

RAFAŁ ALEKSANDER WILKOWSKI OCD

DUCHOWE ASPEKTY KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Duchowość i prawo kanoniczne należą do dwóch konstytutywnych elementów Kościoła, wyrażających już to jego wymiar charyzmatyczny, już to jego wymiar instytucjonalny. W istocie Kościół to wspólnota wierzących, oparta na jedności wyznawanej prawdy, karmiąca się tymi samymi darami łaski, dzieląca jedną misję. Niemniej jednak Kościół to także zorganizowana społeczność, uznająca pewne zasady porządkujące wzajemne relacje, które są niezbędne do osiągnięcia celów duchowych. Mając na uwadze te dwie fundamentalne rzeczywistości, pojawia się mimo wszystko myśl, że są one zupełnie niezależne, co więcej przeciwstawne. Duchowość z reguły kojarzy się z nieskrępowanym bogactwem przeżyć ludzkiego ducha, prawo zaś z rygiorem porządkowania czy – skrajnie ujmując – z martwą literą. Tak rodzi się rodzaj antagonizmu, który współistnienie duchowości i prawa kanonicznego uznaje za zło konieczne. Czy jednak prawo można odmówić jakiegokolwiek wartości duchowej? Czy – odwracając relację – można lekceważyć duchowość jako bezmiar niejasnych doświadczeń wewnętrznych? Właśnie w perspektywie tych pytań czy też wręcz wyzwań, które chcą odkryć pierwotny sens obu tych wymiarów, pojawia się konieczność dostrzeżenia, ale i zrozumienia ich głębokiego związku. Tym sposobem miejsce pozornego antagonizmu na nowo zajmuje jedność duchowo-prawna Kościoła. W takiej perspektywie można też wskazać duchowe aspekty Kodeksu Prawa Kanonicznego. Trzeba przy tym pamiętać, że prawo – konkretnie prawo kanoniczne – nie jest rzeczywistością obcą głoszeniu Ewangelii i życiu chrześcijańskiemu, gdyż ono stoi na straży konkretnych form wcielania Ewangelii, form wypracowanych przez duchowość.

1. FENOMEN PRAWA KANONICZNEGO A TEOLOGICZNA WIZJA CZŁOWIEKA

Zrozumienie fenomenu prawa kanonicznego jest możliwe jedynie w perspektywie antropologii teologicznej, przy uwzględnieniu podstawowych założeń duchowości. To wizja człowieka, która dostrzega integralność ludzkiej natury, tworzy fundament do właściwej interpretacji istnienia prawa w Kościele.

Prawo kanoniczne (*ius canonicum*) – zwane w przeszłości *ius pontificium*, *ius decretalium*, *ius ecclesiasticum*, *ius sacrum*, a ostatnio *ius ecclesiale* – jest czymś więcej niż tylko zbiorem pozytywnych norm ustanowionych przez kompetentną władzę w celu uregulowania relacji między różnymi członkami wspólnoty Kościoła¹. Taka definicja może być przypisana do Kodeksu Prawa Kanonicznego, ale absolutnie nie wyczerpuje ona szerokiego sensu prawa. Prawo kanoniczne należy rozumieć jako ogół wzajemnych odniesień podmiotowych naznaczonych mocą wiążącą ze względu na tożsamość charyzmatyczną, tudzież podejmowane posługi i funkcje zarówno pojedynczych członków Kościoła, jak i różnorodnych grup działających na jego łonie.

Tak postrzeganie prawo kanoniczne wpisuje się w pewne wymiary doświadczenia ludzkiego oraz eklezjalnego. Prawo kanoniczne jest przejawem społecznej natury człowieka: rodzi się dzięki zdolności nawiązywania relacji, a zarazem w wyniku dążenia do uporządkowania tworzących się więzów. To człowiek, który otwiera się na drugiego, stara się nadać takiemu związkowi określone reguły, począwszy od fundamentalnego poszanowania godności osoby. Tenże człowiek – widziany w świetle Bożego objawienia – jest ukształtowany na obraz i podobieństwo Boga, uczestniczy w życiu łaski, ale też nieustannie zмага się z własną słabością, a zwłaszcza ze skłonnością do wyrządzania szkody innym. W tym rozdarciu między dobrem a złem człowiek tworzy pewne zasady współistnienia, by w ten sposób strzec zarówno poszczególnych jednostek, jak i całej społeczności. Natura ludzka, otwarta na relację z innymi, potrzebuje swego rodzaju gwarancji bezpieczeństwa, swoistego systemu wartości i wytycznych kształtujących zachowania wszystkich. Bez wątplenia taki system jest wpisany w samą istotę bytu. Jest on ładem wypływającym z prawa naturalnego. Jest odzwierciedleniem pierwotnego zamysłu Stwórcy wobec stworzenia, a tym samym jest zbiorem fundamentalnych reguł rządzących światem stworzonym. System ten, biorąc pod uwagę ludzkie uwikłanie w społeczeństwie, wymaga swego rodzaju uszczegółowienia: konkretnego odniesienia zasad prawa Bożego do złożonych realiów codziennego ludzkiego bytowania. Tak artykułuje się prawo pozytywne.

Jest sprawą niezwykle istotną, by uchwycić związek między pozytywnym prawem określonym przez człowieka – zawsze w perspektywie wiary – i prawem

¹ Takie określenie prawa *sensu stricto* przywołuje na myśl definicję Tomasza z Akwinu: „*Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*” (STh, I-II, q. 90, a. 4).

Bożym ukrytym w stworzeniu. Prawo kanoniczne jako prawo stanowione jest – we właściwym sobie zakresie – rozwinięciem prawa naturalnego, jest jego tłumaczeniem w konkretnym kontekście historycznym; nie jest to jedynie zbiór przypadkowych ludzkich norm. Nadto trzeba zauważyć, że prawo kanoniczne reguluje postępowanie członków Kościoła, ale czyni to w bardzo konkretnej perspektywie: w perspektywie zbawienia. Tym sposobem prawo to pozostawia poza zakresem zainteresowania wszelkie formy ludzkiej egzystencji, które nie mają bezpośredniego związku ze zbawieniem, a co za tym idzie z umiejscowioną w czasie i przestrzeni przynależnością do wspólnoty wierzących².

Kościół jest w swej istocie „nowym ludem Bożym” (por. kan. 204–205). Z tego wynika, że prawo kanoniczne jako prawo Kościoła jest zasadniczo wpisane w tę perspektywę. I tak wyznacza ono rodzaj relacji, które – szanując godność, kompetencje i obowiązki każdego – odnoszą życie całej wspólnoty do nadprzyrodzonej racji jej istnienia.

