

Remigiusz Sobański

Uwagi o interpretacji prawa kościelnego

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 30/1-2, 31-45

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBĄSKI

UWAGI O INTERPRETACJI PRAWA KOŚCIELNEGO

1. Normy k. 16 i 17

Podobnie jak Kodeks z r. 1917 również nowy zawiera wskazania dotyczące jego interpretacji. Składają się na nie dyspozycje określające

- 1) podmiot, sposób i walor interpretacji autentycznej (k. 16 § 1 i 2),
- 2) walor interpretacji urzędowej, tj. dokonanej w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego (k. 16 § 3),
- 3) ustawy podlegające interpretacji ścisłej (k. 18),
- 4) zasady hermeneutyki ustaw (k. 17).

Zmiany wprowadzone w trzech wchodzących w grę kanonach są w stosunku do CIC 1917 minimalne¹. W określeniu podmiotu interpretacji autentycznej opuszczono następcę ustawodawcy, wychodząc z oczywistego założenia, że zakres uprawnień związanych z urzędem nie zmienia się z następstwem osób urząd piastujących².

Następca prawodawcy jest równym mu prawodawcą i — zgodnie z przyjętą koncepcją — „panem ustawy” uprawnionym do jej uchylecia, zmiany i autentycznej interpretacji³. Przepisano, że interpretacja autentyczna dokonana *per modum legis* wymaga promulgacji. Wymóg ten odnosi się obecnie nie tylko do autentycznej interpretacji zawężającej lub poszerzającej albo też tłumaczącej ustawę wątpliwą, lecz również do interpretacji wyjaśniającej słowa ustawy same w sobie pewne. Uzasadnia się ten wymóg pewnością prawną⁴. Powstaje jednak problem z powodu retroaktywności takiej interpretacji. W starym prawie nie wymagała ona promulgacji, gdyż tłumacząc słowa w sobie pewne nie wносиła nic nowego. Jeśli jednak — zgodnie z dyspozycją nowego prawa —

¹ F. J. Urrutia, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I, Romae* 1983. 18 ns; B. Th. Drössler, *Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983*, Archiv f. k. Kirchenrecht 153 (1984) 11—14.

² „Qui in iure succedit alterius, eo iure, quo ille, uti debet” — R. J. in VI, 46.

³ *Communicationes* 14 (1982) 134. Opuszczono również „eiusque superior”, gdyż metropolita nie jest władny interpretować autentycznie ustawy biskupa, zaś władza papieska jest — jak podkreślono — oczywista.

⁴ Tak F. J. Urrutia, tamże 18.

zostaje promulgowana, sama też wymaga interpretacji. W szczególności wymaga wyjaśnienia, czy słowa ustawy są w sobie pewne czy też nie, gdyż od tego zależy, czy interpretacja działa wstecz. Sam fakt dokonania interpretacji autentycznej przemawia za tym, że słowa nie są w sobie pewne, lecz wątpliwe (skoro wymagały interpretacji). Praktycznie trzeba przyjąć, że jeśli nie zaznaczono, iż interpretacja ma charakter jedynie deklaratywny, dotyczy ona ustawy wątpliwej i nie działa wstecz. Wniosek stąd, że wymóg promulgacji także interpretacji deklaratywnej służy jedynie pewności co do faktu interpretacji, a nie wprost pewności prawnej.

W kanonie o hermeneutyce ustaw polecono w razie niejasności słów sięgnąć do miejsc paralelnych nie tylko Kodeksu (jak w k. 18 CIC 1917). Wynika to chyba z faktu, że dyspozycja k. 17 odnosi się do rozumienia wszelkich ustaw kościelnych, nie tylko Kodeksu. Nie wyklucza też ustawodawca, by przy wyjaśnianiu niejasnych miejsc Kodeksu sięgać do innych ewentualnych ustaw kościelnych⁵.

Najpierw należy zająć się samym faktem ustawowej regulacji interpretacji i hermeneutyki ustaw kościelnych. Nie uszło uwagi autorów, że nowy Kodeks przejął w tym zakresie praktycznie niezmienną dyspozycję dawnego, okazując zarazem zupełne desinteressement odnośnej dyskusji metodologicznej prowadzonej w naukach prawnych⁶. Co więcej, podkreśla się zupełne zlekceważenie dorobku kanonistyki w tym zakresie, co da się wytłumaczyć jedynie jako świadoma decyzja metodologiczna ustawodawcy⁷.

Dyspozycje zawarte w k. 16 i 17 wiążą się ściśle z samym zamysłem norm ogólnych prawa kościelnego oraz — w szczególności — ze stojącą u podstaw obydwu kodeksów koncepcją ustawy kościelnej.

Ustawa kościelna jest według CIC 1983 aktem kościelnej władzy rządzenia — konkretnie mówiąc: władzy ustawodawczej (k. 135), istniejącej z ustanowienia Bożego (k. 129 § 1), sprawowanej zasadniczo w zakresie zewnętrznym (k. 130) przez osoby, które otrzymały święcenia (k. 129 § 1). Powstaje ona z chwilą jej promulgowania (k. 7), a wiąże tych, dla których została wydana (k. 12).

⁵ Niektórzy autorzy uznali niezacieśnienie miejsc równoległych do tych, które mieszczą się w Kodeksie, za „opening of a window to a much larger view of interpretation, namely the cultural one” — E. Kneal, *Interpreting the Revised Code*, w: *The Art of Interpretation*, Washington 1982, 30. Optymizmu tego nie podzielają jednak wszyscy autorzy — np. R. Potz, *Ökumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre*, Österr. Archiv f. Kirchenrecht 35 (1985) 70 (Zwischen Tradition und Erneuerung, W. M. Plöchl zum Gedenken).

