

Remigiusz Sobański

Zasięg normy kanonicznej

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 34/3-4, 27-50

1991

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

ZASIĘG NORMY KANONICZNEJ

Wstęp

Norma kanoniczna to reguła zachowania się dotkniętych nią wiernych w określonych sytuacjach. Niniejszym stawiamy kwestię, jakie zachowania są i mogą być przedmiotem normatywnej, kanonicznej regulacji. Jest to równoznaczne z pytaniem o przedmiot normy kanonicznej.

Podjmując to pytanie zacznijmy od stwierdzenia, że nie wszystkie zachowania wiernych podlegają regulacji ustawowej. Diachroniczne porównanie prawa kościelnego ujawnia, że jego zasięg ulega zmianom: prawo wkracza na obszary przedtem nie regulowane ustawami, z innych wycofuje się¹. Wynika z tego, że nie obejmuje się normami kanonicznymi wszystkich zachowań, które można by regulować, lecz tylko te, które — zdaniem prawodawcy — należy regulować. Jest to konsekwencja zasady, że norma kanoniczna winna być słuszna — norma niepotrzebna nie byłaby słuszna. Nie znaczy to jednak, że prawodawca, gdyby to uzasadnione, mógłby objąć normami kanonicznymi wszystkie zachowania wiernych. Granicę wyznacza mu zarówno forma jak i treść.

Ograniczenia formalne wynikają z natury normy jako generalnej reguły zachowania. Można nią objąć tylko takie zachowania, które poddają się uogólnieniu i typizacji. Z tego powodu zasięg wskazań dających się w Kościele przekazać w postaci norm kanonicznych jest ciaśniejszy niż innych form przepowiadania. Ze względu bowiem na to, że wezwanie Boże obejmuje człowieka w całej jego egzystencji, przepowiadanie znajduje rezonans w przestrzeniach życia tak szerokich i w przeżyciach tak głębokich, że wykraczają one poza ramy tego, co da się uogólnić i ująć w sposób typowy dla norm ustawowych.

Rzeczową granicę wyznacza znaczenie zachowań jako świadectwo wiary. Wiara manifestuje się w zachowaniach i postuluje odpowiednie zachowania. Zachowań takich oczekuje Kościół od wszystkich swoich wiernych. Oczekiwanie to wyraża w normach prawnych bazując na porozumieniu istniejącym w ramach wspólnoty wiary i jej przepowiadania między pasterzami oraz pozosta-

¹ Np. CIC/1983 zawiera nowe tytuły o obowiązkach i prawach wiernych, nie ma już rozdziału o zakazie książek (k. 1395—1405 CIC/1917).

łymi wiernymi. Wspólnota wiary jest zarazem wspólnotą działań i zachowań wyrastających z wiary. Działania te i zachowania składają się na zjawiskową stronę Kościoła, stanowią jego „stronę zewnętrzną”, tworzą pewien system, wypełniają treścią odniesienia międzyosobowe. Przez nie pokazują się światu poszczególni wierni jako chrześcijanie, zaś razem wzięci jako „widzialny sakrament zbawczej jedności” (LG 9, 3). Te będące znakiem i uobecnieniem łaski zbawienia działania — systematyzowane jako liturgia, diakonia i kerygma — to podstawowe, wyznaczające jego sens, zadanie Kościoła. Z woli i dobroci Bożej został on do nich powołany — uprawniony i zobowiązany. Uobecniać dary i obietnice Boże to dla Kościoła najbardziej podstawowa norma pozytywnego prawa Bożego. Tej normy Kościół nie stanowi, on ją (sobie samemu) wciąż przypomina, proklamuje, aktualizuje, konkretyzuje, a w swoich odniesieniach na zewnątrz jako na niezbywalne prawo i obowiązek na nią się powołuje. Tym stwierdzeniem dochodzimy do pierwszego ustalenia w ramach dociekań nad przedmiotem normy kanonicznej: jest nim („najpierw”) Boże prawo pozytywne.

1. Prawo Boże pozytywne

Swoje przekonania, że konkretna norma podaje Boże prawo pozytywne lub przynajmniej się na nim opiera, prawodawca wyraża takimi zwrotami (użytymi przeważnie w narzędniku) jak *ius divinum*², *lex divina*³, *institutio divina*⁴, *ordinatio divina*⁵ oraz odpowiednimi formami czasownikowymi⁶. W zwrotach tych wyraża się przekonanie o istnieniu wiążącego prawa Bożego⁷ względnie też wprost o zakotwiczeniu podanej normy w prawie Bożym pozytywnym⁸.

Normy prawa Bożego pozytywnego to te, które prawodawca kościelny ogłasza w przekonaniu, że ujmuje w nich i przekazuje przez nie objawioną wolę Bożą dotyczącą zachowań wspólnoty (i we wspólnocie) będącej znakiem zbawienia. Normy te ujmują elementy konstytucyjne Kościoła, są dane i zadane Kościołowi do

² K. 22; 24 § 1; 1059; 1075 § 1; 1163 § 2; 1165 § 2; 1290; 1692 § 2.

³ K. 98 § 2; 199 n. 1; 748 § 1; 1249; 1315 § 1; 1399.

⁴ K. 129 § 1; 207 § 1; 375 § 1; 1008.

⁵ K. 113 § 1; 145 § 1.

⁶ (Dominus) statuit (c. 330), concedidit (k. 747 § 1; 840); instituit (k. 840; 899 § 3), (a Domino) concessum (k. 331), evectum est (k. 1055 § 1).

⁷ K. 22; 24 § 1; 98 § 2; 145 § 1; 199 n. 1; 748 § 1; 1059; 1075 § 1; 1163 § 2; 1165 § 2; 1290; 1315 § 1; 1399; 1692 § 2. Z wyjątkiem k. 145 § 1; 199 n. 1; 1163 § 2 i 1165 § 2 nie czyni się różnicy między prawem Bożym pozytywnym i naturalnym.

⁸ K. 113 § 1; 129 § 1; 207 § 1; 330; 331; 375 § 1; 747 § 1; 748 § 1; 840; 899 § 3; 1008; 1055 § 1; 1249.

poznania i ciągłej historycznej aktualizacji. Do ich treści dochodzi się w wyniku poznania Objawienia i jego interpretacji. Podpadają więc pod reguły poznania teologicznego i interpretacji teologicznej. Jako zawarte w Objawieniu są niezmiennie, „dane wraz z Kościołem”, ale jak cały Kościół podlegają procesowi ciągłego kształtowania się jego samoświadomości, „aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiona” (GS 44, 2). Poznanie prawa Bożego dokonuje się zawsze w określonej sytuacji historycznej, jest uwarunkowane stawianymi pytaniami. W historycznej też sytuacji i stosownie do stojącego do dyspozycji aparatu pojęciowego następuje jego artykulacja w przepowiadaniu Kościoła i w normach kanonicznych.

Normy zawierające wedle przekonania Kościoła dyspozycje z prawa Bożego są więc historyczną aktualizacją i determinacją woli Chrystusa obecnego we wspólnocie wierzących, rozpoznanej i interpretowanej przez Kościół. Konkretną, historyczną postać nadaje im prawodawca kościelny. Przez niego zostają one „kanonizowane” i włączone w system prawa kościelnego. W ewoluującej, adaptowanej i w historycznym kontekście osadzonej formie norm kanonicznych przekazuje się przez wieki w sposób możliwie komunikatywny i operatywny zbawczą wolę Chrystusa będącą dla Kościoła prawem podstawowym⁹.

Dyskutuje się w kanonistyce, czy to, co nazywamy pozytywnym prawem Bożym, ma „jako takie” charakter prawny czy też są to wskazania moralne, które stają się prawem dopiero przez ich normatywne ujęcie dokonane przez prawodawcę kościelnego. Nie może przy tym dla nikogo ulegać wątpliwości, że wskazania te wiążą Kościół, zobowiązują go do ich przepowiadania i dlatego wymagają artykulacji. Pytanie natomiast brzmi, czy mamy tu do czynienia z prawem niezależnie od formy i kontekstu przedłożenia (np. w zwyczajnym nauczaniu), czy też dopiero z chwilą ogłoszenia jako kościelna norma prawna. Nie da się ukryć, że tak postawione pytanie sprowadza zagadnienie pozytywnego prawa Bożego do aspektów formalnych: gdzie prawo, tam musi być prawodawca. A więc: kto jest prawodawcą, gdy chodzi o normy pozytywnego prawa Bożego w Kościele?

Tradycyjna kanonistyka nie miała tu żadnej wątpliwości: jest nim Jezus Chrystus. Znajdowała ona oparcie w orzeczeniu soboru trydenckiego, że Jezus Chrystus dany został ludziom nie tylko jako Zbawca, lecz i jako prawodawca¹⁰. Niektórzy autorzy mówią wręcz o promulgowaniu norm przez Chrystusa¹¹. Wywodziłiś-

⁹ F. J. Urrutia, *Elementa mutabilia et immutabilia in structuris Ecclesiae*, *Periodica* 69 (1980) 59—83.

¹⁰ S. 6 de iust. c. 21 — COD 680.