Niektórzy w takim podkreśleniu roli prawa w zbawczej misji Kościoła widzą formę legalizmu. W istocie jednak legalizm ma miejsce tylko wówczas, gdy zostaje przesadnie zaakcentowane znaczenie prawa, nie zaś wtedy gdy jest dla niego zarezerwowana słuszna obecność: „Jest rzeczą oczywistą, że prawo kanoniczne z całym swym nieuniknionym ciężarem terminologii i formalizmu nie gwarantuje zbawienia dusz; byłoby wręcz niewybaczalną naiwnością nawet tak sądzić. Jednak również naiwnością jest twierdzić, iż wystarczy wyjść poza prawo, aby zapewnić wejście do królestwa Ducha w jego bezcielesnym wymiarze!”³. Można powiedzieć, że Kościół to rzeczywistość charyzmatyczna, wyrażona w kanonicznych terminach i powagą prawa strzeżona wobec przeróżnych prób wypaczeń czy nadużyć. Taki sens prawa bardzo dobrze oddaje biblijny obraz Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa (1 Kor 12, 27) – obraz, który przywołuje podwójny aspekt Kościoła: widzialny i niewidzialny. Bez wątpienia prawo należy do wymiaru widzialnego (instytucjonalnego), ale jest na usługach wymiaru niewidzialnego (duchowego). Jest niczym ciało względem duszy. Jest tym samym narzędziem zbawienia, nie pretendując wcale, by każdy kanon miał wprost wartość zbawczą. Biorąc początek w naturze człowieka dążącego z całym swym bogactwem i wszystkimi potrzebami – także strukturalnymi – do zbawienia, system prawny Kościoła staje się pomocą w osiągnięciu tego celu. Jak pisze F. D’Agostino: „Logika prawa [kanonicznego] należy do logiki zbawienia”⁴. W tym znaczeniu można uznać, że prawo kanoniczne uczestniczy w aspekcie sakramentalnym Kościoła⁵, gdzie łaska nie wyklucza natury, ale na niej buduje (*gratia supponit naturam* –

² Por. J. RIES, *L’uomo religioso e l’uomo nuovo nel diritto della Chiesa. Diritto canonico e antropologia cristiana*, w: *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, red. L. Gerosa, Milano 1995, s. 38.

³ F. D’AGOSTINO, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*, Cinisello Balsamo 2000, s. 18.

⁴ Tamże, s. 33.

⁵ Por. G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale*, Casale Monferrato 1993, s. 27.

w myśl dawnej maksymy). W takiej wyważonej wizji wspólnoty wiary *ipso facto* nie mają racji bytu skrajne postaci ani awersji prawnej⁶, ani apologetyki prawnej⁷ wyrosłe w pewnych kontekstach ideowych.

Paradoksalnie zarówno tendencje antyprawne, jak i dialektycznie ścierające się z nimi formuły prawnej apologetyki stają się szczególnie intensywne w kontekście Soboru Watykańskiego II. Niektórzy, uznając pasterski wymiar istnienia i misji Kościoła, tak mocno podkreślani przez Sobór, negują sens prawa we wspólnocie eklezyjalnej; inni, nawiązując do wielowiekowej tradycji *ius canonicum*, bronią roli prawa w życiu Kościoła. Takie tarcia poglądów znajdują rozwiązanie w przygotowaniu i publikacji nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. W toku prac i w momencie ich zwieńczenia Magisterium zabiera wielokrotnie głos, wyjaśniając wartość duchową i prawną Kodeksu czy szerzej – całego kanonicznego systemu.

2. KODEKS PRAWA KANONICZNEGO W ŚWIETLE SOBOROWEJ WIZJI KOŚCIOŁA

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. jest bez wątplenia dziełem nawiązującym do myśli soborowej. Co więcej, wdraża on iście pasterski charakter Soboru w takiej mierze, w jakiej tylko może uczynić to tekst prawny. Niektórzy nazywają go wręcz „ostatnim dokumentem *Vaticanum II*”⁸. W szczególności uderza fakt, że Kodeks – tak jak i sam Sobór – jakkolwiek nie zrywa z całą tradycją prawną minionych

⁶ Można przywołać różne przykłady awersji prawnej. Oświadczenie Williama z Ockham, że przepisy prawne Kościoła są bardziej wynikiem arbitralnej postawy kleru niż owocem rozumowania i wiary (por. PH. DELAHAYE, *Réflexions sur la loi et les lois dans la vie de l'Église*, „L'Année Canonique” 18(1974), s. 82,), bądź też symboliczny gest Marcina Lutera, który pali wraz z bullą papieską kopię *Corpus Iuris Canonici*, znajdują później radykalne sformułowanie doktrynalne w tezach R. Sohma co do absolutnej niezgodności między „istotą prawa kanonicznego” (Kościół prawa) oraz „istotą Kościoła” (Kościół – wspólnota duchowa), jedyne – według niego – z woli Chrystusa (por. tenże, *Kirchenrecht*, t. 1: *Die Geistlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, s. 23; tenże, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München – Leipzig 1918, s. 536–614). W podobny sposób A. von Harnack zarzuca hierarchii powiązanie dogmatu i prawa podporządkowane walce o władzę (por. tenże, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, Leipzig 1909⁴, s. 347,), zaś L. Boff krytykuje „Kościół instytucjonalny” lub „prawny” jako owoc „światowości” zainspirowanej strukturami prawa rzymskiego i feudalnego (por. tenże, *Igreja: Carisma e poder*, Petrópolis 1991 i nawiązująca doń „Notificatio” KONGREGACJA NAUKI WIARY (11.03.1985), AAS 77(1985), s. 756–762).

⁷ Swoistą apologię prawa, wyrosłą jako przeciwstawienie postaw antagonistycznych względem prawa, podejmują m.in. K. Mörsdorf, E. Corecco, R. Sobański, A. M. Rouco Varela. Na uwagę zasługują zwłaszcza: K. MÖRSDORF, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 3(1952), s. 329–348; E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, t. 1, München – Paderborn – Wien 1964, s. 8–21.

⁸ Por. JAN PAWEŁ II, Przemówienie *Portate alle vostre Chiese particolari la conoscenza del Codice del popolo di Dio*, „Communicationes” 15(1983), s. 124–125.

stuleci, jest rzeczywistością zupełnie nową: przyjmuje on całkowicie odmienną strukturę organizacji norm w perspektywie zreformowanych założeń doktrynalnych. W istocie oryginalność Kodeksu polega na wydobyciu pierwotnego związku między prawem a teologią, między literą a duchem. Kodeks bez wątpienia nawiązuje do *praxis* wczesnego chrześcijaństwa, traktując razem kwestie dogmatyczne i sprawy dyscyplinarne (jak choćby w przypadku Nicei, Konstantynopola, Efezu czy Chalcedonu), ale nade wszystko – w świetle soborowego nauczania – ściśle łączy fundamenty doktrynalne i wynikające z nich zasady postępowania.

Wcielając wytyczne *Vaticanum II*, Kodeks z 1983 r. staje się prawdziwie Kodeksem Soboru, tj. duchowo-prawnym wyrazem soborowej wizji Kościoła, a jeszcze bardziej odpowiednim narzędziem służącym do osiągnięcia celów właściwych Kościołowi. Więź tę bardzo dobrze oddaje Jan Paweł II w konstytucji apostołskiej *Sacrae disciplinae leges*, promulgującej Kodeks:

„Nowy Kodeks może być pojmowany jako wielki wysiłek tłumaczenia przenoszący na język kanonistyczny tę doktrynę, mianowicie soborową eklezjologię. Chociaż nie da się obrazu Kościoła w ujęciu doktryny Soboru doskonale przełożyć na język kanonistyczny, to jednak Kodeks powinien się odnosić do tego obrazu jako pierwotnego wzoru, którego zarys powinien on odpowiednio, na ile to możliwe, z samej swej natury wyrażać”⁹.

Jak zauważa P. Gherrri:

„Ukierunkowanie papieskie bez wahania wskazuje linię prowadzącą od Soboru do Kodeksu, od eklezjologii do instytucjonalności, od nowego obrazu Kościoła do jego zreformowanej struktury i funkcjonalności: Kodeks wywodzi się z *Vaticanum II* i tłumaczy go w zwyczajnych relacjach wewnątrz wspólnoty eklezjalnej”¹⁰.