⁶ M. inn. B. Th. Drössler, art. cyt. 14; L. Örsy, *The Interpretation of Laws: New Variations on an Old Theme*, *Studia Can.* 17 (1983) 95—133.

⁷ B. Th. Drössler, tamże, 15.

Kodeks nie przynosi definicji ustawy. Zawierał taką schemat z r. 1980, gdzie w k. 7 stwierdzono, iż „ustawa to norma ogólna dana jakiejś społeczności przez kompetentną władzę dla dobra wspólnego”⁸. Jest rzeczą znamionną, że nawiązując do znanej i w podręcznikach prawa kościelnego tradycyjnie przytaczanej definicji Tomaszowej⁹ opuszczono element racjonalny — *ordinatio rationis*. Wydaje się wątpliwe, by nastąpiło to pod wpływem głosów postulujących redefinicję ustawy kościelnej jako *ordinatio fidei*¹⁰ — reorientacja taka pociągnęłaby bowiem za sobą również rezygnację z pojęcia dobra wspólnego w definicji. Trzeba raczej zgodzić się z zastrzeżeniami, jakie podniesiono w dyskusji nad k. 7 schematu z r. 1980, że pominięcie elementu racjonalnego wynikało z położenia akcentu na czynniku wolitywnym¹¹.

2. Przesłanki k. 16 i 17

Fakt, że w koncepcji ustawy wysunęły się na pierwszy plan czynniki wolitywne, nie pozwolił na modyfikację przyjętych w prawie kościelnym zasad interpretacji. Tradycja kanoniczna opiera się na dorobku myślowym Suareza, który stara się o syntezę elementów racjonalnych i wolitywnych: ustawa według niego jest wypadkową poznania tego, co należy czynić, i skutecznej woli poruszającej do działania¹². O ustawie można według Suareza mówić dopiero wtedy, gdy władca wprowadza obowiązującej jej przestrzegania¹³. Zobowiązanie bowiem nie może powstać bez zgody woli ludzkiej¹⁴. Dlatego interpretując ustawę należy w pierwszym rzędzie uwzględnić znaczenie słów, a dopiero gdy wzięte w sobie (*verba nude spectata*) są niejasne, należy z przedmiotu ustawy wnosić o woli ustawodawcy¹⁵. Ponieważ pierwszy cel prawa kościelnego

⁸ „Lex norma scilicet generalis ad bonum commune alicui communitati a competenti auctoritate data”.

⁹ *Summa Theol.* I—II, q. 90, a. 4.

¹⁰ E. Corecco, „*Ordinatio rationis*” o „*ordinatio fidei*”? *Appunti sulla definizione della legge canonica*, Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico: *Communio* 36 (1977) R. Sobański, *Ustawa kościelna — ordinatio rationis czy ordinatio fidei?*, *Coll. Theol.* 48 (1978) 1, 27—35.

¹¹ *Communicationes* 14 (1982) 131.

¹² „Lex duo requirit, mentionem et directionem, bonitatem (ut sic dicam) et veritatem, id est, iudicium rectum de agendis, et voluntatem efficacem movendi ad illa, et ideo ex actu voluntatis et intellectus constare debet” — *De legibus ac Deo legislatore* I, 5, 20.

¹³ „Legis obligatio pendet ab eius (principis) voluntate — tamże, VI, 25, 1.

¹⁴ Tamże, III, 27, 7.

¹⁵ Tamże, VI, 1, 2. Szerszej analizie poddaje doktrynę Suareza H. Pree, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im Kanonischen Recht*, Wien — New York 1980, 114—130 (*Linzer Universitätsschriften Monographien* 6).

pokrywa się według Suareza z celem prawa świeckiego i polega na ustaleniu porządku społecznego, zachowaniu pokoju i sprawiedliwości i kierowaniu jego życiem w zakresie zewnętrznym¹⁶, stosują się do jego interpretacji te same zasady jak do każdego prawa. Co więcej, moment woliwiny doznaje w prawie kościelnym wzmocnienia, gdyż ustawodawca kościelny działa na podstawie władzy udzielonej przez Chrystusa dla pasterzowania wiernymi¹⁷.

Skoro ustawa wyraża wolę prawodawcy, jest on oraz — dopóki nie zostanie uchylona — jego następcy jej najbardziej kompetentnym, autentycznym interpretatorem. Ze względu na hierarchiczne struktury władzy — także ustawodawczej — uprawnienie do interpretacji autentycznej przysługuje również przełożonemu mającemu władzę nad ustawodawcą. Tę doktrynę Suareza przejął dosłownie Kodeks z r. 1917 w k. 17.

Za doktryną opracowaną przez Suareza stoi obraz Kościoła ustanowionego przez Chrystusa jako społeczność, której zasadnicze struktury prawne zostały ustalone przez jej Założyciela. Figurą prawną tej społeczności jest monarchia¹⁸. Władca jest w niej źródłem prawa, poddani są adresatami ogłaszanych przezeń ustaw. Wyłącznie on jest władny zmienić prawo, jedynie on interpretuje je autentycznie tzn. wyjaśnia własną wolę zawartą w ustawie. Zastrzeżenie (autentycznej) interpretacji samemu prawodawcy (względnie powołanym przez niego w tym celu i zależnym od prawodawcy organom) szło w parze z zakazem komentowania ustaw. Sięga ono czasów justyniańskich¹⁹ było głoszona przez Gracjana²⁰ i obowiązywało w prawie dekretalów²¹. U podstaw stoi tu obawa,

¹⁶ „in toto ecclesiastico statu debitum ordinem politicum constituere, pacem et iustitiam custodire et omnia quae ad forum externum ecclesiasticum spectant recta ratione moderari” — tamże, Prologus

¹⁷ Tamże. Por. A. Gracia y Gracia, *El Derecho Canónico en Francisco Suarez*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía 7 (1980) 149—158.

