

ODRODZENIE PRAWA KANONICZNEGO?

W okresie następującym bezpośrednio po Soborze Watykańskim II w Kościele wkradła się do dziedziny prawa swoista anarchia, której przyczyną było nastawienie antyinstytucjonalne, spowodowane przez niektórych teologów oraz przez samo paradoksalne, historyczne uwarunkowanie prawa kościelnego. Pod tym względem można było mówić o okresie prawa tymczasowego, czy też „przejściowego”¹. Wciąż stosowano Kodeks z 1917 roku, lecz wiedzano, że należy opracować nowy Kodeks m.in. bardziej dostosowany do eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Chociaż nie mówiło się wprost o *vacatio juris*, jednakże sytuacja ta zagrażała w sposób szczególny wcześniejszym rozporządzeniom, które wciąż jeszcze miały moc prawną. To prawda, że fakt ten nie hamował intensywnej działalności legislacyjnej, lecz nieporządek, który wówczas zdawał się panować, ukazywał przynajmniej to, jak bardzo umysły są nieprzyzwyczajone do regulowania sprawiedliwości ze znanstwem (z prawoznawstwem), gdy zachodziła potrzeba odwołania się do prawa. Ta dyspozycja intelektu, która przyczyniła się do powstania i rozwinięcia prawa klasycznego, zdawała się w tym zaniknąć.

W tej perspektywie promulgacja nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego pociągała za sobą dwuznaczną sytuację: z jednej strony był to fakt pozytywny z tego względu, że kończył okres wahań i zamieszania, lecz z drugiej strony poddawano go także krytyce z tego powodu, że po Kodeksie z 1917 roku ujawnił pewien brak „prawoznawstwa” na korzyść tekstu, którego ambicją było, jak się zdaje, zawrzeć w sobie system prawa, przyjmując jako model kodeksy opracowane pod wpływem Oświecenia oraz nowożytnej Szkoły Prawa naturalnego (Grotius i jego uczniowie). W każdym razie, jaka by nie była krytyka pod adresem nowego Kodeksu, objawia on prawny charakter wspólnoty kościelnej. Ukazuje on przy tym właściwy charakter Kościoła katolickiego. Ten aspekt prawny Kościoła jest owocem długiej historii, na przestrzeni której ujawnia się nie tyle historyczny, ile bardziej istotny i konieczny charakter tego wymiaru. Kodeks stanowi więc nieodłączną część tradycji kanonicznej, a jako taki jest jednocześnie aktual-

¹ O ile można zastosować tu tę kategorię historii prawa francuskiego, użytą na określenie prawa opracowanego między 1789 a 1804 r.

nym wyrazem potrzeby szukania tego, co w Kościele jest słuszne.

Przyznając rację współcześnie żyjącym ludziom, dla których pewną trudność nastręcza zrozumienie tego, czym jest prawo, oraz przyznanie przysługującego mu w kulturze własnego miejsca, zatrzymamy się nieco nad tymi zagadnieniami.

Należy więc najpierw przedstawić, w jaki sposób ukształtował się ostatni Kodeks i jak w dzisiejszych czasach realizuje on istotę Prawa kanonicznego, stanowiąc jednocześnie owoc tradycji i wyrażając tę rzeczywistość, która dąży do tego, by Kościół posiadał swe własne prawo.

1. Kodeks na tle historii kanonicznej²

Kodeks (jest) podstawowym dokumentem ustawodawczym Kościoła opartym na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym Objawienia i Tradycji³.

W ścisłej łączności z Kościołem, tradycja kanoniczna opiera się na dwu źródłach wspólnoty: na Objawieniu i na Tradycji, porządkując w ten sposób jej życie zasadą sprawiedliwości, stanowiącą fundament miłości. Z łatwością da się zauważyć nieprzerwaną obecność tych dwu źródeł w historii. Jeśli się chce odszukać początki prawa kanonicznego, można by chyba dopatrywać się ich w Starym Testamencie, który — jak wszyscy dobrze wiedzą — zawiera wszystkie rodzaje nakazów prawnych, moralnych, liturgicznych i innych. Niemniej jednak nie chodzi tam jeszcze w sposób bezpośredni o prawo kościelne. Mimo to rzeczą znamionną dla tego okresu historii Bożego narodu wybranego jest to, że owa Boża konstytucja, pod postacią różnych praw i zasad, staje się po części dziedzictwem zarówno Kościoła, jak też prawa talmudycznego.