2.1. Soborowa wizja Kościoła

Związek Kodeksu z Soborem objawia się nade wszystko w przejściu wizji Kościoła wskazanej z nową mocą przez *Vaticanum II*. Istotnie, tak Sobór, jak i Kodeks, jednoznacznie uwypuklają złożony charakter Kościoła, zaznaczając, że dwie rzeczywistości – charyzmatyczna i instytucjonalna – są absolutnie nierozzerwalne. W ten sposób zarysowuje naturę Kościoła *Lumen gentium*, wskazując, iż jest on zarówno *communio spiritualis* (wspólnotą duchową) opartą na wierze, nadziei i miłości,

⁹ JAN PAWEŁ II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), Poznań 1984, s. 13.

¹⁰ P. GHERRI, *Lezioni di teologia del diritto canonico*, Roma 2004, s. 257.

jak i *compago visibilis* (widzialnym zrzeszeniem) obejmującym różnorakie organizmy hierarchiczne (LG 8). Myśl tę podejmuje *ad litteram* Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 205.

Eklezjologia *Vaticanum II* staje się integralnym elementem Kodeksu. W tej perspektywie Kościół jawi się przede wszystkim jako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, a zarazem zewnętrznego zespolenia całego rodzaju ludzkiego (LG 1). Dalej Kościół ukazuje się jako wspólnota – lud Boży (LG 2), gdzie władza sprawuje funkcje służebne (LG 3), zaś wszyscy członkowie uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej.

„To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 n.), i który założył na wieki jako «filar i podwalinę prawdy» (1 Tm 3, 15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej” (LG 8).

Myśl tę, zawartą w *Lumen gentium*, rozwija także J. Ratzinger, zaznaczając, iż pojęcie „ludu Bożego” podkreśla komunię, jaka winna istnieć we wnętrzu Kościoła, a także dialog z tymi, którzy do niego nie należą w sposób bezpośredni. Określenie Kościoła ludem Bożym oznacza patrzenie na niego w różnorodnej perspektywie wyrażen i wymiarów, uznając też możliwość błędów jego działania, a tym samym możliwość nieustannej odnowy i reformy. Obraz Kościoła jako „ludu Bożego” podkreśla również fakt, że Kościół ten nie istnieje sam dla siebie, lecz jest narzędziem służącym wewnętrznemu zjednoczeniu wszystkich wierzących z Bogiem¹¹.

Tak rozumianą istotę Kościoła Kodeks wyraża, używając bogatego znaczeniowo terminu *populus Dei* (kan. 204). Najbardziej uderza jednak fakt, że Kodeks – podobnie jak Sobór – ideę ludu Bożego uważa za fundamentalną. W tym sensie tożsamość Kościoła nie polega na rozróżnieniu stanów (duchowieństwo, laikat) i na przypisanych doń przywilejach czy obowiązkach (jak w prawodawstwie z 1917 r.), ale na jedności wspólnoty wierzących. I tak pierwszy poświęcony Kościołowi kanon Kodeksu – nie uwzględniając norm ogólnych (kan. 1–203) – orzeka z całą mocą:

¹¹ Por. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 21–22.

„[§ 1] Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie. [§ 2] Ten Kościół, ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, kierowanym przez następcę Piotra i biskupów we wspólnocie z nim” (kan. 204).

Na takiej podstawie doktrynalno-prawnej rozwijają się poszczególne wymiary życia wspólnoty wierzących. Równość wyrastająca z sakramentu chrztu (*christifideles*) nie uniemożliwia różnorodności osobistych powołań (kan. 208), zaś udział w jedynej misji całego Kościoła nie neguje odmienności sprawowanych posług czy wreszcie specyficznej sytuacji kanonicznej (kan. 207)¹².

Przynależność do jednej eklezjalnej społeczności prowadzi do odkrycia powszechnego powołania do świętości. Taka wizja wykracza ponad dawne rozróżnienie na stan życia doskonałego i stan życia niedoskonałego. W konsekwencji nie ma miejsca na jakiegokolwiek postawy minimalistyczne. Jak zaznacza *Lumen gentium*: „Wyposażeni w tyle i tak potężnych środków zbawienia, wszyscy wierni chrześcijanie jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak i sam Ojciec jest doskonały” (LG 11).

I jeszcze ta sama konstytucja w innym miejscu dodaje: „Boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosił uczniom swoim jakiegokolwiek stanu – wszystkim razem i każdemu z osobna – świętość życia, której sam jest sprawcą i dokonawcą” (LG 40).

Wątek ten podejmuje Kodeks Prawa Kanonicznego i stwierdza: „Wszyscy wierni, zgodnie z własną pozycją, winni starać się prowadzić życie święte, przyczyniać się do wzrostu Kościoła i ustawicznie wspierać rozwój jego świętości” (kan. 210).

2.2. Soborowa wizja prawa

Spojrzenie na Kościół w świetle Soboru Watykańskiego II prowadzi do nowego rozumienia prawa kanonicznego. Bez wątpienia podkreślenie duchowo-instytucjonalnego wymiaru wspólnoty eklezjalnej czyni prawo narzędziem na służbie obu tych aspektów. Tym sposobem prawo wpisuje się w zbawczą funkcję Kościoła. Jak wyjaśnia wstęp do Kodeksu: „Prawo kanoniczne wynika z natury Kościoła, za jego podstawę należy uważać władzę jurysdykcji udzieloną Kościołowi przez Chrystusa, zaś cel upatrywać w trosce duszpasterskiej dla osiągnięcia zbawienia wiecznego”¹³.

¹² Por. J. FORNÉS, *Introducción a los can. 204–746*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2/1, Pamplona 2002³, s. 23.

¹³ Wstęp, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, s. 23.

W pewnym sensie prawo staje się gwarantem tożsamości Kościoła i strażnikiem jego misji. Prawo tłumaczy charyzmat na normę życia, proponuje go całej społeczności wierzących bez jakichkolwiek wyjątków czy dyskryminacji, broni go przed wypaczeniami czy nadużyciami. Można by rzec, że *ordo Ecclesiae* rodzi się z *ordo fidei*, przyjmując względem niego konkretne zadania¹⁴.

Należy zwrócić uwagę na specyfikę prawa w Kościele. Już w początkach chrześcijaństwa wyraźnie zarysowuje się rozróżnienie między *świętymi kanonami* (*sacri canones*) papieży czy soborów a *ustawami* (*leges*) imperatorów. Sobór w Nicei określa mianem kanonów wszystkie normy dotyczące życia wspólnoty eklezjalnej. Ideę tę przejmują późniejsze sobory. Takie orzeczenia to nie tylko wyznaczenie zakresu wiążącej mocy prawa kanonicznego – to nade wszystko wskazanie sensu tegoż prawa. Święte kanony służą wewnętrznemu uporządkowaniu istnienia i działania Kościoła, by prawdziwie był on społecznością dążącą do zbawienia. Tak należy rozumieć kan. 1: „Kanon tego Kodeksu dotyczy jedynie Kościoła łacińskiego”. Takie stwierdzenie oznacza, że ten zbiór norm ma za zadanie służyć Kościołowi katolickiemu w wypełnieniu jego misji; nie obowiązuje on poza Kościołem, tj. nie traktuje on kwestii, które nie mają nic wspólnego ze zbawczą posługą Kościoła.

Wydawać by się mogło, że eklezjologia Soboru Watykańskiego II uwydatniająca szczególnie charyzmatyczny wymiar komunii w Kościele neguje zasadność prawa. Tymczasem jest to błędne założenie. Nauczanie soborowe nie tylko odcina się od postaw antagonistycznych wobec prawa¹⁵, ale odsłania nową perspektywę: terminy jak *lud Boży* czy *tajemnica komunii* stają się pojęciami mającymi wartość prawną jako *principia iuris canonici* – w myśl zasady wyrażonej w *Optatam totius*: „W wykładzie prawa kanonicznego [...] należy mieć na oku tajemnicę Kościoła w ujęciu konstytucyjnym dogmatycznej o Kościele, ogłoszonej przez obecny święty Sobór” (OT 16).