¹⁸ „Aun partiendo de una consideración a priori podriamos admitir la existencia del dato juridico en la primitiva comunidad cristiana, segun el conocido adagio ubi societas ibi ius, al que la teoria institucionalista del derecho ha prestado valiosa corroboración científica ... El principio autoritariomonárquico se basa ea la trasmisión del poder de Jesucristo a los apóstoles (un poder completo, que incluía naturalmente el de regimen) y de ellos, en virtud de la duración y continuación del apostolado, a sus sucesores. Esa transmisión de poder reviste un caracter juridico, procedente de Cristo mismo, quien hace de sus apóstoles „autorizados representantes”, con el poder de engendrar y alimentar la vida cristiana y también de dirigirla y ardenarla” — R. Castillo Lara, *Iglesia y derecho. Introducción histórica hasta el siglo XV*, w: *Iglesia y derecho. Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico*, Salamanca 1965, 20.

¹⁹ Cod. I, 14, 12. Por. J. Gaudemet, *L'empereur interprète du droit*, w: *Festschrift E. Rabel*, Tübingen 1954, II, 169 nss.

²⁰ Dictum po C. 11, q. 1, c. 30 oraz po C. 25, q. 1, c. 16.

²¹ „Unde ius prodiit, interpretatio quoque procedat” — X, 5, 39, 31 (Innocentius III).

że inni interpretatorzy mogliby ustawę przekreślić i wprowadzić zamieszanie. Właśnie ta obawa spowodowała, że Pius IV zakazał interpretować uchwały Soboru Trydenckiego i polecił, by we wszystkich sprawach wątpliwych odnosić się do Stolicy Apostolskiej²². Zakazu interpretacji prawa nie zdołano przeforsować wobec dużego autorytetu dekretalistów²³ i został on uchylony przez Leona XIII²⁴. Zastąpiono go ustaleniem w k. 18 CIC 1917 zasad rozumienia — i konsekwentnie wykładni — ustaw oraz wskazaniem Kongregacji *Seminariów i Uniwersytetów* dotyczącymi wykładu Kodeksu w uczelniach kościelnych²⁵. Wychodząc z założenia, że Kodeks stanowi w Kościele łacińskim autentyczne i jedyne źródło prawa, nakazuje Kongregacja dokładnie analizować i wyjaśniać kolejno poszczególne kanony zachowując przy tym religiosissime porządek Kodeksu. Zdaniem Kongregacji nie potrzeba alumnom żadnego podręcznika, gdyby jednak profesorowie uznali taką potrzebę, należy podręcznik dostosować do porządku Kodeksu.

Zgodnie z wyłożonym w dekreście Kongregacji i przyjętym w kanonistyce stanowiskiem interpretacja zmierza wyłącznie do wyświeślenia woli władcy zawartej w ustawie, zaś konkretna sytuacja, do której aplikuje się ustawę, stanowi zawsze okazję do ustalenia jej zawartości²⁶.

Ponieważ zasady interpretacyjne zawarte w obydwu kolejnych kodeksach wiernie oddają naukę Suareza, wydaje się konieczne, aby dla naświetlenia zagadnienia wskazać na eklezjologiczne tło jego doktryny. Według Suareza Kościół wydaje ustawy na podstawie władzy własnej (*potestas propria*), którą posiada jako społeczność doskonała. Po załamaniu się porządku średniowiecznego monistyczne pojęcie społeczności doskonałej zostało zastąpione jej pojęciem dualistycznym. Suarez wiążąc z pojęciem społeczności doskonałej pojęcie władzy własnej i przyznając taką obydwu społecznościom rozumie przez nią władzę rządzenia, także przez stanowienie ustaw²⁷. Kościół jako ciało mistyczne jest wprawdzie —

²² Konst. *Benedictus Deus* z 26.1.1564 — DS 1848 ns.

²³ H. Pree, dz. cyt. 139, przyp. 10.

²⁴ tamże.

²⁵ AAS 9 (1917) 439.

²⁶ „Cum lex sit essentialiter actus Superioris, et actus quidem determinatus eius voluntatis legislativae, haec sola Superioris voluntas, revera in lege contenta, proprie dictae interpretationis objectum constituere potest. Quare verum interpretationis munus ad hoc reducitur, ut, abstractione facta a quacumque consideratione subjectiva vel pio interpretantis desiderio, in tota sua puritate et primaeva comprehensione reconstituatur et reveletur determinatum voluntatis legislatoris objectum, illud scilicet quod, momento quo legem condidit, rationabiliter imponere voluit” — G. Michiels, *Normae generales iuris canonici. Commentarius libri I Codicis Iuris Canonici*, Parisiis — Tornaci — Romae² 1949, 472 ns.

²⁷ „Omnis communitas perfecta est proprium corpus politicum, et

ze względu na cel (szczęście wieczne), scalające go więzi (wiara) oraz działania (kult) — społecznością formalnie różną od politycznej, ale właśnie dlatego potrzebuje własnej władzy²⁸ i dlatego też został ustanowiony przez Chrystusa na sposób społeczności politycznej rządzonej przez ludzi²⁹. Władza rządzenia — łącznie z wydawaniem ustaw i sprawowaniem sądów — stanowi władzę własną Kościoła jako społeczności, którą ten wykonuje jako *causa principalis*, w odróżnieniu od władzy zastępczej, którą jako *causa instrumentalis* Kościół sprawuje dla uświęcania wiernych³⁰.

Pojęcie prawa i zasady jego interpretacji stanowiły już konsekwencję wizji Kościoła jako najlepiej zorganizowanej *respublica*. Jego powiązanie z nadprzyrodzonym celem Kościoła pozostaje wtedy czysto zewnętrzne: sprawne i uporządkowane funkcjonowanie społeczności zapewnione przy pomocy władzy własnej Kościoła służy intencjonalnie realizacji celów, dla których został on wyposażony we władzę zastępczą będącą narzędziem jego Głowy niewidzialnej.

