

Józef Wróbel

Prawo kościelne w świetle refleksji teologicznomoralnej

Symposium 20/2(31), 121-147

2016

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.

bp Józef Wróbel SCJ
Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

PRAWO KOŚCIELNE W ŚWIETLE REFLEKSJI TEOLOGICZNOMORALNEJ

Przez pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa nauki kościelne tworzyły jeden zwarty konglomerat. Dopiero w miarę ich rozwoju i poszerzania zasobów wiedzy poszczególne dziedziny zyskiwały przestrzeń swojej autonomii. Tak też było z prawem kanonicznym, które przez długi czas było zaliczane do nauk teologicznych. Wyodrębniło się ono dopiero w XII-XIII wieku. Około 1150 roku wykład teologii został usystematyzowany przez Piotra Lombarda w samodzielnym zbiorze czterech ksiąg zwanym *Sentencjami* (*Quattuor libri sententiarum*). W efekcie dzieło to stanowiło podstawowy wykład teologii katolickiej aż do XVI wieku. Z kolei różne akty prawa zyskujące sobie właściwe miejsce w życiu wspólnoty kościelnej od samego jej początku, a zwłaszcza od V wieku w postaci kanonów synodalnych i soborowych, a także różnych ustaw, zostały zebrane przez bolońskiego kamedułę Gracjana w tak zwanym *Dekrecie Gracjana* (*Concordia discordantium canonum*) spisany około 1140 roku¹.

Teologia moralna wyodrębniła się z kolei z zespołu nauk teologicznych dopiero w XVI i XVII wieku. Tę autonomię zawdzięcza ona po-

¹ Por. P. ALEXANDROWICZ, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 3 (2014), s. 13-24; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 45.

średnio postanowieniom Soboru Trydenckiego, który zobowiązywał do tworzenia seminariów i formacji intelektualnej przyszłych kapłanów, a bezpośrednio dzięki ostatecznemu wypracowaniu w 1599 roku przez zakon jezuitów *Ratio et institutio studiorum*².

Jednak mimo tego usamodzielnienia się aż do pierwszej połowy XX wieku teologia moralna znalazła się pod pełną dominacją prawa kościelnego i to do tego stopnia, że wykład teologii moralnej stał się praktycznie duszpasterskim wykładem prawa kanonicznego³. Swoją autonomię teologia moralna zaczęła stopniowo zyskiwać od XIX wieku dzięki opracowaniom Jana Michała Sailera (1751-1832) i Jana Baptysty Hirschera (1788-1865)⁴. Do ostatecznego wypromowania jej teologicznej samodzielności przyczynił się II Sobór Watykański⁵. Dekret o formacji kapłanów *Optatum totius* polecał bowiem: „Również (...) przedmioty teologiczne niech nabiorą świeżości dzięki żywyszemu powiązaniu z misterium Chrystusa i historią zbawienia. Szczególnie należy się zatroszczyć o wzmocnienie teologii moralnej. Niech jej umiejętne wyłożenie, nasycone w większym stopniu nauką Pisma Świętego, ukaże wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie, a także ich obowiązek przynoszenia plonu w miłości, która ma na względzie życie świata”⁶.

Powyższe podkreślenia nie oznaczają, że teologia moralna zerwała swe powiązania z innymi naukami kościelnymi, w tym z prawem kościelnym. Wciąż owocnie do niego sięga, a jednocześnie pragnie pełnić wobec niego rolę służebną. Takie postawienie akcentu nie powinno być

² Por. J. PRYSZMONT, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 116-120.

³ Najwięcej uwagi tej problematyce poświęca H. NOLDIN (*Summa theologiae moralis*, t. 1: *De principiis*, Innsbruck 1953, s. 8-11, zwłaszcza s. 10; por. także D. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgi Brisgoviae-Barcinone 1955, s. 9).

⁴ Por. J. PRYSZMONT, *Historia teologii...*, dz. cyt., s. 158-173; S. OLEJNIK, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1: *Wprowadzenie i idea wiodąca*, Warszawa 1988, s. 98-103.

⁵ Por. F. GRENIUK, *Teologia moralna wobec Kodeksu prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 3, s. 21-32 (cały s. 19-36); TENŻE, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 171-205; S. OLEJNIK, *Teologia moralna...*, dz. cyt., s. 98-111.

⁶ Rzym 1965, 16.

też zinterpretowane jednostronnie. Refleksja teologiczna i teologicznomoralna są bowiem nieodzowne do właściwego zrozumienia i umiejscowienia prawa kościelnego w życiu wspólnoty kościelnej i każdego katolika. Przywołaną zależność sugeruje cytowany wcześniej dekret II Soboru Watykańskiego w krótkim sformułowaniu: „Podczas wykładania prawa kanonicznego (...) trzeba się odnosić do tajemnicy Kościoła zgodnie z Konstytucją dogmatyczną o Kościele”⁷.

1. Teologia jako pomocnicze źródło prawa kościelnego

Przez długie wieki rozwój prawa kanonicznego dokonywał się z jednej strony pod wpływem wspomnianego *Dekretu Gracjana*, a z drugiej strony dzięki sugestiom i gotowym rozwiązaniom zyskującego coraz większe wpływy prawa rzymskiego, które urosło do rangi jego podstawowego źródła. W efekcie tego procesu w średniowieczu upowszechniło się powiedzenie: *Ecclesia vivit lege Romana*⁸. Prawo kościelne abstrahowało więc od teologii, było wykładane jako nauka autonomiczna. W pewnych wymiarach był to proces niekorzystny i prowadził on do zeświecczenia refleksji kanonicznej. Sytuację tę starał się uzdrowić papież Honoriusz III (1216-1227), znosząc na Uniwersytecie Paryskim wykłady z prawa rzymskiego. Do naprawy zaistniałej sytuacji i przywrócenia prawu kanonicznemu wymiaru teologicznego przyczynili się też wielcy teolodzy średniowiecza, jak św. Tomasz z Akwinu, a także prawnicy, jak Gandulf z Bolonii (autor znanych i cenionych komentarzy do *Dekretu Gracjana* i *Sentencji* Piotra Lombarda) i Huguccio (Włoch urodzony w Pizie, który w 1190 roku miał zostać biskupem Ferrary). Niekorzystne tendencje w prawie kościelnym powróciły po wejściu w życie kodeksu z 1917 roku, kiedy w coraz mniejszym stopniu sięgano do teologicznego zaplecza, a coraz więcej uwagi poświęcano analizie interpretacyjnej woli prawodawcy.

⁷ Tamże.

⁸ Por. P. ALEXANDROWICZ, *Powstanie Dekretu Gracjana...*, dz. cyt., s. 16; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 47; por. także I. SUBERA, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977, s. 73.

Na zmianę tej sytuacji próbowali wpłynąć profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przedmiotem ich badań była teologiczna specyfika prawa kościelnego. Wskazali oni na jego więź z życiem religijno-kulturowym Kościoła oraz z łaską Bożą. Doceniono więc znaczenie prawa kościelnego dla kształtowania warunków życia nadprzyrodzonego wiernych.

Analogiczne zasługi miało kościelno-prawnicze środowisko monachijskie. Jego przedstawiciele dostrzegli w prawie kanonicznym naukę teologiczną, gdyż jego natura i podstawy są związane z teologią i charakterem wspólnotowym Kościoła jako Ludu Bożego⁹. Wymiar ten rozwijają też polscy kanoniści znajdujący inspiracje w nauczaniu eklezjologicznym II Soboru Watykańskiego. Wraz z tym nowym spojrzeniem zaczęto pogłębiać teologię prawa kanonicznego¹⁰.