Niestety, temat ten nie jest poddany głębszej refleksji w ramach *Vaticanum II*. Sobór swą uwagę skupia raczej na innych wymiarach misterium Kościoła.

2.3. Kodeks Prawa Kanonicznego jako *ius Ecclesiae*

Prawo kanoniczne jest autentycznym *ius Ecclesiae* w takim sensie, że – niczego nie tracąc ze swego charakteru normatywnego – stanowi ono jedno z narzędzi zbawczej misji Kościoła. Wpisując się w nowożytną tendencję kodyfikacji norm (tendencję sięgającą *Code Napoléon* i *Bürgerliches Gesetzbuch* (BGB) w prawie cywilnym oraz *Codex Iuris Canonici* z 1917 r. w Kościele), ale też nawiązując do zamierzchłej religijnej tradycji przymierza (*Tora*), prawo kanoniczne znajduje swój

¹⁴ A.M. Rouco Varela nazywa prawo kanoniczne *ius sacrum* ze względu na jego początek, treść, formę i cele (por. tenże, *Teología y derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Madrid 2002, s. 306).

¹⁵ Por. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto nella Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991, s. 262.

szczególony wyraz w formie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kodeks ten – o czym trzeba pamiętać – nie jest czysto technicznym zbiorem przepisów, ale jest wyrażeniem istoty *ius Ecclesiae* w świetle charyzmatyczno-instytucjonalnej natury Kościoła: „Podaje [on] normy, aby wierni w prowadzeniu życia chrześcijańskiego stawali się uczestnikami dóbr przez Kościół ofiarowanych, które prowadzą ich do zbawienia wiecznego”¹⁶. Innymi słowy,

„Kodeks, będąc podstawowym dokumentem ustawodawczym Kościoła, opartym na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym objawienia i tradycji, winien być uważany za niezbędne narzędzie, dzięki któremu jest zachowany należyty porządek tak w życiu indywidualnym i społecznym, jak i w działalności Kościoła. Stąd oprócz elementów fundamentalnych struktury hierarchicznej i organizacyjnej Kościoła, ustanowionych przez Boskiego Założyciela, i oprócz głównych norm odnoszących się do sprawowania potrójnego zadania, zleconego samemu Kościołowi, [...] Kodeks określa także pewne reguły i normy działania”¹⁷.

Uderza nade wszystko fakt, że Sobór – tak bardzo ukierunkowany na wymiar pasterski – pragnie Kodeksu Prawa Kanonicznego i co więcej tworzy pewne kryteria jego odnowy! Tę wolę Soboru przejmują kolejno papieże, którzy stają na straży wykonania (wprowadzenia w życie) wytycznych Soboru. Owocem rozlicznych prac reformatorskich jest ostateczna wersja Kodeksu Prawa Kanonicznego promulgowana 25 stycznia 1983 r., obejmująca siedem ksiąg: Normy ogólne; Lud Boży; Nauczycielskie zadanie Kościoła; Uświęcające zadanie Kościoła; Dobra doczesne Kościoła; Sankcje w Kościele; Procesy. Jak zauważa prawodawca we wstępie:

„Choć z różnicy rubryk, które poprzedzają poszczególne księgi starego i nowego Kodeksu, dostatecznie wynika także różnica między obydwojoma systemami, niemniej jednak o wiele bardziej nowość porządku systematycznego staje się oczywista z części, sekcji, tytułów i ich rubryk. Jednak należy uważać za pewne, że nowy porządek bardziej niż stary odpowiada nie tylko materii i charakterowi prawa kanonicznego, lecz – co jest ważniejsze – bardziej także czyni zadość eklezjologii Soboru Watykańskiego II i płynącym stąd zasadom, które były przedstawione już na początku rewizji”¹⁸.

¹⁶ Wstęp, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, s. 25.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, s. 13.

¹⁸ Wstęp, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, s. 35.

3. TEOLOGICZNA STRUKTURA KODEKSU

Analizując strukturę nowego Kodeksu, należy nade wszystko zwrócić uwagę na fakt, że Kodeks ten nie jest jedynie odmiennym uporządkowaniem przepisów z 1917 r., ale jest reformą całego systemu norm mającą na celu dostosowanie prawa kanonicznego do nowej mentalności i nowych potrzeb wyrażonych w nauczaniu Soboru¹⁹.

Zasadnicza zmiana w układzie Kodeksu dotyczy samych podwalin *ius Ecclesiae*. Fundamentem porządku prawnego Kościoła jest lud Boży, a więc wspólnota wszystkich wyznawców Chrystusa, nie zaś hierarchia. Takie założenie doktrynalne – oddane w kan. 204–223 – oznacza, że Kodeks uznaje konstytutywną równość wierzących, opartą na chrzcie. To z niej wyrastają podstawowe prawa i obowiązki wiernych – bez wyjątku. I tak: „Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego” (kan. 208). W ten sposób Kodeks odrzuca ideę Kościoła jako *societas perfecta* z elementarnym rozróżnieniem na stany, w zamian natomiast proponuje wizję *communio* zbudowanej na jedności wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego (por. kan. 205). W tej perspektywie zarysowują się poszczególne posługi wynikające z różnorodnych charyzmatów: „Z ustanowienia Bożego są w Kościele wśród wiernych święci szafarze, których w prawie nazywa się też duchownymi, pozostałych zaś nazywa się świeckimi” (kan. 207 § 1).

W odróżnieniu od Kodeksu z 1917 r. Sobór Watykański II, choć podkreśla różnicę między świeckimi i duchownymi – różnicę opartą na funkcjach, a nie na godności – a także zwraca uwagę na niezastąpioną rolę hierarchii, uznaje, iż kler sam nie może przejąć całej misji zbawczej. Zadaniem hierarchii nie jest zastępowanie świeckich, wyłączając ich ze wszystkich odpowiedzialności wynikających z chrztu, ale sprawowanie opieki pasterskiej nad wiernymi, a tym samym uznawanie ich posług oraz charyzmatów, żeby wszyscy pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła (por. LG 30). Jest zatem ewidentne, iż duchowieństwo i świeccy nie stanowią dwóch klas przeciwnych sobie, ale jedni są ustanowieni dla dobra drugich, wszyscy zaś uczestniczą w jedynym kapłaństwie Chrystusa i w jedynym planie zbawienia, jakkolwiek każdy obciążony innymi obowiązkami (por. kan. 208).

Kanon 207 § 2 ukazuje specyficzną grupę *christifideles* – tj. osoby, które decydują konsekrować się Bogu, składając w formie ślubów lub innych więzów profesję rad ewangelicznych: „Ich stan – jak zaznacza Kodeks – choć nie odnosi się do hierarchicznej struktury Kościoła, jednak należy do jego życia i świętości”.

¹⁹ Por. C. CORRAL, *Codice di diritto canonico*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C. Corral, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo 1993, s. 193.

Z tych różnych form bycia wewnątrz wspólnoty eklezjalnej wynika, iż każdy jest obdarzony odmiennym charyzmatem, by w ten sposób mógł się uświęcić, ale też służyć Kościołowi w jego misji. To jest fundament, na jakim wznosi się cała struktura Kościoła, a w konsekwencji cała struktura Kodeksu.