3. Ustawodawca kościelny

Nie tutaj miejsce na przypomnienie historycznych uwarunkowań tej nauki rozdzielającej wewnętrzną i zewnętrzną stronę Kościoła³¹. Faktem jest, że rozdział ten został przewyżczony przez eklezjologię Soboru Watykańskiego II przedstawiającą Kościół jako jedną, złożoną rzeczywistość³². Konsekwencją odzyskanego na Soborze obrazu Kościoła była jego nauka o władzy — jednej, świętej wła-

gubernatum per propriam iurisdictionem habentem vim coactivam, quae est legum lativa" — *De legibus et Deo legislatore* I, 6, 20.

²⁸ „... ergo semper indiguit propria potestate, qua in his omnibus accommodata regetur, alios non esset bene institutum, sed esset corpus truncum et confusum” — tamże, IV, 2, 1.

²⁹ „... omnis *respublica* bene instituta indiget potestate iurisdictionis tam directiva quam coercitiva, ut convenienter regi possit, ut per se manifestum est, etiam in naturae lumine: sed Christus suam Ecclesiam instituit tanquam unum corpus politicum per homines regendum et gubernandum” — *De censuris*, I, 2, 5.

³⁰ „... potestas regendi Ecclesiam, quae communicatur aliis, qui aliquo modo sunt capita, licet sit inferior potestate Christi, et ab illa manans, tamen, in suo genere, est propria et quasi principalis, sicut potestas aut virtus causae secundae, vel sicut potestas regia et dominativa, est in suo ordine propria et principalis, quamvis a Deo derivetur; et ideo per hanc potestatem vere constituuntur Pastores Ecclesiae, superiores, et veluti capita in suo genere, quoad hunc influxum externum; at vero potestates influendi gratiam vel dandi remissionem peccati, omnino est quasi instrumentaria, et ideo non consetur propria exerceri a ministro ut capite, sed ut ab instrumento ipsius capitis” — *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, 8, 6.

³¹ Por. m. inn. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 12—66.

³² LG 8.

dzy, jaką Kościół wykonuje. Niezależnie od doktrynalnej i pragmatycznej przydatności różnych podziałów władzy, nie mogą one w niczym naruszyć prawdy podstawowej, że Kościół sprawuje jedną władzę, powierzoną mu przez Chrystusa dla spełnienia zleconej mu misji. Wiąże się ona z jego naturą i posłannictwem. Jeśli już obstawać przy pojęciach władzy własnej i zastępczej, trzeba powiedzieć, że cała władza Kościoła jest zarazem zastępcza (bo wykonywana w imieniu Chrystusa) i własna (bo związana z jego misją i przezeń sprawowana)³³.

Punktem odniesienia władzy kościelnej nie jest więc wyabstrahowane pojęcie Kościoła społeczności. Władzę, której ostatecznym sensem jest aktualizowanie jednoczącego działania Chrystusa³⁴, sprawuje się po prostu w Kościele — Ludzie Bożym, Ciele Chrystusa, Wspólnocie wierzących. Dotyczy to wszystkich, historycznie wykształtowanych form i funkcji tej władzy. Można ją sprawować jako np. nauczanie czy rządzenie, to ostatnie zaś jako władzę ustawodawczą, wykonawczą czy sądową³⁵, ale rozdzielić ich się zasadniczo nie da³⁶. Uświęcanie, nauczanie, kierowanie wspólnotą wiążą się między sobą i zachodzą na siebie.

Ustawodawstwo kościelne znajduje więc swoje łożysko w zadaniach i całej działalności Kościoła, stanowi jeden z jej sposobów, ściśle złączony z innymi — należy do środków ewangelizacji. Ma ono pewne cechy własne, właściwe ustawom — jak forma, konieczność jej ogłoszenia, zasady interpretacji i stosowania. W Kościele podlega rozwojowi, równoległemu do tego, jakiego doznaje w kulturze świeckiej. Jako środek ewangelizacji wywodzi się z doświadczeń ludzkości i z postępu nauk, z owych „bogactw złożonych w różnych formach kultury ludzkiej”, które „przynoszą korzyść także i Kościołowi” (GS 44, 2). Dlatego też zakiełkowała w Kościele w drugiej połowie XIX wieku myśl, by jego prawu nadać formę kodeksu.

³³ „Omnis potestas Ecclesiae est sacra (...) necnon omnis est vicaria Christi, quatenus eius nomine exercetur et simul omnis est propria Ecclesiae, quatenus Ecclesia illam habet ex ipsa sua institutione a Christo sibi communicatam, illamque iure proprio exercet” — U. Navarrette, *Potestas vicaria Ecclesiae*, *Periodica* 60 (1971) 479. Spośród ogromnej literatury por.: M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter*, München 1956 (Münch. Theol. St. Kan. Abt. 7); R. Schwarz, *Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche*, Roma 1974 (Anal. Greg. 196).

³⁴ R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, 158 nss.

³⁵ K. 135 § 1. Na temat tego kan. por. m. inn. R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Pr. Kan. 28 (1985) nr 1—2, 21—24.

³⁶ Można oddzielić poszczególne akty władzy, można w zakresie władzy rządzenia przekazać niektóre tylko uprawnienia, niemożliwy jest natomiast w Kościele podział władzy znany od czasów oświecenia w społecznościach politycznych.

