

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

O PROCESACH PRAWOTWÓRCZYCH W KOŚCIELE

Trudno nie dostrzec przeobrażeń form, w jakie Kościół ujmował swoje prawo. Zmiany, jakich doznawało prawo kościelne, są tak znaczne, że Rudolf Sohm, porównując współczesne mu prawo Kościoła XIX wieku z Kościołem pierwotnym, orzekł, iż wczesne chrześcijaństwo nie znało prawa. Spojrzenie na prawo Kościoła pierwszych wieków z perspektywy współczesnej rzeczywistości ujawnia, iż dokonał się rozwój od prawa prymitywnego do form dzisiejszych, wyrosłych z europejskiej kultury prawnej XIX wieku — rozwój analogiczny do tego, jaki ma miejsce w innych grupach społecznych. Określenie prawa Kościoła starożytnego jako prymitywne jest jednak niewłaściwe z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że świadczyłoby o spojrzeniu ahistorycznym, polegającym na przykładaniu współczesnego wzorca do innych okoliczności historycznych. Z tym wiąże się arbitralna ocena zakładająca, że współczesne prawo jako bardziej rozwinięte jest „lepsze” aniżeli pierwotne. Ocena zaś ma sens tylko w aspekcie synchronicznym: czy prawo spełnia swoje zadania w życiu Kościoła swoich czasów. Jeśli tkwiło mocno w życiu Kościoła, przylegało do jego samoświadomości, służyło jego misji, wtedy nie było ono prymitywne, nawet gdyby w formie i treści daleko odstawało od stanu, w jakim znalazło się później.

Trzeba rozróżnić między przymiotnikami *pierwotny* i *prymitywny*. Podobnie jak Kościoła pierwotnego nie można nazwać prymitywnym, tak też jego prawa. Obdarzanie pierwotnego prawa Kościoła określeniem *prymitywne* dokonuje się z perspektywy rozwiniętych kultur prawnych i przy projekcji na Kościół rozwoju prawa, jakiego ono doznaje w innych grupach społecznych. A może na miano *prymitywne* (w sensie zacofane) zasługuje prawo wtedy, gdy aczkolwiek „nowoczesne” w formie, nie przystaje do aktualnej świadomości społecznej? Prymitywne prawo kościelne to takie, które nie podąża za eklezjologią, za świadomością wiary wiernych.

Wspominamy w tym miejscu prawo pierwotnego Kościoła, gdyż ma ono być nam pomocne w naświetleniu kościelnych procesów prawotwórczych. Nie chodzi w tym wypadku o formalną i proceduralną stronę zagadnienia, a więc nie o inicjatywę ustawodawczą, ustalenie treści ustawy, jej ogłoszenie, wejście w życie. Interesuje nas natomiast, jak ona rodzi się w ramach przepowiadania, w jaki sposób nauczanie i głoszenie wiary przyobleka się w szaty prawa. Sam nerw tego zjawiska najlepiej daje się wysledzić przez sięgnięcie do Kościoła pierwotnego.

Kościół świadom swojej misji przepowiada wiarę. Głosi słowo Boże: Chrystusa, Jego życie, Jego dzieło — jednorazowe i decydujące w historii zbawienia. Dzieło to jest wpisane w historię ludzkości i trwa w niej jako wspólnota tych, którzy przyjęli wiarę i dają jej świadectwo. Głosząc dar wspólnoty, Kościół realizuje ją. Przepowiadanie to zarazem przekazywanie. Wspólnota jest podmiotem i przedmiotem przekazu.

Przekaz dokonuje się przede wszystkim słowem. W Słowie Wcielonym Bóg objawił i udzielił się ludzkości, w przyjęciu Słowa i w jedności z Nim realizuje się zbawienie. Ci, którzy je przyjęli, usiłują temu faktowi dać wyraz w słowach

zdatnych do jego przekazania, szukają słów odpowiednich¹. Wkrótce też do słowa mówionego dołącza się słowo utrwalone na piśmie. Jest to relacja o Chrystusie, o wierze Kościoła czasów apostołskich, o wpływie tej wiary na życie wierzących. Znajduje w niej wyraz samoświadomość wiernych i ich przekonanie, że stali się dziedzicami obietnicy, że tworzą lud, w którym Bóg daje przebaczenie grzechów tym, co się nawrócili i prowadzą czynne życie wiary. Opisuje się w niej styl życia wiernych, zobowiązanych przez zjednoczenie z Chrystusem do świętości. Przedstawia się w niej sposób organizowania ich życia mającego stanowić odbicie jedności Ojca i Syna (J 17,21—23), życia w jednym ciele, którego głową jest Chrystus, a wierni — także wszyscy nawzajem dla siebie (Rz 12,5) — członkami. Ta zawarta w księgach Nowego Testamentu relacja zostaje przekazywana jako kanon — norma wiary i życia chrześcijan.

