

Ks. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

RECEPCJA NORMY KANONICZNEJ*

I. ZJAWISKO RECEPCJI

O recepcji prawa można mówić w wielorakim sensie.

1. Recepcja prawa to przejęcie prawa jakiejś grupy społecznej przez inną: prawo przenosi się synchronicznie lub diachronicznie. Dziś używa się często w takich sytuacjach określenia „transfer prawa”. Najbardziej charakterystyczne przykłady takiego transferu to przejęcie „kodeksu” Hammurabiego przez Elamitów, Mezopotam, Asyryjczyków oraz inne narody, wymiana prawa między miastami greckimi, rozpowszechnienie prawa rzymskiego w całym imperium, a następnie jego recepcja, jaka dokonała się w Europie między XI i XVI wiekiem, rozprzestrzenienie się prawa islamskiego, stosowanie Napoleońskiego Kodeksu cywilnego w Europie¹. Recepcja taka ma charakter egzogeny. Jej istota tkwi w tym, że jakaś społeczność przyswaja sobie prawo, w którego powstaniu nie miała udziału. Recepcja taka stanowi przedmiot badań prawno-historycznych.

Na forum kościelnym tak pojęta recepcja obejmowała przede wszystkim uchwały synodów i soborów. Badania nad nią, jak i w ogóle ustawienie problemu to zasługa przede wszystkim A. Grillmeiera². Chodzi tutaj o recepcję uchwał synodalnych jednego Kościoła lokalnego przez inne lub zgoła przez Kościół powszechny (jest to proces zapoczątkowany z ustaleniem kanonu Pisma św. i z wysyłaniem listów synodalnych, a który można prześledzić także na tle rozprzestrzeniania się form liturgicznych i rozpowszechniania się świąt). Eklezjologiczne podłoże tego zjawiska polega na fakcie, że poszczególne Kościoły lokalne to nie tylko „pars in toto”, lecz zarazem „pars pro toto”³. Każdy Kościół lokalny, niezależnie od jego wielkości, każdy synod, wręcz każda gmina chrześcijańska czy zgromadzenie liturgiczne jest wydarzeniem Kościoła⁴, co z kolei zakłada wspólnotę z innymi Kościołami i z Kościołem powszechnym.

* Referat wygłoszony 16.5.1988 na Uniwersytecie w Bonn. Tekst oryginalny w *Festschrift L. Carlen*, Zürich 1989.

¹ M. Alliot, *Über die Arten des „Rechts-Transfers“*, w: W. Fikentscher (i in.), *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Freiburg-München 1980, s. 161-227.

² *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, „Theologie und Philosophie” 45 (1970), s. 321-352.

³ R. Potz, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen*, Wien 1978, s. 182.

⁴ H. Dombois, *Das Recht der Gnade*, I, Witten 1969, s. 177.

Uchwały poszczególnych Kościołów pojmuję się jako ich świadectwo wiary i jako takie zostają przyjęte. Podkreślić trzeba, że mamy tu do czynienia nie tylko z problemem prawnohistorycznym czy wręcz techniczno-prawnym, lecz dogłębnie eklezjologicznym i prawnoustrojowym, o oczywistym także znaczeniu ekumenicznym. Wystarczy w tym miejscu wskazać na pojęcie „Sobornost”⁵.

2. Nie mniejsze znaczenie eklezjologiczne ma nieegzogenna recepcja soborów. W tym wypadku chodzi o przenikanie uchwał soborów do Kościołów lokalnych, a mówiąc dokładniej, o ich dotarcie do wiernych.

Pojęcie nieegzogennej recepcji wymaga wyjaśnienia. Recepcja w ścisłym znaczeniu jest zawsze egzogenna. Tutaj natomiast nie mamy na myśli recepcji uchwał przez Kościoły, które w ich powstawaniu nie uczestniczyły, lecz recepcję uchwał soborów, na których Kościoły lokalne są reprezentowane przez swoich biskupów. Udział biskupa przy urodzinach uchwały nie przesądza jednak o jej przyjęciu przez jego wiernych. Taką nieegzogenną recepcję możemy więc nazwać przyjęciem, przyswojeniem uchwały, jej akceptacją, uznaniem za wiążącą, wprowadzeniem w praktykę⁶.