Już w czasie powstawania Kościoła widać jasno, że dużą rolę pełni w nim wymiar prawny. Gdy Chrystus oświadcza Piotrowi: „Ty jesteś Piotr”, w istocie rzeczy powierza mu pewną funkcję oraz władzę ustanawiania prawa. Można by pominąć tu omawianie innych dyspozycji prawnych, bezpośrednio zawartych w Objawieniu, do których należy np. ustanowienie sakramentów. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Mt 18-19 ukazuje pewien ustalony

² Opieramy się tu na dziele: Andrieu-Guittrancourt, *Introduction sommaire à l'étude du droit en général et du droit canonique contemporain en particulier*, Sirey 1963. Por. także Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*; Stikler, *Historia juris canonici latini*, Turyn 1950.

³ Konstytucja apostolska Jana Pawła II: *Sacrae disciplinae leges* z 25 stycznia 1983 r. W: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 13.

sposób postępowania w przypadku upomnienia braterskiego, który przyczynił się później do rozwoju sakramentu pokuty oraz prawa karnego. Widzimy tam też, że Chrystus wypowiada się na temat rozvodu, a ta Jego wypowiedź stanowi bazę doktryny kanonicznej o małżeństwie, jak również zaprasza do stałej wstrzemięźliwości, włączonej do prawa zakonnego. Można też znaleźć odpowiednie rozporządzenia prawne w *Dziejach Apostolskich*, jak też w listach św. Pawła: ustanawianie diakonów, zachowanie się kobiet w czasie zgromadzeń, powinności biskupa i wdów (por. 1 Tm 3 i 5), nauka o nierozzerwalności małżeństwa, której towarzyszy tzw. „przywilej Pawłowy”, rady odnoszące się do umiarkowania podczas procesów sądowych i w odwoływaniu się do trybunału pogańskiego (por. 1 Kor 6 i 7), co skłania do tworzenia takich trybunałów kanonicznych, z których w razie konieczności mogliby korzystać chrześcijanie. Wszystko to znajduje się w listach św. Pawła, chociaż naucza on o tym, że straciło swą moc prawo zawierające pozytywne rozporządzenia starotestamentalne.

Począwszy od tego momentu źródłami nie są już bezpośrednio Pisma natchnione, lecz tradycja Ojców Kościoła, akta pontyfikalne, synody lokalne lub ekumeniczne, akta biskupie. Znane są trzy zbiory akt pontyfikalnych. Przetrwały do naszych czasów archiwa Stolicy Świętej począwszy od roku 370; da się też odtworzyć spis akt Grzegorza Wielkiego (604 r.); posiadamy wreszcie fragment akt Jana VIII (882 r.). Niebawem dokumenty te zostaną połączone w jeden zbiór.

W ciągu wieków nieustannie wzrastała liczba różnych tekstów o znaczeniu powszechnym lub miejscowym. Dopiero Grzegorz VII zebrał w 315 rozdziałach najważniejsze teksty Ojców Kościoła oraz poszczególnych Soborów. Ten ogromny zbiór obowiązuje aż do wieku XI, kiedy to zaczynają działać najwięksi kanoniści średniowieczni, pracujący w środowisku anglo-normandzkim, przy czym na ich dzieło nie miały wpływu wywierania neoplatonizm kultywowany przez Szkołę z Chartres, której przedstawicielem jest Iwo z Chartres. Mając wykształcenie filozoficzne i logiczne, Iwo postanowił zebrać obowiązujące wówczas teksty, a zwłaszcza uzgodnić je w oparciu o prawa dialektyki, przy pomocy której zdołał on ustalić i bardzo jasno ukazać zasady harmonii. Umiał on np. odróżnić nakazy od rad, zaś prawa wieczne od tymczasowych. Umiał ponadto ocenić, jaki autorytet posiada każdy tekst z osobna. Dzieło Iwona zawarte jest w trzech zbiorach: *Panormia*, *Tripartita* i *Dekret*.

Iwo z Chartres przygotowuje jednak pojawienie się innego dzieła, które ma jeszcze większe znaczenie w historii Prawa kanonicznego. Jest nim *Decretum Gracjana*, który to — poprzedzony

pracą Iwona — stoi u początków klasycznego prawa kościelnego oraz zajmuje pierwsze miejsce w tym, co później stanie się *Corpus Juris Canonici*. Księga Gracjana jest to *Concordia discordantium canonum*, która usiłuje uzgodnić ze sobą będące wówczas w obiegu liczne teksty, mniej lub bardziej sprzeczne ze sobą. Gracjan pracował w latach 1140—1151. W jego dziele, które od XII wieku przyjmuje nazwę: *Decretum Gratiani*, zawiera się prawdziwie cała tradycja pierwszych dwunastu wieków istnienia Kościoła. Gracjan nie tylko używa metody dialektycznej, stosowanej już przez Iwona z Chartres, lecz także udoskonala ją, opierając znaczną część swego dzieła na sprawach spornych (tzw. *causae*), wokół których porządkuje różne teksty, kończące się często krótkim zwrotem: *dictum Gratiani*.

