

## EWANGELIA, PRAWO I ŁASKA

W artykule *Evangelium und Gesetz* (Ewangelia i prawo) K. Barth przedstawił świadomie formułę „prawo i Ewangelia” na „Ewangelia i prawo”. M. Luter, mówiąc: „prawo i Ewangelia”<sup>1</sup>, wyraził Pawłową antytezę między prawem (uczynkami) a Chrystusem (wiarą) jako drogami usprawiedliwienia; antytezę tę tradycja augustiańska i tomistyczna ujmowała za pomocą formuły „prawo i łaska”. Zmiana tej ostatniej formuły na „prawo i Ewangelia” ukazuje czysto zewnętrzne rozumienie u Lutera, łaski i usprawiedliwienia, które nie przemieniają człowieka wewnątrz: uczynki, nawet spełnione przy pomocy łaski, są zawsze ułomne i nie są w stanie wysłużyć zbawienia. Ewangelia natomiast objawia „sprawiedliwość Bożą” niosącą zbawienie i zdecydowanie różną od sprawiedliwości ludzkiej, opartej na uczynkach. Za pomocą tej nowej formuły Luter chciał więc bronić *sola gratia*: aby nie myślaro, że zbawienie człowieka może zależeć od jego własnych czynów.

Dla Lutera prawo i Ewangelia stanowią dwie przeciwstawne sobie drogi zbawienia, podane człowiekowi przez Boga. Ich normatywna treść (przykazania, nakaz miłości) nie stoi w żadnej sprzeczności ze sobą (Ewangelia wypełnia treść prawa); jednak jedno i drugie kierują się do człowieka na dwa odrębne sposoby, nawet sobie przeciwstawne: prawo wymaga posłuszeństwa pod groźbą kary, osądza i unicestwia; Ewangelia natomiast jest słowem przyjacielskim, które wybacza i zbawia. Bóg przekazuje człowiekowi prawo nie po to, by ten sam się usprawiedliwił, ale w tym celu, by mu ukazać nicość jego własnej sprawiedliwości, niemożność zbawienia się „od siebie” i konieczność przyjęcia sprawiedliwości Boga, ofiarowanej mu przez Chrystusa.

Mając na uwadze tę opozycję, Luter stwierdza, iż Ewangelia jest zawsze kresem prawa, które ma ze swej strony charakter względny w stosunku do Ewangelii, konkretyzujący się wyraźnie w doktrynie o *usus legis*. W dziedzinie prawa cywilnego prawo ma zastosowanie *polityczne*, zmierzające do uchronienia świata

<sup>1</sup> Por. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, w: LThK, IV, 831; G. Ebeling, *Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie*, ThLZ 75 (1950) 243; E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977, col. 1722-1725; E. Wolf, *Ordnung der Kirche*, I, Frankfurt am M. 1960, s. 72 n.

przed popadnięciem w destrukcyjne konsekwencje grzechu. W dziedzinie specyficznie religijnej natomiast prawo znajduje pełne zastosowanie: teologiczne bądź pedagogiczne, zmierzające do ukazania człowiekowi jego grzechu i do doprowadzenia go do Chrystusa. Kalwin i tradycja reformowana przyjmują ponadto inne jeszcze zastosowanie prawa — jako normy wskazującej w odniesieniu do życia chrześcijańskiego (*tertius usus, usus in renatis*), które miałyby najważniejsze znaczenie. Ten *tertius usus* jako norma obowiązkowa, od której zależałaby trwałość otrzymanego już zbawienia, nie występuje u Lutera, który jest zdania, iż chrześcijanin jest wolny, mocą swej wiary, od jakiegokolwiek normy ludzkiej, która by rościła sobie cośkolwiek ze zbawienia. Stąd nauka o *tertius usus* była od początku przedmiotem polemiki w Kościołach luterańskich (druga kontrowersja antynomistyczna) i nabrała wielkiego znaczenia tuż po opublikowaniu wzmiankowanego na początku artykułu K. Bartha. Taka bowiem ocena prawa dla życia chrześcijańskiego ma decydujące znaczenie także gdy idzie o określenie sensu prawa kanonicznego.

Opozycja, w teologii zbawienia, między prawem a Ewangelią dochodzi też do głosu w nauce luterańskiej o dwóch królestwach oraz w dualizmie: *ecclesia abscondita* i *ecclesia universalis, visibilis*<sup>2</sup>. Na tych właśnie podstawach teologicznych tradycja luterańska pojmowała od początku prawo w sposób czysto duchowy, odnosząc je do człowieka wewnętrznego, który żyje pod bezpośrednim i wyłącznym kierownictwem Ducha Świętego, oraz uważając, iż nie da się go ująć w formie norm historycznych, ani też potraktować jako fundamentu wymogów etyczno-społecznych, bądź samego prawa kościelnego<sup>3</sup>.

Z chwilą przyjęcia *tertius usus legis* następuje obrona wolności Ewangelii poprzez zaprzeczenie jakiegokolwiek wewnętrznej relacji zachodzącej między prawem kościelnym a porządkiem zbawienia. Pojawia się w ten sposób antynomia pomiędzy porządkiem łaski a porządkiem prawa, z drugiej zaś strony dualizmowi eklezjologicznemu odpowiada w pełni dualizm prawniczy. Prawo Boże odnosi się wyłącznie do życia duchowego w *ecclesia abscondita*, podczas gdy *ecclesia universalis, visibilis* podlega prawu ludzkiemu, które nie zakorzenia się w prawie Bożym, nie przynależy do dziedziny wiary i może pozostawać w gestii (kompetencji)

<sup>2</sup> Por. W. Joest, *Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*, w: H. Horst Schrey, *Reich Gottes und Welt*, Darmstadt 1969, ss. 196—220; J. Heckel, *Initia iuris ecclesiastici protestantium*, München 1950.