Procesy te są związane z nauczaniem II Soboru Watykańskiego i z jego wpływem na odnowę prawa kościelnego oraz na przygotowanie nowego Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Znaczący wpływ miały tutaj idee eklezjologiczne związane z nauczaniem na temat kolegiałości biskupów zjednoczonych z papieżem, a także ze zrozumieniem Kościoła jako sakramentu i Ludu Bożego¹¹.

Niezależnie od procesu uteologijnienia prawa kanonicznego bardzo często prowadzone w jego obrębie analizy zawężają swoje perspektywy do przesłanek o charakterze czysto prawniczym. Wiodącą rolę odgrywają w nich różne źródła, a zwłaszcza dekry papieskie i dykasterii rzymskich, dekry synodalne i soborowe, zbiory historyczne i opracowania autorytetów z zakresu prawa. Dużo mniej widoczne jest odniesienie do teologicznych fundamentów norm prawnych, jakkolwiek są one obecne przynajmniej domyślnie. Tadeusz Pawluk podkreśla: „źródłami po-

⁹ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 53-54.

¹⁰ Por. np. R. SOBAŃSKI, *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 59-70.

¹¹ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 22-23; D. CENALMOR, J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa*, Roma 2005, s. 72-75.

znania prawa kanonicznego są również źródła nauk teologicznych; nie tylko w znaczeniu szerokim, jako że w źródłach tych znajdujemy głębsze zrozumienie i uzasadnienie prawa kanonicznego, ale także w znaczeniu ścisłym, gdyż niekiedy dostarczają one obowiązujących norm moralno-prawnych. Tego rodzaju źródłami nauk teologicznych są przede wszystkim: Pismo św. i kodeksy doktrynalnych wypowiedzi Kościoła¹². W świetle opracowań kanonicznych miejsce uprzywilejowane zajmują księgi liturgiczne, to znaczy mszał rzymski, brewiarz rzymski, kalendarz rzymski oraz rytuały liturgiczne, poczynając od rytuałów celebracji sakramentów świętych¹³. Brak jest jednak wyraźnego przedstawienia wkładu do prawa kanonicznego konkretnych nauk teologicznych. Sytuacja ta zaskakuje, gdyż to te nauki tworzą fundament doktrynalny i aksjologiczny dla zasad prawnych, co odróżnia prawo kościelne od prawa świeckiego¹⁴.

Teologiczne osadzenie prawa kościelnego pozwala dostrzec w nim praktyczno-normatywny wyraz prawd wiary i moralności katolickiej przy uwzględnieniu metodologicznej różnicy między moralnością i prawem. Różnicę tę wyjaśnia Franciszek Bączkowicz. Pisze on, że w ogóle „porządek prawny jest częścią porządku moralnego, któremu służy jako środek do celu”, i jednocześnie dodaje: „nie każda norma moralna jest równocześnie normą prawną, natomiast nie ma żadnej normy prawnej, która by nie była zarazem normą moralną, czyli etyczną. Co jest moralnie złe, nie może być prawnie dobre”¹⁵. Cytowany autor wskazuje też na różnice między normami moralnymi i prawnymi: moralność ma na uwadze wszystkie czyny ludzkie, tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne, natomiast prawo tylko czyny zewnętrzne i społeczne; moralność ma na uwadze zgodność orientacji wewnętrznej człowieka z normą moralną, prawo natomiast zwraca uwagę na zewnętrzną zgodność czynów z normą prawną,

¹² T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 134.

¹³ Por. tamże, s. 204-209.

¹⁴ Spostrzeżeń tych nie można w całej pełni odnieść do podręcznika ks. F. BĄCZKOWICZA, który sporą część wprowadzenia poświęca właśnie treściom etycznym i teologicznym, a w dalszej części tradycji kościelnej (por. TENŻE, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957³, s. 1-165).

¹⁵ F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 4.

niezależnie od motywów jego zachowania; przestrzeganie prawa moralnego podlega wolnej decyzji i wewnętrznemu osądowi człowieka, natomiast przestrzeganie norm prawnych może być wymuszane i osądzone przez kompetentną władzę¹⁶. Inni autorzy, jak Daniel Cenalmor i Jorge Miras, dodają jeszcze, że celem moralności jest promowanie cnoty, natomiast prawo ma za zadanie zachowanie sprawiedliwego porządku społecznego. Trudno natomiast jest zgodzić się z ich opinią, że moralność ma na celu zachowanie porządku moralnego w zakresie indywidualnym osób, natomiast prawo ma na celu zachowanie sprawiedliwego porządku w zakresie życia społecznego, gdyż również życie każdej osoby podlega zasadom prawa (na przykład zachowanie postu, obowiązek przystąpienia przynajmniej raz w roku do spowiedzi świętej, a w wymiarze świeckim na przykład płacenie podatków), a życie wspólnoty ludzkiej jest w sposób metodologicznie uprawniony przedmiotem refleksji teologicznomoralnej i nauki społecznej Kościoła, o czym świadczy na przykład bogate nauczanie papieży XX i XXI wieku¹⁷.

Z uwagi na sens i znaczenie prawa kościelnego punktem wyjścia dla właściwych mu treści jest też odniesienie do źródeł kształtujących życie Kościoła jako Ludu Bożego, czyli do nauczania Kościoła i o Kościele wraz z teologicznie zdefiniowanym autorytetem prawodawcy. Konkretnym wyrazem tych podstaw w Kodeksie prawa kanonicznego jest szczegółowo określona struktura hierarchiczna Kościoła, rola papieża, miejsce i misja w Kościele osób duchownych, członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego oraz osób świeckich. Dalej podstawy te znajdują swój wyraz w zasadach posługi słowa Bożego,

¹⁶ Por. tamże, s. 4-5; A. MARTINI, *Il diritto nella realtà umana*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1988, s. 37-42, zwłaszcza s. 40-41, gdzie autor omawia następujące zagadnienia: „*Inseparabilità tra ordinamento giuridico e ordine morale*” („Nierozdzielność orządku prawnego i porządku moralnego” – s. 40) oraz „*Subordinazione dell'ordinamento giuridico all'ordine morale*” („Zależność porządku prawnego od porządku moralnego” – s. 40-41).

¹⁷ Por. D. CENALMOR, J. MIRAS, *Il diritto della...*, dz. cyt., s. 36-37: „*Mentre l'ordine morale è ordine della persona, il Diritto è ordine della comunità (...). La morale è diretta ad orientare la condotta dell'uomo ed a promuovere la virtù, il Diritto ha come scopo di conseguire un ordine sociale giusto*”.

w szeroko przedstawionej problematyce misji uświęcania Kościoła, której centrum stanowi sprawowanie sakramentów świętych, sakramentaliów i innych aktów czci oddawanej Bogu. W tym kontekście zostają też przedstawione obowiązki i prawa wiernych w Kościele. Przywołane stwierdzenia podsumowują słowa Jana Pawła II wprowadzające do Kodeksu prawa kanonicznego nazwanego jego imieniem, iż opiera się on na orędziu ewangelicznym, jest „wielkim pasem transmisyjnym przenoszący na język kanonistyczny (...) soborową eklezjologię”, a wreszcie przedstawione przez niego normy opierają się na „solidnym fundamencie prawnym, kanonicznym i teologicznym”¹⁸.