Począwszy od tego dzieła, równoległe do rozwijającego się w średniowieczu prawa rzymskiego, Prawo kanoniczne zmierzało powoli do swego punktu kulminacyjnego. Jego rozwój dotyczył najpierw samych źródeł i dokonywał się poprzez ukonstytuowanie zrębu zasad, następnie zaś objął też jego nauczanie, dzięki narodzinom uniwersyteckiej nauki kanonicznej, wykładanej na „fakultecie prawnym”. Jeśli chodzi o źródła, do *Decretum* Gracjana należy jeszcze dodać ustawodawstwo papieskie, które powstało po tym dziele i w ślad za Bernardem z Padwy zostało zebrane przez św. Rajmunda z Penafort, przez niego zostało streszczone i niekiedy zmodyfikowane. Papież Grzegorz IX opublikował to dzieło 5 września 1234 roku.

W 1298 roku do ksiąg już obowiązujących dodano nowy zbiór dekretów, zredagowanych na polecenie Bonifacego VIII przez trzech słynnych kanonistów. Ponieważ stanowi on księgę szóstą, nosi więc nazwę: *Sexte*. Nieco później doszły do niego jeszcze dekretały Bonifacego VIII, następnie dekretały Benedykta XI i Klemensa V, które tworzą razem siódmą księgę pod nazwą: *Clementines* lub *Extravagantes libri sexti*. Cały ten zbiór uzupełniły potem *Extravagantes* Jana XXII oraz *Extravagantes communes*. Wszystkie zaś księgi, począwszy od *Decretum Gratiani* aż do *Extravagantes communes*, utworzyły *Corpus Iuris Canonici*, fundament prawa klasycznego używanego aż do dnia dzisiejszego.

Jeśli chodzi o powszechne nauczanie, w tym okresie idzie ono zwłaszcza po linii tego, co głoszą znawcy prawa, którzy przy pomocy metod stosowanych już przez Rzymian komentują lub objaśniają wielkie teksty zawarte w tym ostatnim dziele.

Po wieku XIV nie przestają powstawać nowe prawa, tyle tylko, że nie grupuje się ich w specjalne zbiory. Nawet kanony Soboru Trydenckiego, mimo ich doniosłego znaczenia, nie zostają włączone do Kodeksu prawa. Podobnie, choć niektóre sławne na-

zwiska kontynuują naukę kanoniczną, to jednak metody się zmieniają, a niekiedy nawet zniekształca się samego ducha tradycji kanonicznej, czego przykładem jest wpływ gallikanizmu. W rezultacie prawo kanoniczne ulega współczesnym nurtom prawnym, tak samo jak filozofia, a dzieła z zakresu filozofii i teologii prawa, wywierające nań znaczny wpływ, w dość dużej mierze zmieniają kategorie. Wśród wielu postaci przyczyniających się do takiego stanu rzeczy należy wymienić Suareza, który usiłował pchnąć Prawo kanoniczne w kierunku woluntaryzmu i pozytywizmu, co wydaje się zupełnie niezgodne z naturą tegoż prawa. Niestety, dzieło Suareza wywarło i wciąż jeszcze zachowuje znaczny wpływ, mniej lub bardziej bezpośredni. Pośród kanonistów wyciska ono głębokie znamię na samym słownictwie, gdzie takie pojęcia jak: „prawo”, „zasady” czy „obyczaje”, wynikają z woli prawodawcy i inspirowane są filozofią bardzo wątpliwą⁴.

Sobór Watykański I zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z pytaniem, jakie nowe rozporządzenia prawne można by zebrać i usystematyzować w „Kodeksie” na wzór kodeksów nowożytnych. Po długiej pracy, w której najwięcej zawdzięczamy kardynałowi Gasparriemu, powstał tekst końcowy, oficjalnie zatwierdzony w 1917 roku. Zostały w nim też opublikowane źródła Kodeksu z 1917 roku, które sięgają głęboko do Tradycji⁵.

Zapowiadając Sobór, dnia 25 stycznia 1959 roku Jan XXIII podał także do wiadomości, że zamierza polecić dokonanie rewizji prawa kanonicznego. Po pierwszej sesji Soboru ustanowiono także specjalną Komisję mającą zająć się sprawą rewizji Prawa, do której należeli liczni specjaliści z różnych dziedzin. Następnie Konferencje episkopatów oddelegowały swoich kanonistów, zdolnych do wzięcia udziału w reformie. Synod z 1967 roku podał tej komisji specjalne dyrektywy, mające postać dziesięciu zasad. Owoce prac komisji, redagowane w postaci „szkiców” roboczych, wysyłano regularnie do episkopatów, do wyższych przełożonych zakonnych i do uniwersytetów. Po nowym poszerzeniu Komisji jeszcze raz przeanalizowano wszystkie projekty w świetle otrzymanych uwag. Końcową wersję tekstu wysłano wreszcie do Stolicy Apostolskiej dnia 21 kwietnia 1982 roku, po ostatniej sesji plenarnej, którą Komisja rozpoczęła 20 października 1981 roku.