<sup>3</sup> Por. J. Heckel, dz. cyt., s. 18 n.

państwa. Prawo kanoniczne narzuca się jako konieczność socjologiczna i wymóg miłości; nie przyznaje mu się jednak w żadnym wypadku mocy wiążącej w sumieniu, ani też jakiegokolwiek znaczenia zbawczego, albowiem chrześcijanie, mocą swej wiary w Ewangelię, są wolni od prawa i nie mogą być poddani na nowo w swym życiu duchowym władzy prawa przez żaden autorytet ludzki.

Oto kontekst problemów i tematów, w jakim mieści się <sup>4</sup> nowe ujęcie Bartha, którego konfrontacja z teologią katolicką jest godna szczególnej uwagi. W pierwszej części tego artykułu wyjaśnię znaczenie formuły „Ewangelia i prawo” oraz jej wydźwięk w teologii prawa, w części drugiej natomiast ukazę tomistyczną wizję „prawa i łaski”, stwarzającą dla nas, na podstawie innych danych teologicznych, kontrastujący punkt odniesienia, a zarazem właściwą odpowiedź na problemy, na jakie teologia protestancka prawa kanonicznego napotyka nadal, także po Barth'cie.

## I. ZNACZENIE TEMATU „EWANGELIA I PRAWO” DLA TEOLOGII PRAWA KOŚCIELNEGO

Karl Barth uważał, że luterzańskie rozumienie relacji zachodzącej między prawem i Ewangelią prowadziło do doktryn, które pozbawiały Kościół obrony wobec ewentualnych nadużyć władzy politycznej i nie stwarzały bazy wystarczającej do rozwijania etyki polityczno-społecznej. W samym sercu konfrontacji ewangelickiego Kościoła niemieckiego z nazizmem <sup>5</sup> Barth starał się więc we wzmiankowanym artykule z 1935 r. *Evangelium und Gesetz*, po którym pojawiło się w r. 1938 studium o usprawiedliwieniu i prawie <sup>6</sup>, znaleźć odpowiedź uwypuklającą tę wewnętrzną relację, jaka zachodzi między teologiczną płaszczyzną usprawiedliwienia przez wiarę w Chrystusa a prawem ludzkim. Pragnął przywrócić prawu jego walor religijny (czyniący z niego przedmiot wiary) i ustalić tym samym własną odpowiedzialność różnych wyznań chrześcijańskich.

<sup>4</sup> Por. E. Schlink, *Die Freiheit vom Gesetz und die Ordnung der Kirche*, Jahrbuch der theologischen Schule Bethel 8 (1937) 47—67.

<sup>5</sup> Por. E. Wolf, *Kirchenkampf*, w: RGG, III, 1443—1453.

<sup>6</sup> Por. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, *Theologische Studien*, I. Zollikon, Zürich 1944.

## 1. Sens formuły „Ewangelia i prawo”

### a) *Ewangelia*

K. Barth uzasadnia odwrócenie formuły „prawo i Ewangelia” na „Ewangelia i prawo” stwierdzeniem, iż bezpośrednia i specjalna treść Ewangelii sprowadza się do łaski zawierającej w sobie prawo i narzucającej się, jako taka, w pierwszym rzędzie. Słowo Boże w swej jedności: jako Ewangelia i prawo, może zbawić, pocieszyć, ożywić, pouczyć i oświecić, ale także osądzić, ukarać i zabić. K. Barth uwypukla już na początku następujące momenty:

— Opozycja między Ewangelią i prawem oznacza w Piśmie św. dwojakość, ale o wiele większa jest tu jego jedność w jedynym Słowie prawdziwym Ojca.

— Słowo Boże jawi się zawsze jako łaska we wszystkich postaciach, w jakich nam się objawia, albowiem to, że Bóg do nas przemawia, jest już (jako takie) łaską.

— Treść Słowa Bożego jest całkowicie łaską, nawet wówczas, gdy to Słowo jest prawem i może, jako takie, oznaczać sąd, śmierć i otchłań. W przeciwnym razie nie byłoby ono Słowem Boga Trójjedynego. Treść Ewangelii, łaska Boża dla nas, zawierająca w sobie także prawo — to sam, tylko i wyłącznie, Jezus Chrystus<sup>7</sup>.

### b) *Prawo*

Według Bartha, w Piśmie św. wyróżnia się Ewangelię i prawo; prawo nie jest jednak drugim wymiarem istniejącym obok i poza Ewangelią. Ewangelia i prawo są różne, ale i nierozłączne.

Prawo — to objawiona wola Boża. Nie można głosić władztwa Chrystusa, jeśli samo głoszenie nie oznacza, jako takie, wymogu posłuszeństwa. Nie można też głosić zmartwychwstania Chrystusa bez paschalnej zachęty Kościoła pierwotnego: „Wyrzucicie więc stary kwas!” (1 Kor 5, 7). Barth określa zatem prawo jako nieodzowną formę Ewangelii, której treścią jest łaska. Prawo jest w Ewangelii: ono jest święte i dobre (por. Rz 7, 12); nie sprzeciwia się obietnicom Bożym (por. Ga 3, 21) i zostało dane dla życia (por. Rz 7, 10); głoszenie wiary nie oznacza zlikwidowania prawa, ale jest jego potwierdzeniem (por. Mt 5, 17; Rz 3, 21), Paweł zaś mówi, że sam jest pod prawem Chrystusa (1 Kor 9, 21). Tylko ten, kto zachowuje prawo, będzie usprawiedliwiony (Rz 2, 13).

<sup>7</sup> Por. tenże, *Evangelium und Gesetz*, w: Kinder-Haendler, *Gesetz und Evangelium*, Darmstadt 1968, s. 1—6.

Duchowy sens prawa polega na *podniesieniu* naszego życia w Chrystusie. Nie może być w nim zatem takich wymogów, które by się opierały na czymś innym niż na wierze w Chrystusa zmarłego i zmartwychwstałego. A wiara ta jest darem Ducha Świętego, o który możemy jedynie pokornie prosić<sup>8</sup>.

