

MAGDALENA JAKIMOWICZ

PRAWO NATURY JAKO ŹRÓDŁO PRAWA KANONICZNEGO W KODEKSIE JANA PAWŁA II

WSTĘP

W ostatnich czasach obserwujemy duże natężenie dyskusji o zagadnieniach prawno-naturalnych jako wartościach i kryteriach norm etycznych i prawnych. Szczególnie doniosłym echem odbija się w literaturze obecność nauczania Jana Pawła II, zwłaszcza encyklik: *Centesimus annus*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*. To skłania do wyświeetlenia prawa naturalnego jako wyznacznika norm *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r.

Analizę przeprowadzimy, mając na oku współczesny stan dyskusji wobec prawa natury. W dyskusji wybijają się na czoło dwa zagadnienia: prawo natury jako aksjologiczne kryterium prawa oraz podstawowe – wynikające z prawa natury – prawa narodu. Te zagadnienia wyznaczają kolejność rozdziałów niniejszego artykułu, do których został dodany rozdział o aplikacji prawa natury w kanonicznym prawie małżeńskim.

I. AKSJOLOGICZNE FUNDAMENTY PRAWA KANONICZNEGO

Mówiąc o aksjologicznych fundamentach prawa kanonicznego, mam na myśli te wartości moralne, które wypływają z prawa moralnego naturalnego. One to, obok prawa Bożego pozytywnego, leżą u podstaw prawa kościelnego, do nich odwołuje się ustawodawca kościelny wprost bądź pośrednio. W obecnie obowiązującym *Kodeksie prawa kanonicznego* zawarte są przede wszystkim następujące wartości moralne wypływające z prawa naturalnego: słusność naturalna, wolność i równość.

1. Słusność naturalna

W obecnym *Kodeksie prawa kanonicznego* termin „*aequitas*” występuje kilkakrotnie. W k. 221 § 2 występuje sam rzeczownik bez żądnej przydawki określeniowej; w k. 271 § 3 i 1148 § 3 jest mowa o „*naturalis aequitas*”; w k. 686 § 3 mówi się o „*aequitas et caritas*”; k. 702 § 2 „*aequitas et evangelica caritas*”; k. 19 i 1752 „*aequitas canonica*”. Ponadto w 12 kanonach występuje przymiotnik „*aequus*”¹. W porównaniu z kodeksem z 1917 r., w obecnym kodeksie mamy częstsze odwoływanie się ustawodawcy do zasad słusności².

¹ X. Ochoa, *Index verborum ac locorum Codicis Iuris Canonici*, Romae 1983, s. 17-18.

² W kodeksie z 1917 r. rzeczownik „*aequitas*” występował w dwóch kanonach, a przymiotnik „*aequus*” w ośmiu kanonach, zob. R. Köstler, *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici*, München 1927, s. 30.

W kanonistyce wyróżnia się słuszość naturalną i kanoniczną³. Oba rodzaje słuszości czerpią swą treść z tego samego źródła, tj. ze sprawiedliwości Bożej. Jednak na polu prawa kanonicznego pierwszoplanowe miejsce zajmuje słuszość kanoniczna. „Aequitas canonica” to dostosowanie abstrakcyjnej i ogólnej normy prawnej do rzeczywistości. Nie chodzi tu jednak o decyzję pojedynczego człowieka (wtedy mamy do czynienia z epiką), ale o stosowanie prawa, np. w sądownictwie, w którym stosowanie prawa może odbywać się zgodnie jedynie z jego literą albo też z uwzględnieniem przez sędziego miłości chrześcijańskiej⁴. Dlatego słuszość kanoniczna stanowi jedną z zasad stosowania i interpretacji prawa kanonicznego. Ponadto k. 19 nakazuje stosować słuszość kanoniczną w przypadkach, dla których trzeba wypełnić lukę prawną⁵. Następuje to przez dedukowanie z zasad ogólnych prawa kanonicznego oraz z chrześcijańskich norm moralnych⁶.

Jako że Kościół realizuje się jako wspólnota z Bogiem i między ludźmi w konkretnych warunkach historycznych, ustawodawca kościelny musi też uwzględniać wymogi wpływające z natury człowieka. Dlatego w określonych przypadkach odwołuje się on do zasad sprawiedliwości naturalnej⁷. „Aequitas naturalis” pozwala odnieść się do określonych wartości ogólnoludzkich, takich jak: uczciwość, dobroć, sprawiedliwość naturalna czy prostota. Wartości te zostały odkryte przez rozum ludzki i są właściwe każdemu człowiekowi, niezależnie od światopoglądu⁸. W obecnym *Kodeksie prawa kanonicznego* są dwa kanony, w których znajdujemy wyraźne odniesienie do zasad słuszości naturalnej.