Kiedy papież Jan Paweł II otrzymał wszystkie teksty, przekazał je grupie dziesięciu ekspertów, którzy rozwiązali 119 nie

⁴ Por. M. Bastit, *La notion de loi de saint Thomas à Suarez*, praca doktorska, Rennes 1986.

⁵ Kodeks z 1917 w Kan. 6 stwierdza: „Kodeks dyscyplinę obowiązującą dotychczas w zasadzie zachowuje, chociaż wnosi odpowiednie zmiany”.

rozstrzygniętych jeszcze kwestii, 39 innych natomiast pozostawili do osobistego osądu papieża. Ten na nowo polecił przejrzeć cały tekst oraz przy pomocy czterech osobistych doradców ustosunkował się do owych wyżej wspomnianych problemów. Nowy Kodeks został ostatecznie promulgowany 25 stycznia 1983 roku i wszedł w życie z pierwszym dniem Adwentu tego samego roku. Był on (zarazem) owocem Soboru, jak też aktualnym wyrazem tradycji kanonicznej.

Jeżeli historia prawa kanonicznego ukazuje wysiłek Kościoła, który na przestrzeni wielu wieków poszukiwał tego, co jest sprawiedliwe, to nie można patrzeć na nią jako na przypadkowe następstwo wydarzeń. Ponieważ charakteryzuje się ona ciągłym aktualizowaniem rzeczy dawnych także nowy Kodeks jawi się w tym świetle jako naturalny jej owoc.

2. Sama natura rzeczy domaga się Prawa kanonicznego

*Narzędzie, jakim jest Kodeks, w pełni zgadza się z naturą Kościoła*⁶.

Pytając o znaczenie tej długiej historii kształtowania się prawa kościelnego, należy uznać na pierwszym miejscu, że chodzi tu o prawdziwe prawo. Należy odejść od rozpowszechnianych często teorii, według których istnienie tego prawa jest dyktowane jakąś koniecznością, przy czym stanowi ono zbiór reguł empirycznych, pożytecznych wprawdzie w dobrym funkcjonowaniu organizacji, jednakże nie zawierających w sobie większych wartości. Czy to w Kościele, czy też w Państwie z pokusą tą nie spotykamy się po raz pierwszy. Przeciwstawia się jej Psalmista, gdy stwierdza: „Podstawą Twego tronu jest sprawiedliwość i prawo” (Ps 89, 15), wyrażając w tym zdaniu zarówno odniesienie prawa do prawdy, jak też odniesienie obu tych rzeczywistości do Boga. Mimo to w historii Kościoła istniała swego czasu wyraźna tendencja do pomijania prawa i życia tylko w oparciu o zasady ewangeliczne. Jednym z najbardziej wymownych przykładów takiego stanowiska jest prawdopodobnie franciszkański ruch biczowników w XIV wieku.

Na tę swoistą niechęć do rzeczywistości instytucjonalnych na rzecz wymogów duchowych można dość łatwo odpowiedzieć. Oprócz zdrowej teologii, pojmującej Ducha Świętego jako Źródło ukrytego życia w Kościele, należy tej postawie przeciwstawić ideę, według której Prawo odpowiada konieczności ontologicznej („Sprawiedliwość jest Prawdą”). To, co jest niedoskonałe, nie za-

⁶ Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, w: dz. cyt., s. 13.

wiera samo w sobie źródła, które pozwoliłoby mu na osiągnięcie doskonałości. Ruch polegający na przejściu od stanu niedoskonałego do bardziej doskonałego zależy między innymi od tego, kto znajduje się poza stanem niedoskonałości i pociąga ku sobie. Medytacja świata zewnętrznego pozwala poznać, że przyciągnąć ku sobie może tylko byt odrębny i realnie różny od tego, który jest przyciągany. Prawo oznacza więc tę czynność, poprzez którą dokonuje się oceny tego, co w rzeczy istotnej dla obopólnych relacji dotyczy obu stron.