Ten normatywny charakter dotyczy zarówno wiary, jak i uformowanego przez nią życia. Nie da się oddzielić jednego od drugiego: życie chrześcijańskie to odpowiedź na powołanie Boże. Przy całym zróżnicowaniu egzystencji chrześcijańskiej, wynikającym z obfitości darów i z jej zróżnicowanych uwarunkowań, determinuje ją fundamentalne powołanie do budowania wspólnoty w jedności z Bogiem i z bliźnimi. To rozpoznane w wierze powołanie stanowi normatywne kryterium egzystencji chrześcijańskiej. Normatywność form egzystencji powoduje, że stają się one przedmiotem przepowiadania.

Normatywny charakter wiary sprawia, że charakteru takiego nabierają również środki jej przekazu. W pierwszym rzędzie dotyczy to Pisma Świętego, przekazującego wiarę i życie Kościoła apostołskiego. Stwierdzenie autora Dziejów Apostolskich, że pierwsi chrześcijanie „trwali mocno przy nauce apostołskiej oraz w łączności braterskiej, łamali chleb i modlili się” (2,42), to rejestracja faktu, ale tym samym też świadectwo mające rodzić wiarę. Późniejsze symbole wiary i definicje dogmatyczne to stwierdzenie, jaka wiara jest i jaka ma być. Ich treść oddaje wiarę Kościoła, nawiązuje do niej i zarazem ją formuje. Przedstawia ją w jej kościelnym rozumieniu i w kościelnej praktyce, aby wpływać na rozumienie i praktykę wiary. Ujęć tych dokonuje się w wyniku obserwacji przeprowadzonej nie z zewnątrz, ale wewnątrz wspólnoty — jako świadectwo i przekaz wiary. Opis wiary dokonany z wiary staje się przepisem wiary.

Wydaje się, że powyższe uwagi pozwalają nam naświetlić podstawowe mechanizmy procesów prawotwórczych w Kościele. Wspomnieliśmy już, że Kościół nie stanowi praw dlatego, jakoby je potrzebował, lecz dlatego, że je ma. Kościół jest związany prawem Bożym, należy ono bowiem do Objawienia. Nazywając prawdy wiary prawem Bożym, wskazuje Kościół na wiążący charakter powołania chrześcijańskiego. Ten wiążący charakter nie wynika oczywiście z faktu nazwania rozpoznanych prawd prawem, lecz odwrotnie: przekazane prawdy zostają nazwane prawem ze względu na przekonanie o ich przynależności do wiążących treści Objawienia. Proklamację prawa stanowi już sama relacja o nich, a nie dopiero użycie nazwy *prawo*, która uzasadnia się właśnie przekonaniem o ich wiążącym charakterze. Przekazuje się je — podobnie jak to ma miejsce w całym przepowiadaniu Kościoła — w interpretacji i w stosowaniu, jakie znajduje w Kościele. Prawo Boże — jak cała wiara — ma zawsze kościel-

¹ Warto zwrócić uwagę na wysiłki pierwotnego chrześcijaństwa, by Jezusa, Jego życie oraz dzieło przedstawić i zbliżyć słuchającym: prorok, Syn Człowieczy, Mesjasz, Chrystus, Syn Dawida, Syn Boży — te określenia miały przekonać świat żydowski, za kogo należy uważać Jezusa (por. Mat 16,15). F. Hahn, *Christologische Hochheitstitel*, Göttingen 1974, 350.

ną postać.

Kościelną postać wiary przedstawiają już i przekazują pisma Nowego Testamentu. Przytoczone wyżej stwierdzenie Dziejów Apostolskich ujawnia, że jedność w wierze i jej wyznawanie (por. także 1 Kor 1,10; Rz 15,6; Ef 4,14 ns) wiąże się z jednością życia wspólnotowego (por. także Dz 2,44—47; 4,32—37) i z jednością modlitwy oraz kultu Bożego. Późniejsza nauka opisuje to jako więź symboliczną, liturgiczną, społeczną, czyli hierarchiczną. Wprawdzie można oddzielić wiarę od jej wyznania (i konsekwentnie traktować rozłącznie o wewnętrznej i zewnętrznej jedności), to jednak o jedności kościelnej można mówić tylko wtedy, gdy buduje ona na wspólnej wierze jako podstawie i znajduje wyraz w znakach sakramentalnych oraz w ukształtowanym przez nią życiu pojmowanym jako praktyka miłości przez diakonię i komunikację darów. Jedność nie kłóci się z osobowymi, psychologicznymi, kulturowymi różnicami; nie jest to jedność ludzi o oddestylowanej osobowości, lecz polega ona na solidarności w wierze, na tym, że wszyscy wierni działają jako część całości. Orygenes nazwał ją „consonantiae disciplina”². Stąd też znaczenie kanonów dla zachowania jedności oraz wykształtowanych już we wczesnym Kościele form jej wyrażania i utrwalania. Wśród nich dużą rolę odgrywała wymiana listów, służąca wsparciu w wierze, wymianie informacji, wzajemnemu przekazywaniu uchwał synodalnych. W miarę rozprzestrzeniania się Kościoła rosło znaczenie listów papieskich pomocnych w znalezieniu wspólnych rozwiązań. Charakterystyczne są też uchwały pierwszego soboru w Nicei. Wyłożono tam — w znanym nam jako symbol nicejski — wspólną wiarę 318³ ojców i zarazem zestawiono twierdzenia, których głosicieli sobór nie uznał za swoich⁴. Ojcowie stwierdzają, w co wierzą, i taką też wiarę uważają za obowiązującą w Kościele i decydującą o przynależności doń. Uchwały soboru ujawniają też, jak ściśle wiązano z wiarą jej zgodną praktykę i jakie znaczenie dla jedności przypisywano dyscyplinie kościelnej. Świadczą o tym uchwalone kanony dotyczące życia kleru, uprawnień biskupów, prezbiterów i diakonów, ustanawiania biskupów, postawy na modlitwie w niedziele, stanowiska wobec upadłych, nowojan i katarów, chrztu i neofitów. „Być w prawdzie” to zarazem „żyć we wspólnocie”, zwłaszcza że Kościół pamięta o przestrodze przed fałszywymi prorokami (Mt 7,15; Mk 13,5; Łk 21,8) oraz o siłach utrudniających komunikację (wieża Babel!) i burzących jedność. Wspólnota jest niejako wehikułem wiary, ale też jej kryterium.