Zagadnienie tak pojętej recepcji stało się ostatnio na nowo aktualne dzięki Soborowi Watykańskiemu II. Historycznie i eklezjologicznie dotyczy ono wprawdzie wszystkich soborów, jednak na gruncie eklezjologii uformowanego w XIX w. kościelnego prawa publicznego nie mogło być w ogóle postawione. Dowodzi tego historia Pierwszego Soboru Watykańskiego. Aż do ostatniego soboru zagadnienie sprowadzało się do przyjęcia lub odrzucenia uchwał (dogmatów, anatem), przy czym wobec centralistycznie pojmowanej i gwarantowanej jedności odrzucenie oznaczało praktycznie schizmę. Jednak na Soborze Watykańskim II nie zdefiniowano żadnego dogmatu, nie potępiono nikogo, lecz przedstawiono naukę Kościoła w sposób pozytywny i otwarty. Z tego powodu sobór ten nie mógł liczyć na nic innego, jak na wdrożenie procesu bezpośredniej i otwartej, ale być może też krytycznej recepcji, przez którą dzieło soboru zostanie poznane, pogłębione, dostosowane i wprowadzone w życie przez wiernych⁷. Sobór sam sprowokował proces recepcji jego uchwał. Ich otwarta forma sprawiła, że nie można było przyjąć je inaczej, jak tylko w sposób aktywny i twórczy. Enuncjacje otwarte stanowią punkt wyjściowy, wskazują kierunek, ale nie zamykają drogi. Stąd tak częste odwoływanie się do ducha soboru, powoływanie się nań przy uzasadnianiu poglądów przeciwstawnych. Doświadczenia posoborowe dowodzą, że próby sztywnej interpretacji jego tekstów, np. w myśl reguł interpretacyjnych k. 18/ĊIC 1917 czy też k. 17/ĊIC 1983, wydrążają je z treści i prowadzą do wniosków kurczowo restryktywnych lub — odwrotnie — nieopohamowanie przesadnych. Naocznie okazało się, że recepcja należy do życia Kościoła⁸, dotycząc zresztą nie tylko uchwał soborowych, lecz wszystkich enuncjacji kościelnych⁹, a także jego ustaw.

3. Tym samym dochodzimy do właściwego przedmiotu naszych rozważań, mianowicie: do recepcji ustaw kościelnych. Problemem recepcji ustaw intere-

⁵ H. Müller, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, „Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht” 27 (1976), s. 16.

⁶ Warto zwrócić uwagę, że obecnie w obiegu pozaprawniczym używa się często terminu „recepcja” na oznaczenie zjawisk znacznie szerszych, np. gdy mowa o zainteresowaniu okazanym jakimś dziełem literackim.

⁷ H. Müller, *Rezeption und Konsens*, s. 6.

⁸ Y. M. J. Congar, *La „reception” comme realite ecclesologique*, „Revue de sciences philosophiques et théologiques” 56 (1972) 369–403.

⁹ Przypomnijmy w tym kontekście encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*.

sują się przede wszystkim filozofowie i teoretycy prawa. W centrum uwagi znajduje się zagadnienie obowiązywania i mocy wiążącej ustawy. Filozofowie prawa dociekają związku między obowiązywaniem i mocą wiążącą ustawy, teoretyków bardziej zajmują założenia obowiązywalności. W niniejszych wywodach zakładamy, że prawo obowiązujące ma moc wiążącą („zobowiązuje”). Pytanie, jakie stawiamy, brzmi więc: czy i jak ustawa kościelna zależy od przyjęcia przez osoby, do których została zaadresowana? Recepcję pojmujemy więc w tym przypadku równoznacznie z przyjęciem. Mimo że termin „recepcja” oznacza — jak to przypomniano wyżej — trzy różne zjawiska, posługiwanie się nim w kontekście akceptacji ustaw przez adresatów jest uzasadnione, gdyż we wszystkich trzech zjawiskach tkwi wspólny rdzeń. Polega on na aktywnym współdziałaniu społeczności przy osiągnięciu przez ustawę faktycznej obowiązywalności. Właśnie znaczenie tego współdziałania nas tutaj interesuje. Rozważając je w sposób fundamentalny, możemy pominąć pytanie o jakościowe oraz (lub) ilościowe kryteria pozwalające ten współdziałanie (lub jego brak) uogólnić.