¹¹ Np. D. Composta, *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del diritto*, Roma 1976, 75.

my już wyżej, że prawo Boże to wola zbawienia ludzkości, stąd nie można oddzielać go od łaski. Przedstawianie Chrystusa w dwu rolach, zbawcy i prawodawcy, jest skutkiem wyizolowanego spojżenia na prawo, szukającego wyobrébnionych aktów prawotwórczych, idących jakby obok gromadzenia rozproszonych dzieci i przybierania ich za synów. Prowadzi to do zubożonego rozumienia prawa Bożego i koncentrowania się na jego aspektach formalnych przy pozostawieniu zbawczych treści na drugim planie.

Poważniejszą jeszcze trudność napotyka to tradycyjne tłumaczenie w konfrontacji ze współczesną nauką teologiczną o Chrystusowym pochodzeniu Kościoła. Sprowadza się ona do konkluzji, że „Jezus nie był po prostu 'założycielem' Kościoła w takim np. sensie jak Budda czy Mahomet byli założycielami nowych społeczności religijnych. Źródła nowotestamentowe mówią o pochodzeniu Kościoła od Jezusa Chrystusa w głębszym i pełniejszym sensie”¹². Eklezjologia nie wykazuje bezpośrednio założenia Kościoła, lecz dane z życia Jezusa, „do których uczniowie gromadząc się w gminę paschalną mogli się słusznie odwoływać. Pisma Nowego Testamentu dostarczają dowodów na to, że pierwsi wyznawcy Jezusa Chrystusa byli przekonani, iż zbierając się w imię Jezusa wypełniali Jego wolę. W tym sensie Kościół miał swoje korzenie w działalności i przepowiadaniu Jezusa”¹³. A jeśli trudno mówić o akcie założenia Kościoła, to jak uzasadnić w świetle krytyki biblijnej i egzegezy akty prawotwórcze, tak jak przedstawiono je w kanonistyce? Stąd i kanoniści nie mogli nie postawić pytania: czy Jahwe w Starym Testamencie i Chrystus w Nowym występują na sposób prawodawcy i w oparciu o boski autorytet promulgują zdania o charakterze prawnym?¹⁴. Dlatego punkt widzenia formalny okazuje się tak mało przydatny dla wyjaśnienia zagadnienia pozytywnego prawa Bożego.

Przyjmując za współczesną eklezjologią, że apostołowie wierni powołaniu budują Kościół, stwierdzamy, że w oparciu o naukę Chrystusa wykształtowały się w gminie apostoelskiej wiążące formy życia utrwalone jako prawo Boże. Właśnie w tym momencie pojawia się sygnalizowana wyżej kwestia, czy realizowane wtedy wskazania mają jako takie charakter prawny czy też nabyły go w trakcie przekazu, przez ich transformację w prawo kościelne.

Odpowiedź na to pytanie zależy od rozumienia prawa. Z punktu widzenia praktyki Kościoła problem nie ma za dużego znaczenia, gdyż odnośnie wskazania, jeśli są artykułowane w nauczaniu Koś-

¹² W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*, Warszawa 1980, 189.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tak: W. Böckenförde, *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine antekanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht*, Münster 1969, 213.

ciola, wiąże niezależnie od tego, czy i gdzie przebiega granica między wskazaniem moralnym i prawnym. Właśnie z tego powodu tradycyjna kanonistyka przyznaje tym wskazaniom charakter prawny wyprzedzający ich normatywne ujęcie w prawie kościelnym, a wiążąc prawo z prawodawcą dostrzega go w osobie Jezusa. Takie stanowisko nastręczało trudności kanonistom usiłującym dostosować prawo kościelne oraz naukę o nim do wymogów współczesnych teorii prawa. Chcąc bowiem pozostawać w zgodzie z naukami o prawie, mogli przyjąć tylko jedno formalne źródło prawa, mianowicie władzę społeczną. Tylko ona jest władna stanowić normy prawne i tylko z tych wynikają obowiązki prawne. Prawo zaś Boże nie pochodzi od władzy społecznej, stąd nie nakłada obowiązków prawnych, lecz jedynie religijne i moralne. Był to węzłowy problem tzw. świeckiej kanonistyki włoskiej, która też podjęła się jego rozwiązania. Punktem wyjściowym było stwierdzenie, że prawo Boże wiąże formalnie (jako prawo) dlatego, że zostało przez kompetentnego prawodawcę kościelnego ogłoszone. Treściowo jako wskazanie religijne czy etyczne wyprzedza ono jego ogłoszenie. Zostaje przez władzę kościelną poznane, interpretowane, określone, a gdy dokona się tego aktem prawodawczym, staje się w Kościele prawem we właściwym tego słowa znaczeniu. Zostaje kanonizowane¹⁵. Prawo Boże to prawo przedłożone przez Kościół (*ius ab Ecclesia propositum*), w odróżnieniu od prawa ustanowionego przez Kościół (*ius ab Ecclesia constitutum*) czy też przejętego przezeń z innych systemów prawnych (*ius ab Ecclesia approbatum*)¹⁶.

Oczywiście nie wszystkim kanonistom potrzebna jest — centralna w myśli kanonistycznej szkoły włoskiej — kategoria kanonizacji dla uznania i rozumienia norm prawa Bożego jako norm prawnych. Umożliwiła ona jednak wyjaśnienie prawa Bożego jako źródła norm kanonicznych w świetle tzw. ogólnej teorii prawa.

2. Prawo natury

Prawo kościelne musi liczyć się z założeniami antropologicznymi, bez których nadprzyrodzone powołanie człowieka byłoby niezrozumiałe. Jego realizacja, budowanie wspólnoty będącej znakiem zbawienia dokonuje się w strukturach „naturalnej” rzeczywistości. Objawienie Boże te struktury zakłada i potwierdza. Kościół czuje się przeto związany prawem natury i w mierze, w jakiej rozpoznaje jego nierozdzielny związek z Objawieniem, obejmuje je

¹⁵ V. Del Giudice, *Canonizatio*, w: *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova 1940, IV, 221—230.

¹⁶ P. Lombardia, *Aportaciones de Vincenzo Del Giudice al estudio sistematico del Derecho canonico*, w: *Escritos del Derecho canonico*, Pamplona 1873, I, 483 (= *Ius Can.* 2 (1962) 289—325).

swoim nauczaniem wiary i obyczajów¹⁷. Stąd w prawie kościelnym normy odwołujące się do prawa natury.

Kodeks z r. 1917 stwierdzał w dwu kanonach (1068 § 1 i 1405), że przedmiot ustalonej w nich normy jest z prawa natury. W Kodeksie z r. 1983 nie znajdujemy już takiej wyraźnej kodyfikacji prawa natury. W 1084 § 1, zajmującym miejsce dawnego 1067 § 1, dyspozycję (o nieważności małżeństwa osoby niezdolnej do dokonania stosunku małżeńskiego) uzasadnia się „samą naturą” małżeństwa¹⁸. W k. 1163 § 2 i 1165 § 2 suponuje się istnienie przeszkód małżeńskich z prawa naturalnego, co jednak przy żadnej z nich nie jest wyraźnie zaznaczone. Ponadto Kodeks akceptuje naturalne prawo własności (k. 1299 § 1) oraz naturalne sposoby jej nabywania (k. 1259), zakłada istnienie obowiązków wynikających z prawa natury (k. 199; 1071 § 1, n. 3), każe zachować słuszość naturalną (k. 271 § 3; 1148 § 3).

Wspomniana wyżej rezygnacja z wyraźnego zaznaczenia w k. 1084 naturalnoprawnego pochodzenia określonej normy dowodzi, że ustalenie, czy wskazanie jakiejś wywodzi się z prawa natury, zależy od stanu wiedzy¹⁹. Chodzi nie tylko o stan nauk teologicznych²⁰, lecz także świeckich. Uzasadnienie jakiejś normy kanonicznej przez odwołanie się do prawa natury świadczy o aktualnym stanie wiedzy i o przekonaniu Kościoła co do źródła mocy wiążącej odnośnej normy, nie przesądza natomiast merytorycznie jej prawnaturalnego charakteru (chyba że norma mieści się w głośnym nieomylnie depozycie wiary). Sformułowania norm kodeksowych dowodzą, że prawodawca kościelny nie sięga do jakiegoś systemu norm prawa naturalnego ani nie usiłuje kodyfikować prawa natury, lecz po prostu liczy się z „naturą rzeczy” zgodnie z jej aktualnym rozumieniem (np. małżeństwa), ze strukturami rzeczywistości, w jakiej działa Kościół, przede wszystkim

¹⁷ Szerzej m. inn. J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 1984 (Frankf. Th. St. 31); H. F. Köck, *Zur Frage der Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Diskussionsbeitrag*, w: *Ordnung im sozialen Wandel*, Festschrift J. Messner, Hg. A. Klose..., Berlin 1976, 75—93.

¹⁸ O naturze małżeństwa jest mowa ponadto w k. 1055 § 1.

¹⁹ Np. co do przeszkód małżeńskich panuje zgodna opinia autorów, że z prawa naturalnego jest nią pokrewieństwo w linii prostej. Co do przeszkody impotencji por. B. Primetshofer, *Impotenz, Ehehindernis oder Konsensmangel? Überlegungen zur kirchenrechtlichen Einordnung der „impotentia coeundi”*, w: *Im Dienst von Kirche und Staat*. In mem. C. Holböck, Hg. E. Pototschnig, A. Riemerthaler, Wien 1985, 481—496 (Kirche u. Recht 17).