### c) *Ewangelia i prawo w swym śmiertelnościanym działaniu*

Prawo Boże staje się dla człowieka prawem grzechu i śmierci (por. Rz 8, 2), gdyż litera zabija (2 Kor 3, 6) i przeciwstawia się radykalnie Ewangelii, kiedy człowiek nie akceptuje treści samej łaski prawa. W obliczu: „Nie pożądaj” prawa, grzech objawia w nas pożądliwość: dążenie do samo-usprawiedliwienia w miejsce uznania w prawie zapowiedzi naszego usprawiedliwienia przez Chrystusa. Zajęci samo-usprawiedliwieniem, tracimy z oczu centralną treść łaski i pozostajemy przy samej tylko literze prawa, którą staramy się zachowywać, by być sprawiedliwymi i móc uznać siebie za godnych współpracowników Boga. Zmieniamy w ten sposób Boże „będziesz” na ludzkie „winienesz”. I to właśnie Paweł nazywa „niemożliwym dla Prawa” ze względu na „ciało” (Rz 8, 3), bądź też — odwrotnie — twierdząc, iż „siłą grzechu (jest) Prawo” (1 Kor 15, 56). Sam Bóg staje się okazją do grzechu na skutek fałszywej interpretacji Dekalogu, proroków, nauczania Jezusa czy też zachęty i napomnień Apostołów. Prawo, tak sfalszowane przez grzech, przeciwstawia się Ewangelii i nie jest już autentycznym prawem Bożym. Między prawdziwym prawem Boga a Ewangelią nie ma opozycji lecz istnieje jedność<sup>9</sup>.

### d) *Ewangelia i prawo w ich funkcji zbawczej*

Rzeczywistość Ewangelii i prawa w ich funkcji pozytywnej: zbawienia, ukazuje się w tym, że Ewangelia jawi się jako Dobra Nowina dla człowieka grzesznego, nawet wówczas, gdy ten sprzeciwia się otrzymanemu darowi. Jaką jednak moc może mieć łaska nie przyjęta przez człowieka? Barth odpowiada: Bóg jest Bogiem, łaska zaś ma w każdym przypadku moc zmartwychwstania Chrystusa, który czyni wszystkie rzeczy nowymi. Dlatego to zwycięstwo Ewangelii jest zwycięstwem samego Boga nad złym stosowaniem prawa. Barth wyjaśnia to następująco:

<sup>8</sup> Po studiach G. von Rada na temat znaczenia prawa staro-testamentalnego wszyscy teologowie zgadzają się z Barthem w uznawaniu prawa za formę Przymierza.

<sup>9</sup> Por. K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, ss. 13, 23.

— Jezus Chrystus poddaje nas osądowi prawa dla naszego usprawiedliwienia, objawiając się równocześnie, pod tą właśnie formą osądu, jako Zbawca. Jezus ożywia przez Ewangelię, a zabija za pośrednictwem prawa. Wychodząc od sytuacji radykalnie grzesznej, w jakiej znajdujemy się wobec Niego, a także od naszej niemożności wyjścia z tej sytuacji, On sam prowadzi nas dobrowolnie do życia wiarą w Niego jako Tego, który nas usprawiedliwia.

— Jezus Chrystus wyzwala nas z prawa grzechu i śmierci (Rz 8, 2), albowiem jeżeli jesteśmy w Nim usprawiedliwieni bez naszej współpracy, pomimo naszej niewierności i nieposłuszeństwa, to prawo nie może już nas oskarżać na skutek tej właśnie naszej niewierności i nieposłuszeństwa. Prawo może nas jedynie oskarżać z tytułu „prawa grzechu i śmierci”, gdyż jest ono prawem Bożym. Jeżeli jednak Bóg jest z nami, któż będzie przeciwko nam? Z pewnością nie Jego prawo! W ten sposób znika obawa, jaką można by żywić wobec litery prawa i skutków naszego nieposłuszeństwa. Jeżeli prawo nas nie oskarża, przestaje już być prawem grzechu i śmierci, a zwycięstwo Ewangelii objawia się jako obfitujące łaską. Gdy zaś przywróci się ponownie właściwą treść łasce Ewangelii, odnowi się tym samym i prawo — tę formę Ewangelii, która wychodzi od litery jej wymogów i wiedzie aż do pełni jej treści łaski.

— Jezus Chrystus daje nam to, co jest konieczne do tego, by usprawiedliwienie i wyzwolenie, jakie w Nim się dokonały, urzeczywistniły się także w nas: Ducha Świętego, który daje nam siłę do trwania w Nim, aby móc poznać Jego wolę i Go przyjąć jako jedyne Zbawiciela <sup>10</sup>.

## 2. Ewangelia usprawiedliwienia a prawo kościelne

### a) *Porządek wspólnoty jako wyraz łaski pojednania*

K. Barth traktuje porządek wspólnoty jako formę z istoty swej konieczną, w której dokonuje się jej budowanie. W ramach historii ludzkiej budowa wspólnoty jest świadectwem pojednania świata z Bogiem, dokonanego w Chrystusie; konkretyzuje się ono z konieczności w ściśle określonych relacjach, tzn. w pewnym porządku.

<sup>10</sup> Por. tamże, ss. 24—29.

b) *Chrystus — żyjącym Prawem wspólnoty*

Pierwszym podmiotem we wspólnocie jest Chrystus — Głowa ciała. Wspólnota ludzka, złożona ze świętych, stanowi dopiero podmiot wtórny. Tylko Jezus Chrystus, ten jedyny Święty, w którym wszyscy są uświęceni, określa wiarę, nauczanie, formę życia wspólnoty i to wszystko, co w jej działaniu jest prawem. Wynika stąd dla wspólnoty obowiązek posłuszeństwa i poddania się Chrystusowi. I ta właśnie relacja konstytuuje wspólnotę chrześcijańską, stanowiąc dla niej samo *principium* porządku i prawo fundamentalne. Prawem w Kościele jest to, co zgadza się z tą fundamentalną relacją.