II. RECEPCJA USTAWY KOŚCIELNEJ

Pytanie o związek między ustawami kościelnymi a życiem wiernych, między monumentalną konstrukcją prawną a rzeczywistością społeczną, postawił w latach dwudziestych Gabriel Le Bras¹⁰. Jako dyrektor instytutu prawa kanonicznego stał na stanowisku, że poznawanie prawa nie może ograniczać się do badania tekstów, lecz powinno dociekać skuteczności oraz nie zamierzonych reperkusji ustaw. Stąd jego pytanie, czy i jak wierni przyjmują ustanowione przez Kościół normy kanoniczne? Wskazanie na formalne obowiązywanie ustawy pozostaje czcze i bezowocne, jeśli przepisana dyspozycja nie zostaje spełniona w praktyce. Mało znaczy wtedy argument, że ustawa obowiązuje niezależnie od jej recepcji. W ten sposób nie pobudza się życia religijnego ani nie buduje wspólnoty.

Jak wiadomo, badania G. Le Bras ujawniły, że katolicka Francja jest krajem misyjnym. Spowodowało to ożywienie duszpasterstwa dla zmobilizowania wiernych do aktywniejszych praktyk religijnych. W świadomości duszpasterzy chodziło o odnowę religijną, tym samym jednak zmierzały ich wysiłki do tego, by katolicy przestrzegali przykazania kościelne: udział we Mszy św. niedzielnej, przystąpienie do komunii wielkanocnej, zawarcie małżeństwa sakramentalnego. Tam, gdzie zawiodły ustawy, należące gwoździem swym mocy wiążącej do środków mocnych, stosowano środki „słabe”, takie jak: zachęta, prośba, próba kształtowania świadomości. Hierarchia angażowała się, napominała, zachęcała do wykonania tego, co nakazuje prawo.

To doświadczenie historyczne naświetla nam perspektywę naszego zagadnienia. Nie obejmuje się go pytaniem o formalne obowiązywanie ustawy. Nie ulega wątpliwości, że dla swojej egzystencji i obowiązywania ustawa nie potrzebuje przyjęcia ze strony społeczności. Twierdzenie to opiera się nie tylko na postanowieniach *Kodeksu prawa kanonicznego* (gdyż również odnośnie do tych dyspozycji można by postawić pytanie o ich przyjęcie), także nie na prawie

¹⁰ J. Kłoczowski, *Współczesna socjologia religii*, w: *Socjologia religii*. Wprowadzenie, Kraków 1962, IX (Biblioteka Więzi 6); R. Sobański, *Kościół—prawo—zbawienie*, Katowice 1979, s. 197 n.

powszechnej opinii teologów i kanonistów¹¹, lecz na fakcie, że twierdzenie przeciwne wprowadziłoby nas w błędne koło: dlaczego przestrzegać ustawy, która dopiero z jej przyjęciem nabrałaby mocy wiążącej? Trzeba by chyba przeprowadzić referendum, ale mielibyśmy wtedy do czynienia z inną formą ustawodawstwa, a ponieważ takiej faktycznie w Kościele nie ma, rozważania nasze miałyby się z rzeczywistością, a ponadto nawet pozytywny wynik referendum nie zapewniałby ustawie przyjęcia.

Z twierdzeniem, że ustawa do nabrania mocy wiążącej nie wymaga przyjęcia, problem wcale nie zostaje rozwiązany. Wręcz przeciwnie, w tym momencie dopiero się pojawia. Ustawy nie wydaje się, by pozostawała na papierze i cieszyła się swoją mocą wiążącą, lecz aby była skuteczna. Już Gracjan dzięki swojemu poczuciu rzeczywistości dostrzegł, że rzecz nie w „firmitas de iure”, lecz w „firmitas de facto”¹². Właśnie ta faktyczna skuteczność stanowi niezbędny element problemu mocy wiążącej ustaw.

Kanoniści są zgodni, że ważna, czyli prawnie (= formalnie) obowiązująca ustawa może przepaść, jeśli nie została przyjęta i przestrzegana. Nieprzestrzeganie wymienia się jako jedną z przyczyn utraty przez ustawę jej mocy prawnej¹³. Pozostaje na papierze, nie obowiązuje faktycznie i w konsekwencji traci również swoją moc prawną. Dotyczy to zarówno ustaw nie przyjętych od samego początku, jak też tych, których przestrzeganie zaniedbano¹⁴.