²⁰ Por. DV 12.

zaś z podstawowymi założeniami antropologicznymi (np. wolność człowieka, prawo własności). Działając w świecie i afirmując go, zwłaszcza zaś widząc w naturze ludzkiej „wewnętrzną sensowność i właściwą stworzeniu autonomię, których podstawą i trwaniem jest stwórcze działanie Boga”²¹, nie może Kościół nie liczyć się z wynikającymi stąd dla jego misji kryteriami i zasadami. Z tej racji i w przedstawionym wyżej sensie również prawo natury stanowi przedmiot normy kanonicznej.

3. Prawo Boże — normy podstawowe

Nawiązując do tego, co dopiero co powiedziano o Bożym prawie pozytywnym i naturalnym jako przedmiocie normy kanonicznej, trzeba zauważyć, że wprawdzie we wielu kanonach prawodawca używa — sygnalizowanych wyżej — zwrotów dowodzących oparcia odnośnej normy na prawie Bożym, a przynajmniej nawiązania doń, ale nie znaczy to, by bezpośrednio — zdaniem prawodawcy — powiązanie normy kanonicznej z prawem Bożym zawsze zostało wyraźnie stwierdzone²². Nietrudno wskazać na kanony, których norma jest ewidentnie z prawa Bożego, mimo że tego nie zaznaczono²³. Mają one znaczenie nie mniejsze niż te, które wyraźnie odwołują się do prawa Bożego. Odwołanie takie ma uświadomić wagę odnośnej normy w życiu i w praktyce prawnej Kościoła, nie chodzi natomiast o próbę wyczerpującej (nawet przy uwzględnieniu aktualnego stanu wiedzy) kodyfikacji prawa Bożego.

Nasuwa się przeto pytanie o racje, dla których Kościół kodyfikuje prawo Boże (niezależnie od tego, czy w odnośnych przepisach wyraźnie się na nie powołuje). Sprowadzają się one do następujących:

- 1) Rozpoznane prawo Boże należy do praw przepowiadanych przez Kościół wszystkimi formami jego nauczania, ale świadomość, że chodzi o prawo Boże²⁴, skłania do posłużenia się formami przyjętymi dla głoszenia (=ogłoszenia) prawa. W ten sposób prawo Boże zostaje wprowadzone w system prawa kościelnego.
- 2) Kościelna praktyka wiary — czyli dyscyplina — to zasadniczo i przede wszystkim urzeczywistnianie zbawczej woli Chrystusa, a więc właśnie tego, co dla Kościoła jest prawem Bożym. Wśród norm ogłaszanych przez Kościół nie może przeto brakować tych, które wywodzą się z prawa Bożego.

²¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, 262.

²² Mówimy o bezpośrednim powiązaniu, gdyż pośrednio wiąże się z prawem Bożym całe prawo kościelne.

²³ Np. k. 96; 208; 336; 900 § 1; 965 — pozytywne prawo Boże; K. 219—221, 1058 — prawo naturalne.

²⁴ Przypomnijmy, że prawem tym jest Boża wola zbawcza czyli to, co Bóg chce dla ludzi, wspólnota, którą On im oferuje i która tym samym stanowi dla nich wezwanie.

3) W szczególności nie może norm tych brakować w zbiorach mających charakter całościowy, takich jak zbiór Grzegorza IX czy współczesne kodeksy prawa kanonicznego. W tych kodyfikacjach chodzi nie tylko o zebranie wszystkich norm, lecz o stworzenie organicznego, spójnego systemu, tworzącego tzw. porządek kanoniczny. W systemie takim normy są uporządkowane (np. w funkcjonalną całość regulującą jakiś zakres zachowań, tworzą one przez to instytucję) oraz dynamicznie i statycznie powiązane ze sobą. Bez norm podstawowych, jakimi w prawie kościelnym są normy z prawa Bożego, ich zbiór nie tworzyłby systemu, lecz byłby jedynie zestawem norm o nieprzejrzystym powiązaniu²⁵.

Wniosek z powyższego, że ujęcie prawa Bożego w przepisach prawa kościelnego wynika ze względów systemowych, jest poddyktowane przyjętą metodą prawodawczą. Kościół byłby zobowiązany głosić prawo Boże nawet wtedy, gdyby wśród form przekazu nie wyodrębnił stanowienia prawa, lecz po prostu głosił, co należy wierzyć i jak trzeba się zachować. Jeżeli jednak w wykonywaniu swej misji wyartykułował (dla klarowniejszego jej rozumienia i sprawniejszego funkcjonowania) zadania nauczania, uświęcania i pasterzowania, a wśród tych ostatnich władzę prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, nie może Kościół wśród norm kanonicznych pominąć tych najbardziej podstawowych, którymi sam czuje się związany i które stanowienie norm legitymują: skoro Kościół przyjął prawny sposób wyrażania się, to nie może w pierwszym rzędzie nie wyrazić w kategoriach (normach) prawnych swojej „prawdy prawnej”. A tą jest przede wszystkim prawo Boże.

Względów systemowych nie wolno kojarzyć z jakimś zabiegiem kosmetycznym mającym zapewnić prawu harmonijną, niewyszczerbioną formę. Tworzenie systemu wiąże się z celem i sensem prawodawstwa, jakim jest skuteczna regulacja zachowań. Normy regulujące te zachowania mają charakter generalny, ale o różnym stopniu ogólności²⁶. Zachodzi między nimi stosunek wynikania (norma N uzasadnia się normą N), są — jak dopiero co stwierdziliśmy — powiązane dynamicznie i statycznie, tworzą pewną hierarchię. Kodyfikacja norm podstawowych pozwala niewątpliwie odczytać w nich uzasadnienie norm pochodnych, przede wszystkim

²⁵ Określenie „powiązanie dynamiczne i statyczne” jest wzięte z teorii Hansa Kelsena (*Reine Rechtslehre*, Wien 1960, 198 ns). Pierwsze to powiązanie formalne polegające na tym, że norma hierarchicznie wyższa stanowi podstawę normy niższej, drugie to powiązanie treściowe, przez które norma niższa *implicite* zawiera się w wyższej — K. Opałek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa*, Warszawa 1969, 87 ns.

²⁶ Por. R. Sobański, *Z zagadnień normy kanonicznej*, *Prawo Kan.* 33 (1990) n. 1—2, 11—14.

jednak ma służyć ich skuteczności. Jest jednym ze sposobów utrwalania prawa Bożego w świadomości wiernych, konkretyzowania go — odpowiednio do stanu wiedzy i w danym kontekście historycznym — w sposób operatywny, zgodnie z możliwościami techniki ustawodawczej.

Prawo Boże należy do norm podstawowych prawa kościelnego. Termin „norma podstawowa” wymaga jednak wyjaśnienia: co stanowi kryterium podstawowego charakteru normy? W literaturze prawniczej wskazuje się na cztery takie kryteria²⁷:

1) Kryterium formalne wynikające z hierarchicznego szczebla prawodawcy i rangi nadanej przezeń normom (np. konstytucja, ustawa, zarządzenie).

2) Stosunek do innych norm: normy, z których inne wynikają, są dla tych podstawowe, stanowią ich rację.

3) Miejsce w konstrukcji instytucji prawnej: normy regulujące istotne elementy odnośnej instytucji mają w niej charakter norm podstawowych.

4) Kryterium wynikające z postulatów systemu prawa: o charakterze podstawowym normy decyduje jej ocena z punktu widzenia funkcji, jaką pełni w odniesieniu do celu i zadań danej instytucji.

Kryteria te mogą występować łącznie lub rozdzielnie. Łatwo też zauważyć, że charakter podstawowy może mieć różne stopnie, normy podstawowe dla innych same mogą wynikać z norm wobec nich nadrzędnych. Wniosek z powyższego, że nie tylko normy prawa Bożego można nazwać podstawowymi w Kościele. Biorąc zaś pod uwagę, że norma to reguła zachowania, dochodzimy do kolejnego stwierdzenia, że do norm podstawowych trzeba zaliczyć te, które (1) wyznaczają podmioty zachowań regulowanych prawem, (2) ustalają obszary regulowanych zachowań (czyli: ustanawiają instytucje kanoniczne), (3) wyrażają ogólne zasady determinujące praktykę prawną Kościoła²⁸. To, co wchodzi w ich za-

²⁷ K. Opałek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa*, 92 ns. Autorzy ci mówią o normach zasadniczych.