Pierwszy z nich to k. 271 § 3. Jest w nim mowa o duchownym, który zgodnie z przepisami prawa kościelnego, przeszedł do innego Kościoła partykularnego, pozostając inkardynowany do własnego Kościoła. Taki przypadek ma miejsce najczęściej przy wyjazdach kapłanów na misje. Z k. 271 § 3 wynika, że sytuacja prawna kapłana w nowym Kościele winna być określona w umowie zawartej pomiędzy biskupem własnym duchownego (a quo) a biskupem diecezji, do której się on udaje (ad quem). Jednak ustawodawca kościelny postanawia, że bi-

³ Zob. G. Michiels, *Normae Generales Juris Canonici*, wyd. 2, t.1, Paris 1949, s. 559-561; W. Wójcik (rec.), Günter Virt, *Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Mainz 1983, „Prawo Kanoniczne” [= PKJ] 28 (1985) nr 3-4, s. 318 n. Czasem zagadnienie słuszości jest traktowane marginalnie, zob. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 160 (nie dokonuje rozróżnienia słuszości na kanoniczną i naturalną); T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1, Olsztyn 1985, s. 233 i 237 (wspomina tylko o istnieniu słuszości kanonicznej, przemilcza zaś zagadnienie słuszości naturalnej).

⁴ R. Baccari, *Elementi di diritto canonico*, Bari 1984, s. 37.

⁵ K. 19 obecnego kodeksu jest prawie dosłownym przytoczeniem k. 20 z kodeksu z 1917 r. W obecnym kodeksie słuszość kanoniczna może być stosowana nie tylko w przypadku braku wyrażonej ustawy powszechnej lub partykularnej, ale również wtedy, gdy w danej sprawie milczy prawo zwyczajowe.

⁶ Zob. F. M. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, vol. 1, Romae 1945, s. 71. Więcej o słuszości kanonicznej zob. F. J. Urrutia, *Aequitas canonica*, „Periodica” 73 (1984) s. 33-88.

⁷ Pojęcie „aequitas” zostało po raz pierwszy opracowane przez Arystotelesa, *Etyka Nikomachejska* V 1136a-1138a i *Retoryka* I 1374a-b. Dalszy postęp przynieśli Rzymianie, np. Celsus („ius est ars boni et aequi” - D. I.1 pr.). O pojęciu „aequitas” w pismach św. Tomasza, Dekrecie Gracjana oraz w Dekretalach Grzegorza IX, zob. P. Fedele, *Equità canonica*, w: *Enciclopedia del Diritto*, Torino 1966, t. 15, s. 148 n.; R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 179 n.

⁸ G. Michiels, dz. cyt., s. 559.

skup miejsca inkardynowania duchownego może go odwołać z pracy w innej diecezji przed upływem terminu końcowego okresu, na jaki umowa została zawarta. Przy odwołaniu biskup własny duchownego winien na pierwszym miejscu uwzględnić treść umowy, tzn. że w samej umowie mogą zostać określone okoliczności lub warunki, według których duchowny może zostać odwołany. Oznacza to, że biskup własny duchownego nie może złamać umowy, nie może odwołać duchownego wbrew postanowieniom wcześniej zawartym w umowie. Zdaje się, że Kościół tutaj respektuje starą rzymską paremię, również wypływającą z prawa naturalnego: „pacta ... servari oportere, tam iuris quam ipsius rei aequitas postulat” (C. 2.3.12)⁹. Sformułowanie kodeksowe „... dummodo serventur conventiones cum altero Episcopo initae atque naturalis aequitas” pozwala nam przypuszczać, że nie można odwołać duchownego z innych przyczyn niż te, które zostały wymienione w umowie¹⁰. Spójnik „atque” nakłada na biskupa a quo obowiązek przestrzegania nie tylko treści umowy, ale i zachowania słuszności naturalnej. W konkretnej sytuacji bowiem biskup własny duchownego może mieć wszelkie prawo odwołania go, ale taka decyzja może postawić w kłopotliwej sytuacji biskupa ad quem, który np. zostanie pozbawiony kapłana piastującego ważny urząd czy prowadzącego duszpasterstwo specjalistyczne itd. W tym przypadku mielibyśmy do czynienia nie tylko ze złamaniem idei misyjności Kościoła, ale i z naruszeniem zasad naturalnej sprawiedliwości, niesienia pomocy innym.

Do zasad słuszności naturalnej ustawodawca kościelny odwołuje się również w k. 1148 § 3. Dotyczy on przypadku małżeństwa poligamicznego osób nie ochrzczonych. Jeżeli w takim przypadku mąż przyjąłby chrzest, to winien zatrzymać jako żonę kobietę, którą była jego pierwszą żoną. Jest to forma uznania przez Kościół naturalnego związku małżeńskiego osób nie ochrzczonych. Jeżeli okazałoby się, że trudno mu zamieszkać z pierwszą, może wybrać sobie dowolną z kobiet z nim dotychczas mieszkających, a pozostałe oddalić. Inaczej niż przy zastosowaniu przywileju Pawłowego, tutaj jest wymagane zawarcie małżeństwa po chrzcie św. z zachowaniem formy kanonicznej¹¹.

