich wiernych (k. 208–223). W komentarzach do k. 210 ocenia się go jako jedną z prób prawnego przejęcia zasad czy elementów

¹ W *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* analogiczny przepis brzmi prawie tak samo: „Omnes christifideles secundum suam cuiusque condicionem ad sanctam vitam ducendam atque ad Ecclesiae incrementum eiusque iugem sanctificationem promovendam vires suas conferre debent” (c.13).

² „devono dedicare le proprie energie” – *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1983; „deben esforzarse” – *Codigo de Derecho Canonico. Edicion anotada*, Pamplona 1983.

³ Szczególnie mocno został ten jego charakter uwypuklony w tłumaczeniu niemieckim posługującym się czasownikiem „muszą”: „Alle Gläubigen müssen [...] ihre Kräfte einsetzen” – *Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe...*, Kevelaer 1994⁴. Tak samo („müssen ihre Kräfte aufbieten”) w *Münsterischer Kommentar*, 210. Podobnie w przekładzie angielskim: „must make an effort” – *Code of Canon Law. Latin-english edition*, Washington 1995⁴.

eklezjologicznych rozproszonych w tekstach soborowych⁴, a określony w nim obowiązek postrzega się jako wyływający z uczestnictwa w posłanctwie Chrystusa⁵.

Podczas gdy niektórzy autorzy uznają prawo Kościoła do ingerowania w sferę religijną człowieka⁶, to jednak nie brak autorów, którzy – podchodząc do zagadnienia z punktu widzenia prawnoteoretycznego – generalnie kwestionują formułowanie obowiązków religijnych i etycznych jako normy prawa kanonicznego. Uważają oni ubieranie wymogów religijnych czy etycznych w szaty prawa za niebezpieczne i szkodliwe, gdyż może to prowadzić do wyłącznie formalnego ich spełniania, przez co pozostają bez wartości etycznej⁷. Wedle niektórych udzielanie kanonicznych wskazań dotyczących osobistego życia wiernych miało sens w czasach, gdy prawo odgrywało znaczną rolę edukacyjną i było busołą w sprawach codziennego życia⁸. Znacznie głębiej sięga – idąca w tym samym kierunku – argumentacja wykazująca, że przedmiotem prawa kościelnego mogą być wyłącznie (podobnie jak w prawie świeckim) intersubiektywne relacje, dające się wyrazić we wzajemnych roszczeniach i zobowiązaniach, a nie należą do nich dyspozycje religijne czy etyczne, gdyż te mają swoje miejsce na płaszczyźnie znacznie głębszej, nie poddającej się unormowaniu prawnemu⁹. Jak z tego widać, podważa się nie tylko stosowność kanonicznej regulacji wymogów religijnych i etycznych, lecz także ich podatność na takie regulacje. Właśnie tą kwestią zamierzamy się zająć.

2. NORMY

„Norma” należy do pojęć wciąż dyskutowanych¹⁰. Roboczo możemy oprzeć się na opisowej definicji normy jako reguły zachowania, występują-

⁴ E. Corecco, *Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC*, [w:] *Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, Red. A. Gabriels, H. J. F. Reinhardt, Essen 1985, s. 186; D. C e n a l m o r, [w:] *Comentario exegetico alCodigo de Derecho Canonico*, Pamplona 1995, II, s. 74.

⁵ Np. H. J. R e i n h a r d t, [w:] *Münsterischer Kommentar*, 210, 1.

⁶ W. A y m a n s, 'Munus' und 'sacra potestas', [w:] *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans la société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique Fribourg (Suisse) 6.-11.X.1990*, eds. E. Corecco, N. Herzog, A. Scola, Fribourg-Freiburg-Milano 1981, s. 192.

⁷ Tak np. M. K a i s e r, *Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche. Überlegungen im Hinblick auf die Revision des kirchlichen Gesetzbuches*, [w:] *Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymond Bidagor*, red. U. Navarette, Roma 1972, I, s. 473.

⁸ P. H u i z i n g, *Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit*, [w:] *Recht und Sittlichkeit*, Red. J. Gründel, Fribourg-Freiburg-Wien 1982, s. 113 (Studien zur theol. Ethik 10).

⁹ H.-J. H ö h n, *Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 33 (1986) 377.

¹⁰ R. S o b a ń s k i, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. I: *Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001. s. 69–114.

cej z roszczeniem zobowiązania kogoś i mającej szansę na przestrzeganie jej. Wyraża ona pod adresem określonych w niej osób oczekiwania, że osoby te zachowują się w sposób wskazany w normie. Pod takie pojęcie normy podpada niewątpliwie też k. 210. Zawarte w nim roszczenie znajduje swe uzasadnienie w atrybucie świętości Kościoła¹¹. Indyktyw o Bogu i o Jego uświęcającym działaniu jest dla wiernych imperatywem¹². Ponieważ Kościół jest „wspólnotą świętych”, tzn. ludzi usiłujących odpowiedzieć powołaniu do świętości¹³, istnieje realna szansa, że wymogi ujęte w k. 210 znajdą pozytywny oddźwięk u wiernych. Przypomnijmy, że przedmiotem normy jest staranie się (o prowadzenie życia świętego).