Barth uważa, iż należy szukać podstaw prawa kościelnego wyłącznie w tym chrystologiczno-eklezjologicznym ujęciu wspólnoty.

c) *Prawo jako konieczna forma obecności i królowania Chrystusa we wspólnocie*

Jeżeli prawo jest tą konieczną formą, jaką nabywa łaska przekazywana ludziom, i jeżeli łaską dla nas jest sam Chrystus, to tak rozumiane prawo jest konieczną formą władztwa i obecności Chrystusa w wierzącym, prawo zaś kościelne stanowi niezbędną formę obecności królestwa Chrystusa we wspólnocie.

Chodzi tu o prawo całkowicie wyjątkowe, którego specyfiką i sensem jest służba<sup>11</sup>, a miejscem pierwotnym, podstawą uznania i przedmiotem właściwym jest kult, w trakcie którego oczekuje się nadejścia królestwa Chrystusowego we wspólnocie<sup>12</sup>. Jest to prawo żywotne i dynamiczne, albowiem określa je to żywotne Prawo, jakim jest sam Chrystus<sup>13</sup>. Jest to wreszcie prawo wzorcze dla wszelkiego prawa ludzkiego: wychodząc od Ewangelii, odzwierciedla ono, chociaż w sposób prowizoryczny, prawo samego Boga. Głosi też Ewangelię pojednania człowieka z Bogiem w Chrystusie: taka jest jego służba, do której wspólnota jest zresztą zobowiązana wobec świata<sup>14</sup>.

Prawo Kościoła, podobnie zresztą jak prawo państwowe, ma swe źródło i kryterium w Boskim prawie orędzia usprawiedliwienia grzesznika przez Chrystusa. Barth mówi tu o *jus unum et*

<sup>11</sup> Por. tenże, *Dogmatik IV/2*, Zürich 1964 (*Die Ordnung der Gemeinde*), ss. 781—787.

<sup>12</sup> Por. tamże, ss. 787—805.

<sup>13</sup> Por. tamże, ss. 805—815.

<sup>14</sup> Por. tamże, ss. 815—824.

*necessarium*, jakie konstytuuje prawdziwe prawo ludzkie: prawo do wolnego głoszenia usprawiedliwienia<sup>15</sup>.

Wiedza, jaką wspólnota posiada odnośnie do panowania w niej Chrystusa, nie pozwala jej mieszać domeny prawa Bożego z dziedziną jej własnego prawa, albowiem całe prawo Kościoła jest prawem ludzkim. Jeżeli wspólnota kościelna nie chce istnieć jako *ecclesia formata* lub *reformata*, lecz jako Kościół *semper reformanda*, to nie może dojść do tego, nie dostrzegając i nie uznając w sobie mandatariusza Chrystusa, któremu winna zdać relację z każdego swego kroku. Respektując stale swe prawo fundamentalne i uświadamiając sobie w pełni, że prawo, jakie odnawia na każdym etapie swego życia, jest wyłącznie prawem ludzkim, wspólnota będzie wciąż na nowo zapytywała o swe własne prawo. Nie podważy też nigdy faktu, że wola posłuszeństwa, jaką kierowała się wczoraj, była konieczna do wiary i zbawienia. Dzisiaj poczuje się wolna w ustanowieniu swego prawa na teraz i na przyszłość, nie traktując go przy tym jako wiecznego ani ważnego po wsze czasy. Tylko fundamentalne prawo Boże i posłuszeństwo Chrystusowi są zawsze konieczne do zbawienia. Wspólnota będzie więc się wystrzegała traktowania ustanawianego przez siebie prawa jako koniecznego do zbawienia oraz nadawania mu autorytetu boskiego. Prawo, które ją kształtuje, jest niedoskonałe i jako takie zawsze warunkowe, omyłne, potrzebujące ustawicznej poprawy; zawsze też jest niewykończony i nie wyczerpuje nigdy władztwa Jezusa Chrystusa.

#### d) Kościół a prawo państwowe

Tak pojęte prawo kościelne stanowi dla państwa narzędzie pozwalające mu opierać i ugruntowywać własne prawo w sposób absolutny. Kościół uważa w rzeczy samej, że władza państwowa zawiera się już jako taka w autorytecie jego Pana, Jezusa Chrystusa<sup>16</sup>. Kiedy więc Kościół głosi usprawiedliwienie, służy w najlepszy z możliwych sposobów odnowie prawa ludzkiego. Gdy Kościół naucza i udziela sakramentów zgodnie z Pismem, tworzy i podtrzymuje państwo. Wszystko, co można tylko powiedzieć o prawie ludzkim, wychodząc od usprawiedliwienia, sprowadza się do tego jednego, że mianowicie Kościół powinien być wolny w głoszeniu usprawiedliwienia i że państwo jest państwem prawa cywilnego na tyle, na ile przyznaje Kościołowi w sposób pozytywny tę wolność, do jakiej ma on pełne prawo<sup>17</sup>. Kościół uznaje

<sup>15</sup> Por. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, s. 39.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 45 n.

państwo za pewien element królestwa Chrystusa na ziemi, jego zaś przedstawiciele za sługi Boże (por. Rz 13, 1-6). Państwo nie może jednak pojmować siebie ani Kościoła tak samo, jak czyni to Kościół. Stąd wynikają dwa wnioski: z jednej strony, państwo pojmuje Kościół tylko jako grupę ludzi, których pozycja w ramach ogólnego porządku prawnego jest regulowana prawem państwowym, które jednak przywołuje w jakiejś mierze (jako swój fundament) prawo kościelne; z drugiej zaś Kościół nie może nigdy zaakceptować dla siebie tego „kościelnego”, by tak powiedzieć, prawa państwowego, nawet gdyby miało ono najlepszą z możliwych postaci, gdyż bazuje ono zawsze na niewłaściwym zrozumieniu natury Kościoła. K. Barth uważa, że Kościół winien czuć nad tym, by *ius circa sacra* nie przeobraziło się, wyraźnie lub nie, w *ius in sacra*, polegające na interweniowaniu w wewnętrzny porządek Kościoła. Prawo Kościoła jest bowiem automatyczne w stosunku do prawa państwowego<sup>18</sup>.