Teologiczne podłoże takiego losu ustawy spoczywa w postępowaniu Kościoła, którego podmiotem są wszyscy wierni. Oni wszyscy — tworząc wspólnotę wiary — przechowują, przekazują i wykładają prawdy o zbawieniu, dzięki sakramentowi chrztu posiadają zmysł wiary (LG 12, 2). Z tego wynika, że ustawy wydane przez pasterzy Kościoła, a znajdujące swe uzasadnienie w ich misji, z istoty swojej zakładają przyjęcie i przyswojenie przez wiernych¹⁵. Łożyskiem ustaw jest kościelny proces komunikacji. Nie są one środkiem narzucania woli ustawodawcy, lecz urzeczywistniania wartości, dzięki którym buduje się wspólnota. Stanowienie prawa w Kościele i jego przestrzenie mają z natury swój kształt dialogu¹⁶. Dlatego przyjęcie ustawy kościelnej to nie ślepe podporządkowanie się, lecz twórczy proces, w którym odbiór oraz kształtowanie łączą się z sobą i owocują w praktyce wiernych. Z drugiej zaś strony, nieprzyjęcie ustawy nie trzeba traktować jako samowolę, lecz jako postawę, którą należy oceniać w kategoriach świadectwa¹⁷.

Rozważania nasze nie wymagają wejścia w szczegóły, w jaki sposób może powstać zwyczaj przeciwny ustawie i jak prawodawca mógłby mu zapobiec. Odnośne dyspozycje prawa kościelnego¹⁸ nie zdołają bowiem przesłonić fak-

¹¹ O tym m.in. H. Müller, *Das Gesetz in der Kirche „zwischen“ amtlichem Anspruch und konkreten Vollzug. Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft*, München 1987 (Eichstätter Hochschulreden 13).

¹² D. 4, c. 3. Por. L. de Luca, *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, „Studia Gratiana” 3 (1955), s. 193–276.

¹³ R. Sobański, *Normy ogólne Kodeksu prawa kanonicznego*, Warszawa 1969, s. 77.

¹⁴ Dawna Kongregacja Soboru (obecnie Kongregacja Spraw Kleru) stała na stanowisku, że ustawa wpadła „in desuetudinem”, jeśli przez dziesięć lat nie była przestrzegana, niezależnie od tego, czy prawodawca wiedział lub nie o sprzecznej z ustawą praktyce — „Acta Apostolicae Sedis” 17 (1925), s. 510.

¹⁵ H. Socha, *Die Geltung kirchlicher Gesetze*, „Trierer theologische Zeitschrift” 91 (1982), s. 49.

¹⁶ H. Pree, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im Kanonischen Recht*, Wien–New York 1980, s. 233.

¹⁷ H. Müller, *Das Gesetz*, s. 10.

¹⁸ K. 23–28.

tu, że nie da się wymusić przestrzegania ustaw kościelnych. Stąd konieczność rozpatrywania zagadnienia nie tylko w kategoriach prawnoteoretycznych, lecz przede wszystkim eklezjologicznych.

Sens ustawodawstwa kościelnego tkwi w budowaniu wspólnoty. Wydaje się ustawę, gdyż zdaniem prawodawcy służy ona temu celowi. Dlatego bazuje ona na przekonaniu o jej obowiązywaniu. Konsekwentnie też przełożony kościelny nalega na przestrzeganie jego ustaw. Czyni to jednak „non vi sed verbo”. Wspiera swoje ustawy jako — zarazem — nauczyciel wiary, podobnie jak ustawami chce podeprzeć swoje nauczanie. Zadania oraz funkcje nauczania i stanowienia praw są w Kościele nierozdzielne, jedno i drugie zmierza do tego samego celu. To, co ustawodawca zamierza osiągnąć przez wydanie ustawy, chce wskórać też „radami, zachętami i przykładami” (LG 27, 1). Ustawami ustala się reguły i miary, wyraża ich wiążący charakter, ale są one głęboko zakotwiczone w służbie przepowiadania i związane z innymi jego formami. Jako ustawy funkcjonują według tych samych mechanizmów, jak inne formy przepowiadania. Są to prawdziwe ustawy: ustalają obowiązujące miary, podają reguły zachowania — zachowania mającego swą podstawę w wierze i mającego budować wspólnotę. Są to kościelne „canones”, z których należy czerpać kościelną, kanoniczną normę.