Nie ulega wątpliwości, że dokładanie starań o prowadzenie życia świętego to reguła życia chrześcijanina, przezeń rozumiana i odbierana jako obowiązująca. Troska o świętość to podstawowy obowiązek religijny. Ten bezsporny religijny obowiązek jest przedmiotem normy podanej w k. 210. Nasuwa się przeto pytanie, czy wskutek zamieszczenia obowiązku religijnego wśród norm prawa staje się on obowiązkiem prawnym? Czy można powiedzieć, że wierni są prawnie (w rozumieniu prawa kanonicznego) zobowiązani do starania się o prowadzenie życia świętego?

Trzeba tu najpierw przypomnieć, że o normach jako wiążących regułach zachowania mówimy w różnych kontekstach. Stąd znamy normy religijne, etyczne, prawne, estetyczne, techniczne... O zaliczeniu normy do którejś z tych klas nie decyduje przedmiot normy, lecz (1) racja, dla której ona obowiązuje, oraz (2) sposób, w jaki pojmuje się jej obowiązywanie: to samo zachowanie może z różnych powodów być uznane za obowiązujące, a z kolei norma regulująca to samo zachowanie może być zarazem normą religijną, etyczną i prawną, może występować w różnych systemach, zachowując jednakową strukturę.

Właśnie z takim przypadkiem mamy do czynienia w k. 210: wskazanie o charakterze religijnym zamieszczono w księdze prawa, ujęto je w formie przepisu prawa. Prawodawca kościelny uznał, że norma o przedmiocie typowo religijnym ma być normą kanoniczną, nie tracąc jednak swego charakteru normy religijnej i – konsekwentnie w Kościele – etycznej. Jest to fakt, z którego trzeba wyciągać wnioski¹⁴.

Pierwszy z nich to ten, że w Kościele nie należy postrzegać stosunku powinności kanonicznych do powinności innego rodzaju w sposób niezróżnicowany jako stosunek po prostu prawa i moralności. Właśnie właściwe czasem nowożytnym i związane z utrwalaniem się demokratycznego pań-

¹¹ Por. konstytucję *Lumen gentium* n. 39.

¹² Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 825.

¹³ W. B r e u n i n g, *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, Düsseldorf 1980, s. 119–133.

¹⁴ Jako mijające się z faktami nie ma sensu twierdzenie, że dyspozycje o charakterze religijnym (jak k. 210) nie stają się przepisami prawa tylko dlatego, że znalazły się w kodeksie. Tak np. L. M ü l l e r, *Kirchenrecht – analoges Recht? Über den Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung*, St. Ottilien 1991, s. 71; L. Ö r s y, *How to Relate Theology and Canon Law*, „Origins” 22 (1992–1993) 549–552.

stwa prawnego rozróżnienie prawa i moralności wymaga, aby przy rozważaniu ich wzajemnego stosunku baczono na możliwie precyzyjne ustalenia pojęć, zarówno moralności (moralność autonomiczna, ogólnoludzka, społeczna, związana z wyznawaną religią...), jak też prawa (idea prawa, prawo demokratycznego państwa, prawo kościelne...) ¹⁵. Oczywiście jest, że dyspozycja podana w k. 210 jest – jako norma religijna – osadzona w kościelnym przepowiadaniu. Moralność będąca punktem odniesienia prawa kościelnego to więc ta, która wynika z orędzia chrześcijańskiego i jako konsekwencja objawienia oraz wiary jest głoszona i strzeżona przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Urząd ten nie jest ani podmiotowo, ani przedmiotowo oddzielony od kościelnej władzy ustawodawczej: papież (w Kościele powszechnym) i biskupi (w powierzonych im Kościołach) są zarazem nauczycielami wiary (i moralności) oraz ustawodawcami ¹⁶. Oni decydują, czy głoszone przez nich wskazania (= normy) religijne, etyczne zostaną ogłoszone też jako prawo obowiązujące lud Boży. Za punkt wyjściowy analizy prawnej k. 210 nie można przeto przyjąć idei prawa, jakiegoś „prawa w ogóle”, ani też prawa współczesnego państwa demokratycznego, lecz prawo Kościoła katolickiego. Pytanie o prawny charakter k. 210 ma sens tylko w horyzoncie prawa kościelnego – i to w jego dzisiejszym kościelnym rozumieniu i w świetle współczesnej praktyki Kościoła (a nie np. w świetle uzasadnienia prawa wyłożonego przez Grzegorza IX w bulli *Rex pacificus* promulgującej w 1234 r. pierwszy uniwersalny zbiór prawa kościelnego) ¹⁷.