Niepodzielność Objawienia związanego z osobą Chrystusa sprawia, że jest ono zawsze w całości przedmiotem przekazu. Oczywiście, poszczególne zdania obejmują „prawdę we fragmencie”. Podobnie w liturgii wysuwa się na pierwszy plan jakiś aspekt tajemnicy zbawienia (np. prawda o Wcieleniu, o Krzyżu). Także różne formy życia, aczkolwiek są odpowiedzią na powołanie chrześcijańskie, wyrastają z wyboru dokonanego wśród wartości religijnych, jakim chce się dać egzystencjalne świadectwo. Uwarunkowania historyczne powodują też większą koncentrację na takich czy innych problemach życia chrześcijań-

² In Numer. hom. 26,2 — PG 12, 696 (w przekładzie polskim w: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, 61 ns).

³ Liczba uczestników soboru nie jest pewna. Źródła podają od ponad 250 do 318. Tę ostatnią podaje Hilary z Poitiers (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 65, 150) i tę też zachowano w przekazach późniejszych: (dalej skrót: CSEL). Przypisuje się jej znaczenie symboliczne. Por. uwagi wstępne P. P. Joannau, w: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo..., Bologna 1973, 1 (dalej skrót: COD).

⁴ DS 125 nn; COD 5.

skiego oraz rodzą konieczność nowego odczytania i zgłębienia prawd, ciągłej ich konfrontacji z życiem, szukania doktrynalnej i praktycznej odpowiedzi na nowe pytania.

Nieuniknionym skutkiem takiej historycznie uzasadnionej koncentracji jest — dostrzegana z perspektywy czasu — wybiórczość i jednostronność przepowiadania, zarówno co do treści, jak i co do formy. Wystarcza tu wskazać dla przykładu na eklezjologię potrydencką, zajmującą się głównie zewnętrznymi aspektami Kościoła. Łatwo też wysledzić okresy, w których głoszenie słowa stało jakby w cieniu sprawowania sakramentów, a w kierowaniu Kościołem dominowało prawo ze szkodą dla kerygmy. To zmieniające się rozłożenie akcentów w działalności Kościoła sprawia, że w jego historycznym obrazie jedne rysy zaznaczają się mocniej niż inne. Dlatego można mówić o zmieniającym się obrazie Kościoła⁵. Przy całej jednak zmienności i różnorodności nietrudno wskazać na momenty stałe, charakteryzujące istnienie i działanie Kościoła w ciągu dziejów, a mianowicie:⁶ 1) Kościół wyznaje Chrystusa, a Jego przepowiadanie pojmuje jako swoje pierwszorzędne zadanie; 2) Kościół buduje na tym świecie wspólnotę wierzących w Chrystusa i podkreśla — zwłaszcza przez chrzest, Eucharystię i złożenie rąk — swoją więź z Chrystusem; 3) Kościół głosi nieprzerwanie przykazanie miłości bliźniego jako wyraz miłości Bożej; 4) Kościół uważa struktury tego świata za przemijające i czuje się współodpowiedzialny za świat; 5) Kościół proklamuje zwycięstwo nad śmiercią. Dopiero na tym tle można zrozumieć Kościół w jego ciągłości i rozwoju, jedności i różnorodności.

Wszystkie zarejestrowane przez historię opcje indywidualne i wspólnotowe, aspekty przepowiadania i działania, rozwiązania sytuacyjne i zasadnicze, „fragmenty” prawdy akcentowane i wciąż na nowo odczytywane znajdują swój sens w „całości”, w istocie i misji Kościoła, zbliżają („całą”) tajemnicę zbawienia i zmiernają do wprowadzenia w nią.