Zgodnie z przedstawionymi uwagami jest rzeczą konieczną odnotowanie zależności prawa kanonicznego od nauk teologicznych. W ich świetle prawo kościelne pełni w życiu wiernych rolę wtórną, gdyż nie ono pierwotnie definiuje Kościół i określa zasady pełnienia przez niego właściwej mu roli, ale nauki teologiczne formułują szeroko pojętą doktrynę, której prawo kanoniczne stara się zagwarantować właściwe miejsce i poszanowanie w życiu wspólnoty wiernych. W praktyce oznacza to, że w tym, co odnosi się do wiary, kultu Bożego, obyczajów i natury Kościoła, prawo kościelne nie może wyjść poza ramy, które wypracowują nauki teologiczne. W określonym zakresie dotyczy to również takich zagadnień, jak prawo karne, sądownictwo kościelne czy zarządzanie dobrami materialnymi Kościoła. Również w tej materii rolę uprzedzającą refleksję prawniczą pełnią zasady teologicznomoralne stojące u podstaw funkcjonowania każdej wspólnoty ludzkiej, takie jak prawda, prawość, sprawiedliwość, pomocniczość, solidarność, dobro wspólne i powszechne przeznaczenie dóbr. W każdym przypadku prawo kościelne pełni rolę służebną w stosunku do dobra indywidualnego wiernych, jak i wspólnoty Ludu Bożego, wyznaczonego przez racje teologiczne i moralne.

¹⁸ Kodeks prawa kanonicznego. *Konstytucja Apostolska – Wstęp*, Poznań 1984, s. 13, 15.

2. Racjonalna i teologiczna natura prawa kościelnego

Nie istnieje jedna koncepcja prawa. Święty Tomasz z Akwinu definiuje je jako „promulgowane, rozumowe rozporządzenie ustanowione dla dobra wspólnego przez osobę mającą pieczę nad wspólnotą”¹⁹. We współczesnych opracowaniach rozróżnia się koncepcje normatywne i realistyczne prawa. Pierwsza koncepcja uwzględnia autorytet promulgujący prawo. Stąd w ramach tej koncepcji mówi się między innymi o prawie pozytywistycznym, do którego natury należy stanowienie lub uznanie go przez kompetentny organ władzy publicznej. Do koncepcji normatywnej zalicza się też koncepcję prawnonaturalną. W ujęciu katolickim odwołuje się ona do prawa naturalnego, którego źródłem jest porządek moralny ustanowiony przez Stwórcę.

W powyższym kontekście należy dokonać rozróżnienia prawa naturalnego i prawa natury. Podczas gdy pierwsze – prawo naturalne – ma charakter moralny (jest normą moralną), zakładającą zdolność poznawczą, rozumność i wolność podmiotu, to drugie z kolei – prawo natury – ma charakter fizyczny, chemiczny lub biologiczny, wyrażający się we właściwościach i możliwościach przedmiotów. W określonym zakresie również prawo natury może mieć dla człowieka charakter moralnie zobowiązujący, na ile określone działanie czy konieczny do osiągnięcia skutek jest uzależniony od właściwości lub od stanu przedmiotu, na przykład ważne udzielenie chrztu świętego domaga się użycia wody, a nie (zimnej) pary wodnej, woda musi spłynąć po ciele, a nie po włosach lub ubiorze, materią Eucharystii jest prawdziwe wino, ale nie skwaszone, oraz chleb czysto pszeniczny, a nie inny, natomiast udzielenie sakramentu chorych domaga się, aby mający go otrzymać człowiek żył. Do koncepcji normatywnej należy też zaliczyć objawione prawo Boże, zawarte w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu oraz w Tradycji Kościoła.

Z kolei koncepcje realistyczne mają na uwadze fakty społeczne oraz psychiczno-duchowe domagające się sformalizowania prawnego ze względu na dobro określonej społeczności ludzkiej. W przypadku faktów społecznych w grę może wchodzić na przykład ciężkość, zasięg i znaczenie

¹⁹ *Summa theologiae*, I–II, q. 90, a. 1.

dla wspólnoty jakiegoś występku. Tak na przykład w przeszłości prawo kościelne karało ekskomuniką podpalaczy, a dziś autorów aborcji. Należy się domyślać, że ze względu na brak należytego szacunku dla prawa kościelnego kara ta nie jest przewidziana dla pracowników klinik *in vitro*, którzy w tej procedurze zabijają ludzkie embriony jeszcze w próbówce, chociaż skutek jest podobny, jak w przypadku działania aborcyjnego.

W przypadku faktów psychicznych w grę mogą wchodzić warunki zaciągnięcia określonej kary kościelnej. Kodeks prawa kanonicznego stanowi, że określonej sankcji nie zaciąga między innymi podmiot z ograniczeniami poznawczymi, a więc już tylko „habitualnie pozbawiony używania rozumu”, „ciężko niepoczytalny”, działający w ignorancji niezawinionej, z nieuwagą czy w błędzie, „pod wpływem przymusu fizycznego”, „silnej bojaźni”, „wielkiej niedogodności”, „w zgodnej z prawem obronie własnej lub kogoś innego”, zachowując umiar „przeciwko niesprawiedliwemu napastnikowi”²⁰. Ponadto kara winna być złagodzona dla winnego przestępstwa, gdy „posiadał niepełne używanie rozumu”, „działał pod wpływem alkoholu lub podobnego zaburzenia umysłowego”, „pod wpływem poważnego wzburzenia uczuciowego”, „poważnie i niesłusznie prowokującemu”²¹. W grę może też wchodzić element znajomości norm prawa kościelnego lub ich ignorowania, co na przykład wyjaśnia Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, omawiając problem ekskomunikacji *latae sententiae* za aborcję. Wprawdzie papież Franciszek udzielił władzy rozgrzeszania z tego grzechu każdemu kapłanowi²², to jednak wyjaśnienie Jana Pawła II nadal pełni ważną rolę w interpretacji prawa do rozgrzeszania z niezastrzeżonej ekskomunikacji *latae sententiae* także w innych przypadkach²³. Odbiciem wykładu teologicznomoralnego na temat czynu ludzkiego jest też kan. 1325, który stanowi, że ignorancja umyślna lub przewrotna czy też wzburzenie uczuciowe spowodowane w sposób

²⁰ Por. KPK, kan. 1321 § 1; 1322; 1323 §1-7.

²¹ Por. KPK, kan. 1324 § 1-10.

²² FRANCISZEK, List apostolski *Misericordia et misera* (2016), 12.

²³ Por. wyjaśnienie Jana Pawła II: „Ekskomunikacja obejmuje wszystkich, którzy dopuszczają się (...) przestępstwa, wiedząc, jaką jest obłożone karą, a więc także tych współsprawców, bez których udziału to przestępstwo nie zostałyby popełnione (KPK, kan. 1329)” [Encyklika *Evangelium vitae* (1995), 62].

zamierzony celem ułatwienia czynu nie zwalniają z odpowiedzialności moralnej, a tym samym sankcji prawnej za określone czyny²⁴. Teologia moralna dodaje, że w takich przypadkach wina moralna jest zwiększona.