Do współczesnego rozumienia prawa kościelnego należy też pojęcie normy prawnej, bez którego myśl prawna od XIX w. nie potrafi się już obejść ¹⁸. Skoro bowiem prawo kanoniczne od swych początków kształtowało się w interferencji z prawem „świeckim”, nie mogło ono zamknąć się przed węzłowym pojęciem współczesnego myślenia prawniczego. Tak więc również w odniesieniu do prawa kościelnego zasadne pozostaje twierdzenie: „norma iuridica est veluti nux totius iuris” ¹⁹.

Mimo jej mocnego zadomowienia się we współczesnej myśli prawnej ²⁰, brak jednolitego rozumienia normy prawnej. Panuje zgoda co do tego, że norma prawna różni się od innych norm, bo ma swoje cechy specyficzne, nie ma jednak zgody co do owych cech specyficznych koniecznych do za-

¹⁵ R. S o b a ń s k i, *Prawo i moralność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1999, t. 32, s. 159–170.

¹⁶ Por. konstytucję *Lumen gentium* n. 19; 21; 24; 27.

¹⁷ K. W. N ö r r, *Ideen und Wirklichkeit: zur kirchlichen Rechtssetzung im 13. Jahrhundert*, „Zeitschrift f. Rechtsgeschichte”, Kan. Abt. 82 (1996) 1–12.

¹⁸ A. d’O r s, *Sobre la palabra ‘norma’ en Derecho Canonico*, [w:] *La norma en el Derecho canonico. Actas de III Congreso Internacional de Derecho Canonico Pamplona, 10–15 de octubre de 1976*, Pamplona 1979, I, s. 817–821.

¹⁹ P. F e l i c i, *Norma giuridica e „pastorale”*, [w:] *La norma en el Derecho canonico...*, s. 14.

²⁰ Nie brak jednak autorów utożsamiających „normę” z „przepisem” i – w konsekwencji – uznających pojęcie normy prawnej za zbędne. Tak np. J. N o w a c k i, Z. T o b o r, *Wstęp do prawoznawstwa*. Warszawa 1993. s. 50.

kwalifikowania normy jako prawnej²¹. Spróbujemy przeto wyjaśnić pojęcie normy prawnej.

3. NORMY PRAWNE

Już sama nazwa wskazuje na specyfikę normy prawnej: jest to norma prawa, czyli taka, która znajduje się w prawie. Nie znaczy to wcale, by występowała ona tam w postaci gotowej. Współczesne ustawy to nie zbiór bezpośrednio stosowalnych norm, lecz tekst będący kompozycją zdań pomysłanych jako elementy skomplikowanej konstrukcji. Treść tych zdań jest nader zróżnicowana, one coś oznaczają, deklarują, definiują, wyjaśniają, wskazują, łączą, a wszystkie razem pozostają w logicznym powiązaniu. Zdania te niekoniecznie podają reguły zachowania, odczytane pojedynczo nie tworzą norm prawnych, lecz dostarczają tworzywa do konstruowania norm czy też stanowią podstawę do ich dedukcji wedle reguł logicznej czy instrumentalnej interferencji. Normy prawa nie istnieją przeto zestawione jedna obok drugiej, lecz zbudowane na podstawie przepisów czy wyinterpretowane z nich funkcjonują we wzajemnych odniesieniach i dopiero w swym sprzężeniu tworzą regulację jakiegoś fragmentu rzeczywistości społecznej²². Każdą normę prawną trzeba postrzegać w jej znaczeniu i roli w ramach pewnej całościowej regulacji prawnej.

K. 210 to przepis (zdanie) prawa kościelnego. Co więcej, ma on strukturę normy, gdyż wskazuje adresatów oraz ich powinność podaną w formie imperatywu. Mimo to nie umieją niektórzy autorzy dopatrzeć się w k. 210 normy prawnej, widząc w nim jedną z wielu w kodeksie wypowiedzi teologicznych i wskazań etycznych bez znaczenia prawnego²³. Z punktu widzenia prawnoteoretycznego najpoważniej brzmi zarzut, że we wskazaniach takich jak to, które podano w k. 210, brak intersubiektywności: one nie regulują zachowań między osobami w Kościele. Twierdzą ci autorzy, że zaliczanie norm takich jak ta, którą podano w k. 210, do norm prawnych utrudnia kontakt prawa kościelnego ze współczesną myślą prawną i w rezultacie prowadzi do wyobcowania się prawa kościelnego w świecie prawa. Przypisywanie tak węzłowym nazwom jak „norma prawa” znaczenia odmiennego niż to, jakie one mają w obiegu prawnym i prawniczym, powodowałoby, że nauki prawne i kanonistyka posługiwałyby się różnymi językami.

²¹ Zdaniem niektórych autorów nie da się zdefiniować normy prawnej – tak np. H. C o i n g, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin 1976⁴, s. 124.

²² K. L a r e n z, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin–Heidelberg–New York–Tokyo 1983⁵, s. 254.

²³ L. M ü l l e r, *Theologische Aussagen im kirchlichen Gesetzbuch. Sinn – Funktion – Problematik*, „Münchener theologische Zeitschrift” 1986, 37, s. 34–41; P. E r d ö, *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*. „Periodica” 76 (1987) 3–271.