Dotyczy to również działalności prawotwórczej. Nie dochodzi ona do Kościoła z zewnątrz, nie toczy się ponad nim, lecz w nim. Wyrasta z samego Kościoła. Mieści się w jego przepowiadaniu. Przepowiada Kościół, a więc to, co już jest i wciąż się buduje. Jak cała działalność Kościoła, prawodawstwo ma najpierw charakter odtwórczy, a dopiero w następstwie tego twórczy. Czerpie z życia Kościoła dla budowania Kościoła. Jest najpierw opisem jego struktur i powiązań międzysobowych. Opisem wydobywającym to, co uznaje się za wiążące. Opis tego, co przyjmuje się jako wiążące, staje się dla wierzących przepisem.

Początkowo nie wyodrębniano przepisów wiary od przepisów dyscypliny. Opis (a konsekwentnie również przepis) obejmował zarówno wiarę, jak i jej praktykę⁷. Życie zmuszało jednak raz po raz, by szczególnie podkreślić niektóre „fragmenty prawdy” czy to w odniesieniu do zagadnień doktrynalnych (np. bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa), czy to do zagadnień dyscyplinarnych. W ten sposób zaczęły wyodrębniać się zdania dotyczące dyscypliny kościelnej. Ich zestawy traktuje się jako najwcześniejsze źródła prawa ustanowionego przez

⁵ H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, w: *Mysterium salutis. Handbuch heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV, 1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1972, 223—279.

⁶ H. Zirker, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, 45 nn. (*Leitfaden Theologie* 12).

⁷ Dlatego w pracach na temat prawa Kościoła pierwotnego wylania się np. z Nowego Testamentu zdania zawierające przepisy dotyczące dyscypliny.

Kościół⁸. Urzędowy, świadomy akt prawodawczy to wspomniane już kanony dyscyplinarne soboru nicejskiego. Sobór wydał dwa odrębne dokumenty: dogmatyczny (wyznanie wiary) i kanoniczny. Ich treść jest okazjonalna, sformułowana zamieszaniami doktrynalnym, wywołanym przez Ariusza, oraz wątpliwościami natury dyscyplinarnej. Okazjonalny charakter będą nosić orzeczenia kościelne przez całe pierwsze tysiąclecie, przy mocnym sprzężeniu spraw dogmatycznych i dyscyplinarnych, co w uchwałach soborów uwidacznia się sąsiedztwem orzeczeń i pism doktrynalnych oraz kanonów. Nie bez znaczenia była tu znajomość prawa rzymskiego wśród chrześcijan. Niektórzy Ojcowie Kościoła używali terminologii prawniczej w swoich pismach dogmatycznych (Tertulian, Cyprian, Laktancjusz, Minucjusz Feliks), biegłość w prawie okazała się przydatna biskupom w sprawowaniu ich funkcji pasterskiej⁹. Wpłynęło to na coraz bardziej konsekwentne wyodrębnianie spraw dyscyplinarnych w kanony i właściwy im „prawniczy” styl. Związek dyscypliny z wiarą i osadzenie kanonów w przepowiadaniu kazało je znać na równi z orzeczeniami doktrynalnymi, a nawet z Pismem Świętym¹⁰. Dla użytku praktycznego gromadzono kanony w zbiory, najpierw chronologiczne i o zasięgu raczej partykularnym.

Dopiero z początkiem drugiego tysiąclecia dokonuje się systematyzacja zbiorów kanonicznych. Wiąże się to z nową sytuacją chrześcijaństwa. W tym czasie inaczej już pojmuje się dyscyplinę kanoniczną: jest to dyscyplina społeczności chrześcijańskiej, dla której prawa stanowią *praelati temporales* i *praelati spirituales*. Zaciera się bezpośredni związek prawa z wiarą, tak jak nie pokrywają się już świadomość prawna i religijna. Przepowiadanie wiary i stanowienie praw stają się oddzielnymi, autonomicznymi sposobami kierowania społecznością chrześcijańską. Każdy z nich zostaje odniesiony do odrębnych dziedzin życia tej społeczności, mianowicie do religijnej i do społecznej. Scentralizowanie prawodawstwa prowadzi do widzenia go jako procesu wyłącznie odgórnego, uzasadnionego jedynie wolą prawodawcy, co przesłania jego wspólnotowe zakorzenienie i powiązanie z przepowiadaniem wiary. Także w tej wizji nie zapomniano wprowadzić, że celem również prawa jest zbawienie dusz, ale zmierza ono do niego w sposób jedynie pośredni, wprost natomiast i bezpośrednio przypisuje mu się funkcje takie same jak w każdej innej społeczności. Identyczne są wtedy także procesy prawotwórcze, identyczne też mechanizmy działania prawa.

Takie rozumienie prawodawstwa kościelnego nie uległo zmianie po soborze trydenckim, mimo że było ono odtąd wewnętrznym prawem Kościoła; ostało się wykształcone w średniowiecznej społeczności chrześcijańskiej pojmowanie prawa kościelnego, gdyż nadal przecież obowiązywały dekretały¹¹. Co więcej,

⁸ Są to: *Didache — Doctrina duodecim Apostolorum* (czas powstania koniec pierwszego lub początek drugiego wieku), wyd. polskie POK, I, Poznań 1924; *Didascalia apostolorum* (połowa III w.), wyd. F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. 1, Paderborn 1905; *Traditio apostolica* (ok. r. 218), w: *Sources chrétiennes*, t. 2, Paris 1946.