Również zasady interpretacji ustaw przejął Kościół od prawników, przy czym w okresie ich przejmowania i integrowania w myśl kanonistyczną odzwierciedlały one aktualną doktrynę prawniczą. Przejęcie to było ułatwione, gdyż autorzy katolicycy opierali naukę zarówno o państwo jak i o Kościele na jednej idei, mianowicie społeczności doskonałej. Trudno jednak nie dostrzec, że opracowane jeszcze przez Suareza zasady interpretacji nie oddają już stanowisk reprezentatywnych dla współczesnych teorii i metodologii prawa³⁷. Podczas gdy w okresie zdomowienia się tych zasad w prawie kościelnym miały one oparcie w nauce prawników, obecnie trudno zgodzić się z poglądem, by nakaz wykładni ustaw według ściśle określonych kryteriów był dla prawników oczywisty³⁸. Wręcz przeciwnie, porównanie tych zasad ze współcześnie dominującą wśród prawników doktryną interpretacji zmusza do stwierdzenia, że nie znajdują one w niej oparcia³⁹.

Wypada więc zastanowić się, dlaczego zamierzając utrzymać „prawny” charakter odnowionego prawa — a „prawny” kojarzono z jego przyjętym w naukach prawnych rozumieniem — zachowano zasady interpretacji nie współbrzące z nauką środowisk prawniczych.

4. Dlaczego Kodeks?

Pytanie wyżej postawione jest wtórne w stosunku do bardziej zasadniczego, sprowokowanego faktem, że w kręgach kulturowych wyrosłych na podłożu prawa rzymskiego i germańskiego epoka kodyfikacji dobiegła zmięszczenia i obecnie mówi się o epoce dekodyfikacji⁴⁰. Uzasadnia się to pluralistycznym charakterem współczesnego społeczeństwa, zmienioną funkcją państwa⁴¹ i złożonością problemów, z którymi państwo zostaje konfrontowane, a którym nie można podołać przez szeroko zakrojoną kodyfikację, lecz przez doraźne, „wyspecjalizowane” i zróżnicowane pod względem formy prawa. Zrozumiałe wydaje się więc pytanie — podjął je jako

³⁷ R. Potz, art. cyt. 74.

³⁸ Tak R. Castillo Lara, *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, w: *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Utrumque ius, Roma 1983, 9, 15.

³⁹ Por. np. R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt/M 1978; F. B. Bydliński, *Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff*, Wien — New York 1982; K. Engisch, *Logische Studien zur Gesetzesanwendung*, Heidelberg 1963; J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Frankfurt/M 1972; J. Hruszka, *Das Verstehen von Rechtstexten. Zur hermetischen Transpositivität des positiven Rechts*, München 1972; G. Struck, *Zur Theorie juristischer Argumentation*, Berlin 1977.

⁴⁰ N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano 1979.

⁴¹ Zamiast „stato di diritto” „stato sociale”.

pierwszy E. Corecco⁴² — o motywy, jakie skłoniły Kościół do ponownego skodyfikowania swego prawa mimo przeciwnych tendencji zarysowujących się w społecznościach politycznych.

Niewątpliwie nie pozostał w tym przypadku bez znaczenia fakt, że pierwszy Kodeks sprawdził się i spełnił postawione przed nim zadania⁴³. Słusznie jednak zauważa się, że sam ten fakt nie uzasadnia jeszcze, by po 65 latach powtórzyć zabieg kodyfikacyjny, zwłaszcza że motywy przesądzające o przystąpieniu do kodyfikacji w początkach naszego stulecia utraciły swoją ostrość względnie stały się zupełnie nieaktualne, a z drugiej strony łatwo wskazać na racje przeciwne⁴⁴. Dlatego też nie brakło głosów postulujących zastąpienie kodeksu inną formą ustawodawczą⁴⁵. Wydaje się jednak, że ani dla papieży Jana XXIII i Pawła VI, ani dla członków Komisji nie ulegało wątpliwości, że formą nowego prawa ma być kodeks — powołana 28. 3. 1963 Komisja nazywała się zresztą *Pontificia Commissio Codici Juris Canonici recognoscendo*.

Nie dziwi nas przeto, że pytanie „dlaczego kodeks w Kościele” sprowadza się najczęściej do problemu „dlaczego prawo w Kościele”⁴⁶. Podejmując zagadnienie, dlaczego właśnie kodeks, E. Corecco wskazuje na trzy motywy, które jego zdaniem mogły uzasadnić pozostanie przy formie kodeksowej⁴⁷. Pierwszy z nich to ustrojowa restrukturyzacja Kościoła wynikła z mocniejszego podkreślenia na Soborze Watykańskim II miejsca i znaczenia Kościołów partykularnych. Pociągnęła ona za sobą konieczność jakiegoś — podstawowo-

⁴² *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo „Codex”*, w: *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*. A cura di S. Ferrari, Bologna 1983, 37—68 (Religione e Società 11). To samo: *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen der neuen CIC*, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 152 (1983) 3—30.

⁴³ Z punktu widzenia formalnego koncentracja i uporządkowanie materiału, jedność prawa i zupełność jego systemu, zaś z punktu widzenia kościelno-politycznego ustawowe ujęcie prymatu papieskiego i zapewnienie autonomii prawa kościelnego wobec prawa państwowego — E. Corecco, *Die kulturellen ...*, 8 ns.

⁴⁴ E. Corecco, tamże.

⁴⁵ S. Kuttner, *Il codice di diritto canonico nella storia*, *Apollinaris* 40 (1967) 9—25; L. Orsy, *Ein Weg, des neue Kirchenrecht einzuführen*, *Orientierung* 45 (1981) 209—211.

⁴⁶ Tak np. pierwszy tom serii *Il Codice del Vaticano II*, dir. da A. Longhitano, nosi tytuł *Perché un Codice nella Chiesa* (Bologna 1984). Prace tam zawarte zajmują się jednak uzasadnieniem prawa w Kościele (F. Coccopalmerio, *Che cosa è il diritto della Chiesa*, s. 7—40), synchronicznym i diachronicznym naświetleniem Kodeksu w systemie źródeł prawa kościelnego (P. A. Bonnet, *La codificazione canonica nel sistema delle fonti tra continuità*, s. 57—125) oraz przebiegiem prac kodifikacyjnych (N. Pavoni, *L'iter del nuovo codice*, s. 127—170). Pytanie, dlaczego ponownie właśnie Kodeks, nie zostało postawione.