Wszczepienie we wspólnotę wierzących niesie ze sobą nabycie wielorakich praw i obowiązków (por. kan. 210–223). Jednak Kodeks w trosce, by w żaden sposób nie uległ wypaczeniu sens Kościoła, a zwłaszcza by nie miały miejsca jakiegokolwiek nadużycia, wskazując poszczególne prawa, wprowadza też klauzulę:

„[§ 1] W wykonywaniu swoich praw – czy to indywidualnie, czy zrzeszeni w stowarzyszeniach – wierni powinni mieć na uwadze dobro wspólne Kościoła, uprawnienia innych oraz własne obowiązki wobec drugich. [§ 2] Ze względu na dobro wspólne, przysługuje władzy kościelnej prawo domagania się, by wierni korzystali z umiarem z przysługujących im praw” (kan. 223).

W analizie struktury nowego Kodeksu nie może umknąć uwadze, że ostateczny podział materii – częściowo odzwierciedlający schemat proponowany przez *Lex Ecclesiae Fundamentalis*²⁰ – rezerwuje centralne miejsce dwom księgom: zadanie nauczycielskie (III) i zadanie uświęcające (IV). Jest to bez wątpienia nawiązanie do *Lumen gentium*, gdzie pierwszą misją zleconą Kościołowi jest *munus docendi*: głoszenie Słowa, które zbawia (zob. LG 25). Nie inaczej, jak z przyjęcia tego przekazu ewangelicznego rodzi się wspólnota chrześcijańska, ukształtowana jako Ciało Mistyczne Chrystusa za pomocą uświęcającego działania Ducha uobecniającego się szczególnie w sakramentach (*munus sanctificandi*)²¹. Te dwa podstawowe zadania Kościoła zostają uzupełnione innymi przejawami działalności wspólnoty²², a regulujące je przepisy tworzą księgi: I – Normy ogólne; II – Lud Boży; V – Dobra doczesne Kościoła; VI – Sankcje; VII – Procesy.

Związek Kodeksu z Soborem na płaszczyźnie strukturalnej niestety ogranicza się do powyższych elementów. W szerszej perspektywie związek ten obejmuje za ledwie użycie zbieżnej terminologii. Zgodnie z myślą Soboru Watykańskiego II *tria munera* winny być głównym nośnikiem całego wymiaru instytucjonalnego i normatywnego Kościoła. W istocie regulują one poszczególne dziedziny życia Kościoła, zajmują centralne miejsce w Kodeksie, ale nie zachowują do końca funkcji wyznaczonej im przez Sobór. Z natury służebny *munus regendi* niejako zrywa więź z pozostałymi

²⁰ *Lex Ecclesiae Fundamentalis* to propozycja swego rodzaju konstytucji Kościoła katolickiego. Projekt zainicjowany przez Pawła VI w 1965 r. i prowadzony przez Papieską Komisję do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego ostatecznie został porzucony, ale wiele jego kanonów zostało włączonych do nowego Kodeksu.

²¹ Por. P. GHERRI, *Lezioni di teologia del diritto canonico*, s. 279.

²² Por. JAN PAWEŁ II, *Konstytucja apostolska Sacrae disciplinae leges*, s. 13.

zadaniami i uprzedza je, wpisując się w schemat sprawowania władzy w ramach hierarchii²³. Tym samym relikty wizji z 1917 r. pozostają nadal żywe.

4. PODSTAWOWE WARTOŚCI DUCHOWO-PRAWNE KODEKSU

Nie umniejszając znaczenia widzianej całościowo zreformowanej struktury Kodeksu, wydaje się słuszne zwrócenie uwagi przynajmniej na te specyficzne zagadnienia, które stanowią swego rodzaju fundament konkretnych regulacji prawnych. I tak warto wymienić choćby najistotniejsze z nich: zbawienie, świętość, słowo Boże i zadanie nauczycielskie, sakramenty i zadanie uświęcające, zasada sprawiedliwości i słuszości – nie pretendując, by w ten sposób oddać całe ich bogactwo.

4.1. Zbawienie

Jak głosi końcowy zapis Kodeksu, tj. kan. 1752, „zbawienie dusz zawsze winno być w Kościele najwyższym prawem”. W ten sposób zostaje obwieszczona jedna z fundamentalnych reguł całego systemu kanonicznego. W istocie ostatecznym celem wszystkich norm obowiązujących we wspólnocie wierzących nie jest nic innego jak *salus animarum*. Ta zasada, wpisana dogłębnie w wymiar duszpasterski, zawiera w sobie wyjątkową wartość prawną, tzn. stanowi kryterium zarówno ustanawiania jakichkolwiek przepisów, jak też ich interpretacji i wprowadzania w życie. Bez tej zasady nie jest możliwe ani poprawne zrozumienie, ani właściwa aplikacja Kodeksu. Oczywiście całkowite ukierunkowanie prawa kanonicznego na zbawienie dusz nie oznacza, iż wszystkie normy bezpośrednio odnoszą się do tej reguły, niemniej jednak z nią w jakiś sposób współbrzmia. Co więcej, całkowite ukierunkowanie prawa kanonicznego na zbawienie dusz nie oznacza, iż Kodeks sam w sobie ma zdolność zagwarantowania świętości, wytycza on jednak drogę i strzeże jej. Można rzec, że *salus animarum* jest celem, ale celem złożonym. Oznacza to, że prawo kanoniczne prowadzi do osiągnięcia zbawienia dusz, ale czyni to za pośrednictwem własnych celów, a zwłaszcza zabezpieczenia dobra wspólnego. Innymi słowy *ius Ecclesiae*, szukając *bonum commune*, staje się niejako pierwszym etapem zbawienia. Takie podporządkowanie prawa *salus animarum* nie pozbawia go wcale jego własnej natury, ale tłumaczy rację jego istnienia²⁴.

²³ Por. P. GHERRI, *Lezioni di teologia del diritto canonico*, s. 286.

²⁴ Por. A. MARZOA, *Comentario al can. 1572*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 4/2, Pamplona 2002³, s. 2211–2212.

4.2. Świętość

Kanon 210 wyraża jeden z podstawowych aspektów życia chrześcijańskiego: powszechne powołanie do świętości. I tak: „Wszyscy wierni, zgodnie z własną pozycją, winni starać się prowadzić życie święte, przyczyniać się do wzrostu Kościoła i ustawicznie wspierać rozwój jego świętości” (kan. 210). Podejmując nauczanie Soboru Watykańskiego II (zob. LG 11; 39), taka formuła nade wszystko obala wielowiekowe przekonanie, iż świętość jest zarezerwowana dla duchowieństwa i osób konsekrowanych należących do tzw. stanu doskonałości, pozostaje natomiast niedostępna dla świeckich. Tym sposobem Kodeks kreśli nową perspektywę: zgodnie z zasadą równości oparta na chrzcie wszyscy wierzący bez różnicy są wezwani do świętości. Innymi słowy świętość nie jest przywilejem jakiejś tylko grupy, ale wyzwaniem całego Kościoła. Co więcej, w myśl kan. 210, świętość jawi się wręcz jako obowiązek – nie tylko moralny, ale i prawny²⁵.

Tak rozumiana świętość nie jest pojęciem abstrakcyjnym. Odnosi się ona do codziennej ludzkiej egzystencji i kształtuje konkretne zachowania, zwracając przy tym uwagę na zadania płynące ze stanu życia tudzież osobistego charyzmatu²⁶. Nie istnieją jednak różne stopnie świętości, ale

„w rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i w prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale; każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość” (LG 41).

Powszechne powołanie do świętości znajduje swego rodzaju wzmocnienie w szczegółowych normach dotyczących duchowieństwa i osób konsekrowanych. W tych przypadkach obowiązek ciąży jeszcze bardziej z racji przyjętych dodatkowych ról w Kościele.