Relacje te mogą iść w dwu różnych kierunkach, zależnie od tego, czy w centrum znajduje się wspólnota, rozumiana jako zespół ludzi, czy też poszczególna osoba. W pierwszym przypadku, osoba ponosi pewne zobowiązania względem wspólnoty, względem zespołu ludzi obdarzonych władzą, którzy scalają tę wspólnotę, chronią ją przed nieuporządkowaną subiektywnością i ukierunkowują na uczestnictwo w dobru wspólnym. W drugim natomiast przypadku wspólnota lub też inna osoba jest obciążona pewnym długiem wobec pojedynczego człowieka, stosownie do tego, co on wniósł do wspólnoty lub co uczynił na rzecz swego bliźniego. Wynika z tego, że wspólnota jest bezpośrednio i wewnętrznie zhierarchizowana według porządku świętego i konstytucyjnego dla tej właśnie społeczności, a nie na wzór aparatu państwowego, ustanowionego w oparciu o jakąś nierealną społeczność cywilną. Prawo jest czymś uprzednim w stosunku do heglowskiego podziału na państwo i społeczność, która mu zagraża. Pierwsza z wyżej wspomnianych relacji jest właściwym przedmiotem prawa, druga zaś — jest nim tylko w sposób pośredni.

Sposób postępowania, związany z obu relacjami, ma prowadzić do tego, by ludzie przynależący do wspólnoty politycznej wypełniali to, co jest sprawiedliwe, tzn. by zarówno dawali osobie, z którą wchodzi w szczególne związki, ekwiwalent tego, co od niej otrzymują, jak też by powierzali wspólnocie przedmioty lub usługi, których ona ze swej strony udziela ze względu na dobro wspólne. Otóż konsekwencją życia politycznego jest to, że dobro wspólne wymaga, by przynajmniej w czynach zewnętrznych były praktykowane wszystkie rodzaje cnót. Podobnie też zespół cnót stanowi o wypełnianiu sprawiedliwości, a w ten sposób staje się przedmiotem prawa. Prawo to ujawnia zatem wychowawczą funkcję przez to, że zobowiązuje do efektywnego wypełniania dyrektyw wchodzących w jego zakres, a unikając całkowicie moralnej kategorii czystej intencji prowadzi cnoty do ich realizacji przez konkretne czyny.

Wypełnienie sprawiedliwości sprawia, że zmienia się relacja, która miała na początku postać relacji dłużnika do swego wie-

rzyciela. Wyrównanie długu, dalekie od zniesienia wszelkiej relacji przenosi ją na płaszczyznę przyjaźni, gdyż jest z nim związane uznanie drugiej osoby (znacząca jest zachodząca tu amfibologia). W taki sposób sprawiedliwość jawi się jako fundament przyjaźni.

Aż do tej chwili ograniczaliśmy się tylko do ogólnej filozoficznej analizy sprawiedliwości w państwie. Czy na jej podstawie można teraz uczynić krok w kierunku prawa kanonicznego? Zestaw różnych odpowiedzi wskazuje na trzy możliwości. Po pierwsze, stwierdza się, że istnienie prawa w Kościele jest analogiczne do istnienia podobnego prawa w społeczności cywilnej. Kościół tworzy społeczność doskonałą, tak samo jak państwa, opiera się na tych samych, co one zasadach oraz potrzebuje podobnego im kodeksu i prawa. W rzeczywistości bowiem jest on tylko i wyłącznie instytucją ludzką, otaczaną szacunkiem oraz konieczną, lecz niczym nie odróżniającą się od innych społeczności. Wystarczy więc zastosować do niego uprzednio określony model i na jego podstawie społeczność ta osiągnie bez wątpienia kształt najbardziej doskonały⁷.

Patrząc z innego punktu widzenia, można jednak sądzić, że Kościół całkowicie różni się od wszystkich społeczności ludzkich, zwłaszcza zaś od państwa, a posuwając się jeszcze dalej należałoby stwierdzić, że nawet nie jest on społecznością, lecz tylko zespołem jednostek, mniej lub bardziej przyznających władzę prawodawcom, którzy ze swej strony ujawniają wobec nich swą wolę⁸.

Obok tych dwu nie dających się pogodzić ze sobą stanowisk istnieje jeszcze jedno, które w punkcie wyjścia wskazuje na to, że Prawo Kościoła jest różne od prawa ludzkiego. Odmienność ta wynika zarówno z jego źródła, jak też z jego celu. Jego źródłem jest mianowicie tajemnica Kościoła jednoczącego w sobie chrześcijan miłością nadprzyrodzoną. Na mocy działającego w nim Ducha Świętego Kościół osiąga swój kształt poprzez uczestnictwo w łaskach zbawienia i zmartwychwstania, a także, ciągle mocą tegoż Ducha Świętego, prowadzi swoich członków do Ojca przez Syna. W nim staje się dostępna dla wszystkich wiara, nadzieja i miłość, dzięki którym ochrzczeni już teraz uczestniczą w życiu Trójcy Świętej⁹.

⁷ Doktryna Suareza o analogii stosowanej przy przypisywaniu jednej rzeczywistości cech innej odgrywa tu bez wątpienia rozstrzygającą rolę.