### 3. Uwagi krytyczne<sup>19</sup>

#### a) *Przewycięzenie dualizmu kosmologicznego*

Zmiana formuły „prawo i Ewangelia” na „Ewangelia i prawo”, uwypuklając jedność Ewangelii i prawa, doprowadziła Bartha do przewycięzenia kosmologicznego dualizmu doktryny Lutera o dwóch królestwach, by utwierdzić jednolitą wizję świata i jedynego królestwa Bożego, w którym Kościół oraz społeczność świecka sytuują się jakby dwa koncentryczne koła. Kościół i ta właśnie społeczność opierają się bowiem na usprawiedliwieniu. Razem są też poddane panowaniu Chrystusa, które określa ich prawo. Ta jednolita wizja wynika z podstawowej zasady teologii Bartha, jaką jest twierdzenie, że relacja między Bogiem i człowiekiem nie zostaje ustalona drogą teologii naturalnej (*analogia entis*) lecz wyłącznie dzięki Objawieniu (*analogia fidei*). W konsekwencji Chrystus uważany jest tu za ontologiczny fundament i zasadę poznania całej rzeczywistości stworzonej. Jednolita wizja królestwa Bożego w teologii Bartha, wypływa z monizmu chrystologicznego.



<sup>18</sup> Por. tenże, *Dogmatik* IV/2, ss. 777—781.

<sup>19</sup> Por. E. Corecco, *Derecho canonico*, w: *Diccionario enciclopedico de Teología moral*, Madrid 1974, n. 1.

b) *Przekroczenie dualizmu eklezjologicznego*

K. Barth przewyciężył luterkański dualizm eklezjologiczny, gdy chodzi o *ecclesia abscondita* i *ecclesia universalis, visibilis*. Nie ujmuje bowiem najpierw Kościoła w jego wymiarze powszechnym, ale jako rzeczywistość tej społeczności historycznej i konkretnej, której budowa i porządek odniesień wewnętrznych są wyrazem i świadectwem, w ramach historii ludzkiej, łaski i pojednania w Chrystusie, i której relacja oraz prawo fundamentalne polegają na podporządkowaniu i posłuszeństwie poleceniu Chrystusa. Boże prawo orędzia o usprawiedliwieniu przez Chrystusa wyraża się z konieczności w odniesieniach historycznych.

c) *Prawo kościelne przynależy do treści wiary*

Na płaszczyźnie jedności Ewangelii i prawa, która zbliża Bartha do augustyńskiej i tomistycznej wizji prawa ewangelicznego jako *lex gratiae*, teolog ten starał się wprowadzić prawo w sam zakres wiary. Pojmował prawo kościelne jako element integrujący Kościół, który ma swój początek, podobnie jak cała wspólnota, w orędziu usprawiedliwienia i dlatego właśnie jest związany z podstawowymi elementami wiary. Powód jego przynależności do wiary (wiedza, jaką sam tylko Kościół ma odnośnie do swego podstawowego odniesienia do Chrystusa) zostaje wykorzystany przez Bartha do uzasadnienia autonomii prawa kościelnego wobec prawa państwowego.

d) *Istnieje nadal dualizm między prawem boskim i prawem ludzkim*

Pomimo swego monizmu chrystologicznego, K. Barth nie doszedł do uściślenia więzi istniejącej między prawem boskim a prawem ludzkim. Dualizm jurydyczny zajął więc miejsce dualizmu eklezjologicznego.

Mocny akcent Bartha na dualizm natury i nadnatury, rozumu i wiary, a także jego radykalny pesymizm wynikający z tego nastawienia, w stosunku do prawa naturalnego, wyrażają się na płaszczyźnie instytucjonalnej odłączeniem prawa boskiego od prawa ludzkiego. Antynomia zachodząca między prawem a Ewangelią pozbawiła prawo jakiegokolwiek znaczenia zbawczego; a sytuacji tej nie da się przewyciężyć zwykłym tylko przestawieniem formuły czy też samym tylko uzależnieniem wartości prawa od Ewangelii; możliwe to jest tylko przy równoczesnym uznaniu własnej specyfiki natury. Radykalna negacja teologii naturalnej

odebrała Barth'owi teologiczną podstawę, niezbędną do przezwyciężenia tego dualizmu.

W barthowskim wyjaśnieniu ludzkiego prawa kanonicznego brakuje także wymiaru zbawczego; a przecież tylko prawo Boże przynależy wewnątrznie do porządku łaski i zbawienia <sup>20</sup>.

## II. TOMISTYCZNA INTERPRETACJA RELACJI ZACHODZĄCEJ MIĘDZY PRAWEM, ŁASKĄ A PRAWEM KANONICZNYM

### 1. Prawo

Dla św. Tomasza dawne prawo było dobre, gdyż było ono zgodne z rozumem, ale było też niedoskonałe, albowiem nie przyznawało mocy łasce, przy pomocy której ludzie byli w stanie wypełnić to, co nakazywało, oraz uniknąć tego, czego zabraniało, należytego jej miejsca <sup>21</sup>. Bóg zechciał dać ludziom to prawo, którego nie byli oni jednak w stanie zachowywać za pomocą swych własnych sił, po to, aby oni, zbyt pewni siebie, przekonali się o nękającym ich grzechu i — upokorzeni — uciekali się do pomocy łaski <sup>22</sup>. Prawo przygotowywało tą drogą ludzi do zbawienia, które miało przyjść przez Jezusa Chrystusa <sup>23</sup>.