I tak „duchowni w swoim życiu z szczególnej racji obowiązani są dążyć do świętości, zwłaszcza że – będąc konsekrowani Bogu z nowego tytułu przez przyjęcie święceń – stają się szafarzami Bożych tajemnic dla służenia Jego ludowi” (kan. 276 § 1).

²⁵ Por. D. CENALMOR, *Comentario al can. 210*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2/1, Pamplona 2002³, s. 75–76.

²⁶ Por. G. GHIRLANDA, *Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale*, „La Civiltà Cattolica” 136(1985), s. 24.

Podobnie

„życie konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego, naśladowując dokładnie Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowanemu nade wszystko Bogu, ażeby – poświęceni z nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata – osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego” (kan. 573 § 1).

W każdym razie zobowiązania stanu uzupełniają jedynie ogólną normę wyrażoną w kan. 210, w niczym zaś jej nie umniejszają.

Należy zwrócić uwagę, że Kodeks wiąże osobisty wzrost w świętości ze wzrostem w świętości całego Kościoła. Tym samym można mówić o dwóch wymiarach tego samego obowiązku. I tak świętość Kościoła jawi się jako owoc zaangażowania każdego z wiernych²⁷.

4.3. Słowo Boże i zadanie nauczycielskie

Zgodnie z kan. 747 § 1,

„Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem właściwych sobie środków społecznego przekazu”.

Używając takiej formuły, Kodeks kreśli fundamentalną rolę słowa Bożego w życiu i misji wspólnoty eklezjalnej. Uderza fakt, że nauczycielskie zadanie Kościoła nie ogranicza się do posługi szafarzy mających święcenia, ale rozciąga się na wszystkich wiernych (istotnie kan. 747 używa terminu *Ecclesia*, a nie *ministri sacri*)²⁸, jakkolwiek każdy uczestniczy w nim w innej formie. Nade wszystko jednak głoszenie słowa ściśle łączy się z jego pilnym strzeżeniem i wnikliwym badaniem; można rzec, iż rodzi się ono z uważnego studium. *Munus docendi* nie redukuje się zatem do funkcji przepowiadania, ale obejmuje szeroko rozumiane życie Bożym objawieniem i dawanie mu świadectwa na wszelkie możliwe sposoby (por. kan. 756–759, a zwłaszcza kan. 759).

Taka perspektywa pozwala właściwie pojąć specyficzne obowiązki przypisane poszczególnym grupom wiernych jak biskupi, prezbiterzy, diakoni, członkowie

²⁷ Por. P. J. VILADRICH, *La declaración de derechos y deberes de los fieles*, w: *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, oprac. Zespół redakcyjny „Ius Canonicum”, Pamplona 1971, s. 129.

²⁸ Por. E. CORECCO, L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, s. 74.

instytutów życia konsekrowanego czy wreszcie świeccy. Na bazie powszechnego powołania, by „szukać prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła” (kan. 748 § 1), a następnie prawdę tę głosić „zawsze i wszędzie” (kan. 747 § 2), zarysowują się zadania wynikające ze święceń czy ślubów zakonnych²⁹. Zadania te zasadniczo skupiają się wokół przepowiadania słowa (kan. 762–772) i katechezy (kan. 773–780).

Zadanie głoszenia Ewangelii jest powierzone głównie biskupowi rzymskiemu i kolegium biskupów (kan. 756), a wraz z nimi prezbiterom (kan. 757), ale – jak głosi kan. 759 – „wierni świeccy [...] mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa”. W tym sensie „świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 767 § 1” (kan. 766). Taki udział świeckich w posłudze słowa wyrasta z sakramentalnej łaski chrztu i związanego z nią wszczęcia we wspólnotę Kościoła. Niemniej jednak udział ten podlega pewnym ograniczeniom. Podstawowa restrykcja dotyczy homilii. Ta szczególna forma posługi słowa wyjaśniająca tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego „jest zarezerwowana kapłanowi lub diakonowi” (kan. 767 § 1).

Szczególną rolę w nauczycielskim zadaniu Kościoła odgrywa wychowanie katolickie. Kodeks bardzo jasno zaznacza, iż „rodzice oraz ci, którzy ich zastępują, mają obowiązek i zarazem prawo wychowania potomstwa” (kan. 793 § 1). Wychowanie potomstwa staje się zatem zwyczajną, a zarazem bardzo istotną formą udziału w *munus docendi*. Przedmiotem takiego wychowania jest kształtowanie osoby we wszystkich aspektach życia, tak aby mogła osiągnąć dojrzałość fizyczną, intelektualną, a zwłaszcza moralną (doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwe korzystanie z wolności *etc.* – por. kan. 795).

4.4. Sakramenty i zadanie uświęcające

W myśl kan. 834,

„zadanie uświęcania wypełnia Kościół w szczególny sposób przez świętą liturgię [...]; w niej poprzez znaki widzialne ukazuje się i w sposób właściwy każdemu dokonuje się uświęcenie ludzi, a także przez mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to znaczy Jego Głowę i członki, jest sprawowany cały publiczny kult Boży [§ 1]; tego rodzaju kult dokonuje się wtedy, gdy jest sprawowany w imieniu

²⁹ Kościół posoborowy jasno ogłasza ograniczenia udziału świeckich w publicznej funkcji nauczania. Jako przykłady można przywołać: KONGREGACJA RYTÓW, Instrukcja *Inter oecumenici* (26.09.1964), AAS 56(1964), s. 877–900 – mówi o współpracy, ale w praktyce wyraża zakaz przepowiadania dla świeckich (zob. KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO, Instrukcja *Actio pastoralis* (15.05.1969), AAS 61(1969), s. 806–811 – w p. 6 potwierdza zakaz).

Kościół przez osoby prawnie do tego wyznaczone i z zastosowaniem aktów zatwierdzonych przez władzę kościelną [§ 2]”.

Takie stwierdzenie – zdawać by się mogło – identyfikuje *munus sanctificandi* niemal wyłącznie z posługą sakramentów sprawowaną przez szafarzy, a przyjmowaną przez wiernych. Nadto kan. 835 § 4 zaznacza: „W zadaniu uświęcania mają swój własny udział również pozostali wierni, uczestnicząc czynnie na swój sposób w nabożeństwach liturgicznych, zwłaszcza w Eucharystii”. Zagadnienie *munus sanctificandi* trzeba jednak postrzegać w formie całościowej. I tak różnorodność materii umieszczonej w IV księdze Kodeksu wskazuje nade wszystko, że *munus* nie można utożsamiać z *potestas sacra*³⁰. Wynika z tego, iż zadanie uświęcające Kościół nie wyczerpuje się w sakramentach (por. kan. 840) czy innych aktach kultu jak choćby sakramentaliach (por. kan. 1166), które wymagają użycia *potestas sacra*, ale obejmują całe życie chrześcijańskie. Tym sposobem wierzący na mocy łaski chrztu realizuje szeroko pojęte powszechne kapłaństwo polegające na oddawaniu czci Bogu zawsze i we wszystkim: już to uczestnicząc w sakramentach, już to zagłębiając się w modlitwę, podejmując pokutę czy wypełniając dzieła miłosierdzia (por. kan. 839 § 1).