Z tego punktu widzenia najpoważniej brzmi zarzut, że w normie k. 210 (i podobnych) brak intersubiektywności: ona nie reguluje wzajemnych zachowań osób w Kościele. Samego żądania Kościoła, by jego wierni starali się prowadzić życie święte, nikt nie podważa, pod znakiem zapytania stawia się natomiast miejsce w *kodeksie prawa kościelnego* dla „wypowiedzi teologicznych” czy „wskazań etycznych”.

Podjmując takie zarzuty, trzeba najpierw przyznać, że *Kodeks prawa kanonicznego* to nie podręcznik wiary czy moralności chrześcijańskiej. Jednak sens kodeksu jest pochodną sensu całej aktywności Kościoła; jak wszystko, czego Kościół się podejmuje, tak też i jego prawo zmierza do budowania wspólnoty kościelnej. Wszelkie działania Kościoła, w jakich bądź rozwijane formach, są skierowane ku temu celowi, który też jest ich uzasadnieniem i legitymacją. Właśnie dlatego normy prawa kościelnego doznają wsparcia w paralelnych formach przepowiadania, a prawodawca kościelny, promulgując ustawy, poprzedza je zazwyczaj wprowadzeniem, w którym usiłuje wyłożyć ich racje i cel, by ułatwić wiernym ich przyjęcie i przestrzeganie. Dlatego kanoniści podkreślają, że tworzenie prawa w Kościele nie powinno być wyznaczone jedynie zasadą hierarchiczności Kościoła ani też nosić znamiona schematu „rozkaz – posłuszeństwo”, lecz powinno wykazywać się również cechami dialogu²⁴. Ogłoszenie ustawy kościelnej zakłada istnienie porozumienia w wierze między ustawodawcą a osobami dotkniętymi normami ustawy. „Wypowiedzi teologiczne” w ustawie to wydobyte z zasobu wspólnych przekonań tych elementów, które mają pokazać, że normy ustawy nie wynikają z arbitralnej woli ustawodawcy, lecz mają swoją podstawę w prawdach wiary łączącej ustawodawcę i adresatów ustawy. Sens takich wypowiedzi tkwi więc w aksjologicznym uzasadnieniu norm prawa kościelnego.

Trzeba przy tym zauważyć, że zdania służące aksjologicznemu uzasadnieniu norm spotykamy nie tylko w prawie kościelnym. Żaden system prawny nie może się bez nich obejść, specyfiką prawa kościelnego jest jedynie to, że sięga ono po uzasadnienie teologiczne. Każdy porządek prawny ma swoje wyznaczniki w postaci wiodących idei, podstawowych zasad czy kryteriów ocen. Ich praktyczne znaczenie polega na wyłożeniu przesłanek dokonanych rozstrzygnięć, zharmonizowaniu i ujednoczeniu systemu i na wykluczeniu – w miarę możliwości – sprzeczności ocen²⁵. Dopiero na tle ich aksjologicznej podbudowy jawią się normy prawa jako uporządkowana całość.

Porządkowaniu odpowiednio do przypisywanego całości sensu służą m.in. tzw. zasady prawa. Pojmuje się je albo w sensie opisowym „jako zwrot charakteryzujący taki czy inny typ unormowania określonej dziedzi-

²⁴ H. Pree, *Bemerkungen zum Normenbegriff des CIC/1983*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht” [dalej: ÖAKR] 35 (1985) 30. Por. też: G. Feliciani, *I diritti fondamentali dei cristiani e l'esercizio dei 'munera docendi et regendi'*, [w:] *Les droits fondamentaux...*, s. 226–228.

²⁵ K. Larenz, *Methodenlehre...*, s. 420.

ny spraw” lub w sensie dyrektywalnym „jako wypowiedź wyznaczająca określony sposób postępowania”²⁶. Zasady prawa pojmowane w sensie dyrektywalnym są normami należącymi do odnośnego systemu prawnego, ale o szczególnej doniosłości, odgrywającymi specjalną rolę, nadrzędnymi w stosunku do innych – ich punktem odniesienia jest „idea prawa”. Niektóre zasady prawa znajdują ujęcie w ustawach (zwłaszcza w ustawach o randze konstytucji). Większość z nich została sformułowana przez doktrynę lub jurisprudence, a dzięki swej mocy przekonywającej utrwaliły się w świadomości prawnej i stały się mocnym elementem kultury prawnej²⁷. Ich szczególna rola „polega na tym, że wyznaczają kierunek działań prawodawczych, sposób interpretacji przepisów prawnych i stosowania praw, wskazują preferencje w razie kolizji norm prawnych oraz określają sposób czynienia użytku z praw podmiotowych”²⁸.

Doniosłość zasad prawa jest zróżnicowana. Najwyżej stoją zasady „otwarte”, wyrażające jakąś wiodącą myśl prawną (np. „zasada państwa prawa”). Inne są bardziej skonkretyzowane (np. zasada „pacta sunt servanda”) aż do zasad występujących w formie normy prawnej. Wśród tych ostatnich rozróżnia się te, które mają ważne znaczenie dla konstrukcji systemu prawnego (np. „in dubio pro reo”), i te, które określonym adresatom dysponują wskazane zachowanie o szczególnym znaczeniu.