⁸ W samej rzeczy, jest to schemat eklezjologii Ockhama.

⁹ Wymiar trynitarny prawa ukazał się bezpośrednio u pierwszego teologa prawa, cesarza Justyniana, który był przekonany, że całe swe dzieło powinien umieścić pod patronatem Trójcy Świętej. Por. Konstytucje: *Tanta*.

Specyficzny charakter rzeczywistości kościelnej nie stoi bynajmniej na przeszkodzie, aby można było ją analizować przy pomocy pojęcia prawa ustanowionego na ziemi, jednak tylko i wyłącznie pod tym warunkiem, że nie opisuje się tym pojęciem rzeczywistości identycznej, lecz jedynie podobną pod względem struktury. Przyjmuje się więc w tym wypadku pełne zastosowanie zasady zwanej: *analogia entis*, ponieważ właśnie z niej wypływa *analogia fidei*. Pomijanie owej pierwszej zasady oznacza pogardę ludzkiego sposobu postępowania — czy to w teologii, czy też na gruncie Prawa kanonicznego; jest ona bowiem boskim źródłem pryncypiów zawartych w tych naukach¹⁰. Fakt ten jednak w sposób ewidentny domaga się określenia istoty prawa, które może ewentualnie wyjść naprzeciw najbardziej widocznym zjawiskom współczesnego prawa cywilnego, przejawiającego nie raz tendencję do przeczenia samemu sobie¹¹.

Prawdą jest także to, że Kościół jako społeczność hierarchiczna upodabnia się do społeczności politycznej w tym, że posiada wszystkie środki konieczne do osiągnięcia swego celu. Nie tylko jest rzeczywistością Bożą, jak już powiedzieliśmy, lecz także posiada dobro wspólne, do którego zdąża oraz istotą którego jest wspólnota z Chrystusem. Przyjaźń, która stanowi fundament i cel jego prawa, utożsamia się z miłością¹². Tworzona przez niego społeczność nie jest ustanowiona z woli ludzkiej. Istnieje w niej od początku specyficzna hierarchia ściśle złączona z jej bytem Bożym, która zdąża poprzez włączenie ich do Kościoła do dobra

¹⁰ W oparciu o tę zasadę można by dwojakiego rodzaju krytykę skierować pod adresem E. Corecco, «*Ordinatio rationis*» o «*Ordinatio fidei*»? *Appunti sulla definizione della legge canonica*, *Communio* 36 (1977) 6, s. 48 nn. Wola Boża cieszy się poza tym pewnym przywilejem, który narzuca się na niebezpieczeństwo rozwiązania prawa wiecznego w dysocjacji Prawdy.

¹¹ Widać tu doskonale, że stanowisko E. Corecco, reprezentujące aktualne prądy, wypływa z troski o to, by nie patrzeć na Prawo kanoniczne jako na skażone pozytywistycznymi założeniami współczesnych praw państwowych (których naturę należałoby postawić pod znakiem zapytania). Inny sposób postępowania polega na tym, że się przywraca tym prawom ich pierwotny kształt, pobudzając je do szukania ich istoty, ale nie sięgając do analogii praktycznej: model ten zastosujemy niebawem przy dyskusji nad pojęciem Kodeksu.

¹² „Wspólnota ta jest dziełem Ducha Świętego i zachowuje swą trwałość poprzez kapłaństwo biskupów, którzy — na mocy sukcesji apostoelskiej — nauczają, kierują i uświęcają lud Boży oraz strzegą w nim jedność Wiary i Miłość. Ich wspólnota kapłańska ma jednocześnie charakter ministerialny: służy ona wspólnocie kościelnej i utwierdza łączność z Piotrem, który — jako ośrodek — przewodzi w Miłości tej jedności. Zasady te stanowią fundament prawa kościelnego, a także urzeczywistniają prawdziwą teologię prawa”. Paweł VI, *Communications* 12 (1980) 205.

dusz wychowywanych przez prawo: „Każdy ochrzczony jest zatem wezwany do tego, by zajął swe miejsce zgodnie ze swoim stanem i ze spełnianą przez siebie funkcją”¹³. Przez wypełnienie prawa kanonicznego ochrzczony zaczyna praktykować nie tylko cnoty moralne, lecz przede wszystkim cnoty teologalne, które kształtują dobro wspólne Kościoła. Inne pojęcia, jak np. zasada sprawiedliwości, nadają temu prawu szczególną właściwość. Mówi się z tej racji o *aequitas canonica*, podkreślając przy tym aspekt życzliwości, który jest w nim bardziej rozwinięty niż w cywilnej doktrynie sprawidliwości.