Pomimo braków prawa dawnego, człowiek mógł zostać zbawiony dzięki innej jeszcze pomocy Boga: wierze w obietnicę przyjścia Chrystusa — Pośrednika <sup>24</sup>. Obietnica i prawo były darmowymi darami Boga dla Izraela <sup>25</sup>. Poprzez prawo człowiek był prowadzony do Chrystusa; przez wiarę w obietnicę Jego przyjścia zostawał zbawiony.

Św. Tomasz dostrzega w prawie trzy rodzaje nakazów: moralne, kultyczne i sądownicze <sup>26</sup>, które odpowiadają trzem „całościami” biblijnym: Dekalogowi, rytuałowi oraz Kodeksowi Przymierza. Lecz *a posteriori* te trzy rodzaje nakazów „wyjaśniają

<sup>20</sup> Na temat trudności, na jakie napotykają współczesne protestanckie teorie prawa kanonicznego: J. Heckel, E. Wolf, H. Dombois, zob. W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie, Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht*, I-II, Köln-Graz 1968; A.-M. Rouco-Varela, *Evangelische Kirchenrechtstheologie heute*, w: *Archiv für kath. Kirchenrecht* 140 (1971) 106—136; tenże *Teologia protestante contemporanea del derecho ecclesial*, w: *Revista española de Derecho canonico* 26 (1970) 117—143.

<sup>21</sup> Por. *Suma Teol.* I-II, q. 98, a. 1.

<sup>22</sup> Por. tamże, a. 2-3; 106, a. 3 i q. 98, a. 6.

<sup>23</sup> Por. tamże, q. 98, a. 3 i 4.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. tamże, a. 4-5.

<sup>26</sup> Por. tamże, q. 99.

się” swym odniesieniem do prawa naturalnego i swym *późniejszym* określeniem przez wolę Bożą<sup>27</sup>. To zaś ich odniesienie do prawa naturalnego jest szczególnie ważne z tego powodu, że pozwala ono św. Tomaszowi na stwierdzenie, iż dawne prawo nie jest czymś obcym w stosunku do prawa naturalnego lecz je dopełnia.

Również trwałość dawnego prawa zostaje określona jego odniesieniem do prawa natury. Nakazy moralne przynależą do prawa naturalnego<sup>28</sup> i dlatego ich trwałość jest wieczna<sup>29</sup>. Przepisy sądownicze i kultyczne nie obowiązują natomiast na mocy prawa natury<sup>30</sup>, ale mają charakter figuratywny<sup>31</sup> i dlatego kończą się wraz z przyjściem Chrystusa<sup>32</sup>.

## 2. Ewangelia

Św. Tomasz mówi o Ewangelii jako o prawie<sup>33</sup>, a o Jezusie jako Prawodawcy<sup>34</sup>; prawo podawane przez Niego nie jest jednak literą, która zabija, ale jest to nowe prawo wolności, którego treścią jest łaska. W rzeczy samej dla św. Tomasza:

— Istotną w prawie Nowego Testamentu jest łaska Ducha Świętego, udzielana przez wiarę w Chrystusa.

— Wszystko, co nie jest łaską, ma charakter drugorzędny i ma służyć łasce, bądź to jako jej przygotowanie czy też dyspozycja do jej przyjęcia, bądź też jako przynależące do jej działania i korzystania z niej<sup>35</sup>. Duchowe korzystanie z łaski polega na dziełach cnoty, do jakich zachęcają tak mocno pisma Nowego Testamentu<sup>36</sup>.

Nowe prawo, jako *ipsa gratia Spiritus Sancti interius data*, faktycznie usprawiedliwia; natomiast dawne prawo *extrinsecus posita* mogło być jedynie postrachem dla tych, którzy nie byli usprawiedliwieni. Prawo ewangeliczne, jako *documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus*, nie usprawiedliwia; jest tylko literą, która zabija, jeżeli brakuje łaski wewnętrznej<sup>37</sup>. W Starym Testamencie relacja prawa do

<sup>27</sup> Por. tamże, q. 104, a. 1; M.-D. Chenu, *La théologie de la loi ancienne selon saint Thomas*, Revue Thomiste 61 (1961) 485—497.

<sup>28</sup> Por. S.Th. I-II, q. 100, a. 2.

<sup>29</sup> Por. tamże, a. 3.

<sup>30</sup> Por. tamże, q. 100, a. 1 i q. 104, a. 1.

<sup>31</sup> Por. tamże, q. 101, a. 2; q. 103, a. 3; q. 104, a. 2.

<sup>32</sup> Por. tamże, q. 103, a. 2-4; q. 104, a. 3.

<sup>33</sup> Por. tamże, q. 106.

<sup>34</sup> Por. tamże, q. 108, a. 1.

<sup>36</sup> Por. tamże, ad 1.

<sup>35</sup> Por. tamże, q. 106, a. 1.

<sup>37</sup> Por. tamże, a. 2.

łaski występowała w formie prawa (pisanego) i obietnicy; w Nowym Testamencie natomiast jawi się pod postacią pisma ewangelicznego i łaski Ducha Świętego.

### 3. Ewangelia jako wypełnienie prawa

W przeciwieństwie do dawnego, prawo ewangeliczne zostało dane sercom jako prawo wiary, miłości i wolności, które porządkuje wolę za pomocą miłości wlanej przez łaskę Ducha Świętego, która uzdalnia do radosnego wypełniania prawa i prowadzi ludzi do życia wiecznego<sup>38</sup>. Mimo tych różnic św. Tomasz traktuje oba te prawa jako dwa stadia, niedoskonałe i doskonałe, tego samego ruchu ku Bogu<sup>39</sup>.

Nowe prawo uzupełnia i wykańcza prawo dawne, usprawiedliwiając człowieka mocą męki Chrystusa. Realizuje w ten sposób to, co dawne prawo tylko obiecywało, zapowiadało, ale czego nie mogło dać samo z siebie.