⁹ P. E. Pieler, *Lex christiana*, w: *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages Frankfurt a. M. 26. bis 28. September 1986*, hrsg. D. Simon, Frankfurt 1987, 485—503.

¹⁰ „Sciant igitur sacerdotes scripturas sacras et canones” — synod w Toledo z 633 r., c. 25 (H. T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum veterum saeculorum IV—VII*, Berolini 1839, I, 231). Wcześniej jeszcze (w 429 r.) papież Celestyn I pisał do biskupów Apulii i Kalabrii: „Nulli sacerdotum suos liceat canones ignorare nec quidquam facere quod fratrum possit regulis obviare” (Mansi 4, 464).

¹¹ Jest rzeczą znaną, że Dekret Gracjana oraz Dekretały (Grzegorza IX, Bonifacego VIII, Klementyny, Extravagantes Joannis XXII oraz Extravagantes Communes) wydano jako *Corpus Iuris Canonici* w 1582 r., a więc w czasie, gdy nie istniała już sytuacja społeczna, w której wydawali

doznało ono pogłębienia na skutek potrydenckiego akcentowania państwowopodobnych cech Kościoła, a później swoistej — wprawdzie zróżnicowanej — adaptacji filozoficzno-społecznej myśli oświecenia. Nic dziwnego, że w wyniku zapoznania właściwych Kościołowi procesów prawotwórczych zatarło się też powiązanie prawa kościelnego z wiarą.

Wymowną ilustracją takiego zamazania związku między wiarą a prawem są trudności, jakie nastęrczała kanonistom chęć wyjaśnienia zasady, że celem prawa kościelnego jest zbawienie dusz. Samej zasady, znanej już Iwonowi z Chartres¹², nigdy nie podawano w wątpliwość. Przy modelowanym jednak wzorami państwowymi pojmowaniu prawodawstwa kościelnego trzeba było uciekać się do podziałów na cel bezpośredni i pośredni, wewnętrzny i zewnętrzny, nadrzędny i podrzędny, kanoniczny i metakanoniczny. Tym samym zaakceptowano sam rozdział, a jedyny osiągalny rezultat to zharmonizowanie ustawodawstwa z wiarą. Dopiero niektórzy współcześni autorzy próbowali ów rozdział przezwyciężyć czy to przez analizę powiązania życia zewnętrznego Kościoła z jego życiem wewnętrznym¹³, czy to przez przyznanie zasadzie *salus animarum suprema lex* roli kryterium instytucji kanonicznych¹⁴. Wyświetlenie związku między prawodawstwem a wiarą udało się dopiero tym autorom, którzy zarówno podstawę, jak i cel prawa kościelnego widzą w danej i zadanej wspólnocie bosko-ludzkiej¹⁵.

Działalność prawotwórcza nawiązuje do wiary w jej kościelnej postaci i praktyce. Wiara manifestuje się w znakach oznaczających jej przekaz i przyjęcie (sakramenty!). Są to działania dokonane we wspólnocie. Kościół wie o nich, że wyraża się przez nie uświęcające działanie Boże. Przez nie buduje się Kościół. One włączają we wspólnotę, umacniają udział w niej, uzdalniają do dalszej służby dla jej budowania. O te działania zaczyna prawodawstwo kościelne. Prawodawca ich nie wprowadza, nie wymyśla, lecz opisuje je i stwierdza ich skutki.

Za przykład niech posłużą k. 204 § 1 oraz k. 96. Kanon 204 § 1 stwierdza, kto jest wiernym. Z punktu widzenia techniki prawodawczej mamy w nim tzw. realną definicję legalną. Ustawa definiuje wiernego. Nie jest to definicja wykonywana przez prawo, ono podaje i przypomina, kogo w Kościele nazywa się wiernym. Identyczne określenie można znaleźć w podręcznikach teologii dogmatycznej. Równoznaczny z k. 204 § 1 jest k. 96. Tę samą treść podaje on jednak posługując się innymi terminami, wziętymi z prawniczego aparatu pojęciowego (w tym wypadku są to nazwy *osoba*, *obowiązki*, *prawa*). Taki zabieg koncepcyjny ma ułatwić ujęcie i przekazanie zamierzonych treści.

W przytoczonych kanonach ujęto fundamentalne dla Kościoła zdarzenie: podano, kto tworzy Kościół. Zwróćmy przy tym uwagę, że ujęcie to ma charakter nie statyczny, lecz dynamiczny. Kościół — jak stwierdzają to wymienione kanony — konstituuje się w działaniu. W działaniu tym ma miejsce zdarzenie o charakterze nadprzyrodzonym: człowiek zostaje uświęcony, staje się

dekretały wielcy papieże średniowiecza. Znaczna część dekretalów dotyczyła spraw doczesnych, nie podlegających już w chwili wydania *Corpus Iuris Canonici* władzy kościelnej.

¹² „Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animarum” — *Epistula 60* (PL 162,74).

¹³ Tak przede wszystkim W. Bertrams. Por. jego prace zebrane w tomie *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1971.