Przechodzenie ze stanu niedoskonałości do doskonałości, który był starożytną podstawą prawa, dokonuje się tutaj w oparciu o łaskę. Owa łaska przejmując jednak i unosi ku górze to, co jest naturalne, ponieważ jak przyjaźń nie może istnieć bez sprawiedliwości, tak też miłość nie może się obejść bez prawa, które musi zresztą odzwierciedlać rzeczywistość lub też winno być udoskonalone i uzupełnione przez miłosierdzie.

3. Kodeks jako możliwa odpowiedź na ten wymóg

Należy przede wszystkim uświadomić sobie to, że Prawo kanoniczne opiera się na różnych źródłach. Znajdują się tam najpierw przepisy prawa Bożego, w sposób wyraźny zawarte w Objawieniu. Trzeba zauważyć, że ponieważ Kościół kieruje się do osób realnie istniejących, nie da się więc wyjąć z Pisma św. wszystkich przepisów prawnych, które mogłyby obowiązywać w każdym czasie i miejscu. Prawo kanoniczne nie jest bowiem świętym prawem, na wzór prawa muzułmańskiego. Ma ono również na względzie prawo naturalne, na które Kodeks wyraźnie się powołuje. Lecz ze względu na samą analogię należy mieć na uwadze to, że prawo naturalne, uszczegółowione przez Dekalog oraz włączone w porządek miłości, zdąża ku celowi bardziej wzniosłemu niż sam cel przyrodzony.

Kiedy się zdarzy, że oba te źródła okazują się w jakimś miejscu niewystarczające, prawodawcy kanoniczni odczytują to jako pobudkę, by z rozwagą szukać przepisów najbardziej właściwych do uzupełnienia tychże źródeł, wydając przy tym prawa, które będą odpowiadały sytuacji Kościoła istniejącego w konkretnym czasie i miejscu. Prawo Boże i prawo naturalne pozostawiają zatem miejsce prawu ludzkiemu, a prawodawca ludzki, korzystając z tej możliwości, działa po linii w całkowitej zgodzie z prawem naturalnym i Bożym. Wszystkie te trzy, różne od siebie rodzaje

¹³ Tamże.

praw łączą się ze sobą poprzez konkretną medytację wspólnoty kościelnej, świadomej swego wymiaru ludzko-boskiego. Nowy Kodeks znajduje się dokładnie w tym właśnie punkcie centralnym. Jak całe wcześniejsze prawodawstwo, sięga on do Bożego źródła prawa tam, gdzie mówi np. o hierarchii kościelnej (kan. 350 nn), o Papieżu, biskupach lub o nierozzerwalności małżeństwa chrześcijańskiego. Niektóre zasady czerpie także z prawa naturalnego, jak ukazuje to np. zakaz zabójstwa (kan. 1397) i aborcji (kan. 1398), bądź też dana Kościołowi możliwość posiadania dóbr (kan. 1254 nn) lub teoria małżeństwa dopełnionego (kan. 1061, 1141, 1142).

Kodeks z 1983 roku jest jednocześnie adaptacją pozytywnego prawodawstwa posoborowego. W niektórych miejscach mogą powstać pewne wątpliwości co do natury Kodeksu i jego związku z naszymi czasami. Współczesne pojęcie Kodeksu charakteryzuje się dwiema rzeczami: systematycznością oraz nowością. Systematyczność ma w sobie coś z pozytywistycznej ambicji, zmierzającej do tego, by wszystkie prawa zawrzeć w tekście, który należy tylko później zastosować w konkretnej sytuacji. Z tego faktu wypływa w sposób naturalny wyobrażenie, że tekst ten czerpie swą moc z woli prawodawcy i uzyskuje wartość tylko wtedy, gdy ogłasza się tę wolę, czyli w momencie tłumaczonym jako zerwanie ze starym, tradycyjnym porządkiem. Innymi słowy, akt ten nie posiada charakteru wspólnotowego, tak że całkowita nowość dzieli dzieje na dwie niezależne od siebie epoki. Tego rodzaju model reprezentuje rewolucyjny i systematycznie opracowany Kodeks francuski z 1804 roku, jak też poprzedzające go zbiory praw z XVIII wieku oraz następujący po nim Kodeks niemiecki z 1905 roku (B.G.B.) i Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku.