Stosowanie zasad prawa, także tych, które mają formę normy prawnej, dokonuje się inaczej niż stosowanie innych („zwykłych”) norm. Nie stosuje się ich wprost za pomocą np. sylogizmu prawniczego, lecz pośrednio: poprzez inne normy „niższej rangi”, przez odpowiednią wykładnię prawa, także przez utrwalony sposób czynienia użytku z praw podstawowych. Większości zasad prawa nie można uczynić przedmiotem postępowania sądowego, na wokandy trafiają one, gdy w łączności z innymi normami mają służyć ustaleniu stanu faktycznego. Zasady prawa podlegają – oczywiście – interpretacji, zwłaszcza ze względu na zawarte w nich pojęcia otwarte i aksjologiczne. W sposób wiążący dokonują tej interpretacji organa uprawnione, np. Trybunał Konstytucyjny czy Papieska Rada do Interpretacji Tekstów Prawnych.

Oprócz norm (lub przepisów dostarczających ich budulca) oraz zasad prawa znajdujemy w ustawach również zdania uznane przez ustawodawcę za niezbędne (a przynajmniej celowe), ale wcale nie nakierowane na realizację. Mają one charakter symboliczny, służą proklamacji ideałów społecznych. Ustaw nie ogłasza się wprawdzie dla obwieszczenia ideałów²⁹, one są obliczone na skuteczność (która jest ich apriorycznym założeniem), ale osiągnięciu skuteczności mają właśnie służyć zamieszczone w ustawach zdania deklarujące wzniosłe ideały. Mają one przekonać adresatów

²⁶ Z. Ziemiński, *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, Poznań 1993, s. 80 n.

²⁷ K. Larenz, *Methodenlehre...*, s. 456.

²⁸ Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1993, s. 26.

²⁹ Zdarza się jednak często na poziomie ustaw konstytucyjnych.

ustawy o słuszności normy i motywować do jej przestrzegania. Zdania takie nie nadają się do bezpośredniego stosowania, ale sądy o randze trybunałów konstytucyjnych wyprowadzają z nich nieraz konsekwencje praktyczne.

4. „WYPOWIEDZI TEOLOGICZNE” ORAZ „WSKAZANIA ETYCZNE” W KPK

Wypowiedzi teologiczne nie należą do zasad prawnych, gdyż ich punktem odniesienia nie jest „idea prawa”, lecz – gdy chodzi o k. 210 – świętość Kościoła. Jednak miejsce takich wypowiedzi w systemie prawa kościelnego wyznaczają te same założenia, które każą zamieszczać w ustawach zasady prawa. Zdania o znaczącej treści teologicznej mają w prawie kościelnym znaczenie podobne jak zasada państwa prawnego czy zasada państwa socjalnego w prawie państwowym. Trzeba przy tym wziąć pod uwagę, że w Kościele nie promulgowano dotąd ustawy zasadniczej. Prawa podstawowe, które w ustawodawstwach państwowych obwieszcza się w ustawie zasadniczej (konstytucji), Kościół ogłasza w swych kodeksach obowiązującego prawa, w *Kodeksie prawa kanonicznego* i w *Kodeksie kanonów Kościołów Wschodnich*. Brak hierarchii norm prawa powszechnego powoduje, że w kodeksie są wymieszane normy nadające się do bezpośredniego stosowania, zasady prawa ujęte w formę norm prawnych, otwarte zasady prawa i różnej rangi deklaracje³⁰. Niewątpliwie wymieszanie to zaznacza się w prawie kościelnym mocniej niż w prawie współczesnych demokratycznych państw, ale wynika ono przede wszystkim z abstrakcyjnego i generalnego charakteru ustaw. Bez owych zasad i deklaracji trudno byłoby napisać racjonalną, spójną i aksjologicznie przejrzystą ustawę.

Nie znaczy to wcale, by żadna z teologicznych wypowiedzi nie mogła budzić wątpliwości co do zasadności zamieszczenia jej w kodeksie. Zasadność ta zależy – podobnie jak każdego zdania składającego się na tekst ustawy – od wagi i funkcjonalności wypowiedzi. Przy tym wagę tę wypada ocenić z dwóch punktów widzenia: treści wypowiedzi czy wskazania oraz całości systemu prawa kościelnego.

Ponieważ natura Kościoła „aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty”³¹, a biskupi „powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie wierzył i w życiu je stosował”³², trzeba w prawie kościelnym granicę między prawem i moralnością wytyczyć inaczej niż w prawie świeckim³³.

³⁰ J. G a u d e m e t, *La hierarchie des normes dans le nouveau code de droit canonique*, [w:] *Pro Fide et Iustitia, Festschrift f. Kard. Casaroli*, Hrsg. H. Schambeck, Berlin 1984, s. 205–218; R. P u z a, *La hierarchie des normes en droit canonique*, „Revue de droit canonique” 47 (1997) 1, 127–142.