¹⁴ Tak przede wszystkim P. Huizing, *Die Kirchenordnung*, w: *Mysterium salutis...* IV. 2. 156—182.

¹⁵ Szerzej na ten temat piszę w pracy: *Kościół—prawo—zbawienie*, Katowice 1979, 221—249.

„uczestnikiem kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa” (k. 204 § 1). Zyskuje usprawiedliwienie przed Bogiem, ale tym samym też nową, kościelną pozycję społeczną, staje się podmiotem działania wspólnoty kościelnej. Zdarzenie nadprzyrodzone jest zarazem zdarzeniem prawnym¹⁶. Nie są to dwa różne zdarzenia, nadprzyrodzone i prawne, lecz jedno. Związek między prawem a życiem nadprzyrodzonym Kościoła nie jest tylko zewnętrzny czy peryferyjny: prawo tkwi swoimi korzeniami w samym zdarzeniu nadprzyrodzonym, dokonującym się w człowieku. Wtedy właśnie ma miejsce typowe dla Kościoła zdarzenie prawne. Dzięki temu zdarzenie nadprzyrodzone jest podatne na ujęcie go w terminologii prawniczej.

Kanony takie jak 96 czy 204 § 1 mają charakter prawa konstytucyjnego (lub inaczej fundamentalnego). Kościół nie wyodrębnia jednak ustaw konstytucyjnych, lecz wiąże normy fundamentalne w jedną systematyczną całość z opartymi na nich szczegółowymi normami dyscyplinarnymi. Granica między jednymi i drugimi byłaby zresztą trudna do ustalenia, gdyż już normy najbardziej podstawowe ujmują Kościół w jego działaniu, przedstawiają więc podstawową dyscyplinę wiary. Normy szczegółowe to dalsze ustalenie owych działań — stwierdzenie kościelnotwórczej roli chrztu prowadzi do określenia, kto kogo chrzci, a następnie do ustalenia warunków i sposobów sprawowania chrztu. Przedstawia się bardziej szczegółowy opis działań składających się na zdarzenie prawne, a ponieważ opis ten zmierza do kształtowania praktyki, przedstawia się go w formie przepisu.

Właśnie ten cel powoduje, że przepisy zawierają wskazania, które nie są tylko normatywną reprodukcją opisu (podobnie jak nie wszystko, co mieści się w opisie działań, staje się przepisem). Przepis nawiązuje do praktyki i wyrasta z niej, ma ją jednak też formować. (Zaznaczmy zresztą, że Kościół jako znak zbawienia nie jest wielkością statyczną, jest tym znakiem w swoim działaniu wciąż ożywianym przez Ducha Świętego i urzeczywistniającym zbawienie w zmiennościach historii. W niej wierni uświęceni przez Ducha Świętego, kierując się zmysłem wiary,¹⁷ kształtują praktykę życia chrześcijańskiego). By pozostać przy wzmiankowanych kanonach: stwierdzenie, że chrzest konstytuuje osobę wraz z jej prawami i obowiązkami, prowokuje do określenia tych praw i obowiązków, do wskazania, jak wspólnota widzi ich realizację. Prawodawstwo uświadamia prawa oraz obowiązki i proteguje ich realizację, wyzwała potencjalności tkwiące w pojęciu osoby jako podmiotu działania i ukierunkowuje je. Spożytkowuje doświadczenia wspólnoty zarówno pozytywne, jak i negatywne, zaleca praktyki wypróbowane, daje reguły rozwiązywania sytuacji życiowych w świetle wiary.

Wspomniane k. 96 oraz 204 § 1 dostarczają nam jeszcze dalszego materiału ilustrującego procesy prawotwórcze w Kościele. Kanon 204 § 1 podaje — jak powiedzieliśmy — teologiczne określenie, kim jest wierny w Kościele. Treść tego kanonu zaczerpnięta jest z nauki Kościoła zawartej w dokumentach Magisterium i w dziełach teologów. Nauka ta jednak to nie odkrycie dokonane w wyniku żmudnych badań, lecz po prostu wyraz świadomości wiernych. To wierni wierzą i wiedzą, że są uczestnikami posłannictwa Chrystusa, zaś nauczanie kościelne przypomina im ten fakt, utwierdza ich świadomość i mobilizuje do wyciągania zeń konsekwencji życiowych. Zachodzi tu sprzężenie zwrotne między świadomością wiernych i nauczaniem. Świadomość wiernych stanowi pod-

¹⁶ Szerzej na ten temat: R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 82—107.