### 4. Łaska i nowe prawo

Czy nowe prawo polega na czystej tylko wewnętrzności łaski, czy też ma w sobie elementy, które wiążą je z konieczności z zewnętrznym działaniem chrześcijanina? W jakim sensie *lex gratiae* jest doskonałym prawem wolności?

Dla św. Tomasza nowe prawo nie jest przykazaniem, ani też pisanym tekstem ewangelicznym, bądź liturgicznym, ale żywym i wewnętrznym impulsem, mocą oraz samą obecnością Ducha Świętego, która się objawia w wierze czynnej przez miłość<sup>40</sup>. Wynika stąd, że łaska pozostaje w nieodzownej relacji z zewnętrznymi aktami chrześcijanina, bądź przez swą obecność w *opera sacramentorum*<sup>41</sup>: w tych znakach zewnętrznych i zmysłowych, przez które bywa nam przekazywana przez Chrystusa<sup>42</sup>, bądź też w aktach wypływających z dobrego „użycia” łaski<sup>43</sup>: a więc takich, jakich domaga się wiara i miłość.

Św. Tomasz ustala pewną gradację pośród zewnętrznych dzieł chrześcijanina w ramach normatywnej treści prawa nowego,

<sup>38</sup> Por. tamże, q. 91, a. 5; q. 107, a. 1 ad 2; q. 98, a. 1; itd.

<sup>39</sup> Por. tamże, q. 107, a. 1; q. 91, a. 5.

<sup>40</sup> Por. tamże, q. 108, a. 1; q. 107, a. 1 ad 2.

<sup>41</sup> Dla św. Tomasza prawo kanoniczne jest prawem sakramentalnym, gdyż sakramenty, poza swym znaczeniem jako druga dziedzina prawa nowego, mają swe podstawowe znaczenie w „dyspozycyjności” łaski urzeczywistniającej się w Kościele.

<sup>42</sup> Por. S. Th. I-II, q. 108, a. 1.

<sup>43</sup> Por. tamże, a. 2.

z uwzględnieniem działania łaski: wyróżnia to, co należy do prawa boskiego, i to, co jest w Kościele z ustanowienia ludzkiego. Przykazania Boże odnoszą się do tego, co jest *de necessitate salutis secundum se*, i obowiązują w sposób bezwzględny; natomiast przykazania kościelne nie mają charakteru bezwzględnie zobowiązującego, któryby wynikał z tego, do czego one zobowiązują<sup>44</sup>. I dlatego wolność chrześcijanina nie jest pojmowana jako ograniczenie ilości ciężarów zobowiązań oraz zewnętrznych ograniczeń prawa, ale jako wewnętrzna spontaniczność w służeniu Bogu przez miłość<sup>45</sup>. Dla św. Tomasza nowe prawo to *lex perfectae libertatis* z trojkiego punktu widzenia:

— Zobowiązuje ono jedynie do wypełniania tego, co jest konieczne do zbawienia, i do unikania tego, co jest mu przeciwne.

— Zawiera wyłącznie prawo naturalne oraz minimum norm mieszczących się w doktrynie Chrystusa i Apostołów<sup>46</sup>.

— Pozwala nam zachowywać dobrowolnie przykazania i respektować zakazy *ex interiori instinctu gratiae*<sup>47</sup>. Dzieła realizowane przez człowieka sprawiedliwego pod wpływem Ducha Świętego są już, jako takie, dziełami tegoż Ducha, bardziej niż danego człowieka, i są siłą rzeczy wolne od (w odniesieniu do) prawa<sup>48</sup>.

## 5. Prawo ewangeliczne a prawo kanoniczne

Widzieliśmy, że w prawie ewangelicznym występuje wewnętrzna i konieczna więź między łaską, która stanowi jego treść zasadniczą, a *opera sacramentorum* i imperatywami życia chrześcijańskiego, określonymi przez *scriptura evangelii*. Wszystko to przynależy do dziedziny prawa Bożego. Widzieliśmy także, że prawo naturalne stanowi istotną podstawę normatywnej treści prawa nowego, koniecznego do zbawienia.

Jak zauważa to wyraźnie św. Tomasz w odniesieniu do prawa dawnego, możemy mówić, mając na uwadze prawo nowe, że nie jest ono absolutnie czymś obcym w stosunku do prawa natury, ale je uzupełnia. Podobnie jak łaska zakłada naturę, tak wypada również, by prawo Boże zakładało prawo naturalne<sup>49</sup>. W tomi-

<sup>44</sup> Por. *In IV Sent.* d. 15, q. 3, a. 2 ad 1.

<sup>45</sup> Por. *Contra Gent.* IV, 22; *In II Cor.*, c. 3, *Lect.* 3; A. M. di Monda, *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso*, Napoli 1954; O. M. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, *Catholica* 17 (1963) 197—244; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Luter*, Göttingen 1965.

<sup>46</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 107, a. 4.

<sup>48</sup> Por. tamże, q. 93, a. 6 ad 1.

<sup>47</sup> Por. tamże, q. 108, a. 1 ad 2.

<sup>49</sup> Por. tamże, q. 99, a. 2 ad 1.

stycznej interpretacji prawa nowego, antynomia między łaską a naturą zostaje przewyciężona. To właśnie ze względu na ścisłą więź łaski z naturą w samym łonie prawa Bożego, dzieje się tak, iż prawo to może się konkretyzować w normach i w swej realizacji, mając zawsze istotną wartość w porządku zbawienia.