Tym samym dochodzimy do normy kanonicznej. Dotychczas była mowa o ustawach. W *Kodeksie prawa kanonicznego* nie rozróżnia się między „norma” i „praescriptum”, obydwu tych terminów używa się też równoznacznie z „lex”, a nawet z „ius”. Ten sam sens przypisuje się też terminowi „canon”, z którego korzysta się też dla oznaczenia najmniejszej jednostki technicznej tekstu prawnego w kodeksie. Dodać należy, że w literaturze zarówno kanonistycznej, jak i prawniczej nie rozróżnia się na ogół normy prawnej i przepisu prawa, zwłaszcza gdy chodzi o zdania prawne zawierające zarówno hipotezę, jak i dyspozycję, tzn. określające zarówno podmiot wskazanego zachowania, jak i samo zachowanie¹⁹.

Z takiego punktu widzenia wszystko, co powiedziano wyżej o przyjęciu ustawy, dotyczyłoby również normy prawnej. Przy utożsamianiu przepisu i normy prawnej można by nasze rozważania zakończyć stwierdzeniem, że klucz do problemu przyjęcia normy kanonicznej przez wiernych kryje się w kościelnym pojęciu prawa: ustawa kościelna to wezwanie skierowane do wiernych, ale zarazem wezwanie o walorze prawnym. Sformułowanie ustawy ma wyrazić wagę zachowań, które reguluje. Tym samym staje się też środkiem kształtowania świadomości, co zakłada porozumienie w wierze między ustawodawcą i wiernymi, których ustawa dotyczy. W rezultacie należałoby powiedzieć, że akceptacja ustawy ma znaczenie nie tyle konstytutywne, co egzystencjalne.

Nasz problem wymaga jednak rozważań dalej idących. Chociaż w kościelnych źródłach prawa znajduje się bardzo dużo deklaracji²⁰, nie chodzi o jego deklaratywne — nawet uznane — obowiązywanie, lecz o skuteczność. Ta zaś weryfikuje się w jego stosowaniu, czyli przez fakt, że wierni w określonych wypadkach zachowują się zgodnie z normą, jaką znajdują w prawie. Ale przyjęcie

¹⁹ Z. Ziemiński, *Teoria prawa*, Warszawa-Poznań 1978⁴, s. 23 n.

²⁰ W mierze znacznie większej niż to ma miejsce w prawie państwowym, co tłumaczy się powiązaniem prawa kościelnego z przepowiadaniem i jego rolą dla kształtowania świadomości. Odnosnie do *Codex iuris canonici* (1917) por. R. Sobański, *Nowy Kodeks prawa kanonicznego jako zjawisko kościelne i prawne*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu prawa kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 24-43.

ustawy wcale nie jest równoznaczne z akceptacją ustalonej na podstawie prawa normy. Może się bowiem zdarzyć, że mimo zasadniczej akceptacji ustawy nie przyjmuje się wynikającej z prawa normy dla konkretnego przypadku.

Przyznać trzeba, że tym samym problem został przesunięty. Rzecz już nie w przyjęciu ustawy przez wspólnotę, lecz przez poszczególnego wiernego, któremu trudność sprawia nie „cała” ustawa, lecz konkretny, jego przypadku dotyczący przepis. Takim sytuacjom prawo kościelne usiłuje zaradzić poprzez instytucję dyspensy. Także epikie, tolerancję i dyssymulację należałoby w tym kontekście wzmiankować. Tymi, na indywidualne wypadki obliczonymi instytucjami, nie narusza się obowiązującej ustawy. W kościelnym porządku prawnym nie stanowią one jednak zjawiska marginalnego. Nie należy ich przeto pojmować jako środków regulacji wyjątkowej, lecz jako sposoby realizacji prawa. Oczywiście, jeśli od jakiejś ustawy trzeba zbyt często, jakby regularnie, dyspensować lub jeśli często trzeba uciekać się do dyssymulacji czy tolerancji, wtedy nasuwa się wątpliwość co do celowości ustawy, mało przydatnej dla ustalenia stosowalnych norm.