⁴⁷ *Die kulturellen ...*, 12—16.

wego — prawa zapewniającego koherencję między uniwersalnym i partykularnym wymiarem Kościoła. Konsekwentnie pełni obecny Kodeks bardziej niż jego poprzednik rolę ustawy konstytucyjnej.

Drugiego motywu dopatruje się Corecco w chęci zastąpienia epistemologicznej i hermeneutycznej zasady rozumu przez zasadę wiary. Kodyfikacja bowiem dokonała się pod znakiem nie racjonalnego przeniknięcia prawa kościelnego, lecz instytucjonalnego i prawnego rozwinięcia treści wiary. Autor dostrzega oczywiście daleko idące niekonsekwencje nowego Kodeksu, uważa jednak za decydujący nie tyle wynik końcowy, lecz samą zmianę zasady teoriopoznawczej. Zmiana ta pociąga za sobą istotne następstwa metodologiczne dla kanonistyki, która dopiero musi się uczyć pracować z uwzględnieniem zasady wiary i wysilić się, by prawo kanoniczne stało się bardziej homogeniczne niż ono jest obecnie.

Trzeci wreszcie motyw uzasadniający nową, całościową kodyfikację, to — według E. Corecco — zmiana, jaka nastąpiła na stanowisku głównego podmiotu prawa kościelnego: miejsce kleru zajął wierny. Miast zasady autorytetu, na której opierał się stary Kodeks, zajęła zasada podziału funkcji w Kościele. I w tym przypadku trudno mówić o zrezydowanej linii Kodeksu, sam zamysł pozostawił jednak jednoznaczne ślady — m. in. w mniej apodyktycznym charakterze norm trzech centralnych ksiąg nowego Kodeksu. Zaznacza się on też w samym rozumieniu wiernego w jego wymiarze wspólnotowym. Konsekwentnie trzeba przyznać znacznie większe niż dotychczas, wręcz strukturalne, znaczenie interioryzacji normy kanonicznej.

Wskazane trzy hipotetyczne racje wydają się znajdować potwierdzenie w warstwie motywacyjnej zawartej w konstytucji promulgującej Kodeks. Jest on — czytamy tam — skierowany do wszystkich wiernych jako „dopełnienie nauki przez Sobór Watykański II przedstawionej, w szczególny sposób gdy chodzi o dwie konstytucje, dogmatyczną i pastoralną”, a ma służyć m. in. temu, „aby wzajemne odniesienia chrześcijan były układane według sprawiedliwości umocnionej miłością”. Tak zamierzony Kodeks nie stanowi już tylko zbioru praw dla administracji i sądownictwa kościelnego, lecz ma być księgą pomocną wiernym w prowadzeniu życia chrześcijańskiego. Większość jego przepisów jest nie do zastosowania w sądzie. Kodeks skierowany do wszystkich wiernych rozsądza woluntarystyczną koncepcję prawa: nie chodzi w pierwszym rzędzie o demonstrację woli prawodawcy, lecz o motywowanie wiernych do odpowiedniego postępowania. Dyspozycje prawne dotyczą ludzi wierzących, przekonanych do wartości chrześcijańskich i zdecydowanych je realizować. Oceniają oni swoją sytuację w świetle wiary i do tej oceny nawiązują normy prawne. Stanowią dla wiernego pasterską pomoc w praktyce jego życia chrześ-

cijańskiego. Jak wszelkie działania Kościoła, zmierzają do głębszego wprowadzenia wiernych w życie wiary przez pomoc w ustaleniu powinności w określonej sytuacji.

5. Hermeneutyka Kodeksu jako dokumentu Kościoła

Ta rola prawa wpływa decydująco na pojęcie ustawy kościelnej, nie mieszczące się w żadnej koncepcji racjonalistycznej czy woluntarystycznej. Mimo że dotychczasowe postulaty redefinicji ustawy kościelnej⁴⁸ nie znalazły w nowym Kodeksie żadnego echa, trzeba stwierdzić, że — jeśli nie chce się sprowadzić prawa kościelnego do zaczerpniętego z zewnątrz wsparcia dla działalności Kościoła — nieodzowne jest dostrzeżenie i wydobycie jego miejsca w ramach przepowiadania wiary. Ustawa kościelna ujmuje wiarę według jej kościelnej praktyki, a praktyka prawa to praktyka wiary. Ustawodawcą jest nauczyciel wiary: formułowanie prawd wiary oraz ustalenie kanonicznych zasad odpowiadającego tym prawdom postępowania różnią się wprawdzie obecnie co do formy, ale mają wspólne źródło, podstawę i cel. Wiara jest łożyskiem norm kanonicznych — stanowi ich uzasadnienie i określa postawę wobec nich. Praktyką prawa kościelnego rządzą te same zasady, które stoją u podstaw wiary, wśród nich wolność aktu wiary, zgodność aktów wewnętrznych i zewnętrznych. Podobnie jak wypowiedzi dogmatyczne odnoszą się one do Objawienia dokonanego w Chrystusie, w niektórych przypadkach są zdaniem wyrażającymi Objawienie (normy określane jako *iuris divini*). Nawet normy najbardziej peryferyjne, pozornie wyłącznie porządkowe i bezspornie poddyktowane względami historycznymi, są ostatecznie zrozumiałe wyłącznie w świetle Objawienia, w ich odniesieniu do centralnych prawd chrześcijaństwa. Podlegają więc zasadom interpretacji teologicznej, właściwej dla wszystkich enuncjacji Magisterium Kościoła, niezależnie od tego czy wprost i bezpośrednio dotyczą prawd wiary, zasad moralności czy porządku kanonicznego.