²⁸ Używany w literaturze prawniczej termin „zasada prawa” jest wieloznaczny. Oznacza on „jakąś doniosłą społecznie, nadrzędną czy bardzo ogólną normę prawną” albo też „charakterystykę sposobu unormowania pewnych spraw, przyjęcie takiej a nie innej alternatywy rozstrzygnięcia pewnych kwestii prawnych najpierw przy stanowieniu (np. „zasada skargowości”, „zasada śledcza”), a następnie przy stosowaniu prawa” — Z. Ziemiński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, Warszawa 1980, 35. W prawie kościelnym niektóre zasady wynikają z prawa Bożego (np. zasada jedności i nierozzerwalności małżeńskiej), do innych dochodzi się drogą tradycji i rozwoju prawa oraz nauki prawa (np. zasada konsensu w prawie małżeńskim). Podobnie jak to stwierdziliśmy przy prawie Bożym, trzeba odnośnie do zasad prawa powiedzieć, że ich kodyfikacja jest uwarunkowana historycznie, co znaczy, że zasady prawa stanowią przedmiot norm prawnych, ale nie-

kres, stanowi przedmiot normy kanonicznej — niezależnie od tego, czy wynika z prawa Bożego czy też wyrosło z historycznego rozwoju Kościoła i jego prawa²⁹. Wymaga zaznaczenia w tym miejscu, że granica między prawem Bożym a prawem pochodzenia kościelnego nie zawsze jest łatwa do ustalenia. Obok norm zakotwiczonych w poznanym i przekazywanym przez Kościół Objawieniu a sięgających Kościoła czasów apostołskich, znajdują się takie, które jako konkretyzacja tamtych ukształtowały się w okresie popostołskim (np. triada episkopat — prezbiterat — diakonat), następnie takie, które stanowią normatywną konsekwencję prawa Bożego (np. prawa wiernych wynikające ze chrztu), wreszcie takie, które w określonych okolicznościach historycznych uznaje się za niezbędne dla realizacji prawa Bożego (np. formy sprawowania kolegialnej władzy biskupów). Jest ono „skazane” na ludzką artykulację i kanonizację, czemu służą także te normy, które Kościół wierny prawu Bożemu sam stanowi. Stąd w zakres norm podstawowych wchodzi też te, które prawodawca kościelny ustanawia ze względów konstrukcyjnych, systemowych czy funkcjonalnych. Stanowią one podstawę dla norm szczegółowych (aczkolwiek generalnie ujętych) regulujących dyscyplinę kościelną.

Do norm podstawowych zaliczają się zwłaszcza normy konstytucyjne. Rozróżnienie między normami konstytucyjnymi i dyscyplinarnymi przyjmuje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego *implicito*³⁰. Nie wchodząc w złożoną problematykę tego rozróżnienia stwierdzmy, że pierwsze tworzą instytucje prawne lub ustalają zdolność prawną, a drugie postulują określone zachowanie się. Normy konstytucyjne niezbędne w prawodawstwie kościelnym to te, które regulują przynależność do Kościoła, fundamentalne prawa i obowiązki wiernych³¹, wśród nich także tych, którzy sprawują niezbędne w Kościele zadania, wreszcie normy zabezpieczające podstawowe działania, przez które aktualizuje i buduje się Kościół (słowo, sakrament). Razem wzięte tworzą zręby struktury prawnej Kościoła, składają się na jego ustrój, oddają jego konstytucję prawną.

komiecznie muszą być nimi ujęte. Nawet nie ujęte w normy stanowią element praktyki prawnej, ujęcie ma zabezpieczyć ich stosowanie. Przykładem próby kodyfikacji zasad prawa (nie tylko kanonicznego) są *Regulae iuris* dołączone do *Liber sextus* Bonifacego VIII (niezależnie od diskutowanego waloru prawnego tego zestawu — por. B. Lijdsman, *Introductio ad ius canonicum*, Hilversum 1929, II, 284). O znaczeniu reguł, zasad i maksym prawa por. J. Esser, *Grundsatz und Norm*, Tübingen 1956.

²⁹ Właśnie dlatego, że na normy podstawowe prawa kościelnego składają się nie tylko normy z prawa Bożego, wyodrębniamy je mówiąc o przedmiocie regulacji normatywnej w Kościele.

³⁰ Por. k. 86 i 87 § 1.

³¹ Oczywiście odpowiednio do ich aktualnego rozpoznania i uświa-

W Kościele nie ma dotychczas osobnej, systematycznej kodyfikacji praw podstawowych — tzw. ustawy zasadniczej czy konstytucyjnej³². Znaczy to, że normy podstawowe są rozproszone po całym Kodeksie. Ich miejsce zależy od przyjętej systematyki. Często podawane są w formie definicji legalnych umieszczonych na początku odnośnego tytułu, aby uzasadnić bazujące na nich normy szczegółowe. Niezależnie jednak od poglądu, czy systematyczna kodyfikacja norm podstawowych w Kościele byłaby wskazana, ich kodyfikacja jest pierwszoplanowym zadaniem prawodawcy kościelnego (który tę swoją funkcję wykonuje zresztą w oparciu o normy podstawowe). Co zaś wchodzi w zakres praw podstawowych i jak daleko ma sięgać ich kodyfikacja, a także forma tej kodyfikacji, zależy od uwarunkowań historycznych oraz stanu nauk³³.

4. Normy dyscyplinarne

Od początków prawodawstwa kościelnego jego przedmiotem jest dyscyplina Kościelna. Od starożytności termin „disciplina ecclesiastica” oznaczał porządek kościelny ściśle powiązany z wiarą³⁴. Zakres tego pojęcia był węższy niż prawa³⁵.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego³⁶ termin „disciplina” oznacza 1) gałąź wiedzy lub przedmiot nauczania³⁷, 2) porządek kościelny³⁸, 3) karność kościelną³⁹. Rozróżnia się między zarządem i dys-

domienia, zarówno co do praw i obowiązków jako takich, jak też co do ich charakteru podstawowego. Por. m. inn. H. F. Zacher, *Kategorien zum Nachdenken über Grundrechte*, Stimmen d. Zeit 204 (1986) 375—385.

³² O projektach kościelnego prawa fundamentalnego p. m. inn. W. Aymans, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Hrsg. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, 65—71.

³³ Np. CIC/1917 nie zawierał nawet wzmianki o podstawowych prawach wiernych.

³⁴ W prawie rzymskim „disciplina” oznaczała 1) naukę (w sensie wiedzy i w sensie nauczania), 2) przepisy ustaw, 3) porządek (disciplina publica, disciplina militaris...), 4) styl życia — H. G. Heumann, A. Thon, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena 1895, 149.

³⁵ „Si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod salutis proficiat” — Izydor (za Tertulianem), *Etym.* 2, 10, 2—3.

³⁶ Podobnie w CIC/1917 — por. R. Köstler, *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici*, München — Kempten 1927, 123 ns.

³⁷ K. 218; 239 § 1; 248; 250; 252 § 3; 253; 254 § 1; 378 § 1 n. 5; 478 § 1; 800 § 1; 809; 811 § 2; 812; 815; 821; 827 § 2; 833 n. 7.

³⁸ K. 240 § 1; 243; 357 § 1; 586 § 1; 593; 612; 630 § 1; 652 § 2; 678 § 2; 738 § 1; 1243 oraz z przydawką ecclesiastica k. 305 § 1; 326 § 1; 342; 436 § 1 n. 1; 445. Por. także tyt. 3. cz. 1. ks. VII.

³⁹ K. 235 § 2; 239 § 3; 392; 587 § 1; 628 § 2; 667 § 2; 1317.

cypliną⁴⁰ oraz między obyczajami i dyscypliną⁴¹. Zwrot „ustawy dyscyplinarne” występuje dwukrotnie: w k. 87 § 1 upoważniającym biskupów diecezjalnych do dyspensowania od ustaw dyscyplinarnych, oraz w k. 6 § 1 n. 4, wedle którego z wejściem w życie Kodeksu zostają zniesione „pozostałe także powszechne ustawy dyscyplinarne, które dotyczą spraw w całości regulowanych obecnym Kodeksem”. Zaznaczenie, że chodzi o „pozostałe także” ustawy dyscyplinarne, świadczy, iż do ustaw dyscyplinarnych zalicza się również te, o których mowa wyżej w tymże paragrafie, czyli ustawy karne (n. 3).

Jest oczywiste, że kary i sankcje, jeśli są stosowane w Kościele, stanowią kanoniczny przedmiot norm kanonicznych: nie można wymierzyć w oparciu o prawo kary, której to prawo nie przewiduje. Również oczywistym przedmiotem norm kanonicznych jest organizacja i zasady funkcjonowania instytucji kościelnych. Stopień uszczegółowienia dotyczących je norm podlega uwarunkowaniom historycznym, natomiast samymi racjami stojącymi u podstaw ustanowienia instytucji (a więc jej norm konstytutywnych) uzasadniają się też normy regulujące ich organizację i funkcjonowanie (czyli dotyczące dyscypliny — w sensie porządku — jaką należy zachować).

Za tymi oczywistymi stwierdzeniami kryją się jednak zasadnicze pytania: jakie zachowania (wzgl. jakich zachowań zaniechanie) można obłożyć sankcją kościelną oraz jakie zachowania wiernych można zinstytucjonalizować? Pytania te nasuwają się, gdyż instytucje kościelne tworzą się nie tylko „oddolnie” z inicjatywy wiernych (np. stowarzyszenia), lecz przede wszystkim i zasadniczo „odgórnie” jako emanacja i aktualizacja instytucji Kościoła. Przy „oddolnych” — wymagających zresztą jakiejś aprobaty kościelnej⁴² — zainteresowani sami decydują o zakresie i zasięgu regulacji prawnej. Rozważając natomiast przedmiot normy kanonicznej stawiamy pytanie, jakich zachowań może Kościół wymagać od wszystkich (przy zachowaniu uwarunkowań wynikających z prawa natury) swoich wiernych. Współcześnie sprowadza się to do kwestii, czy przedmiotem tym mogą być zachowania religijne i etyczne.

Nie brak autorów dających na to pytanie odpowiedź przeczącą. Argumentują tym, że przedmiotem norm prawnych mogą być tylko wzajemne zobowiązania i roszczenia, zaś obowiązki religijne i etyczne tkwią na innej, prawie niedostępnej płaszczyźnie, a w obręb prawa dostają się tylko w wyniku osobistego zobowiązania (np.