Niekiedy zasady postępowania stają się obowiązującym prawem jako norma zwyczajowa, mająca dostatecznie długą tradycję, zgodną nie tylko z przekonaniem, ale również z systemem wartości uznanym przez daną społeczność i sprawdzoną historycznie. W omawianej tematyce w grę wchodzi norma Kościoła powszechnego, a także Kościołów lokalnych, w postaci kalendarza uroczystości kościelnych, świąt czy wspomnień, zwyczajów liturgicznych, jak na przykład ryt ambrozjański we włoskim regionie Lombardii oraz w szwajcarskim kantonie Ticino czy też ryt mozarabski (hiszpański) zachowany w okolicach hiszpańskiego Toledo i Salamanki. W grę mogą wchodzić postanowienia krajowych czy lokalnych synodów, jak na przykład dni i praktyki pokutne (nie we wszystkich krajach piątek jest dniem postnym). W historii Kościoła normy zwyczajowe pełniły też niekiedy doniosłą rolę, nie tylko prawnokanoniczną, ale również moralną. Przykładem może być fakt, że do Soboru Trydenckiego, a w niektórych krajach jeszcze długo po nim, ludowy, czyli społecznie uznany zwyczaj zawierania małżeństwa pełnił rolę formy kanonicznej w pełni akceptowanej przez Kościół, co oznacza, że Kościół w pełni uznawał obowiązki i prawa małżonków tak zawartego związku.

Przeważnie koncepcje prawa, zwłaszcza wyżej przedstawione, zakładają autorytet stanowiący prawo oraz odpowiednie racje kanoniczne, które je uzasadniają. Racje te mogą być podyktowane przez prawo objawione (objawienie Boże, czyli Pismo Święte i Tradycja Kościoła²⁵) czy też przez prawo naturalne. Mogą one też wynikać z natury rzeczy (prawa natury) lub też z poczucia odpowiedzialności kompetentnych przełożonych za ważne dobro wiernych oraz całej społeczności kościelnej.

²⁴ Por. KPK, kan. 1325.

²⁵ Por. KKK 83: „Tradycja (...) pochodzi od Apostołów i przekazuje to, co oni otrzymali z nauczania i przykładu Jezusa, oraz to, czego nauczył ich Duch Święty. (...) Od Tradycji Apostolskiej należy odróżnić «tradycje» teologiczne i dyscyplinarne, liturgiczne i pobożnościowe, jakie uformowały się w ciągu wieków w Kościołach lokalnych”.

W ujęciu teologicznym najwyższym prawodawcą jest Bóg, a racją tegoż prawa jest Jego chwała i dobro człowieka, zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym. Wspólnym mianownikiem dla obydwu wymiarów jest trwanie w nadprzyrodzonej łasce, w osobowej komunii z Bogiem i zbawienie wieczne. Filarem tegoż prawa jest objawione prawo Boże Staro- i Nowego Przymierza, wpisane w Tradycję Kościoła oraz podkreślone wcześniej prawo naturalne. Stąd też Pan Jezus może dać o sobie świadectwo: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...). Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,18-20).

Z Bożego ustanowienia bezpośrednim autorytetem prawodawczym w Kościele jest każdorazowy następca św. Piotra Apostoła. Misja ta nie jest podyktowana przez racje prawne, ale wynika z przesłanek teologicznych i z woli samego Jezusa Chrystusa. Stąd papież posiada „najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną (...), którą może wykonywać zawsze w sposób nieskrępowany”²⁶. Podobnie przedstawia się misja rządzenia członków Kolegium Biskupów. Również oni „kierują poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa”²⁷. Dzięki temuż mandatowi posiadają oni władzę „własną, zwyczajną i bezpośrednią. [...] Władza ta powinna być wykonywana w jedności z całym Kościołem pod przewodnictwem papieża”²⁸.

Uwzględnwszy przesłanki teologiczne i teologicznomoralne, władzę prawodawczą papieża i biskupów należy rozpatrywać w dwóch wymiarach. Pierwszy wymiar można nazwać w ślad za Katechizmem Kościoła kato-

²⁶ II Sobór Watykański uczy, że „Biskup Rzymu posiada wobec Kościoła mocą swojej misji, mianowicie Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, pełną, najwyższą i powszechną władzę, którą ma prawo zawsze sprawować w sposób nieskrępowany” [Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1965), 22, dalej: LG]; „Kolegium, czyli ciało biskupie, posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy pozostaje w łączności z Biskupem Rzymu, następcą Piotra, jako jego głową. Kolegium to jako takie jest również «podmiotem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem. Władza ta jednak może być wykonywana wyłącznie za zgodą Biskupa Rzymu»” (LG 22; KPK, kan. 336); por. także KKK, kan. 882, 895; S. NAGY, *Władza w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1334.

²⁷ KKK, kan. 894.

²⁸ KKK, kan. 895.

lickiego „posługą kierowania” lub „misją rządzenia”. Drugi wymiar wiąże się z „posługą nauczania i uświęcania”²⁹. W zakres tej władzy wchodzi tak zwana władza kluczy przekazana św. Piotrowi przez Pana Jezusa (por. Mt 16,18-19).

W określonym zakresie posługa kierowania Kościołem ma charakter analogiczny do władzy świeckiej, gdyż również Kościół w określonym wymiarze ma cechy wspólne ze wspólnotą świecką. Nie może więc on „istnieć, jeśli w nim ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu”³⁰. Zgodnie z nauczaniem katolickim władza ta pochodzi od Boga. Jej zadaniem jest troska o dobro wspólne i porządek społeczny wspólnoty wiernych. Ma ona też na celu zabezpieczenie warunków umożliwiających pełnienie misji właściwej Kościołowi. Już w tym wymiarze członkowie Kościoła mają moralny obowiązek okazywać swoim przełożonym należne posłuszeństwo³¹. W generalnym założeniu władza ta bowiem kieruje się prawem moralnym, a „godność takiej władzy wynika z tego, że pełni ona swoje zadania w granicach porządku moralnego, którego «źródłem i celem jest Bóg»”³².

Z drugiej strony „posługa kierowania” w Kościele została nadana papieżowi i biskupom wprost przez Pana Jezusa. Stąd władza kierowania Kościołem nie odwołuje się wyłącznie do racji rozumowych, ale również do racji głęboko teologicznych stojących u podstaw przynależności do wspólnoty wiernych. Posłuszeństwo wobec papieża i kolegium biskupów wynika więc z powinności płynącej z wiary.

Zgodnie z wcześniejszym stwierdzeniem władza w Kościele nie polega tylko na rządzeniu, ale także na posłudze nauczania i uświęcania³³. Mandat ten został przekazany najpierw św. Piotrowi w postaci „władzy kluczy” (Mt 16,19) i misji pasterskiej (J 21,15-17), a następnie także wszystkim apostołom w postaci zlecenia misyjnego (Mt 28,19-20).

²⁹ Por. KKK, kan. 873.

³⁰ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (1963), 46.

³¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), 74, dalej: GS.

³² PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 259, 396; także: GS, 74; JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, dz. cyt., 270.

³³ Por. KKK 873.

Z wypełnieniem tej misji jest związany charyzmat nieomyślności, którym jest obdarzony następca św. Piotra Apostoła, kiedy uroczyście, w sposób definitywny, głosi obowiązujące prawdy wiary i moralności³⁴. Nieomyślność ta przysługuje także Kolegium Biskupów, kiedy wraz z papieżem sprawują najwyższy Urząd Nauczycielski, zwłaszcza na soborze powszechnym³⁵, lub rozproszeni po świecie trwają we wspólnocie z następcą św. Piotra³⁶. Konsekwentnie do takiego nauczania Kościoła katechizm wskazuje na obowiązek przyjęcie tej nauki: „Gdy Kościół przez swój najwyższy Urząd Nauczycielski przedkłada coś do wierzenia jako objawione przez Boga i jako nauczanie Chrystusa, orzeczenia te należy przyjąć posłuszeństwem wiary”³⁷.