³¹ Konstytucja *Lumen gentium* n. 11.

³² Konstytucja *Lumen gentium* n. 25.

³³ K. D e m m e r, *Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis*.

Wynika to nie tylko z większej ciągłości prawa kościelnego, lecz przede wszystkim z faktu, że nie można wyobrazić sobie dyscypliny kościelnej bez zachowań religijnych i etycznych. Wciągnięcie w porządek prawny Kościoła wcale nie musi pociągnąć za sobą zagrożenia ich sankcjami. Nie tylko w prawie kościelnym – aczkolwiek w nim jest ich proporcjonalnie znacznie więcej – funkcjonują prawdziwe normy prawne nieobwarowane sankcjami, lecz ustanowione z nadzieją na zrozumienie i lojalność adresatów³⁴.

Właśnie fakt, że większość religijnych czy etycznych norm zamieszczonych w kodeksie pozostaje bez sankcji (która wobec postulowanego w k. 752 religijnego posłuszeństwa rozumu i woli w sprawach wiary i obyczajów nie powiększałaby mocy wiążącej takich norm), każe wskazania religijne czy etyczne w prawie kościelnym postrzegać przede wszystkim w świetle całego systemu tego prawa, a dopiero wtórnie z punktu widzenia ich prawnego zabezpieczenia. Tej ochronnej roli prawa nie należy oczywiście lekceważyć, trzeba jednak pamiętać, że stosunek prawa kościelnego do moralności przedstawia się w Kościele inaczej niż stosunek do niej prawa współczesnych państw demokratycznych. Ani kościelnego, ani świeckiego prawa nie stanowi się dla moralizowania ludzi, ale też jedno i drugie wznosi się na podbudowie etycznej³⁵. Różnica w tym, że prawo kościelne opiera się na realnej podbudowie, jaką tworzy wiara i moralność przedkładana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, prawo zaś świeckie pozostaje skazane na bazy konsens osiągany często w drodze kompromisu³⁶. „Apel etyczny” brzmi w prawie kościelnym znacznie wyrazściej niż w świeckim³⁷. Wspólnota jednej wiary jest aksjologicznie jednolita i przejrzysta. Zamieszczanie w przepisach prawnych Kościoła zdań o treści teologicznej czy etycznej jest podyktowane nie celami kosmetycznymi (np. aby uwydatnić specyfikę prawa kościelnego), lecz celami i racjami, jakie przyświecają Kościołowi, gdy stanowi swoje prawo, co zawsze dokonuje się w rozpoznanych historycznych uwarunkowaniach. Ich funkcjonalność i celowość trzeba postrzegać i oceniać w kontekście całego systemu.

„Gregorianum” 56 (1975) 681–731; E. P a o l u c c i, *Annotazioni sul rapporto tra diritto e morale nell'adempimento della norma canonica e statale*, [w:] *Diritto canonico e comparazione*, ed. R. Bertolino, S. Gherro, L. Musselli, Torino 1992, s. 284–290.

³⁴ Sens ustawy polega na tym, że wprowadza w życie normy, czyli reguły zachowania. Normy sankcjonujące to środki pozostawione do dyspozycji sądów, mające zapewnić skuteczność normom sankcjonowanym.

³⁵ R. S o b a n s k i, *Prawo moralne a procesy prawotwórcze demokratycznego państwa prawnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996) 256–266.

³⁶ Tenże, *Prawo naturalne i jego praktyczne implikacje*, [w:] *Rozprawy prawnicze. Księga pamiątkowa dla uczczenia pracy naukowej Profesora Antoniego Agopszowicza*, red. R. Mikosz, Katowice 2000, s. 285–297.

³⁷ K. D e m m e r, *Katholische Rechtstheologie – eine Anfrage an die Moraltheologie*, „Gregorianum” 73 (1992) 282.