Za pomocą wspomnianych instytucji, które — każda na swój sposób — uważają od przestrzegania ustawy, ustala się miarę zachowania — czyli normę — dla konkretnego przypadku. W instytucjach tych znajduje wyraz znaczenie, jakie dla ustalenia normy ma objęty nią wymóg rzeczywistości. Przypominając to, chcemy zaznaczyć, że normę kanoniczną uzyskuje się dopiero w wyniku interpretacji, której zresztą podlega zarówno tekst ustawy, jak też — faktyczna lub hipotetyczna — rzeczywistość. W rezultacie tego pośrednictwa między ustawą a życiem uzyskuje się konkretną normę kanoniczną.

III. RECEPCJA NORMY KANONICZNEJ

Interpretacja suponuje jakieś rozumienie wstępne. Mieści się w nim porozumienie w wierze, zgodność zasadnicza co do celów prawodawstwa kościelnego, sprowadzających się do urzeczywistniania i budowania wspólnoty Bosko-ludzkiej. Znaczy to, że wspólnota (czyli konstytuujące ją wartości) ma stać się rzeczywistością w życiu wiernych dotkniętych ustawą. Adresat ustawy odnosi do siebie to, co ona przepisuje, wprowadza to w stosunek odpowiedniości do swojego „przypadku”, uzgadnia ze swoją sytuacją. Dokonuje się to w wyniku pewnego procesu poznawczego: przepisów w odniesieniu do stanu rzeczy, stanu rzeczy w świetle przepisów. Na rozumienie tekstu składa się nie tylko gramatyczne, logiczne i systematyczne uchwycenie znaczenia słów, lecz także uwzględnienie celu i sensu ustawy, dostrzeżenie uzasadniających ją wartości: chodzi o wydobycie sensu przepisu w odniesieniu do konkretnego stanu rzeczy. Sens ten spoczywa zawsze w autorealizacji człowieka we wspólnocie Kościoła, co pokrywa się z budowaniem wspólnoty. Sensu tego domniemywa się (dlatego ustawa obowiązuje), lecz w konkretnym przypadku trzeba go wykazać i zrozumieć. Gdy wykazano, że odnoszące się do konkretnego stanu rzeczy przepisy właśnie w tym przypadku znajdują swój sens, mamy do czynienia z obiektywnie i subiektywnie obowiązującą normą.

Powyższym stwierdzeniem problem nasz zostaje jednak rozwiązany tylko wtedy, gdy adresat akceptuje normę. Tymczasem może się zdarzyć, że albo zainteresowany bierze pod uwagę wszystkie dotyczące jego przypadku przepisy i nie nabiera przekonania o ich — w tym stanie rzeczy — sensie, a tym samym nie potrafi skojarzyć przepisów i przypadku w stosunek odpowiedniości, albo

też decyzję podjął właściwy przełożony kościelny (o władzy wykonawczej lub sądowej), ale ustalona przezeń norma nie została zaakceptowana przez zainteresowanego. W pierwszym przypadku mamy wprawdzie do czynienia z wchodzącymi w grę przepisami, ale jeszcze nie ze skonkretyzowaną (kanoniczną) normą. W obecnym stanie ustawodawstwa kościelnego trzeba szukać rozwiązania przez dyspensę, przy czym należy zauważyć, że dyspensacja uwalnia od dyspozycji ustawowej, ale nie od normy kanonicznej. Wbrew wciąż jeszcze wyrażanej opinii²¹, wedle której dyspensacja to rana zadana ustawie („vulnus legis”), należałoby pojmować ją jako rodzaj interpretacji²² i stosowania ustawy. Tak właśnie rozumiał ją jeszcze Gracjan²³. Dopiero po nim, od czasów dekretalistów, rozróżnia się między interpretacją prawa a dyspensą, podkreślając, że interpretacja to akt doktrynalny, zaś stosowanie ustawy to akt jurysdykcyjny²⁴. Właśnie jednak istnienie słusznej i racjonalnej przyczyny uzasadniającej udzielenie dyspensy dowodzi, że określony w ustawie stan prawny nie odpowiada w pełni faktycznemu stanowi rzeczy. To zaś da się ustalić jedynie przez interpretację. Wprawdzie dyspensacja formalnie działa tylko negatywnie, gdyż znosi dla konkretnego przypadku zobowiązanie ustawowe, nie zastępując go innym, ale przypadek ten nie zostaje przez to wypchnięty poza obręb kanoniczny. Osoba, która uzyskała dyspensę, zachowuje się zgodnie z normą kanoniczną, ustaloną dla tego przypadku przy współudziale przełożonego udzielającego dyspensy.