⁴⁰ Por. k. 587 § 1; 593; 612.

⁴¹ Por. k. 436 § 1; 445, a także 305 § 1; 342.

⁴² Por. np. k. 300.

przez profesję zakonną)⁴³. Co więcej, niektórzy uważają prawne ujęcie zachowań religijnych i etycznych za szkodliwe, gdyż rodzi ono postawy legalistyczne, a formalne tylko wypełnienie obowiązków religijnych czy etycznych pozostaje bez wartości moralnej⁴⁴. Prawodawstwo sięgające w dziedzinę religijności i moralności miałyby się według tych poglądów z celem, a jeśli dawniej było ono uzasadnione, to ze względu na jego rolę wychowawczą w czasach, gdy masy były niepiśmienne⁴⁵.

Tok myślowy autorów nie dopuszczających zachowań religijnych i etycznych jako przedmiot normy kanonicznej jest łatwy do przesłedzenia. Obraca się on w ramach koncepcji prawa jako środka zabezpieczającego bezkolizyjną komunikację społeczną, spod której jednak wyjmuje się zachowania etyczne i postawy religijne, gdyż te są wyrazem osobistego stosunku do Boga⁴⁶, zaś regulacje prawne w tym zakresie stanowią niezgodne z porządkiem wiary ograniczenie wolności. A na jej straży ma właśnie stać prawo kościelne, które winno umożliwiać chrześcijaninowi wykonywanie jego praw w Kościele⁴⁷.

Nasuwa się tutaj jednak pytanie, czy można stanowić normy chroniące prawa bez określenia tych chronionych praw i — z kolei — określić prawa bez odpowiadających im obowiązków (prawo jednego podmiotu stosunku społecznego rodzi obowiązek drugiego podmiotu). A w zakres prawa kościelnego mogą wchodzić tylko prawda i obowiązki wynikające z *esse christianus*. Właśnie to podpadało tradycyjnie pod pojęcie dyscypliny kościelnej.

W sygnalizowanych wyżej poglądach podkreśla się rolę norm prawnych dla rozwiązywania konfliktów oraz dla ochrony praw wiernych wobec władzy kościelnej. Ale konfliktów nie da się rozstrzygnąć bez odniesienia do praw i obowiązków właściwych dla odnośnej wspólnoty. Również uprawnienia władzy kościelnej, a także ochrona przed jej nadużyciami, wyznaczone są prawami i obowiązkami we wspólnocie czyli dyscypliną kościelną.

Pojęcie dyscypliny kościelnej ma niewątpliwie charakter historyczny. Z faktu, że kiedyś określone zachowania obejmowano nor-

⁴³ Tak np. H. J. Höhn, *Gnade vor Recht?, Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts*, Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 33 (1986) 377 ns.

⁴⁴ Tak np. M. Kaiser, *Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche. Überlegungen im Hinblick auf die Revision des kirchlichen Gesetzbuches*, w: *Ius Populi Dei. Miscellanea R. Bidagor*, Roma 1972, I, 473. 473.

⁴⁵ P. Huizing, *Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit*, w: *Recht und Sittlichkeit*. Hrsg. J. Gründel, Freiburg — Freiburg — Wien 1982, 113 (Studien z. theol. Ethik 10).

⁴⁶ Tak P. Huizing, tamże.

⁴⁷ P. Huizing, tamże. Por. też E. M. Meier, *Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung*, ÖAKR 35 (1985) 282—311.

mami dyscypliny kościelnej, wynika jedynie, że je można objąć, ale nie wynika, że w innych okolicznościach historycznych i przy odmiennych metodach prawodawstwa również trzeba i należy je obejmować. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na nie obcą literaturze kanonistycznej tendencję do zacieśniania pojęcia dyscypliny i prawa dyscyplinarnego do praw i obowiązków związanych z objęciem konkretnego urzędu w Kościele⁴⁸. Wiąże się ona z sięgającym XIX w. wyodrębnianiem prawa dyscyplinarnego, wychodzącym z założenia, że etos niektórych zawodów uzasadnia specjalne prawa i obowiązki osób zawody te wykonujących. Zgodnie z tą tendencją przedmiotem norm dyscyplinarnych w Kościele byłoby prawa i obowiązki służbowe. Tak np. obowiązek udziału w Eucharystii jako religijny nie mieściłby się w normach kanonicznych, a jedynie służbowy obowiązek duszpasterzy umożliwienia wiernym tego udziału⁴⁹.

Ale właśnie ten przykład dowodzi, że zacieśnienie pojęcia dyscypliny kościelnej do praw i obowiązków zaciągniętych z objęciem urzędu (czyli do tzw. spraw służbowych) jest nie tylko obce tradycji kanonicznej, lecz także teologicznie nie do utrzymania. Pomijamy już fakt, że trudno uzasadnić prawny obowiązek duszpasterzy celebrowania Eucharystii bez zakotwiczenia go w obowiązku wspólnoty jej sprawowania, który z kolei nie istnieje inaczej jak obowiązek poszczególnych i wszystkich wiernych. Istotne jest w tym przykładzie to, że w sprawowaniu Eucharystii biorą czynny udział wszyscy wierni i dlatego nie wolno izolować roli celebransa od pozostałych wiernych. Stąd te same racje, które uzasadniają prawne ujęcie tego obowiązku religijnego dla duszpasterza, stoją też u podstaw jego odpowiedniego normatywnego ujęcia dla pozostałych wiernych. Ponieważ Kościół nie może rezygnować ze sprawowania Eucharystii (do czego należy również udział wiernych), nie może Kościół nie uznać udziału w niej jako obowiązku prawnego. Inaczej mówiąc: nie podlegający dyskusji prawny obowiązek duszpasterzy umożliwienia wiernym udziału w Eucharystii istnieje dlatego, że Kościół oczekuje tego udziału ze strony wiernych, udział ten „należy się” Kościołowi i stanowi powinność wiernych, którą prawo ujmuje równoległe do obowiązku duszpasterza⁵⁰. Przedmiotem normy kanonicznej są przeto nie tylko zacho-

⁴⁸ Tak np. w odniesieniu do kanonicznego prawa karnego H. Paarhammer, *Das spezielle Strafrecht des CIC*, w: *Recht im Dienste des Menschen*. Festgabe H. Schwendenwein, Hg. K. Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder, Graz — Wien — Köln 1986, 406 ns, z powołaniem także innych autorów (przypisy na s. 443 ns).

⁴⁹ M. Kaiser, *Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche*, 472 ns.

⁵⁰ Innym zagadnieniem jest różny stopień konkretyzacji tych obo-

wania umożliwiające innym działania składające się na świadectwo wiary Kościoła, lecz również te oczekiwane od wiernych działania. Co więcej, zachowania religijne i etyczne mają charakter typowy dla wspólnoty kościelnej, przez nie Kościół daje świadectwo i urzędywistnia się⁵¹. Stąd stanowią one typowy przedmiot normy kanonicznej. Normy o charakterze wyłącznie organizacyjnym może Kościół przejąć z innych systemów prawnych (jak to np. czyni w prawie o dobrach doczesnych Kościoła) lub wręcz — jeśli nie kłóca się z prawem Bożym — uznać je za obowiązujące w Kościele⁵². Przykład ten wyjaśnia nam, dlaczego dyscyplina kościelna od samych początków obejmowała praktykę wiary. Reguła dyscypliny była pochodną reguły wiary. Ta ostatnia stanowiła fundament dyscypliny, obejmowała nieodwracalne ustalenia wiary. Dyscyplina to wyznaczone wiarą zachowania wiernych, dostosowane do ich możliwości, a uznane za niezbędne, a przynajmniej za wskazane z punktu widzenia historycznej misji Kościoła⁵³.

Stwierdzenie, że zachowania etyczne i religijne stanowią przedmiot regulacji normatywnej w Kościele, nie jest równoznaczne ze zdaniem, jakoby wszystkie te zachowania podlegały regulacji ustawowej, ani też, by należało dążyć do obejmowania nią obszarów możliwie rozległych.

Pierwszą granicę dla prawnego normowania zachowań religijnych i etycznych wytycza generalny charakter normy ustawowej: normować można tylko takie zachowania, które dają się stypizować i uogólnić. Zacieśnia to zasięg ustawodawstwa w porównaniu z innymi formami przepowiadania. Ze względu bowiem na to, że wezwanie Boże obejmuje człowieka w całej jego egzystencji, przepowiadanie znajduje oddźwięk w przestrzeniach życia tak szerokich i w przeżyciach tak głębokich, że wykraczają one poza ramy tego, co daje się uogólnić i ująć w sposób właściwy normom ustawowym. Jednak fakt, że postawa religijna ma własny indywidualny kształt, nie oznacza, że ona w ogóle nie poddaje się uogólnieniu i typizacji, ani też, że uogólnienie takie odziera ją z cech indywidualnych i zmierza do włączania jej w narzucone schematy. Postawę tę wierny zajmuje bowiem w solidarnośći ludzi wierzących, we wspólnocie kultu Bożego, modlitwy, miłości. Za swoją postawę chrześcijanin odpowiada osobiście i indywidualnie, ale nie jest on osamotniony. Każdy wierny szlifuje własną postawę religijną, lecz dokonuje się to we wspólnocie — w niej dochodzi

wiązków, chodzi w tym miejscu natomiast o to, że mamy do czynienia z obowiązkiem poddającym się regulacji normatywnej.