¹⁷ Por. LG 12.

stawę nauczania, które z kolei zmierza do kształtowania świadomości. To sprzężenie zwrotne zaznacza się również w procesach prawotwórczych. Prawem jest dla chrześcijan to, co ich obowiązuje, gdyż tak nakazuje zachować się wiara. Stąd tak duże znaczenie prawa zwyczajowego w Kościele. Z kolei zaś zadania Magisterium Kościoła względem przekazu wiary uzasadniają jego rolę w procesach prawotwórczych. Nie da się ukryć, że w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa znaczenie prawa stanowionego znacznie przeważa nad prawem zwyczajowym. Wpłynęły na to różne czynniki natury historycznej, m. in. polityczne struktury średniowiecznej społeczności chrześcijańskiej. Historia Kościoła katolickiego jest zresztą wystarczająco długa, by sposoby tworzenia prawa utrwaliły się, przy wykorzystaniu zresztą osiągnięć kultury prawnej, czego dowodem traktat o kościelnej władzy ustawodawczej. Jednak faktyczna przyniatająca przewaga prawa stanowionego przez prawodawcę, działającego w sposób wyspecjalizowany z wykorzystaniem dostępnych technik ustawodawczych, nie powinna przesłaniać faktu, że prawo to wielkuje w życiu wspólnoty kościelnej i opiera się na przekonaniu wiernych o wiążących treściach wiary. W historii kościelnych procesów prawotwórczych zaznaczają się wyraźnie dwie cezury: ogłoszenie zbioru dekretów przez Grzegorza IX w 1234 r. oraz promulgacja *Kodeksu prawa kanonicznego* przez Benedykta XV w 1917 r.

W pierwszym okresie (do Grzegorza IX) rozwiązuje się zagadnienia prawne w kontekście przepowiadania wiary. W jego ramach znajdują się teksty o tonie imperatywnym — zwane począwszy od soboru nicejskiego (325) kanonami — uchwalane przeważnie na synodach, wskazujące sposób zachowania się w określonych sytuacjach czy też rozstrzygające poszczególne sprawy, czerpiące z tradycji utrwalonej w kanonie Pisma Świętego czy w pismach Ojców Kościoła. Formalnie miały one zazwyczaj zasięg lokalny, oddawały zwyczaje Kościoła lokalnego, budziły jednak zainteresowanie także innych Kościołów, którym przekazywano je tzw. listami synodalnymi. Poszczególne Kościoły wykazywały dużą skłonność do recepcji uchwał, zwłaszcza Kościołów o szczególnym autorytecie spowodowanym czy to ich pochodzeniem sięgającym czasów apostołskich (*sedes apostolicae*), czy to usytuowaniem w miastach o dużym znaczeniu politycznym, czy też wreszcie prestiżem biskupa¹⁸. Wśród uchwał synodalnych wyróżniły się te, które były podjęte przez sobory, na które zwoływano biskupów całego Kościoła. Na użytek własny, ale też dla ułatwienia recepcji, gromadzono kanony w zbiory. Wszystkie one, nawet te, które były w użytku wielu Kościołów, miały charakter prywatny.

Początków drugiego okresu dopatrujemy się w ogłoszeniu pierwszego urzędowego zbioru sporządzonego z polecenia papieża Grzegorza IX. Trzon tego i następnych zbiorów tworzą *epistolae decretales* (stąd nazwa *prawo dekretów*), skierowane do biskupów lub innych przełożonych kościelnych. W pismach tych rozwiązuje się konkretne przypadki. Ich gromadzenie w systematyczne, urzędowe zbiory, tworzone według metod wzorowanych na prawie rzymskim, uzasadnia się wolą, by według nich postępować w przypadkach podobnych. Wszystkie te zbiory zostały zebrane w jeden i w 1582 r. ogłoszone jako *Corpus Iuris Canonici*. Dokonano więc tego w czasie, gdy nie istniał już średniowieczny porządek Europy, z którego wyrosły poszczególne zbiory dekretów. Dekretały, a więc prawo zawarte w decyzjach stanowiących precedensy

¹⁸ A. Grillmeyer, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, Theologisches Jahrbuch 1973, 414—443; Th.u.Phil.41 (1970), 321—352.

dla przypadków podobnych, obowiązywały do 1918 r. Obok niego obowiązywały dekrety soboru trydenckiego, które jednak ze względu na zakaz jego interpretacji¹⁹ nie wywarło większych reperkusji metodologicznych. Metody właściwej prawu dekretatów nie zmieniły też konstytucje, dekrety ani inne akty prawne o charakterze normatywnym wydane przez papieża potrydenckich oraz przez Kurie Rzymską, gromadzone w urzędowe (przede wszystkim *Bullarium* Benedykta XIV) lub nieurzędowe zbiory.

Istotną zmianę w procesie tworzenia prawa wprowadziła promulgacja pierwszego *Kodeksu prawa kanonicznego*. Podobnie jak ogłoszenie pierwszego zbioru urzędowego za Grzegorza IX, tak i ta kodyfikacja była wynikiem decyzji papieskiej²⁰. Również i w tym przypadku skorzystano z osiągnięć prawniczych. *Kodeks prawa kanonicznego* trzeba widzieć na tle wielkich kodyfikacji europejskich XIX w., wśród których wyróżnia się *Code civil* Napoleona z 1804 r. Motywem kodyfikacji była chęć uporządkowania ogromnego, mało przejrzystego materiału i zebrania go w zamknięty, zwarty, systematyczny kodeks. Uzyskane w ten sposób uproszczenie było ewidentne. Dla rozstrzygnięcia konkretnego przypadku już nie trzeba było grzebać w zbiorach, lecz wystarczyło wyszukać odpowiedni kanon. Kodyfikacja miała właśnie ułatwić pracę administracji kościelnej i sądownictwu.