Nasuwa się przy tym pytanie o obowiązek zwrócenia się o dyspensę. Ponieważ u podłoża ustawy kościelnej spoczywa porozumienie w wierze między prawodawcą i adresatem ustawy, a konkretny przypadek ma charakter prawny (tzn. mieści się w zakresie regulowanym kanonicznie), taki właśnie sposób ustalania konkretnej normy wydaje się najbardziej odpowiadać dialogalnemu stosunkowi zachodzącemu między przełożonymi kościelnymi i innymi wiernymi. W poprzedzającym udzielenie dyspensy dialogu wymienia się argumenty, w których dochodzą do głosu elementy konkretnego stanu rzeczy oraz racje zawarte w ustawie (dobro wspólnoty, porządek prawny, sprawiedliwość).

Przestrzeganie prawa kościelnego wynika jednak z podjętej w sposób wolny decyzji, za którą ostatecznie wierny osobiście odpowiada. Ta odpowiedzialność otwiera drogę do stosowania epikii. Już Tomasz z Akwinu wskazał, że epikia to środek do urzeczywistnienia sprawiedliwości²⁵. Odpowiedzialnie stosowana nie może posłużyć dla uzasadnienia samowolnego uchylecia się od obowiązków określonych ustawą, lecz ma prowadzić do ustalenia normy kanonicznej w konkretnym przypadku. Uzyskana drogą epikii norma nie znajduje wprawdzie pokrycia w tekście ustawy, ale odpowiada jej sensowi. Jest to norma kanoniczna, a nie „tylko” etyczna, gdyż dotyczy stanu rzeczy objętego prawem.

Kolejne pytanie dotyczy sytuacji, w której odmówiono udzielenia dyspensy. Dochodzimy tym samym do przypadku, co do którego przełożony kościelny

²¹ Także w Komisji Odnowy Kodeksu Prawa Kanonicznego — por. „Communications” 19 (1987).

²² J. Fuchs, „Epikieia” *circa legem moralem naturalem?*, „Periodica” 69 (1980), s. 258 n.

²³ Dict. post. C. 25, q. 1, c. 16. O tym szerzej J. Lederer, *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts*, München 1957, s. 36 n. (MThSt Kan. Abt. 8).

²⁴ J. Lederer, *Der Dispensbegriff*, s. 37.

²⁵ „Si vero iustitiam legalem dicitur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epikieia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, divisa contra iustitiam legalem sicut excedens ipsam” — *Summa theologica* II-II, q. 120, a. 2, ad 2.

podjął decyzję, a tym samym ustalono skonkretyzowaną normę, która jednak nie została zaakceptowana przez zainteresowaną osobę. Takie środki jak epikia, tolerancja, dyssymulacja nie stoją już do dyspozycji; inne — jak apelacja czy rekurs — mogą wprawdzie pomóc w poszczególnym przypadku, nie rozwiązują jednak naszego problemu, przesuwać go jedynie o szczebel wyżej.