W praktycznym wymiarze posłuszeństwo wiary obejmuje nie tylko uroczyście zadeklarowane prawdy wiary i moralności, ale także szeroko rozumiane nauczanie Urzędu Nauczycielskiego. Zgodnie z postanowieniem papieża Jana Pawła II wyrażonym w Kodeksie prawa kanonicznego oraz w Liście apostolskim *Ad tuendam fidem* wierni zobowiązują się do tego posłuszeństwa w wyznaniu składanym między innymi w chwili przyjęcia określonych urzędów w Kościele: „Wierzę również mocno w to, (...) co Kościół, jako objawione przez Boga, podaje do wierzenia, tak w Nauczaniu uroczystym, jak i w zwyczajnym Nauczaniu powszechnym. Z przekonaniem przyjmuję i uznaję również wszystkie i poszczególne prawdy, które Kościół w sprawach wiary i moralności podaje w sposób ostateczny. Przyjmuję nadto z religijnym posłuszeństwem woli i umysłu naukę głoszoną przez Papieża czy też przez Kolegium Biskupów sprawujących autentyczny Urząd Nauczycielski, także wtedy, gdy nie jest ona podawana z intencją definitywnego jej określenia”³⁸.

³⁴ Por. KPK, kan. 749 § 1.

³⁵ KKK 884, 891; kan. 749 § 2.

³⁶ Por. KPK, kan. 749 § 2.

³⁷ KKK 891; KPK kan. 212 § 1.

³⁸ JAN PAWEŁ II, List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem* wprowadzający pewne przepisy do Kodeksu prawa kanonicznego i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, Rzym 18 maja 1998 r., AAS 90 (1998), s. 457-461; tekst polski: „L'Osservatore Romano” 10 (1998), s. 13-15. Por. KPK, kan. 750, 752, 754.

Przedstawione refleksje wskazują na racjonalne i teologiczne źródła zobowiązujących norm prawa kościelnego. U podstaw tego obowiązku stoi autorytet prawodawcy, kiedy pełni on swój urząd zgodnie z wyznaczanymi prawdami wiary i zasadami moralnymi oraz kiedy troszczy się o porządek społeczny i dobro wspólne eklezjalnej społeczności. W sposób suplementarny posłuszeństwo to wzmacniają sankcje prawne, jak ekskomuniki, suspensy, interdykty, pokuty oraz pisemne lub ustne napomnienia orzekane przez kompetentnego przełożonego.

3. Natura moralna prawa kościelnego

Z punktu widzenia teologicznego prawo kościelne ma również charakter głęboko moralny, gdyż u jego podstaw stoi prawo Boże, a efektem jego odrzucenia jest wina moralna. Konsekwentnie w ujęciu moralnym posłuszeństwo wobec prawa kościelnego nie wyraża się w dążeniu do jego wypełniania w duchu legalistycznym i w unikaniu sankcji prawnych, ale w postawie moralnej opcji motywowanej miłością Boga udzielającego się w Kościele, także przez akty prawne konkretyzujące odpowiedzialność przełożonych.

3.1. Prawo naturalne

Zgodnie z wcześniejszymi refleksjami, chociaż prawo kościelne znajduje swoje oparcie w autorytecie prawodawcy, to jednak nie znajduje swojego fundamentu w racjach wyłącznie prawnych. Prawo kościelne swój pierwszy fundament ma w racjach teologicznych i moralnych, a zwłaszcza w prawie naturalnym i objawionym prawie Bożym.

Ramy niniejszej publikacji nie pozwalają na szczegółowe przedstawienie teologicznomoralnego wykładu na temat prawa naturalnego. Zamierzony cel zostanie osiągnięty przez odniesienie do prostych przesłańek biblijnych i kulturowych. W najbardziej uniwersalnej formule prawo naturalne przyjmuje postać mądrościową jako tak zwana złota reguła. Powszechnie znana jest ona w postaci prostego zakazu: „Nie czyń drugiemu, co tobie nie jest miłe”. Powołują się na nią Konfucjusz (551-479 przed Chr.), Budda (ok. 563-483 przed Chr.), przytaczają wybitni myśli-

ciela helleńscy, jak na przykład historyk Herodot (ok. 484-426). Swoją afirmację znajduje ona też w kręgu biblijnym Starego i Nowego Testamentu: w Księdze Mądrości Syracha („Osądzaj odczucia bliźniego według swoich własnych i zważaj na to, czego sam nienawidzisz” – 31,15), w Księdze Tobiasza („Czym sam się brzydzisz, tego nie czynj nikomu!” – 4,15), także w pozabiblijnych księgach kręgu kultury judaistycznej. Ważne miejsce ma ona również w nauczaniu Pana Jezusa, w którym pełni dopełnienie moralnego kompendium przedstawionego w Kazaniu na górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem to jest [istota] Prawa i Proroków” (Mt 7,12; por. także Łk 6,31)³⁹.

Pewien problem stanowi odpowiedź na pytanie, które Prawo Pan Jezus ma tutaj na myśli. Współczesna egzegeza nie neguje, że złota reguła stanowi wyraz prawa naturalnego, jednak wyraża opinię, że w przytoczonym tekście Pan Jezus ma na uwadze zwłaszcza Kazanie na górze oraz przykazanie miłości Boga i bliźniego⁴⁰. Nie negując takiej interpretacji, warto dodać – sięgając do nauczania Jana Pawła II – że Prawo odnosi się tutaj do Dekalogu jako zbioru podstawowych zasad moralnych, których streszczeniem jest przykazanie miłości Boga i bliźniego⁴¹.

³⁹ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, nr 12-24, s. 17-29.

⁴⁰ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, t. 1, cz. 1, Częstochowa 2006, s. 314-315.

⁴¹ Jan Paweł II stwierdza w tej materii: „[W rozmowie z młodzieńcem] Jezus nie zamierzał wymienić poszczególnych przykazań, które trzeba zachowywać, aby «osiągnąć życie», ale raczej uświadomić młodzieńcowi centralne znaczenie Dekalogu w stosunku do wszystkich innych przykazań, jako wykładni tego, co dla człowieka oznaczają słowa: «Ja jestem Pan, twój Bóg». Trudno jednak nie zauważyć, które przykazania Prawa Jezus przypomina młodzieńcowi: są to niektóre przykazania z tak zwanej «drugiej tablicy» Dekalogu, której streszczeniem (por. Rz 13,8-10) i fundamentem jest przykazanie miłości bliźniego: «miłuj swego bliźniego jak siebie samego» (Mt 19,19; por. Mk 12,31) (...) Przykazania stanowią zatem podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. (...) Dwa przykazania, na których «opiera się całe Prawo i Prorocy» (Mt 22,40), są głęboko ze sobą związane i wzajemnie się przenikają. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament stwierdzają wyraźnie, że bez miłości bliźniego, przejawiającej się konkretnie w przestrzeganiu przykazań, nie jest możliwa prawdziwa miłość Boga” [Encyklika *Veritatis splendor* (1993), 13-14, dalej: VS].

Zgodnie ze wskazaniem św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian (por. 1,19-20) Prawo, to znaczy Dekalog, nie stanowi wyłącznie kodeksu życia katolika, ale także w jednakowym stopniu „Żyda i Greka” (por. Rz 1,16; 2,9-10; Kol 3,11). Konsekwentnie klasycznej prezentacji prawa naturalnego towarzyszy wyliczenie jego przymiotów. Są nimi: 1) obiektywność – człowiek nie tworzy tego prawa, ale je poznaje i uznaje za swoje, gdyż istnieje ono niezależnie od niego; 2) powszechność – prawo to wynika bowiem ze wspólnej wszystkim ludziom natury i jest ono w jednakowym stopniu prawem dla wszystkich ludzi w wymiarach geograficznych; 3) niezmienność – oznacza ona uniwersalność prawa w przestrzeni czasu, a więc w swej istocie nie ewoluuje ono w ciągu wieków, chociaż w miarę upływu czasu rozszerza się i doskonali zakres jego poznania⁴².