⁵¹ Por. LG 11, 1.

⁵² Por. np. k. 1290.

⁵³ O. Heggelbacher, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325*, Freiburg (Szw.) 1974, 199.

się do wiary, wymienia doświadczenia religijne, w niej wierni wzajemnie się podtrzymują, pocieszają, napominają. Każdy z wierzących ubogaca wspólnotę własnym przeżyciem religijnym i swoją praktyką miłości, ale sam również jest inspirowany i podtrzymywany przez współwyznawców, zarówno przez pasterzy jak i przez braci. Jego osobiste decyzje są wspierane solidarnością wierzących, wspólnota współdzwiga też osobistą odpowiedzialność każdego wiernego. Solidarność ta wynika ze wspólnoty obdarowania łaską i ze świadomości wspólnego powołania chrześcijańskiego. Wszyscy wierni odpowiadają za kształt wspólnoty. Stąd właśnie „styl” wspólnoty, uznawany przez wiernych jako odpowiednia w danych okolicznościach odpowiedź na wezwanie Boże — jako postawa obowiązująca chrześcijan. Ta postawa daje się ująć i wyrazić normami prawnymi. Nie chodzi tutaj o ujurydyczenie religijności czy moralności, ani też o określenie jakiegoś minimum etycznego czy o wypośrodkowanie wedle przeciętności, lecz o ujęcie — i w konsekwencji przestrzeganie — zachowań, które wspólnota uznaje za swoje w przekonaniu, że daje nimi świadectwo łasce i czytelną odpowiedź na wezwanie Boże. Świadectwo to dają wszyscy wierni, a każdy z nich w ciągu całego swego życia, mamy więc do czynienia z sytuacjami powtarzającymi się i podległymi ujęciu w reguły ogólne.

Prawne ujęcie zachowań uznawanych przez wspólnotę za swoje jest uzasadnione tym bardziej, że są one znakiem udzielającej się łaski Bożej. Prawo nie „ujmuje” łaski, podobnie jak żadna wypowiedź o łasce nie jest jej „ujęciem”, lecz wyrażeniem wiary Kościoła. Jest to wiara w wolę Bożą powołującą ludzi do wspólnoty z Nim i między sobą. Ta wiara to przekonanie o obecności Boga wśród ludzi i o misji Kościoła dawania świadectwa tej obecności. Świadectwo jest nieodłączne od wspólnoty, która konkretyzuje się w ciągłym świadectwie zawsze trwającej, niezmiennej woli zbawczej. Świadectwo każdego z wiernych znajduje w wierze wspólnoty swoją legitymację: w wierze wspólnoty identyfikuje się i weryfikuje wiara każdego wiernego. Wiara poszczególnych wiernych suponuje więc artykulację wiary wspólnoty i jej wspólnotową praktykę, która z kolei odtwarza się i konkretyzuje w zachowaniach wiernych. Wierny staje się w ten sposób uczestnikiem przekazu wiary.

Przekaz ten dokonuje się przede wszystkim przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Są to działania, o których Kościół jest przekonany, że przez nie wyraża się działanie Ducha Świętego uświęcającego wiernych i scalającego wspólnotę. Podmiot tych działań jest podmiotem „urzędowego” działania Kościoła. W nich solidarność wierzących — oparta na jednoczącym działaniu Ducha Świętego — najmocniej dochodzi do głosu. Poddają

się one ujęciu prawnemu, które — ze względu na ich znaczenie dla konstytuowania się Kościoła — mieści się w zakresie norm konstytutywnych. Pociągają one jednak za sobą normy dyscyplinarne dotyczące zarówno „organizacji” sprawowania sakramentów jak też związanych z nimi zachowań. Sakramenty bowiem to znaki wiary, a więc dokonującego się wydarzenia udzielania i przyjęcia łaski. Na ich rzeczywistość składają się nie tylko czynności określone rubrykami liturgicznymi, ale także intencja i postawa. Jeśli więc istnieje prawo dotyczące sprawowania sakramentów (a bez niego nie można zbudować systemu prawa kościelnego), nie może ono pominąć zachowań istotnie z nimi związanych. Ujęcie prawne nie wyczerpuje głębi wydarzenia sakramentalnego, nie może jednak ignorować faktu, że założeniem tego wydarzenia są po stronie przyjmującego sakrament odpowiednie zachowania religijne i etyczne. Dlatego prawo kościelne posługuje się nie tylko określeniami ważny — nieważny, lecz także godziwy — niegodziwy. Sięga więc do kwalifikacji etycznych w mierze, w jakiej postawy etyczne dają się stypizować. Taka etyczna kwalifikacja w prawie znajduje swoje uzasadnienie w przekonaniach wspólnoty — i ma z kolei przekonania te kształtować. Normy posługujące się taką kwalifikacją i tym samym wchodzące ewidentnie na tereny moralności wyrażają z jednej strony przekonanie wspólnoty co do odpowiedzialności określonych zachowań wierze, z drugiej zaś szanują wolność aktu wiary i decyzji zeń wpływających.

Ale sama podatność zachowań odpowiednich wierze na typyzację i uogólnienie nie stanowi jeszcze wystarczającej racji do ich ujęcia w normy prawne, nawet jeśli są to zachowania zalecane przepowiadaniem Kościoła. Faktycznie też nie wszystkie zalecenia i wskazania przełożonych Kościoła (także tych, którzy posiadają władzę prawodawczą) zostają objęte prawem kościelnym. Nasuwa się przeto pytanie o dalsze kryteria ujmowania zachowań religijnych i etycznych w normy prawne.

Uzasadnialiśmy już wyżej, że norma kanoniczna musi być słuszna. Na słuszność normy składa się (m.in.) jej celowość, która praktycznie sprowadza się do jej funkcjonalności. Z kolei sprawdzianem funkcjonalności normy jest jej skuteczność. Jak wiemy, o skuteczności normy można mówić nie dopiero i tylko wtedy, gdy jest przestrzegana, lecz gdy na to przestrzeganie można liczyć i gdy skutek tego motywuje ono do wskazanego w niej zachowania.

Orientacji co do funkcjonalności norm dostarcza doświadczenie historyczne. Pokazuje ono, jakie oraz w jakich warunkach normy się sprawdziły i są celowe. Przeciw regulacji (a za koniecznością raczej innych form oddziaływania pastoralnego) przemawia np. ich sprawdzona nieskuteczność przez brak przestrzegania i/lub akcep-

tacji, ich niepożądane skutki uboczne w postaci postaw legalistycznych, dławienia inicjatywy wiernych i przyczyniania się do skostnienia życia.

Siła motywacyjna norm kanonicznych — jak i norm prawnych w ogóle — zależy od szeregu czynników, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych. Wśród zewnętrznych ważną rolę odgrywają takie okoliczności historyczne jak stopień świadomości społecznej i religijnej, autorytet władzy, poszanowanie dla prawa⁵⁴. Czynnikiem wewnętrznym to przede wszystkim merytoryczna słuszność normy. Prawodawca jest oczywiście przekonany o słuszności stanowionych przez siebie norm. Rzecz w tym, aby przekonanie to osiągnęli również adresaci normy. Stanowienie prawa to nie jedyna forma jego sterującego wpływu na wiernych, prawodawca jest przecież zarazem nauczycielem wiary. Normy prawne adresuje do wiernych, którzy słuchają jego nauczania i z którymi wiąże go porozumienie wiary. Dlatego prawodawca liczy na to, że wierni, dla których norma jest przeznaczona, podzielają zarówno jego — wyrażoną w normie — ocenę zachowań, jak też jego przekonanie o wadze tych zachowań w życiu Kościoła (które to przekonanie uzasadnia stanowienie normy). Ponieważ jest zarazem nauczycielem wiary, może stanowione normy wesprzeć wyjaśnianiem ich przesłanek i racji, co podbudowuje skuteczność norm i sprzyja ich funkcjonalności.

Waga i wspólnotowe znaczenie zachowań religijnych i etycznych to więc kolejne kryterium ich normatywnej regulacji. Nie wszystkie (spośród dających się stypizować i uogólnić) zachowań są tak ważne, by wymagały ujęcia prawnego. Dochodzimy więc do — kolejnego — pytania o kryterium tej ważności.