Interpretacja teologiczna nie pozostaje zawieszona w próżni, lecz aplikuje się w niej zasady hermeneutyki prowadzące do zrozumienia tekstu jako świadectwa wiary. Dotyczy to zarówno tekstu biblijnego, tekstów patrystycznych, jak i wszelkich dokumentów Urzędu Nauczycielskiego, a także tekstów prawnych. Zauważmy, że hermeneutyka teologiczna i prawnicza należy do tych dyscyplin, w których w ostatnich latach nastąpiła „istna eksplozja prac”⁴⁹. Być może, że właśnie fakt, iż hermeneutyka znajduje się na etapie intensywnej — acz niezwykle twórczej — dyskusji, a także

⁴⁸ E. Corecco, *Ordinatio rationis o ordinatio fidei?*; R. Sobanski, *Ustawa kościelna — ordinatio rationis czy ordinatio fidei*.

⁴⁹ A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka Hansa Georga Gadamera*, Summarium 9 (1980) 98.

że obok hermeneutycznej znajdują w naukach prawnych swoich zwolenników analityczne, retoryczne czy logiczne teorie interpretacji⁵⁰, spowodował, że Kodeks nakazuje stosować uznaną za wypróbowaną interpretację gramatyczną i logiczną, a gdy te okazują się niewystarczające dla zrozumienia tekstu, także systematyczną i historyczną.

W sensie ścisłym wymaga interpretacji jedynie tekst budzący wątpliwości co do jego znaczenia. Faktycznie jednak podlega interpretacji także tekst rozumiany „w bezpośrednim znaczeniu”. Dyspozycje k. 17 nakazują rozważać znaczenie słów w kontekście, zawsze więc w odniesieniu do całej ustawy, z uwzględnieniem jej sensu⁵¹. Stąd już krok do interpretacji systematycznej, która jest po prostu rodzajem interpretacji logicznej i chociaż w Kodeksie traktuje się ją jako regułę pomocniczą, jest jednak niezbędna dla zrozumienia tekstu. Jest zasadą hermeneutyczną, że fragment można zrozumieć jedynie na tle całości. Trzeba jednak też pamiętać o zamkniętym kole hermeneutycznym, gdyż do zrozumienia całości dochodzi się przez poznanie części.

Systematyczna interpretacja Kodeksu nie może jednak obracać się jedynie w jego własnych granicach. Kodeks nie jest dokumentem izolowanym, lecz znajduje swoje miejsce wśród świadectw nauki Kościoła. W konstytucji *Sacrae disciplinae leges* stwierdza się, że „Kodeks uważany jest jakby za dopełnienie nauki przez Sobór Watykański II przedstawianej, w szczególny sposób gdy chodzi o dwie konstytucje: dogmatyczną i pastoralną”. W zamyśle ustawodawcy Kodeks to „pas transmisyjny przenoszący na język kanonistyczny” eklezjologię soborową. Ta więc eklezjologia stanowi kontekst niezbędny dla zrozumienia Kodeksu.

Wedle konstytucji *Sacrae disciplinae leges* eklezjologia ta „stanowi rację nowości w nowym Kodeksie”. Nowości te nie zaznaczyły się w dyrektywach interpretacyjnych, nie wpłynęły też — co więcej i co się z tym wiąże — na samą koncepcję ustawy. Zarówno samo pojęcie ustawy kościelnej, jak i dyspozycje dotyczące interpretacji stanowią niewątpliwie wyraz określonej opcji eklezjologicznej, tej mianowicie, którą we współczesnej literaturze nazywa się eklezjologią społeczności. Wpływ tej eklezjologii na Kodeks manifestuje się wyraźnie⁵². Równocześnie jednak trudno nie dostrzec przewijającego się przez Kodeks drugiego nurtu inspirowanego „eklezjologią wspólnoty”. Obydwa nurty wpływają

⁵⁰ Wskazuje na nie B. Th. Drössler, art. cyt. 15.

⁵¹ „Non est dubium, quominus sub voce „contextus” in canone intelligatur lex tota ...” — G. Michiels, *Normae generales juris canonici. Commentarius libri I Codicis Iuris Canonici*, Parisiis — Tor-naci — Romae² 1949, 519.

⁵² R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Pr. Kan. 28 (1985) nr 1—2, 3—30.

ze świadomie przyjętych przesłanek, ale o postępie decydują „nowości”, a jako taką uznano w bulli promulgacyjnej „doktrynę ukazującą Kościół jako wspólnotę”. Wprawdzie w odzwierciedlającej się w Kodeksie koncepcji prawa dominują elementy wolitywne, a metodologiczny dorobek kanonistyki pozostał w tym zakresie zignorowany, to przecież porównanie obydwu Kodeksów pozwala ustalić rysujący się wyraziście kierunek rozwojowy. Po jego linii idą też niektóre wypowiedzi papieskie, które zdają się sprzyjać bardziej otwartej, dynamicznej i ewolutywnej interpretacji prawa kościelnego⁵³. Wprawdzie wskazujące w tym kierunku wypowiedzi na razie nie przeważają, ale nie pozostają one bez znaczenia dla prób przewycięzania pozytywistycznych zawężeń rozumienia i wykładni prawa kościelnego.

Mimo że dyspozycje k. 17 oddają statyczny model wykładni, to jednak w świetle racji uzasadniających kodyfikację, wyłożonych także w konstytucji promulgacyjnej, trzeba powiedzieć, że do poprawnego rozumienia prawa kościelnego prowadzi jedynie wykładnia dynamiczna. Konieczność wykładni dynamicznej staje się oczywista, jeśli się zważy, że interpretacji dokonuje się ze względu na stosowanie prawa. Celem interpretacji nie są operacje tekstowe, lecz prawne ujęcie określonych sytuacji, a więc powiązanie rozumienia i interpretacji ze stosowaniem prawa. Powiązanie takie jest możliwe tylko przy interpretacji dynamicznej⁵⁴.