Takie rozumienie prawa naturalnego i jego przymiotów jako fundamentu prawa kościelnego uprawnia prawodawcę kościelnego do stanowienia norm i zasad, które w pewnych przypadkach i w określonej mierze wzorują się na prawie świeckim (na przykład rzymskim), czy też do proklamowania zasad, które swym zasięgiem obejmują także osoby nieochrzczone. Przykładem może być uznanie istotnych przymiotów małżeństwa za normę powszechnie zobowiązującą i analogicznie uznanie powszechnego znaczenia niektórych przeszkód do zawarcia związku. Dzięki tym podstawom Kościół uznaje też małżeństwo osób nieochrzczonych za ważny i zobowiązujący związek.

Analogiczne odwołanie się do prawa naturalnego jako niezmiennego i uniwersalnego pojawia się domyślnie wśród przeszkód do święceń. Przykładem jest wyjaśnienie Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych, iż określenie *irregulares* odnoszone do kandydatów do święceń w kan. 1041, p. 4-5 KPK, odnosi się także do tych mężczyzn, którzy poważnie się okaleczyli jeszcze przed przyjęciem chrztu świętego⁴³. W ujęciu teologicznomoralnym poważne okaleczenie się, niepoddyktowane koniecznością ratowania życia czy zdrowia, jest nie tylko ciężkim występkiem

⁴² Por. VS, 51.

⁴³ Por. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Risposta autentica al can. 1041, nn. 4-5 CIC*, Roma 15.09.2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/09/15/0646/01458.html> (odczyt z dn. 3.11.2016 r.).

przeciwko piątemu przykazaniu Bożemu, ale i poważnym naruszeniem niedysponowalności własnym ciałem, występkiem przeciwko swojej godności osobowej, która jest udziałem każdego człowieka już w porządku naturalnym, a osoba duchowna powinna być jej wyrazistym świadkiem.

3.2. Objawione prawo Boże

Zgodnie z wcześniejszymi sugestiami prawo kościelne opiera się także na objawionym prawie Bożym. Tutaj znajduje ono także swój aurytet. Tradycyjnie wyróżnia się prawo Boże starotestamentalne i nowotestamentalne, w tym przekazane w Tradycji Kościoła. W wymiarze instytucjonalno-kultycznym prawo starotestamentalne pełniło swoją rolę do przyjścia Pana Jezusa. Na przemijalność tego prawa wskazuje sam Pan Jezus w Przypowieści o przyszywaniu łąty z surowego sukna do starego ubrania i o wlewaniu młodego wina do starych bukłaków (por. Mt 9,16-17; Mk 2,21-22; Łk 5,36-38), potwierdzają ją apostołowie zebrani na Soborze Jerozolimskim (Dz 15,1-35) i afirmuje ją św. Paweł Apostoł w swoich listach (por. na przykład Ga 1,7; 2,1-10; 5,2).

Bezpośrednim wyrazem prawa nowotestamentalnego jest Kazanie na górze (Mt 5,1 – 7,28; Łk 6,17-49), przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22,37-40; Mk 12,29-31; Łk 10,27) wraz z jego rozwinięciem przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian, w tak zwanym Hymnie o miłości (por. 13,1-8). Prawo to kształtuje duchowość Kościoła, jest fundamentalnym wyznacznikiem codziennego życia jego członków (Dz 2,44-46; 4,34-36) oraz w jednakowym stopniu jego prawodawcy/ców. Oznacza to, że prawo Boże, w tym już prawo naturalne, nie dopuszcza wyjątków, przywilejów ani osób uprzywilejowanych⁴⁴. W efekcie winno ono stanowić wspólny mianownik prawa kościelnego, winno pełnić rolę zwornika wspólnoty eklezjalnej i pedagogii formacyjnej wiernych. Konsekwentnie, prawo kościelne posoborowe stanowi, że „kary należy ustanawiać, o ile są rzeczywiście konieczne do lepszego zachowania dyscy-

⁴⁴ „[Biskup diecezjalny] pamiętając o tym, że ma obowiązek dawać przykład świętości poprzez miłość, pokorę i prostotę życia, winien zabiegać wszystkimi środkami o wzrost świętości wiernych (...)” (KPK, kan. 387; por. także KKK, kan. 877).

pliny kościelnej⁴⁵. Dalej sugeruje ono, że sankcje karne winny stanowić ostateczność. Preferuje natomiast braterskie napomnienie, naganę, środki pasterskiej troski, pokutę, rolę „poprawczą” (leczącą) lub „ekspiacyjną” sankcji, tak aby wierny winny jakiegos występku mógł wejść przede wszystkim na drogę nawrócenia i pojednania, mógł naprawić zgorzelenie i wyrównać niesprawiedliwość⁴⁶.

Znaczenie dla prawa kościelnego objawionego prawa Bożego, zwanego też „nowym prawem”, „prawem Chrystusowym” lub „prawem Nowego Przymierza”, sięga jeszcze głębiej. Rolę tę Jan Paweł II dostrzega w Kazaniu na górze i w rozmowie Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem. W odpowiedzi na stwierdzenie tego ostatniego, iż wypełnia przykazania Dekalogu, Pan Jezus zaprasza go słowami: „jeżeli chcesz być doskonały, (...) pójdz za Mną” (Mt 19,21). Prawo Boże naturalne skondensowane w Dekalogu stanowi „pierwszy niezbędny warunek osiągnięcia życia wiecznego⁴⁷. Istnieje jednak ryzyko traktowania tego prawa w sposób minimalistyczny czy formalistyczny – „jako progu minimalnych wymagań⁴⁸ koniecznych do zbawienia. Pójście zaś za Jezusem ma specyficzną treść. Nie oznacza ono tylko „zewnątrznego naśladownictwa⁴⁹, słuchania Jego nauki i życia na Jego wzór. Jan Paweł II podkreśla, że „naśladowanie (...) oznacza przylgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, uczestnictwo w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca⁵⁰. Tak więc naśladowanie Pana Jezusa oznacza także przyjęcie prawa kościelnego, które opiera się na pra-

⁴⁵ KPK, kan. 1317. Por. także kan. 1401 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich: „Skoro Bóg stara się wszelkimi sposobami przyprowadzić zbłąkaną owcę, ci, którzy otrzymali od Niego władzę zwiazywania i rozwiązywania, mają odpowiednim lekarstwem zaradzić chorobie sprawców przestępstw, ujawniać ich, błagać i ganić z wszelką cierpliwością i umiejętnością, a co więcej, mają nakładać kary w celu takiego wyleczenia ran wyrządzonych przez przestępstwo, by ani nie zepchnąć przestępców w przepaść rozpacz, ani popuszczaniem cugli nie powodować rozluźnienia obyczajów i pogardy dla prawa”.

⁴⁶ Por. KPK, kan. 1312 § 1, p. 1, 2, § 2, § 3; kan. 1341; Z. GROCHOLEWSKI, *Specyfika prawa Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 29-30.

⁴⁷ VS, 17.

⁴⁸ VS, 15.

⁴⁹ VS, 21.

⁵⁰ VS, 19.

wie Bożym i prowadzi człowieka do zjednoczenia z Bogiem i w efekcie do uświęcenia. W pełni można tutaj parafrazować słowa św. Augustyna, który stwierdza: „Któż może mieć wątpliwości, że to miłość poprzedza zachowywanie *prawa* [w tekście oryginalnym „przykazań”? Kto bowiem nie miłuje, pozbawiony jest motywacji dla ich przestrzegania”⁵¹.