5. PRAWNY WALOR DYSPOZYCJI K. 210

W kontekście całego systemu trzeba też rozważyć funkcjonalność i celowość normy kanonicznej nakazującej dłożyć starania o prowadzenie życia świętego. Stawiając takie pytanie, stajemy wobec pytania o cel prawa kanonicznego. Zagadnienie to obrosło w nader obfitą literaturę, nawiązującą do stwierdzenia Iwona z Chartres, że wszelkie instytucje prawa kościelnego mają służyć zbawieniu dusz³⁸. Prawo kościelne służy jednak zbawieniu nie tylko jako celowi transcendentnemu, lecz zbawieniu realizowanemu – jako znak przyszłości – w rzeczywistości społecznej Kościoła. Zbawienie jako cel prawa kanonicznego to nic innego niż budowanie wspólnoty kościelnej, wszak Kościół jest „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”³⁹. W literaturze kanonistycznej panuje rozbieżność poglądów co do sposobu, w jaki prawo kościelne służy budowaniu wspólnoty kościelnej⁴⁰. Oscylują one między dwoma stanowiskami. Wedle jednego prawo kościelne przyczynia się do budowania, umacniania i uwyrażniania wspólnoty Kościoła przez zagwarantowanie autentyczności tych elementów, w których realizuje się zbawienie, tj. słowa i sakramentu. Prawo ma chronić wspólnotę wiary⁴¹. Wedle drugiego stanowiska prawo kościelne spełnia to swoje zadanie, gwarantując i promując realizację praw subiektywnych w Kościele: ma ono urzeczywistniać, chronić i wspierać Kościół jako instytucję wolności przez umożliwianie i popieranie życia wiernych ugruntowanego na odpowiedzialnej wierze⁴². Racją pierwszego stanowiska jest to, że udział we wspólnocie zakłada jej istnienie w określonym kontakcie o nierozmytych konturach, gdyż wspólnota tracąca swą wyrazistość, rozmazana, przestałaby być znakiem. Racją zaś drugiego stanowiska jest to, że wspólnota nie istnieje inaczej niż w świadectwie wiernych: Kościół to wspólnota wierzących odpowiadających wolnym aktem wiary na wezwanie Bóże.

Takie alternatywy – ochrona praw podstawowych z jednej, ochrona tożsamości wspólnoty z drugiej strony – wcale nie stanowią problemu prawa wyłącznie kościelnego, lecz występują w każdym prawie. Rozważając je, filozofowie prawa dochodzą do wniosku, że nie są to prawdziwe al-

³⁸ R. S o b a ń s k i, „*Omnes institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animarum*”. *Uwagi o zbawieniu dusz jako cel prawa kościelnego*, „Ateneum Kapłańskie” 134 (2000) 206–218; tenże, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. II: *Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 114–127.

³⁹ Konstytucja *Lumen gentium* n. 1. Por. też przemówienie Pawła VI z 17 IX 1973 r. („L’Osserv. Romano” 1973, nr 213 z 17/18 IX).

⁴⁰ R. S o b a ń s k i, *Prawo w prawie kościelnym*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) 1–2, 7–17.

⁴¹ Tak np. E. C o r e c c o, *La Sentenza nell’ordinamento canonico*, [w:] *La Sentenza in Europa. Metodo, Tecnica e Stile. Atti del Convegno Internazionale per l’inaugurazione della nuova sede della Facoltà di Giuriprudenza dell’Università degli Studi di Ferrara, (10–12 ottobre 1985)*, Padova 1988, s. 258–290.

⁴² Tak np. G. L u f, *Gewissen und Recht. Erwägungen zu strukturellen Gemeinsamkeiten im staatlichen und im kirchlichen Recht*. ÖAKR 28 (1989) 18–36.

ternatywy, lecz wyznaczniki preferencji przyświecających ustawodawcy⁴³. Tym mniej winna ta alternatywność zaznaczyć się w Kościele: niewątpliwie zachodzi napięcie między ochroną wspólnoty i ochroną praw indywidualnych, ale przecież typowe wartości chronione prawem kościelnym nie konkurują z sobą, a celem prawa kościelnego nie jest sprawiedliwy podział ograniczonych dóbr tego świata. Kościół istnieje dzięki zbawczym darom Bożym i znajduje się tam, gdzie człowiek na te dary się otwiera. O to otwarcie Kościoła zabiega: aby wierni aktywnie uczestniczyli w ciągłej komunikacji darów, jakie cała wspólnota i każdy z jej uczestników otrzymał dla przekazywania i dawania świadectwa. Relacje międzysobowe w Kościele wyrastają z przekazu wiary, jego prawo to struktury komunikacji wiary i łaski⁴⁴. Z tej perspektywy trzeba też postrzegać grzech w Kościele. Konsekwentnie też, rozpatrując stosunek prawa i moralności w Kościele, nie wolno nie brać pod uwagę faktu, że grzesząc, zadaje się Kościołowi ranę⁴⁵, a pojednanie z Kościołem następuje w określonym, specyficznym, ale wszakże prawnym postępowaniu⁴⁶. Nie oznacza to utożsamiania ani wymieszania moralności chrześcijańskiej i prawa kanonicznego⁴⁷, skłania jednak do zróżnicowanego rozpatrywania konstytutywnych elementów wspólnoty kościelnej i regulujących ją norm prawa. Warto przy tym pamiętać, że w filozofii prawa nie przyjął się pogląd, że prawo to zabezpieczenie minimum moralności, jakaś „etyka w małym formacie”⁴⁸. Różnica tkwi w wymaganiach; prawo nie wymaga moralności, lecz legalności. Zachowanie legalne to takie, które odpowiada oczekiwaniom wyrażonym w normie prawnej. Zawarte w normie prawnej oczekiwania co do zachowań etycznych wcale nie muszą być redukowane do jakiegoś „minimum etycznego”. Różnica między ustawodawcą państwowym i kościelnym polega na tym, że pierwszy jest skazany na podstawowy etyczny konsens społeczności, drugi jest związany – głoszoną przezeń – nauką wiary.