Dodajmy, że interpretacja dynamiczna wcale nie była obca kanonistyce. Obok statycznych dyrektyw interpretacyjnych wypracowała zasady służące elastycznemu stosowaniu prawa streszczające się w pojęciu słusznosci kanonicznej — takie jak epikia, tolerancja, dyssymulacja. Rzecz w tym, by traktować je nie tylko jako narzędzia służące stosowaniu prawa, lecz wintegrować je w instrumentarium interpretacyjne.

Powstaje oczywiście wtedy pytanie o celowość zamieszczenia w prawie dyrektyw interpretacyjnych. W świetle tego co powiedziano wyżej, celowość ta wydaje się wątpliwa, tym bardziej, że i same dyrektywy podlegają interpretacji. Zasady interpretacji wynikają „z natury rzeczy”, ze świadomości prawnej Kościoła i z osiągnięć metodologicznych hermeneutyki.

Wypada jeszcze poświęcić trochę uwagi interpretacji autentycznej⁵⁵; czy mamy tu do czynienia wyłącznie z pozostałością po woltarystycznej koncepcji prawa czy też można znaleźć dla niej jakieś racje eklezjalne? Dodajmy, że obiekcje przeciw niej wysuwane w kanonistyce wychodziły z założenia, że interpretacja prawa

⁵³ R. Potz, art. cyt. 69—76.

⁵⁴ H. Pree, *Die evolutive Interpretation...*, 205.

⁵⁵ M. inn. P. Lombardia, *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico*, *Ius can.* 11 (1971) n. 21, 31 ns; S. Kuttner, *Ley, doctrina y jurisprudencia*, *Ius can.* 11(1971) n. 21, 103.

należy do jurysprudencji i do doktryny⁵⁶. Zastrzeżenia wysuwa się w tym przypadku niezależnie od przyjętej opcji eklezjologicznej⁵⁷.

W świetle sygnalizowanych wyżej kierunków rozwojowych trzeba powiedzieć, że — inaczej niż w prawie Justyniana i w całej „długiej i nieszczęśliwej” historii interpretacji autentycznej⁵⁸ — nie może w niej chodzić o wydobycie statycznie pojętej woli ustawodawcy. Z kolei dynamiczna interpretacja prawa podejmowana przez doktrynę i stosujących prawo czyni interpretację autentyczną zbędną.

Racje dla interpretacji autentycznej można znaleźć poza tokiem rozumowania wyłącznie prawniczego, a mianowicie w sprzężeniu ustawy z wiarą. Ustawa kościelna nie żyje bowiem „własnym życiem”, gdyż praktyka, którą ustawa ujmuje, to praktyka wiary. *Lex disciplinae* jest nieodłączną od *lex fidei*. O jedną i drugą troszczy się przełożony kościelny — zarówno o jej zrozumienie, jak i o aplikację. Przedkłada prawdy wiary i wciąż je wyjaśniając zabiega o ich zrozumienie i przyjęcie. Wysiłku tego nie podejmuje sam, lecz we wspólnocie i razem z nią, korzystając przy tym z doświadczeń wspólnoty oraz ze współpracy teologów. Ogłoszwszy ustawę nie pozostawia jej własnemu losowi, lecz angażuje się w jej rozumienie i aplikację, wyjaśnia ją, precyzuje, z jej perspektywy naświetla sytuacje życiowe. Nie on jeden interpretuje ustawę, ale jego miejsce i zadania we wspólnocie pozwalają mu mieć świadomość autentycznego jej interpretowania, podobnie jak jego świadectwo wiary uznaje się za autentyczne.

Bemerkungen zur Interpretation des Kirchenrechts

Es wird die Frage gestellt, warum im neuen CIC Interpretationsprinzipien aufrechterhalten wurden, die den in den Rechtswissenschaften herrschenden Theorien nicht mehr konform sind. Auf der Suche nach einer Antwort muss zuerst die primäre Frage gestellt werden, warum man sich überhaupt zum zweiten mal für eine kodikarische Form des Kirchenrechts entschieden hat. Nach der Promulgationsbulle *Sacrae disciplinae leges* soll der Codex den Gläubigen helfen, ein christliches Leben zu führen und in verschiedenen Situationen des Lebens die richtige Lösung zu finden. Die sich aus solcher Zielsetzung ergebende Notwendigkeit einer Redefinition des kirchlichen Gesetzes fand im CIC kein Echo, auch nicht in den Prinzipien seiner Interpretation. Es

⁵⁶ Tak P. Lombardía, tamże, 32.

⁵⁷ Zastrzeżenie interpretacji prawodawcy miało służyć wzmocnieniu władzy absolutnej i jej centralizacji. Po wprowadzeniu podziału władzy miało chronić przed obejściem tego podziału przez podmiot władzy administracyjnej, który interpretując mógłby działać jako kryptoustawodawca. Por. P. A. Bonnet, *De momento codificationis pro iure Ecclesiae*, *Periodica* 70 (1981) 313.

⁵⁸ S. Kuttner, tamże.

lassen sich jedoch etliche Ansätze einer Überwindung der positivistischen Einengung des Verständnisses des Kirchenrechts sehen. Die Interpretationsprinzipien — wie auch das Beibehalten der authentischen Interpretation — dürfen ihre Begründung in der Analogie der Gesetzgebung zu anderen Formen der Glaubensverkündigung haben: die Glaubenssätze und Glaubensgesetze werden vom Gesetzgeber nicht „allein“ gelassen, er verkündet sie und legt sie immerfort aus.