Dzięki uposażeniu w łaskę Chrystusową człowiek jest zdolny do postępowania na wzór Pana Jezusa, gdyż nie jest on zdolny o „własnych siłach naśladować i przeżywać miłości Chrystusa”⁵². To On – Jezus Chrystus – „jest żywym «wypełnieniem» Prawa, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa poprzez całkowity dar z siebie: On sam staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości i obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami (por. J 13,34-35)”⁵³.

Z przytoczonej perspektywy prawa Chrystusowego katolik jest w stanie dopiero dostrzec konieczność własnego uświęcenia i trwania w żywej komunii z Panem Jezusem poprzez praktyki religijno-kulturowe, poczynając od sakramentów świętych. One to bowiem w ujęciu współczesnej teologii, znaczonej personalizmem, nie są tylko „widzialnym znakiem niewidzialnej łaski”, ale są miejscem, czasem i formą osobowego spotkania z Chrystusem udzielającym siebie człowiekowi, aby go Sobą ubogacić i uzdolnić do życia na Jego wzór⁵⁴. W szczególny sposób na tę prawdę wskazuje II Sobór Watykański, kiedy uczy, że „Chrystus zawsze jest obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim Słowie, bo gdy Kościół czyta Pismo Święte, On sam przemawia”⁵⁵.

⁵¹ *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 82, 3: CCL 36,533 (cyt. za VS, 22).

⁵² VS, 22.

⁵³ VS, 15.

⁵⁴ Por. F. GRENIUK, *Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych*, „Roczniki Teologiczno-Moralne” 34 (1987), z. 3, s. 8-18; C. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 594-595.

⁵⁵ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1965), 7.

Z przytoczonych stwierdzeń wynika powinność o charakterze teologicznomoralnym. Sakramenty święte ze względu na ich charakter święty, uobecnianie się w nich Pana Jezusa oraz ze względu na ich znaczenie dla uświęcenia człowieka nie mogą być sprawowane w sposób świętokradczy, wątpliwy lub niegodziwy.

Ze specyfiki form uświęcenia człowieka wynika też kanoniczna i moralna konieczność troski przełożonych Kościoła o miejsca święte, kult Boży, celebrację sakramentów świętych i sakramentaliów. Zasady ich sprawowania winny bowiem wyrażać szacunek człowieka do tego, co Boże, a więc w duchu poszanowania ich świętego charakteru oraz w duchu prawd wiary, jakie sobą przedstawiają i uobecniają.

4. Granice zobowiązującego charakteru prawa kościelnego

Zgodnie z przedstawionymi analizami prawo kościelne stanowi prawdziwe zobowiązanie moralne dla katolika. Źródłem tego zobowiązania jest autorytet prawodawcy, związek tego prawa z prawem Bożym oraz misja pełniona przez Kościół. Zależność ta może być bardzo ścisła, to znaczy, że prawo kościelne stanowi bezpośrednią transmisję Bożego prawa w życie wiernych tworzących Kościół. W innych przypadkach związek ten ma charakter pośredni, to znaczy prawo kościelne stanowione przez prawodawcę jest związane z prawem Bożym na tej zasadzie, że urząd pełniony przez prawodawcę pochodzi z ustanowienia Bożego. Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla analiz nad zakresem obowiązywalności prawa kościelnego.

Zgodnie z doktryną katolicką człowiek nie ma żadnej władzy nad prawem Bożym. Oznacza to, że również prawo kościelne będące bezpośrednim wyrazem prawa Bożego nie dopuszcza żadnych form zwolnienia z jego zachowania, czemu daje wyraz sam Pan Jezus, kiedy uczy swoich uczniów: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi,

ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5,17-19). Prawnicy kościelni podkreślają zaś, że „Kościół nie zwykł dyspensować [od niektórych ustaw kościelnych] ze względu na ich ścisłe powiązanie z wiarą i moralnością”⁵⁶.

Inaczej przedstawia się problem obowiązywalności prawa stanowionego przez prawodawcę kościelnego. Jak już wcześniej podkreślono, ma ono na celu dobro wspólnoty eklezjalnej i poszczególnych jej członków. Z reguły jest ono stanowione w określonym czasie i uzależnione od miejsca i okoliczności, w jakich żyją wierni. To zaś sugeruje, że prawo to jest zmienne i niedoskonałe. Praktycznym wyrazem takiej natury prawa są dwie edycje kodeksów czy też ich liczne nowelizacje, a także nierzadka promulgacja norm uzupełniających lub interpretacyjnych. Sytuacja ta może dotyczyć całego Kościoła, poszczególnych wspólnot lokalnych, ale także poszczególnych członków. Stąd Kościół dopuszcza jego lokalną odmienność, jak to ma miejsce w przypadku dwóch zbiorów prawa kościelnego (Kodeks prawa kanonicznego i Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich), w postaci postanowień narodowych Konferencji Biskupów czy też synodów partykularnych i diecezjalnych. Jednocześnie Kościół przewiduje w pewnych okolicznościach zwolnienie z obowiązywalności prawa lub też odstąpienie od jego wymagań. Najczęstszą formą tych zwolnień jest dyspensa i epikia.

4.1. Dyspensa

W ujęciu prawniczym dyspensa jest „zawieszeniem ustawy czysto kościelnej w przypadku partykularnym. (...) Jest zwolnieniem o charakterze szczególnym od obowiązku zachowania ustawy, przy dalszym jej trwaniu i obowiązywaniu ogólnym”⁵⁷. Jednocześnie autor cytowanego tekstu wyjaśnia też sens dyspensy: „Ustawa ma na uwadze dobro ogółu, dlatego może się zdarzyć, że w niektórych sytuacjach lub dla pewnych osób zachowanie ustawy będzie uciążliwe, będzie powodować szkodę indywi-

⁵⁶ T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 264.

⁵⁷ Tamże, s. 263.

dualną lub przeszkadzać w osiągnięciu przez jednostkę dobra większego. Słuszność naturalna domaga się, aby w takich przypadkach władza kompetentna niejako zawiesiła na moment skuteczność ustawy⁵⁸. Dalej autor ten zauważa również, że zasadność dyspensy może być wyprowadzona z języka greckiego, od pojęcia *oikonomia*. Na tym tle dyspensą będzie oznaczać „rozumne i miłosierne działanie ustawodawcy w sytuacji wyjątkowej”⁵⁹, i będzie ono miało na uwadze dobro duchowe wiernych (por. kan. 87 § 1)⁶⁰.

W odniesieniu do dyspensy teologia moralna uwzględnia nie tylko racje prawne, w tym autorytet kompetentnego prawodawcy, ale także racje teologicznomoralne, które – jak wcześniej podkreślono – uprzedzają racje prawne. Zgodnie ze sformułowaniami kanonicznymi oraz przedstawionymi wcześniej refleksjami zadaniem prawa kościelnego jest prowadzenie wiernych do uświęcenia i zbawienia. Stąd prawo nie spełniałoby swojej roli, jeżeli prowadziłoby wiernego do stanów krytycznych, w jakich byłby on zmuszany do heroizmu, na który nie zawsze i nie wszystkich w jednakowym stopniu stać, byłby wystawiony na próbę czy nawet na pokusę przekroczenia ważnego prawa, czyli stawiany w niebezpieczeństwie grzechu. Stąd dyspensą od prawa stanowionego, trudnego do zachowania w danej sytuacji lub przypadku nie powinna być rozumiana jako akt o charakterze pozytywistycznym, w którym prawodawca kościelny jej udziela lub jej odmawia, osądzając sytuację ze swojego punktu widzenia, ale o wiele bardziej jako moralne prawo wiernego i jednocześnie obowiązek przełożonego do jej udzielenia. Takiej postawy prawodawcy można by zwłaszcza oczekiwać w sytuacji, gdy zgodnie z roztropnym przewidywaniem wierny i tak prawa nie zachowa, jeżeli dyspensy nie otrzyma, szczególnie gdyby działał z błędnym sumieniem, że jego subiektywne racje są ważniejsze niż prawodawcy.