Decyzja podjęta przez przełożonego cieszy się domniemaniem formalnej i materialnej słuszności, zwłaszcza jeśli wyczerpano wszystkie prawne środki jej weryfikacji. Formalne uzasadnienie znajduje taka decyzja w posłannictwie przełożonego kościelnego i w jego odpowiedzialności za wspólnotę. Ale właśnie ze względu na tę odpowiedzialność jego zadanie nie wyczerpuje się z powzięciem decyzji. Przyjęcie jego (słusznej wedle własnego przekonania) decyzji przez (o jej słuszności nie przekonanych) zainteresowanych wiernych — to sprawa dla przełożonego kościelnego bynajmniej nie obojętna. Nie chodzi wszak tylko o to, by podejmować słuszne decyzje, lecz przede wszystkim o ich realizację. Stąd konieczność wyjaśniania i argumentacji dla przekonania zainteresowanych, że decyzja jest słuszna nie tylko formalnie, lecz także materialnie. Nie wystarcza wtedy powołanie się na autorytet, posłannictwo i odpowiedzialność przełożonego. Konieczna staje się w takich sytuacjach po obu stronach postawa otwarta, nastawiona na dialog. Z racji jego urzędu i odpowiedzialności za wspólnotę — czyli za wszystkich tworzących ją wiernych — oczekuje się takiej postawy zwłaszcza od przełożonego. On stanowi lub stosuje prawo, jest jednak zarazem nauczycielem wiary; decyzje prawne dokonują się w ramach duszpasterstwa, do którego należy też troska o przyjęcie przez wiernych słusznych i sprawiedliwych rozstrzygnięć. Stąd waga jasnego wyłożenia materialnej słuszności powziętych decyzji. Materialna słuszność oznacza, że decyzję determinowały wymogi samourzeczywistniania się wiernego we wspólnocie. Trzeba więc w prowadzonym na bazie porozumienia w wierze dialogu wskazać na rzeczowe podstawy — tzn. wartości — uzasadniające taką, a nie inną decyzję. Droga do zharmonizowania mocy wiążącej normy ustalonej powziętą decyzją z wolnością sumienia osoby zainteresowanej, do zjednoczenia odpowiedzialności przełożonego z własną odpowiedzialnością wiernego prowadzi przez wgląd w eklezjalną rzeczywistość normy, nie dopuszczając alternatywy²⁶. Byłoby oczywiście pożądanym, by podstawy decyzji (tzn. ustalonej normy) stały się przejrzyste i przekonujące już w postępowaniu prowadzącym do jej podjęcia. Jeśli jednak na tym etapie nie udało się wykazać, że decyzja jest uzasadniona wyznaczoną przez wiarę i wyrażającą wiarę praktyką Kościoła, pozostaje przełożonemu duszpasterskie zadanie dążyć do skuteczności decyzji przez wykazywanie jej eklezjalnej słuszności. Jeśli norma kanoniczna jest słuszna, to znaczy, że wyrażona w niej „prawda prawna” znajduje pokrycie w prawdzie wiary.

Wskazując na wiarę, docieramy do granic naszego problemu. W pojęciu wiary mieści się zarówno treść wiary, jak też wolność wierzących. Błędne byłoby zarówno abstrakcyjne i pozahistoryczne rozumienie treści wiary, jak też pojmowanie wolności jako uznanie sprawiedliwości własnej czy samowoli. Wiara Kościoła wyprzedza wiarę poszczególnych wiernych, ta zaś konkretyzuje się i rozwija jako wiara Kościoła. Chrześcijanin odnajduje swoją tożsamość jako wierzący przez włączenie się we wspólnotową, „zinstytucjonalizowaną”

²⁶ E. Corecco, *Valore dell'atto „contra legem”*, w: *La norma en el Derecho Canonico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico*, Pamplona 1979, I, s. 851.

formę wiary. Zarazem też przez to dobrowolne włączenie się wspólnota zdobywa swą tożsamość społeczną jako wspólnotowa forma chrześcijańskiej praktyki wiary. Wiara Kościoła domaga się egzystencjalnej realizacji, w której tak pojedynczy wierny, jak i wspólnota wierzących wzajemnie się na sobie identyfikują i w sobie się rozpoznają²⁷. Temu służy stanowienie i stosowanie prawa w Kościele, ustalanie i przestrzeganie norm kanonicznych.

Dla przewyciężenia rozdziału między decyzją (normą) i wykonaniem wydaje się celowe uwzględnienie w większej mierze kategorii świadectwa: „*ius dicere in Ecclesia*” jako świadectwo wiary dawane przez tych, którzy piastując urząd w Kościele, służą budowaniu jedności, a obliczone na motywowaną wspólną wiarą recepcję.

DE RECEPTIONE NORMAE CANONICAE

Praesentatur versio polona praelectionis die 16 maii 1988 in Universitate Bonnensi habitae. Textus originalis in *Festschrift Louis Carlen*, Zürich 1989, invenitur.

²⁷ H. J. Höhn, *Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theorie des Kirchenrechts*, „*Freiburger Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie*” 33 (1986), s. 385.