Pytania tego nie można stawiać w sposób ahistoryczny. W odniesieniu do norm dyscyplinarnych historyczność ta zaznacza się znacznie mocniej niż wobec norm konstytucyjnych. Za konstytucyjnymi stoi bowiem przekonanie Kościoła o ich bezwzględnym znaczeniu dla urzeczywistniania się Kościoła (np. bez działań należących do formy sakramentu nie ma sakramentu). Natomiast ich konsekwencje dotyczące dyscypliny kościelnej zależą od sytuacji pastoralnej, od rozpoznania, czego w historycznych okolicznościach wymaga świadectwo wiary, do którego zobowiązany jest Kościół. Zilustrujmy problem na przykładzie regulacji prawnych związanych z sakramentem Eucharystii. Z natury tego sakramentu wynika obowiązek wiernych udziału w niej. Prawo nie może pominąć wskazania na ten obowiązek, ale normy prawne mają sens,

⁵⁴ Argumenty historyczne (p. P. Huizinga, przyp. 45) wytoczone przeciw prawnemu normowaniu zachowań religijnych i etycznych mogą być prawdziwe w odniesieniu do funkcjonalności takiego normowania, nie zaś przeciw jego zasadności.

jeśli go konkretyzują. Konkretyzację dokonaną w prawie kościelnym (udział w niedziele i święta nakazane — k. 1247) łatwo uzasadnić teologicznie (dzień pański). Ale — po pierwsze — dałyby się uzasadnić także inne rozwiązania⁵⁵, przeto — po wtóre — konkretna dyspozycja wynika z historycznej, pastoralnej oceny. I tak na ważność zachowań jako kryterium ich regulacji kanonicznej składa się nie tylko ich waga dla tożsamości wspólnoty i czytelności jej świadectwa oceniana zarówno obiektywnie (powiązanie zachowań z wiarą) i kontekstualnie, lecz także ich znaczenie dla integracji i identyfikacji społecznej⁵⁶. O ważności decyduje więc też взгляд na — zresztą w istocie nierozłączne — dobro zarówno całej wspólnoty, jak i poszczególnych wiernych. Decyzje wiernych są podejmowane w kontekście wspólnotowym: norma kanoniczna regulując ich zachowania integruje je w praktykę wspólnotową, zaś poszczególnym wiernym daje oparcie społeczne podbudowując ich przekonanie o słuszności zachowań oraz o ich zgodności z tą praktyką. Ważne — a więc wymagające regulacji — są te zachowania, które są konieczne dla zabezpieczenia wspólnoty przed dezintegracją, a poszczególnych wiernych przed osamotnieniem.

Inaczej niż w odniesieniu do konwencjonalnych norm organizacyjnych, o ważności zachowań religijnych i etycznych można mówić tylko wtedy, gdy nie ma uzasadnienia dla zachowania odmiennego — czyli że dokonana w świetle wiary ocena prowadzi do wniosku, iż należy zachować się właśnie tak, a nie inaczej, zaś zachowanie alternatywne dysharmonizowałoby ze świadectwem. Inaczej: w zakresie religijnym i etycznym można prawnie ująć tylko to, co ma — przynajmniej w określonych, objętych normą okolicznościach — wewnętrzną normatywność. Norma kanoniczna ma w tym zakresie charakter reproduktywny. Jeśliby istniały wątpliwości co do tej normatywności, zachowanie takie nie może być ważne dla życia Kościoła.

Reproduktywny charakter norm kanonicznych w odniesieniu do zachowań religijnych i etycznych nie oznacza, by chodziło o przekształcenie norm religijnych i etycznych w prawne. Rzecz natomiast w tym, że Kościół to nie tylko narzędzie, ale zarazem i tym samym znak nie tylko wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, lecz i jedności całego rodzaju ludzkiego (LG 1). Nie jest to znak abstrakcyjny, konwencjonalny, bezkonturowy, pozahistoryczny, lecz konkretny, postawiony w rzeczywistości ludzkiej, uwidoczniający się w działaniach, na które składają się z samego założenia postawy życiowe, religijne i etyczne, będące funkcją Kościoła i składające się na czytelne świadectwo wiary. Są one wewnętrznie normatywne i obowiązują Kościół. Chcąc być wiernym swojej misji,

⁵⁵ Np. codziennie, raz w roku. Por. k. 920 § 1.

⁵⁶ H. J. Höhn, *Gnade vor Recht?*, 384 nss.

Kościół zgodnie z osiągniętym rozeznanieniem oczekuje ich od swoich wiernych, a wyrażeniu tych oczekiwań służą normy kanoniczne. Jako reguły zachowań wspólnotowych wynikających z wiary znajdują swoje łożysko w przepowiadaniu Kościoła i spełniają w nim właściwą sobie funkcję. Wypaczeniem byłoby ich pojmowanie (czy to ze strony adresatów czy to ze strony stanowiących je) jako instrument dyrygowania (np. jako środek inżynierii społecznej) czy ograniczenia wolności stojącej u podstaw decyzji religijnych i etycznych⁵⁷. Normatywne ujmowanie zachowań wspólnotowych wcale też nie oznacza niwelowania sfery religijno-etycznej, podobnie jak określanie konturów chrześcijaństwa nie zamierza wtłoczyć przeżyć religijnych w sztywne ramy czy sprowadzać je do jakiejś minimalnej przeciętności. Kościół stanowiąc swoje prawo nie może wycofywać się z tego, co głosi w przepowiadaniu, lecz szukając różnych odpowiednich form bierze pod uwagę, jakie treści przepowiadania można i należy przedłożyć w formie kanonów. Zarzut, że kanoniczne ujęcie zachowań religijnych i etycznych stanowi ujurydyczenie życia religijnego, nie tylko pomija eklezjalny, strukturalny charakter tych zachowań, ale nie dostrzega też faktu, że ich wyjęcie spod optyki prawa musiałoby prowadzić do wytworzenia oderwanego od kościelnej komunikacji wiary obiegu prawnego, po prostu „autonomicznego” systemu biurokratycznego. Właśnie wtedy mielibyśmy do czynienia ze skrajnym ujurydyczeniem Kościoła⁵⁸.

Przykład z norm dotyczących udziału w Eucharystii odsłania jeszcze inny aspekt zagadnienia. Udział ten zakłada odpowiednią dyspozycję wiernego, z którą klóci się grzech ciężki. Wewnętrzna dyspozycja wymyka się typizacji i uogólnieniu, z drugiej strony jednak należy ona do postulowanego zachowania. Jej zlekceważenie w prawie godziłoby w sens normy, jaki ona spełnia wobec adresata, którego ma motywować do wskazanego zachowania. Nie spełniałaby wówczas także swojego zadania społecznego, przynajmniej wtedy, gdy brak dyspozycji spowodowany jest grzechem ciężkim. Prawo kościelne nie ustala „normy świętości” ani nie dekretuje grzechu, ale nie może ignorować faktu, że grzech ciężki narusza wspólnotę z Panem i kaleczy Kościół. Współczesne prawo

⁵⁷ Zarzut, że normy kanoniczne to narzędzie dyrygowania życiem religijnym i moralnością wiernych, byłby słuszny, gdyby (1) stanowiono je w oderwaniu od treści przepowiadania Kościoła — czyli właśnie od wskazań dotyczących zachowań religijnych i etycznych, oraz (2) gdyby całe przepowiadanie — a więc w tym i stanowienie norm — uznać za takie dyrygowanie. W drugim przypadku normy kanoniczne byłyby dopiero wtórnym adresatem tego zarzutu.

⁵⁸ Szerzej: R. Sobański, *Grundsätzliches zu den Grundlagen des Kirchenrechts*, w: *Recht als Heilsdienst*, Festschrift M. Kaiser, Hg. W. Schulz, Paderborn 1989, 28—41.

kościelne niektóre grzechy, jeśli są zewnętrznym, ciężko poczytalanym na skutek winy naruszeniem ustawy lub nakazu, obkłada karą (k. 1321 § 1). Poza tym jednak wiąże skutki prawne z samą świadomością ciężkiego grzechu — osoby z taką świadomością nie powinny przystąpić do Eucharystii (k. 916)⁵⁹. Decydującą rolę odgrywa więc sumienie wiernych, zaś prawodawca w trosce o dyscyplinę kościelną pojętą jako praktyka wiary odwołuje się do ich poczucia odpowiedzialności. W ten sposób usiłuje uczynić zadość zarówno wolności wynikających z wiary aktów religijnych i etycznych, jak też wspólnotowemu charakterowi praktyki wiary składającej się właśnie z tych aktów.

Odwołując się zasadniczo do odpowiedzialności wiernych prawodawca musi jednak liczyć się z tym, że subiektywna ocena podejmowana przez wiernych może pozostawać w sprzeczności z oceną odnośnych zachowań przez wspólnotę i tym samym podkopać wspólnotową praktykę wiary, po prostu naruszyć porządek kościelny⁶⁰. Zapoznanie tego faktu przekreślałoby społeczną rolę prawa i tym samym czyniłoby je w takich przypadkach zbędne (gdyż dla samego motywowania jednostek prawo byłoby niepotrzebne, a w przypadku jego nieakceptacji nieskuteczne). Dlatego nie do uniknięcia są normy chroniące integralność praktyki wiary i wiarygodność wspólnoty. W przypadkach wedle przekonania Kościoła bardzo poważnych przewiduje się sankcje karne aż do wyraźnego odcięcia się określonego zachowania, w innych przewiduje się sposób pastoralnego postępowania⁶¹. Może to dotyczyć tylko zachowań publicznie manifestowanych i uporczywych. Nie chodzi bowiem o ingerencję w sumienie chrześcijanina ani o ograniczenie jego wolności, lecz o ochronę wiary i jej wspólnotowej praktyki. Co z kolei gwarantuje możliwość wintegrowania się w nią wszystkich wierzących, powołanych do świadectwa.

Stwierdzenie, że w Kościele dostrzega się i ujmuje skutki prawne grzechu, prowadzi nas do kolejnego pytania: czy przedmiotem normy kanonicznej mogą być akty wewnętrzne. Od czasów Tomasa z Akwinu teologowie i kanoniści poruszali kwestię, czy można nakazać ustawą spełnianie aktów wewnętrznych. Panowała zasadnicza zgoda co do tego, że ustawa kościelna może nakazywać akty wewnętrzne, (1) jeśli one są tak koniecznie związane z aktem zewnętrznym, że bez niego akt zewnętrzny nie może istnieć jako wolny akt ludzki (*esse physicum actus* — np. przysięga, zawarcie

⁵⁹ K. Lüdicke, „Auch ich verurteile dich nicht...“ *Aufgabe und Grenzen des Kirchenrechts am Beispiel der Eucharistiezulassung*, w: *Im Dienst von Kirche und Staat*, (por. przyp. 19) 497—517.