⁵⁸ Tamże. Por. także wartościowe uwagi: J. GRZYWACZ, *Dyspensy*, w: R. ŁUKASZYK, L. BIEŃKOWSKI, F. GRYGLEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 446-447.

⁵⁹ Takie spojrzenie na dyspensę nawiązuje do stwierdzeń Gracjana, według którego dyspensą to rozluźnienie dyscypliny motywowane miłosierdziem (por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 263).

⁶⁰ Por. tamże, s. 270.

4.2. Epikia (epikeia)

Z kolei epikia (*epi-eikeia*) – w rozumieniu prawnokanonicznym – to „sposób roztropnego stosowania prawa pozytywnego w wyjątkowej sytuacji, oparty na założeniu, że ustawodawca w danym przypadku nie mógł i nie chciał zobowiązywać z całą ścisłością”⁶¹. Tak rozumiana epikia ma swoją skuteczność w zakresie wewnętrznym. Taką decyzję wiernego kompetentny przełożony winien uwzględniać w zamiarze egzekwowania prawa, jeżeli on dowodzi, że „działał w dobrej wierze”.

Teologicznomoralne spojrzenie na epikieę proponuje prostsze i bardziej przejrzyste, a jednocześnie moralnie pewniejsze jej rozumienie. W praktyce bowiem trudno oczekiwać od wiernego, zwłaszcza bez odpowiedniego wykształcenia, aby był w stanie ocenić, czy prawodawca, proklamując prawo, chciał lub nie chciał nim objąć jego sytuację. Z drugiej strony, mając na uwadze racje moralne stanowienia prawa, trudno uznać, że wierny może tak po prostu wyzerować swój obowiązek moralny zachowania danego prawa, kiedy jest ono dla niego zbyt uciążliwe. Stąd teologicznomoralna interpretacja epiki postuluje, iż w przypadku trudności w zachowaniu prawa wierny może się zwolnić od jego zachowania zgodnie z jego literą, ale winien dążyć do zachowania, jak to możliwe, ducha tego prawa, czyli dążyć do osiągnięcia w możliwych wymiarach przypisanego mu przez prawodawcę celu. Niniejszą logikę interpretacji potwierdza praktyka kościelna w przypadku udzielania dyspensy od pokarmów mięsnych czy od zabawy w dni postne. Uznając nadzwyczajną sytuację wiernych, Kościół udziela dyspensy, ale jednocześnie ich wzywa, aby spełnili w takim przypadku inne praktyki pokutne zgodne z charakterem takiego dnia czy czasu. Analogicznie zwolnieniu się dla słusznych racji od obowiązku uczestnictwa w dni święte we Mszy Świętej winno towarzyszyć, jak dalece to możliwe, spełnienie innych pobożnych praktyk, na przykład, uczestnictwa w Eucharystii transmitowanej w telewizji czy też wysłuchania jej w radiu, a gdy to niemożliwe, lektura Pisma Świętego czy też odmówienie modlitw.

⁶¹ Tamże, s. 237; por. także F. GRENIUK, „Epikia” i „ekonomia” jako sposoby rozumienia prawa moralnego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 3, s. 26; H. JUROS, J. KRUKOWSKI, *Epikia*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, dz. cyt., kol. 1026-1027.

The Church law in the light of theological-moral reflection

Summary

The article discusses the issue of theological-moral basis of the ecclesiastical law. The analysis begins with a presentation of theology as an auxiliary source of the ecclesiastical law. Taking into consideration the sense and the meaning of the law in the Church, its starting point is its relation to the sources that shape the life of the Church as God's people, that is to the teaching of the Church and about the Church with the theologically defined authority of the legislator. Hence, the law of the Church plays a secondary role and it cannot reach beyond the frames defined by theology in general and also specifically moral theology. It is exactly theological reflection that formulates the doctrine. The law of the Church is aimed at guaranteeing to this doctrine its right place and due respect in the life of the believers' community.

From the theological point of view, the law of the Church constitutes deeply moral reality and as such it assumes an obligatory character for the community of believers because at its bases stands the authority of the legislator, revealed law of God and natural law as well as the mission of the Church.

The relationship between Church law and the moral obligation can be very close, when the law of the Church constitutes the direct transmission of God's law into the life of believers. In other case this relationship can assume an indirect character, when the Church law is related to God's law on the basis of the authority of legislator that derives from God's appointment.

The difference mentioned above plays an important role in the reflection concerning the obligatory character of the Church law. When this law appears to be a direct expression of God's law it excludes any form of exemption. In the case of the law enacted by the ecclesiastical legislator the exceptions are allowed. The most frequent form of these exclusions are dispensation and *epikeia*.

Bibliografia

- Alexandrowicz P., *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 3 (2014), s. 13-24.
- Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Bączkowiec F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957³.
- Cenalmor D., Miras J., *Il diritto della Chiesa*, Roma 2005.
- Franciszek, List apostolski *Misericordia et misera*, Rzym 2016.
- Greniuk F., „*Epikia*” i „*ekonomia*” jako sposoby rozumienia prawa moralnego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 3, s. 25-40.
- Greniuk F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993.
- Greniuk F., *Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych*, „Roczniki Teologiczno-Moralne” 34 (1987) z. 3, s. 5-21.
- Greniuk F., *Teologia moralna wobec Kodeksu prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 3, s. 19-36.
- Grocholewski Z., *Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 19-33.
- Grzywacz J., *Dyspensa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 446-447.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem*, Rzym 18 maja 1998 r., AAS 90 (1998), s. 457-461; tekst polski: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10 (1998), s. 13-15.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963.
- Juros H., Krukowski J., *Epikia*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 1026-1028.

- Kodeks prawa kanonicznego. *Konstytucja Apostolska – Wstęp*, Poznań 1984, s. 7-17.
- Martini A., *Il diritto nella realtà umana*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1988, s. 1-68.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010.
- Nagy S., *Władza w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1334-1336.
- Noldin H., *Summa theologiae moralis*, t. 1: *De principiis*, Innsbruck 1953.
- Olejnik S., *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1: *Wprowadzenie i idea wiodąca*, Warszawa 1988.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, t. 1, cz. 1, Częstochowa 2006.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985.
- Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Risposta autentica al can. 1041, nn. 4-5 CIC, Roma 15.09.2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/09/15/0646/01458.html> (odczyt z dn. 3.11.2016 r.).
- Prümmer D. M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgi Brisgoviae–Barcinone 1955.
- Pryszmont J., *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987.
- Sobański R., *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 59-70.
- Sobór Watykański II, *Dekret Optatam totius*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965.
- Subera I., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II.

Ks. bp dr hab. Józef Wróbel prof. KUL – ur. w 1952 roku, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach. Biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej, pracownik naukowy KUL, kierownik Katedry Teologii Życia. Autor licznych publikacji, polskich i zagranicznych, z zakresu teologii moralnej i bioetyki.