Chodzi obecnie o to, by stwierdzić, czy ludzkie prawo kanoniczne mieści się w ramach „dobrego użytkowania” łaski. Św. Tomasz zapewnia, że przykazania kościelne (*statuta Ecclesiae*) nie są same przez się, *per se* (ze względu na swą treść) *de necessitate salutis*, lecz jedynie *ex institutione Ecclesiae*; w konsekwencji zaś oświadcza, że nie obowiązują one bezwzględnie<sup>50</sup>. Ludzkie prawo kanoniczne należałoby zatem do „dobrego użytkowania” łaski w sposób pośredni, w tym sensie, że pozytywne prawo Boże, będące *de necessitate salutis*, stanowi autorytet w Kościele i wymaga od wiernych uległości instytucji. Ludzkie prawo kanoniczne pozostawałoby zatem tylko w zewnętrznej, pozytywnej relacji formalnej z porządkiem i łaską. Św. Tomasz staje się jakby echem tradycji kanonistycznej<sup>51</sup>, gdy stwierdza wyższość wewnętrznego prawa Ducha Świętego nad *lex canonum*. Nie wyjaśnia jednak tej tradycji, uwypuklając jedynie wolność chrześcijanina wobec wszelkiego prawa ludzkiego oraz uznając podporządkowanie tego ostatniego wewnętrznemu prawu Ducha Świętego: kierowani przez Ducha, ludzie nie podlegają już prawu ludzkiemu, o ile tylko ono sprzeciwia się Duchowi. Specyfiką tego wewnętrznego prawa Ducha jest jednak także i to, że ludzie podporządkowują się prawom ludzkim, jak mówi 1 P 2, 13, gdy poleca wiernym poddać się wszelkiemu prawu ludzkiemu dla Boga<sup>52</sup>.

Spotykamy niewątpliwie u św. Tomasza inną jeszcze linię wyjaśniającą relację zachodzącą między łaską a ludzkim prawem kanonicznym, która polega na uwypukleniu związku sprawiedliwości Bożej przez wiarę w Chrystusa z naturalnym porządkiem sprawiedliwości. Wiara w Chrystusa jest zasadą i przyczyną sprawiedliwości, albowiem zgodnie z Rz 3, 22 — sprawiedliwość objawia się poprzez wiarę w Chrystusa. W konsekwencji wiara w Chrystusa nie znosi porządku sprawiedliwości, ale go potwierdza. Istnieje zatem ciągłość między porządkiem sprawiedliwości Bożej (usprawiedliwieniem) a naturalnym porządkiem sprawiedliwości ludzkiej, co pozwala św. Tomaszowi na stwierdzenie, że

<sup>50</sup> Por. tamże, II-II, q. 147, a. 4 ad 1; *In IV Sent.*, d. 15, q. 3, a. 2 ad 1.

<sup>51</sup> *W S. Th.* I-II, q. 96, a. 5, obj. 2, św. Tomasz cytuje *Dekret Gracjana*, XIX Causa, q. II, c. 2; Friedberg I, 839 n.

<sup>52</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 96, a. 5 ad 2; *In II Sent.* d. 44, q. 2, a. 2 ad 1; *In Rom.* c. 13, lect. 1; *In IV Sent.* d. 15, q. 3, ad 2.

ci, co wierzą w Chrystusa, zobowiązani są mocą tej wiary do posłuszeństwa autorytetowi ludzkiemu, albowiem porządek sprawiedliwości tego właśnie od nich wymaga<sup>53</sup>. Podobnie jak prawo naturalne jest integralnym elementem prawa ewangelicznego, tak też naturalny porządek sprawiedliwości jawi się (obecnie) jako zawarty w znacznie szerszej treści sprawiedliwości Bożej; w konsekwencji prawo naturalne oraz ludzkie prawo kanoniczne otrzymują, jako właściwy i autentyczny porządek, zbawcze uzasadnienie, mając za sobą senkcję sprawiedliwości Bożej.

Ukazały się tym samym u św. Tomasza dwa sposoby wyjaśnienia relacji zachodzącej między łaską a ludzkim prawem kanonicznym. Jednym jest zewnętrzna zasada formalna: pozytywne prawo Boże uzasadnia urząd i miejsce autorytetu w Kościele, a Duch (łaska) skłania do uległości prawu ludzkiemu. Drugi zaś polega na wewnętrznej zasadzie materialnej: sprawiedliwość Boża przez wiarę w Chrystusa (usprawiedliwienie) staje się zasadą i przyczyną sprawiedliwości ludzkiej. W odróżnieniu jednak od tłumaczenia Bartha, naturalny porządek sprawiedliwości ludzkiej stanowi tutaj także kryterium materialne, pozwalające określić wymogi sprawiedliwości Bożej. W ten sposób naturalny porządek sprawiedliwości otrzymuje również walor zbawczy — jako rozwinięcie łaski Chrystusa, która usprawiedliwia wierzącego. Nie uzurpując sobie tego miejsca, jakie przysługuje samej tylko łasce w dziele zbawienia, i nie zamierzając bynajmniej przekształcić się w prawo boskie, prawo kanoniczne nabiera — w oparciu o powyższe podstawy teologiczne — pełnego znaczenia zbawczego jako porządek przynależący do dobrego użytkowania łaski<sup>54</sup>. I dlatego trzeba stwierdzić, iż podporządkowane jest ono łasce, przy czym to właśnie podporządkowanie stanowi fundamentalne kryterium jego wypracowywania, odnowy, a także konkretnej realizacji<sup>55</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>53</sup> Por. *S. Th.* II-II, q. 104, a. 6.

<sup>54</sup> Na temat dobrego używania łaski zob. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, München-Fribourg 1957, ss. 51—63; tenże, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, ss. 74—85; M. Useros, *Statuta ecclesiae y sacramenta ecclesiae en la ecclesiologia de Santo Thomás*, Roma 1962 (r. 2: *Posición del derecho canonico en la ley nueva*, ss. 45—69).

<sup>55</sup> Chcemy jedynie zasygnalizować trudności, na jakie napotyka luterkańska i reformowana wizja relacji zachodzących między prawem a Ewangelią. Gdy chodzi o całościową wizję teologii prawa u św. Tomasza, opartą na płaszczyźnie pozytywnego prawa Bożego i prawa sakramentów, zob. M. Useros, dz. cyt.,