Sama idea kodeksu, tak rozpowszechniona w europejskiej kulturze prawnej, wyrosła z zamysłu, by sędziom dać jasne normy, wedle których mają rozstrzygać sprawy. Ich konieczność odczuwano szczególnie od czasu (wywodzącego się z filozofii społecznej oświecenia) wyodrębnienia się władzy sędziowskiej od ustawodawczej i wykonawczej. Taki trójpodział, mający położyć kres władzy absolutnej, wymagał ustalenia praw, wedle których powinna funkcjonować władza wykonawcza, obywatele dochodzić swych uprawnień, a sędziowie wymierzać sprawiedliwość. Precyzyjne prawa miały zapobiec samowoli administracji i arbitralności sądów. Dzięki jasnym normom decyzje i wyniki są łatwo sprawdzalne co do ich zgodności z prawem, ich słuszność wykazuje się przez wskazanie na normę, na której się opierają. Oczywiście zakłada się, że sama norma jest sprawiedliwa, słuszna i rozumna. Skoro więc w niej weryfikują się uznane zasady prawne i odzwierciedla się doświadczenie prawne odnośnej społeczności, nie trzeba w decyzji czy wyroku odwoływać się od zasad prawnych, lecz wystarczy wykazać, że sama norma obowiązuje i że ją poprawnie zastosowano do odnośnego przypadku.

Ale właśnie ta bezsporna korzyść dla administracji i sądownictwa okazała się ambiwalentna. Kodeksy — przypomnijmy, że w założeniu przez władzę ustawodawczą skierowane do pionów władzy wykonawczej i sądowniczej — znalazły swoje miejsce właściwe na biurkach urzędów i w trybunałach sądowych, stały się księgą w ręku wyspecjalizowanych prawników. Ich szerszy odbiór zaawża ponadto fachowy, abstrakcyjny język, w jakim ujęte są normy. Obywateli dotyczą kodeksy pośrednio, poprzez kontakt z urzędem, w którym załatwia się sprawy.

Tak też *Kodeks prawa kanonicznego* promulgowany w 1917 r., tak przychylnie przyjęty przez administrację kościelną i sądownictwo, nie stał się księgą Ludu Bożego. Znajdowało w nim echo wypracowane po reformacji doświadczenie w zarządzaniu Kościołem, okazał się przydatny jako narzędzie dyscypliny kleru, trudniej natomiast byłoby wiernym odczytać w nim dyrektywy steru-

¹⁹ Pius IV, *Bulla Benedictus Deus* z 26.1.1564, DS 1849.

²⁰ Pius X, m. p. *Arduum sane munus* z 19.5.1904, AAS 36 (1903—1904), 549—551.

jące ich życiem chrześcijańskim i uświadamiające im ich prawa i obowiązki. Stąd pojawiło się pytanie, czy za osiągnięte dzięki kodyfikacji korzyści nie zapłacono zbyt dużej ceny pastoralnej, zwłaszcza jeśli wziąć jeszcze dodatkowo pod uwagę właściwy kodeksom immobilizm. Odezwały się też głosy, by zrezygnować z kodeksowej formy prawa, zaś po promulgacji nowego *Kodeksu* postawiono kwestię, dlaczego Kościół zdecydował się nań ponownie²¹. Za takim pytaniem kryje się świadomość historycznych uwarunkowań prawodawstwa kościelnego i troska o adekwatność prawa do jego eklezjalnego podłoża. Przeto w odróżnieniu od 19-wiecznych — łącznie z CIC z 1917 r. — kodeksów nie nadano aktualnemu *Kodeksowi prawa kanonicznego* charakteru pomnikowego, lecz stwierdzono we Wstępie: „Jeśli jednak, z powodu zbyt szybkich zmian współczesnej społeczności ludzkiej, pewne rzeczy już w czasie ustanawiania prawa stały się mniej doskonałe i w konsekwencji będą wymagać nowej rewizji, Kościół jest wyposażony w takie bogactwo sił, że nie inaczej jak w minionych wiekach będzie zdolny znaleźć drogę do ponownego odnowienia prawa swojego życia”²².

DE PROCESSIBUS LEGISLATIVIS IN ECCLESIA

Summarium

Processus legislativi in Ecclesia enucleari conantur. In luce ponitur evolutio iuris ecclesialis ab Ecclesia primaeva usque ad codices saeculi currentis. Qualitas iuris non ab eius forma magis vel minus evoluta nec ab eius adaptatione ad ius status, sed ab eius cohaerentia cum conscientia ecclesiali dependet. Connexus iuris Ecclesiae cum praxi fidei demonstratur attento influxu momentorum interiorum exteriorumque. Considerantur etiam factores nexum iuris cum fide vitaque interna Ecclesiae velantes. Canonibus 96 et 204 § 1 comparationeque eorum illustratur quomodo eventus ecclesiales — qui eventus fidei sunt — iure comprehendi conantur.

²¹ E. Corecco, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 152 (1983), 3—30.

²² Wyd. łacińsko-polskie, Poznań 1984, 37.