Zgodnie z kan. 835 podmiotem *munus sanctificandi* są wszyscy ochrzczeni, jakkolwiek każdy według własnego stanu, własnych funkcji i posług: biskupi, prezbiterzy, diakoni, „pozostali wierni” – w sposób szczególny zaś rodzice. Wywołuje zdziwienie fakt, że kanon, proponując swego rodzaju wykaz odpowiedzialnych za uświęcające zadanie Kościoła, nie wymienia wprost osób konsekrowanych (por. kan. 607 § 1), a tym samym na pozór burzy wewnętrzną logikę Kodeksu, tj. niejako wyklucza kan. 839 i redukuje *munus sanctificandi* do sakramentów i innych aktów liturgicznych³¹. Wydaje się, że w jakiejś mierze rozwiązaniem tego problemu jest szerokie spojrzenie na całość prawa kanonicznego i wychwycenie związków między poszczególnymi normami (w tym sensie połączenie kan. 607 § 1 i 839 jest uzupełnieniem *lacuna legis* kan. 835). Jest jasne, iż autentyczny kult Boży nie może wynikać z czegoś innego niż głębokie życie wiarą (por. kan. 836).

Bez wątpienia szczególną formą uświęcenia, jakkolwiek – co należy raz jeszcze dobitnie zaznaczyć – nie jedyną, są sakramenty. Nie są one „czynnościami prywatnymi” (kan. 837 § 1), nie są też zwykłymi pobożnymi ćwiczeniami. Są one zbawczymi czynnościami samego Chrystusa i jako takie „środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka” (kan. 840). Taka teologiczno-prawna wizja sakramentów sprawia, iż Kodeks wprowadza wiele reguł stających na straży tych świętych znaków. I tak kan. 841 nade wszystko głosi:

³⁰ Por. G. GHIRLANDA, *Funzione di santificare*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, s. 953–954.

³¹ Por. E. CORECCO, L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, s. 101.

„tylko do najwyższej władzy kościelnej należy zatwierdzanie lub określanie tego, co jest wymagane do ich ważności; także do tejże lub innej kompetentnej władzy, zgodnie z kan. 838 § 3–4, należy określanie tego, co dotyczy godziwego ich sprawowania, udzielania i przyjmowania, jak również obrzędu stosowanego przy ich sprawowaniu”.

Zaś kan. 846 dodaje: „Przy sprawowaniu sakramentów należy wiernie stosować się do ksiąg liturgicznych zatwierdzonych przez kompetentną władzę. Z tej racji nikomu nie wolno własną powagą czegokolwiek do nich dodawać, w nich pomijać lub zmieniać”. Otwierająca się tymi kanonami część Kodeksu (obejmująca łącznie kan. 840–1165) określa w konkretach aspekty dyscyplinarne sprawowania, udzielania i przyjmowania sakramentów.

4.5. Zasada sprawiedliwości i słuszości (*iustitia et aequitas*)

Nie używając zbyt często wprost terminów *sprawiedliwość* czy *słuszość*, Kodeks w wielu miejscach wprowadza te dwie kategorie jako *regulae iuris*. Trzeba nade wszystko pamiętać, że prawo kanoniczne w całości jawi się jako *ordo iustitiae* – porządek na służbie Bożego planu zbawienia. W tej perspektywie zarówno działalność ustawodawcza, jak i wykonawcza (administracyjna) czy sędziowska stają się narzędziami takiego porządku.

Istotnie, prawo wyrasta z pragnienia zagwarantowania sprawiedliwości we wspólnocie eklezjalnej, mając na uwadze zarówno dobro jednostek, jak i dobro wspólne. Sprawiedliwość jest uznaniem jednakowej godności wszystkich wierzących i uszanowaniem wynikających z niej zasad współbywania. Sprawiedliwość oznacza zatem – jak głosi antyczna maksyma – przyznanie każdemu według tego, co mu się należy (*suum cuique tribuere*) – rozumiane oczywiście na płaszczyźnie wiary jako rozeznanie i zabezpieczenie dążeń poszczególnych członków Kościoła, by móc uczestniczyć w misterium zbawienia³². W ten sposób rodzi się cały system pozytywnych norm regulujących relacje wewnątrz Kościoła – system, który ma za zadanie nade wszystko chronić osobiste powołanie każdego. Tak więc prawo staje na straży sprawiedliwości, co więcej – rozciągając swą moc wiążącą wobec wszystkich wierzących bez wyjątku – wręcz utożsamia się ze sprawiedliwością. Innymi słowy, prawo obowiązujące w całym Kościele to niejako synonim sprawiedliwości.

Uchwycenie tego ścisłego związku jest istotne, ale jeszcze nie wyczerpuje problemu. „Prawdziwe prawo [w szczególny sposób prawo kanoniczne – przyp. R.W.] jest nieodłączne od sprawiedliwości” – jak przypomina Benedykt XVI w przemówieniu do Roty Rzymskiej. Oznacza to, iż prawo kanoniczne

³² Jako przykłady można byłoby przywołać reguły otrzymywania sakramentów czy (uproszczone) procedury procesowe.

„nie może pozostawać zamknięte w czysto ludzkim systemie normatywnym, ale musi być powiązane ze sprawiedliwym porządkiem Kościoła, w którym obowiązuje wyższe prawo. W tej perspektywie ludzkie ustawy pozytywne tracą priorytet, który chciałoby się im przyznać, ponieważ prawo nie jest już z nimi po prostu tożsame. Jednakże w tym przypadku ustawy ludzkie są wzmocnione jako wyraz sprawiedliwości, przede wszystkim w tym, co deklarują one jako prawo Boże, ale także ze względu na to, co wnoszą one jako uprawnomożnione ustalenia ustaw ludzkich”³³.

Jakkolwiek prawo kanoniczne stara się z największym wysiłkiem wcielić i zarazem zabezpieczyć sprawiedliwość we wspólnocie Kościoła, może się zdarzyć, iż w obliczu szczególnych okoliczności zbyt rygorystyczne traktowanie norm wypacza ich sens, a tym samym rodzi niesprawiedliwość: prawo jawi się niesłuszne co do czasu bądź miary rozporządzeń. Uniknięcie takiego absurdu – wyrażonego w antycznej formule: *summum ius summa iniuria*, a oznaczającego nadmierny nacisk na samą literę prawa – jest możliwe, uciekając się do idei *aequitas canonica*³⁴.

Słuszność jest elementem integrującym moc wiążącą prawa (według maksymy: *dura lex sed lex*). Oznacza ona „dostosowanie abstrakcyjnej i ogólnej normy prawnej do rzeczywistości”³⁵ bądź – jak głosi klasyczna definicja Henryka z Suzy – „*iustitia*

³³ BENEDYKT XVI, *Prawdziwe prawo jest nieodłączne od sprawiedliwości. Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej* [21.01.2012], „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 3(2012), s. 20.

³⁴ Niektórzy autorzy rozróżniają *aequitas canonica* i *aequitas naturalis* (por. F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, t. 1, Roma 1945, s. 71; S. D'ANGELO, *De aequitate in Codice Iuris Canonici*, „Apollinaris” 1(1928), s. 370–371; R. SOBAŃSKI, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 179 n.), rozumiejąc przez słuszność naturalną szerokie zastosowanie prawa naturalnego. Jako przykład takiej słuszności w Kodeksie Prawa Kanonicznego (1983) przywołuje się kan. 1148 § 3: W przypadku małżeństwa poligamicznego osób nieochrzczonych mąż, który przyjąłby chrzest, winien zatrzymać jako żonę jego pierwszą żonę, jeżeli zaś to okazałoby się trudne, może wybrać sobie dowolną z kobiet z nim dotychczas mieszkających, a pozostałe oddalić. Ustawodawca kościelny, licząc się z realiami, nakłada na ordynariusza miejsca obowiązek zabezpieczenia potrzeb materialnych pierwszej żony lub innych osób oddalonych. Zabezpieczenie to musi być w stopniu wystarczającym, zgodnie z wymogami sprawiedliwości, chrześcijańskiej miłości i naturalnej słuszności. Jest to klasyczne odniesienie do wartości tak ewangelicznych, jak i prawno-naturalnych.