W k. 210 wyrażono oczekiwania wspólnoty, by każdy wierny starał się prowadzić życie święte. Jest to obowiązek wiernego, którego wypełnieniem zainteresowana jest cała wspólnota, chodzi wszak – co napisano w k. 210 – o wzrost i rozwój świętości Kościoła. Właśnie dlatego przedłożono go w normie prawa kościelnego, przy czym – ze względu na powołanie

⁴³ H. Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts*, München 1977², s. 428.

⁴⁴ Stąd waga pojęcia partycypacji, zajmującego ważne miejsce w teologii (A. L. Szafranski, *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974, s. 246–252), a stanowiącego zarazem osnowę nauki o dobru wspólnym, wężowym czynnikiem życia społecznego.

⁴⁵ Konstytucja *Lumen gentium* n. 11,2; k. 959.

⁴⁶ K. 960.

⁴⁷ A tym mniej powrotu do czasów, gdy podręczniki teologii moralnej opracowywano „według Kodeksu prawa kanonicznego” czy „zgodnie z prawem”. Np.: B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae et ad mentem iuris novi*, I–III, Brugis 1962¹¹; H. Nołd i n., *Summa Theologiae Moralis iuxta Codicem Iuris Canonici*, I–III, Ratisbonae–Romae–New Eboraci 1961³ (od wydania 17 A. Schmitt, wyd. 33 sporządził G. Heinzel).

⁴⁸ H. Henkel, *Einführung...* s. 43.

każdego chrześcijanina do świętości – nadal trwa on jako obowiązek religijno-etyczny. Z tym ujętym w prawie obowiązkiem nie powiązано następstw kanonicznych. W k. 210 nie normuje się świętości, lecz wymaga się od wiernych stałej postawy, stojącej u podstaw przestrzegania norm prawa kościelnego – motywuje je i rzuca światło na racje tego przestrzegania⁴⁹.

Dyspozycję k. 210 trzeba przeto czytać i interpretować w łączności z innymi kanonami prawa kościelnego, jest ona ważkim elementem jego konstrukcji. Norma tegoż kanonu rysuje się u tła innych obowiązków określonych prawem kościelnym⁵⁰, należy ją też mieć na oku przy wykonywaniu podstawowych praw wiernych. Zawartego w niej rozszczenia nie można wprost dochodzić w sądzie, ale tworzy ono prawdziwą regułę zachowania, i to nie tylko z racji formalnej, tzn. zamieszczenia jej w kodeksie, lecz z racji jej wagi w systemie prawa Kościoła, którego świętość powinna wyrażać się w życiu jego wiernych⁵¹.

CANONICA OBLIGATIO VIRES SUAS AD SANCTAM VITAM DUCENDAM CONFERRENDI

S u m m a r i u m

Indoles obligationis omnium christifidelium vires suas ad sanctam vitam ducendam conferrendi elucidatur. Certo certius indoles istius obligationis religiosa et pro christifidelibus ethica est. Nunc autem de vita sancta pro posse ducenda in can. 210 CIC sermo est. Norma ex propria sua natura religiosa et ethica inter praescripta iuris invenitur. Quaestio ergo oritur num hoc in casu (et in similibus) norma talis etiam iuridica perspicitur. Opinio probatur de iuridica, scilicet canonica, indole obligationis de qua in can. 210. Obligationi in lege statutae indoles iuridica negari nequit, etiamsi illa primo et principaliter ad ordinem reli-

⁴⁹ Dyskusję wzbudziła dyspozycja, że wierni powinni starać się prowadzić życie święte „zgodnie z własną pozycją”. Wynikałoby z tego, że obowiązek starania się o prowadzenie życia świętego jest postrzegany w sposób prawnie zróżnicowany. Z powołaniem się na naukę Soboru Watykańskiego II („jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży” – konstytucja *Lumen gentium* n. 41,1) podniesiono ten problem już podczas dyskusji nad schematami Kościelnego Prawa Fundamentalnego z 1969 i 1970 r. („omnes christifideles [...] pro propria quisque conditione – k. 11), któremu zarzucano, iż prowadzi do wniosku, że świętość nie jest jednakowa dla wszystkich, lecz zróżnicowana w zależności od pozycji prawnej w Kościele (tak np. P. J. V i l a d r i c h, *La declaración de derechos y deberes del fiel*, [w:] *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1971, s. 128). Inni zwracają jednak uwagę, że świętość nie istnieje abstrakcyjnie, lecz jest realizowana konkretnie, zgodnie z wymogami wynikającymi z osobistego powołania, otrzymanych charyzmatów i wykonywanych posług. Wedle tego poglądu norma k. 210 bez wskazania na znaczenie zajmowanej w Kościele pozycji byłaby niedookreślona i słaba (G. G h i r l a n d a, *Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale*, „La civiltà cattolica” 136 (1985) 24.

⁵⁰ Np. k. 914; 916; 920; 988; 989.

⁵¹ Konstytucja *Lumen gentium* n. 39.