Sposób odwołania się do techniki kodyfikacyjnej nie nastęrcza trudności. Czy można powiedzieć, że Kościół zaadoptował pozytywne cechy charakterystyczne współczesnym kodeksom? Wydaje się, że można tu dać lekko zróżnicowaną odpowiedź. To prawda, że pojęcie Kodeksu może rodzić pewne wątpliwości — czy to w odniesieniu do Prawa z 1917 roku, czy też z 1983 — gdy się weźmie pod uwagę tradycję kanoniczną oraz prawdopodobnie taki rodzaj prawa, w którym przepisy stanowią jedynie szczegółowe określenia, obok zwyczaju i orzecznictwa. W związku z tym Kościół, pełniący osobliwą funkcję w społeczeństwie, może krytykować prawo, w którym nie zwraca się uwagi na braki istniejące w kodeksach. Lecz można też stwierdzić, że sama natura prawa, rzeczywiste poszukiwanie tego, do czego jest każdy zobowiązany, wymaga niekiedy prawa bardziej giętkiego, jak też większej ciągłości w kształtowaniu umiejętności prawniczych. Nie

chodzi więc o to, by krytykować idee jakiegoś kodeksu w imię szczególnego charakteru prawa kanonicznego, lecz wprost przeciwnie, w imię rzeczywistego znaczenia prawa kanonicznego pragnie się, by było ono jeszcze bardziej doskonałe, tzn. by unikało tendencji pozytywistycznych, bardziej niż prawo cywilne.

Tak więc, mimo tych braków, Kościół wybrał jednak formę kodeksu. Być może, należałoby przyjrzeć się temu dokładniej i zapytać, czy braki tej formy wpływają, czy też nie, na samą jej naturę. Idąc po tej linii, można by także zwrócić uwagę na osobliwość Kościoła i jego kodeksów, Kościoła, który nie powinien znać ani rewolucji, ani legalizmu pozytywistycznego: dałoby się wówczas wykazać, że aż do tej pory posiadamy złe wyobrażenie Kodeksu. Chociaż wytwór prawa staje się coraz bardziej prawodawczy tam, gdzie brakuje twórczości prawnej, to jednak trzeba stwierdzić, że obecnie zauważa się w Kodeksie Justyniana o wiele mniej systematyczności, niż niegdyś¹⁴ i że nie ma on na celu zerwać z przeszłością (wprost przeciwnie, całe dzieło tego cesarza odznacza się wielką wiernością tradycji rzymskiej). Dobrze o tym wiadomo, że francuski Kodeks cywilny, który był też opracowany przez prawników specjalizujących się w prawie starożytnym, nie zawiera tak wielu, jak on sam podkreśla, innowacji i że w pewnej mierze streszcza w sobie kilka reguł, które objaśniają dość niezależne orzecznictwo.

Widzimy więc, że proces kodyfikacji zakłada mniej pozytywizmu, niż można było wcześniej sądzić. Tym bardziej, że da się wykazać, iż sam nowy Kodeks odwołuje się do tradycji kanonicznej, do prawa naturalnego oraz do zwyczajów, którymi zajmują się najlepsi komentatorzy prawa¹⁵. Rzeczy nowe, odkryte przez ostatni Sobór, idą chyba dokładnie po linii zerwania z legalizmem. Częste akcentowanie znaczenia Kościołów lokalnych, którym pozwala się rozwijać i kształtować według ich własnego prawa, oznacza wyraźnie, że Kodeks nie ma na celu przewidzieć wszystkiego i że istnienie rzeczywistych wspólnot może uprzedzać interwencję prawodawcy. Podobnie pojęcie wspólnoty hierarchicznej, jak się zdaje, oznacza odrzucenie dychotomii między materią społeczną a formą prawną, tak istotnej w pojęciu prawa obowiązującego na mocy woli samego prawodawcy.

Dodajmy do tego jeszcze to, że sam sposób podchodzenia do pewnych zagadnień pozostawia pewne miejsce na rozwój swoistej

¹⁴ H. Ankum, *La codification de Justinien est-elle une véritable codification?* Liber Amicorum J. Glissen, Ansvers, Kleuver, Rechtswetenschap-pen 1984, s. 1—17.

¹⁵ Przedstawia się go, niestety, poprzez przyzmat woluntaryzmu Suareza.

retoryki prawniczej — mimo że późniejsza procedura rzymska wywarła dość znaczny wpływ na szkodę tego modelu, jakim było klasyczne prawo rzymskie¹⁶. Pamiętajmy wreszcie o tym, że sentencję odnosi się do źródeł innych niż prawo opracowane w procesie dialektycznym, gdzie do głosu dochodzi *opinio doctorum*.

Na podstawie tych elementów można sądzić, że nowy Kodeks otwiera możliwość odnajdywania tego, do poszukiwania czego jest zobowiązany każdy z osobna. Konkretyzuje się w nim zatem jeden z wymogów wypływających z samej istoty Kościoła: wymogiem tym jest poszukiwanie tego, co jest sprawiedliwe, gdyż właśnie tam można znaleźć fundament miłosierdzia. Bez wątpienia, dotykamy tym sposobem dialektyki, która tkwi w samym sercu Kościoła.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

¹⁶ W tym przypadku odnowa dokonała się być może pod wpływem anglo-saskim.