Inni autorzy utrzymują, że taki podział na *aequitas canonica* i *aequitas naturalis* nie wnosi żadnej nowej treści, a jedynie wskazuje odniesienie do ostatecznego *principium*: prawa naturalnego bądź prawa kanonicznego (por. C. LEFEBVRE, *Equité canonique et consentement matrimonial*, Louvain 1947, s. 408 bądź A. VAN HOVE, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 1, Roma 1945², s. 291–292). Van Hove pisze wręcz: „[*Aequitas canonica*] nihil aliud est quam *aequitas naturalis*” (tamże). Więcej o słuszności kanonicznej zob. F.J. URRUTIA, *Aequitas canonica*, „Periodica” 73(1984), s. 33–88; G.M. COLOMBO, *Sapiens aequitas: l'equità nella riflessione canonistica tra i due Codici*, Roma 2003.

³⁵ M. JAKIMOWICZ, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29(1996), s. 98.

dulcore misericordiae temperata (sprawiedliwość złagodzoną miłosierdziem)³⁶. Tym samym stanowi ona jedną z podstawowych zasad interpretacji i stosowania norm kanonicznych³⁷, a także – zgodnie z kan. 19 – jedną z wytycznych w wypełnianiu luk prawnych. Jako taka służy ona dobru Kościoła i ostatecznie zbawieniu dusz³⁸.

Niekiedy *aequitas* występuje jako forma ograniczenia surowości prawa, nawołując wprost do postępowania *ex bono et aequo*: z miłością, umiarem itd. (por. kan. 271 § 3, 686 § 3, 702 § 2, 1148 § 3). Innymi razy *aequitas* wprowadza właściwe sobie instytucje jak choćby dyspensa (kan. 85), formuła: *Ecclesia supplet* (kan. 144), uważnienie w związku małżeństwa nieważnego (kan. 1161), *restitutio ad integrum* (kan. 1645), ugoda w miejsce procesu sądowego (kan. 1446), pokuta (kan. 1343).

ZAKOŃCZENIE

Sobór Watykański II ukazuje Kościół jako wspólnotę charyzmatyczno-instytucjonalną dążącą do zbawienia. Oba te wymiary ściśle łączą się ze sobą, ale w żaden sposób nie umniejszają jeden drugiego. Zaiste, nie istnieje duchowość bez prawa – taka redukcja groziłaby chaosem; nie istnieje też prawo bez duchowości – taki układ rodziłby martwy formalizm. Związek duchowości i prawa polega nade wszystkim na uczynieniu odnowionej wizji *communio Ecclesiae* fundamentem całego systemu norm, tak iż stworzony w ten sposób porządek sprawiedliwości staje się narzędziem zbawienia.

Istotnie, każdy wierzący na mocy chrztu uczestniczy w misji Chrystusa, a tym samym uczestniczy w duchowo-prawnej strukturze ludu Bożego złożonej z *tria munera*: *docendi, sanctificandi, regendi*. Udział ten nadaje konkretny charakter relacjom wewnątrz Kościoła – zakładają one wzajemne poszanowanie godności, a są ukierunkowane na wzrost w świętości. Ten rodzaj współbywania znajduje zabezpieczenie w formie prawa kanonicznego. A prawo to nie jest niczym innym jak swego rodzaju interpretacją prawa Bożego. W tym sensie prawo kanoniczne nabiera niejako wartości sakramentalnej.

Odkrycie duchowego wymiaru Kodeksu Prawa Kanonicznego pozwala właściwie go interpretować i wprowadzać w czyn. Jak zaznacza Benedykt XVI:

„Interpretacji prawa kanonicznego należy dokonywać w Kościele. Nie chodzi o zwykłą okoliczność zewnętrzną, środowiskową: jest to odwołanie do samego

³⁶ HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, 5, *De dispensationibus*, 1.

³⁷ G. GHIRLANDA, *Relazione tra legge e grazia nella visione della Chiesa cattolica*, „Periodica” 96(2007), s. 717–718.

³⁸ Por. J. OTADUY, *Comentario al can. 19*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 2002³, s. 392.

humus prawa kanonicznego i regulowanych przez nie rzeczywistości. *Sentire cum Ecclesia* ma sens również w dyscyplinie ze względu na podstawy doktrynalne, zawsze obecne i czynne w normach prawnych Kościoła. [...] Dojrzałość chrześcijańska prowadzi do coraz większego umiłowania prawa i pragnienia, by je wiernie rozumieć i stosować³⁹.

RIASSUNTO

RAFAŁ ALEKSANDER WILKOWSKI OCD

Aspetti spirituali del Codice di Diritto Canonico

La spiritualità cristiana e il diritto canonico sono due elementi correlati e in certo modo costitutivi della vita della Chiesa e ne esprimono la dimensione carismatico-istituzionale. Solo una visione semplicistica e superficiale può considerare questi elementi come divaricati ed anche in opposizione tra loro.

Già nell'Antico Testamento il diritto diventa paradigma della relazione tra Dio e l'uomo, tra Dio e il popolo eletto. In questo modo il diritto è assolutamente qualcosa di più di una semplice collezione di prescrizioni e divieti che regolano la vita della comunità religiosa, è espressione esterna dell'alleanza divino-umana.

Analizzando l'argomento, si vede *in primis* che il diritto canonico nasce all'interno dell'esperienza umana ed ecclesiale. Senza dubbio il diritto deriva dalla natura sociale dell'uomo: si fonda sulla capacità di entrare in relazione con gli altri e allo stesso tempo sulla necessità di regolare i rapporti interpersonali. Questa però non è ancora tutta la verità specificata e contenuta nel diritto. Il diritto canonico – e quindi il diritto positivo della Chiesa – è in fondo un'interpretazione concreta del diritto divino. In questo modo lo *ius Ecclesiae* organizza la vita della comunità credente nella prospettiva della salvezza.

Il diritto canonico si verbalizza principalmente nel Codice. La normativa vigente è del 1983 e spesso viene chiamata l'ultimo documento del *Vaticanum II*. Infatti riprende tutto l'insegnamento del Concilio e lo incorpora nella propria struttura contenutistica. In questo modo l'ecclesiologia del *Vaticanum II* forma le leggi canoniche. La Chiesa percepita quale popolo di Dio consente di vedere l'elemento che mette alla pari tutti i *christifideles*: la dignità derivata dal battesimo. L'identità della comunità credente non sta quindi in ciò che distingue – diverse funzioni

³⁹ BENEDYKT XVI, *Prawdziwe prawo...*, s. 20.

ministeriali – ma in ciò che unisce: la partecipazione al triplice *munus* di Cristo. Tale visione della Chiesa porta ad una nuova comprensione e interpretazione del diritto canonico. Questo corpus di leggi aiuta a specificare il carisma e conferma la natura spirituale-istituzionale della Chiesa. In conseguenza il Codice non è una semplice raccolta di norme, ma uno strumento per custodire l'ordine nella vita e nell'attività ecclesiale, sia individuale che collettiva.

La struttura teologica del Codice racchiude innanzitutto un principio basilare: la comune chiamata alla salvezza. Tutti i diritti e i doveri s'inseriscono in questa prospettiva; tutto il regolamento riguardante l'insegnamento, la santificazione e il governo serve a tale fine. Il Codice inoltre presenta diversi valori di grande importanza giuridica e spirituale tra cui la *salus animarum*, la santità, il *munus docendi*, il *munus sanctificandi*, la giustizia e l'equità.