⁶⁰ K. Rahnner, *Vom irrenden Gewissen*, *Orientierung* 47 (1983) 246—250.

⁶¹ Por. np. k. 915.

kontraktu), oraz (2) jeśli bez aktu wewnętrznego akt zewnętrzny nie byłby aktem określonym przez prawo (*esse iuridicum actus* — np. intencja przy sprawowaniu sakramentów, udział we Mszy św.) Dyskutowano jedynie, czy w drugim przypadku prawo dotyczy aktów wewnętrznych wprost czy pośrednio⁶². Kontrowersja toczyła się natomiast wokół kwestii, czy prawo kościelne może nakazywać lub zakazywać akty czysto wewnętrzne lub też akcydentalnie tylko związane z zewnętrznymi⁶³. Decydujący wpływ na opinię autorów wywierał przyjęty punkt wyjściowy. Ci, którzy — jak św. Tomasz⁶⁴ — rozpatrują zagadnienie w ramach traktatu o ustawach, dochodzą do wniosku przeczącego. Natomiast autorzy ustawiający problem w kontekście władzy kościelnej⁶⁵ najczęściej⁶⁶ konkludują, że władza kościelna — i tylko kościelna — może nakazywać ustawami akty wewnętrzne. Pytanie zawsze dotyczyło ustaw kościelnych, a nie normy kanonicznej. Samo bowiem pojęcie normy jako reguły zachowania wyklucza, by jej przedmiotem mogły być akty czysto wewnętrzne. Stąd w kontekście normy nie podejmuje się wcale tego zagadnienia. Akty wewnętrzne wchodzą w jej orbitę jedynie wtedy, gdy stanowią składnik regulowanych zachowań, jak to ma miejsce przy zachowaniach religijnych i etycznych. Regulując jakieś zachowanie obejmuje się normą prawną wszystko to, co „z natury rzeczy” na nie się składa.

Nie brak jednak w Kodeksie Prawa Kanonicznego norm dotyczących wprost aktów wewnętrznych. Np. k. 750 nakazuje wierzyć „wiarą boską i katolicką w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym”, zaś k. 752 nakazuje okazywać posłuszeństwo rozumowi i woli nauce papieża i kolegium biskupów. Kanony te są sformułowane wprost jako normy prawne (zawierają hipotezę i dyspozycję), nie jako deklaracje czy wskazania zawierające tylko elementy dla konkretyzacji norm szczegółowych czy zindywidualizowanych⁶⁷. Normy

⁶² G. Michiels, *Normae generales iuris canonici. Commentarius libri I Codicis Iuris Canonici*, Parisiis-Tornaci-Romae² 1949, I, 264—268.

⁶³ Negatywnie m. inn. św. Tomasz, Suarez, Benedykt XIV, Alfons Liguori, Schmalzgrueber, D'Annibale, Wernz, Vidal, Vermeersch, Van Hove, Rodrigo, Ottaviani. Gwierzdo m. inn. Ballerini-Palmieri, Devoti, Capello, Cicognani-Staffa, Fedele, Mörsdorf, Michiels oraz większość dawnych moralistów — G. Michiels, tamże.

⁶⁴ S. th. I—II, q. 100 i 101.

⁶⁵ Tak np. G. Michiels, *Normae generales*, I, 276 nss.

⁶⁶ Wyjątek: A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici. I: Ius publicum internum*, Pol. Vaticanis 1958⁴, n. 138, s. 219—223.

⁶⁷ Np. k. 210 zawiera zalecenie, by wierni starali się prowadzić życie święte. Podano tu więc zasadnicze, kierunkowe ramy, które wierni wypełniają własną treścią, także w oparciu o dalsze przepisy Kodeksu. Z kolei k. 276 § 1 ustala wyraźną normę „duchowni... obowiązani są dążyć do świętości”, które to ogólne zalecenie konkretyzuje w § 2.

tych kanonów są ewidentnie dyscyplinarne. Treściowo jednak zawarte w nich wskazania nie zostały ustanowione dopiero przez prawodawcę kościelnego, lecz ujmują konstytutywne elementy Kościoła, mianowicie wiarę⁶⁸. Są to więc normy o charakterze reproduktywnym. Dowodzą one nierozdzielnego powiązania dyscypliny kościelnej z wiarą, która ją wyznacza i bez której uwzględnienia nie sposób ułożyć dyscyplinę kościelną (dar wiary — *fides quae* — wyznacza i postuluje dyscyplinę — *fides qua*). Stąd dyscyplina wchodzi w konstytutywny porządek Kościoła. Prawnej konstrukcji Kościoła nie da się zbudować w oderwaniu od typowych dłań zachowań⁶⁹. O tych zaś trudno mówić z pominięciem aktów wiary czy dążenia do świętości. W zasięg prawa dostają się one, (1) jeśli z natury rzeczy mieszczą się w zachowaniach, których regulację uznano za konieczną oraz (2) wprost jako przedmiot normy, jeśli dotyczą spraw konstytutywnych dla Kościoła. W drugim przypadku mamy do czynienia z przepisami zawierającymi elementy składowe norm konkretyzowanych w prawie wzgl. z wymogami systemu prawa uzasadniającymi zamieszczenie kanonów reprodukujących przedkanoniczne prawa i obowiązki⁷⁰.

De ambitu normae canonicae

Quaestio in studio ponitur de agendis quae iure canonico regulari possint vel immo debeant. Igitur de obiecto normae canonicae agitur. Nemo est qui non videat ambitum iuris ecclesialis variis in temporibus ampliari vel etiam se minuere. Non omnia quae a fidelibus agenda sunt iure comprehendi possunt vel debent. Fines forma obiectoque determinantur. Limitationes formales natura normae ut regulae generalis statuuntur. Limitationes ex parte obiecti ex ratione agendorum gerendorumque quae uti testimonium fidei concipienda sunt sequuntur. Testimonium hoc actibus modoque sese gerendi manifestatum communio Ecclesiae ab omnibus fidelibus exspectat et exspectationem hanc etiam in normis canonicis exprimit. Obligatio ad testimonium fidei dandum ius officiorumque fundamentale totius Ecclesiae omniumque fidelium est. Quod ab Ecclesia proclamatur, actualizatur et ad effectum deducitur. Quapropter ius divinum positivum in legislatione canonica

Do wskazania zawartego w § 2 n. 5 trzeba odnieść to, co powiedzieliśmy wyżej odnośnie do zachowań religijnych.

⁶⁸ Podobnie jak np. w k. 210 i 276 § 1 dążenie do świętości, również mieszczące się w sferze konstytutywnej.

⁶⁹ Wynika to z dynamicznej natury Kościoła, jego charakteru eschatologicznego, z tego, że jest on historycznym narzędziem gromadzenia wierzących i jednoczenia ludzkości. Stąd teologicznie i kanonicznie mało płodne jest rozróżnienie między strukturami statycznymi i dynamicznymi, bazujące na rozróżnieniu między *esse in Ecclesia* i *agere in Ecclesia* (tak D. Compostà, *La Chiesa visibile. Lezioni...*, 46. Także tenże, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, Pol. Vaticanis (1985) 178—387.

⁷⁰ Np. k. 753 i 754 byłyby niezrozumiałe bez k. 752.

praetermitti nequit. Prima ergo in parte problemata iuris divini positivi tamquam elementi iuris Ecclesiae tractantur. Agitur de cognitione iuris divini, eius forma legali historica, indole iuridica, propositione canonica.

Secunda in parte de iure naturali sermo fit. Ius hoc directe non codificatur sed a legislatore ecclesiali praesupponitur. In canonibus „natura rei” sicut in actuali statu scientiae concipitur attendenda est. Hoc in sensu ius naturale in campo iuris Ecclesiae locum tenet.

Porro enucleari conatur significatio termini „normae fundamentales”. Ad istas normae iuris divini certe pertinent. Initio quaeritur cur nam ius divinum normis canonicis proponatur. Inter rationes codificationis talis illae systematicae haud ultimum locum tenent, quae tamen non ut aliquid cosmeticum intelligi possunt, quia cum fine sensuque legislationis connexae sint. Criteria in luce ponuntur quae de fundamentalis caractere normae alicuius decernunt (hierarchia normarum, earum recipoca connexio, locus in constructione institutionis, postulata systematicis). Postea mentio de normis constitutivis fit.

Obiectum proprium legislationis canonicae disciplina ecclesialis est. Significatio termini „disciplina” explanatur. Hoc in campo maxime disputatur an actus religiosi et ethici iure canonico comprehensi sint. Responsum affirmativum datur sequentibus sub conditionibus: (1) actus hi modo generali normis proprio et typico comprehendi possint; (2) eorum canonizatio functionalis evadat; (3) magni momenti respectu testimonii dandi sint.

Ultimo momentum peccati in legislatione ecclesiali et — breviter — actuum interiorum ut obiectum legis in Ecclesia tractatur.