Ustawodawca kościelny, licząc się z realiami, nakłada na ordynariusza miejsca obowiązek zabezpieczenia potrzeb materialnych pierwszej żony lub innych osób oddalonych. Zabezpieczenie to musi być w stopniu wystarczającym, zgodnie z wymogami sprawiedliwości, chrześcijańskiej miłości i naturalnej słuszności. Mamy tutaj zatem do czynienia z odniesieniem się do wartości tak ewangelicznych, jak i prawno-naturalnych. Troska o oddalone osoby wynika bowiem nie tylko z zasad Ewangelii, ale i z prawa naturalnego. Owa troska została złożona na barki ordynariusza miejsca dlatego, że naruszenie pierwotnej wspólnoty rodzinnej nastąpiło na skutek realizacji nowego ładu społecznego osadzonego na wartościach pochodzących z Ewangelii. Wartości te nie mogą naruszać naturalnego poczucia sprawiedliwości, które niewątpliwie jest wpisane w naturę także ludzi nie ochrzczonych. Aby zadość uczynić temu poczuciu krzywdy, Kościół, jako instytucja, bierze na siebie obowiązek zaspokojenia słusznych potrzeb osób oddalonych.

⁹ Więcej o tej zasadzie zob. E. Silvestrini, *L'Universalità del diritto e il „Pacta sunt servanda”*, „Apollinaris” 57 (1984) s. 741-775.

¹⁰ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 82.

¹¹ Zob. M. Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 409 n.

Warto zauważyć, że uregulowanie tej samej sprawy w kodeksie z 1917 r. (k. 1125) nie nakładało na biskupa miejsca obowiązku zatroszczenia się o osoby oddalone. Uregulowania w nowym kodeksie są zatem wynikiem kierowania się przez ustawodawcę kościelnego nie tylko zasadami wiary, ale i braniem pod uwagę wymogów wpływających z prawa naturalnego.

2. Wolność

W obecnym Kodeksie prawa kanonicznego istnieją regulacje prawne odnoszące się do dwu aspektów problemu wolności. Mam na myśli k. 748 § 2, w którym jest mowa o wolności religijnej i o wolności sumienia¹².

2.1. Wolność religijna

Treść wolności religijnej została określona w Deklaracji Powszechnej Praw Człowieka: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę głoszenia swojego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”¹³.

W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 r. nie znajdujemy aż tak szeroko określonej treści wolności religijnej, jak to mamy w ONZ-towskiej Deklaracji. Ustawodawca kościelny ogranicza się bowiem jedynie do stwierdzenia w k. 748 § 2, że nikt nie może być zmuszany do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu. Sformułowanie to jest ujęciem zagadnienia od strony negatywnej. Podobne stwierdzenie spotykamy w k. 1351 CCI 1917. Różnica w interpretacji obu kanonów wynika z ich usytuowania. W dawnym kodeksie dyspozycja o wolności religijnej znajdowała się w rozdziale zatytułowanym: *De sacris missionibus*. Zagadnienie wolności religijnej zostało zatem zaliczone do prawa misyjnego, a więc dotyczyło wyłącznie ludzi nie ochrzczonych. To ich miał ustawodawca na myśli, mówiąc o zakazie zmuszania ludzi do przyjęcia wiary katolickiej.

W nowym kodeksie zagadnienie wolności religijnej znajduje swój punkt ciężkości we wstępnych kanonach księgi trzeciej, poświęconej nauczycielskim zadaniom Kościoła. W ten sposób zostało podniesione do rangi zagadnień fundamentalnych: nie tylko nie ochrzczonych nie można zmuszać do przyjęcia wiary katolickiej, ale i ochrzczonych niekatolików, jak i ochrzczonych katolików, którzy utracili dar wiary¹⁴.

W k. 748 mamy inne podejście do wielowiekowego pojmowania zasady „*salus animarum suprema lex*”. W przeszłości bowiem panował pogląd, że zbawienie duszy, jako cel nadrzędny Kościoła, wymaga nieraz wspomagania zewnętrznego, a więc przymusu¹⁵. Obecnie zaś soborowa i posoborowa analiza natury Kościoła pozwoliła na odmienne spojrzenie na zagadnienie zbawienia

¹² Szerzej na ten temat zob. R. Sobański, *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, PK 20 (1977) nr 3-4, s. 50 n.

¹³ Art. XVIII. Podaję za *Encyklopedią ONZ*, s. 118. O historii powstawania zapisu o wolności religijnej w Deklaracji Praw Człowieka pisze L. F. Navarro, *La libertad religiosa en la Convención Europea de salvaguarda de los derechos del hombre*, „*Ius Canonicum*” 23 (1983) s. 779-823.

¹⁴ Więcej o chrześcijańskiej koncepcji wolności zob. M. Al. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, PK 28 (1985) nr 1-2, s. 31-39.

¹⁵ Zob. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1982, s. 221 n.

pojedynczego człowieka¹⁶.

W nauce katolickiej zagadnienie wolności religijnej zostało ostatnio opracowane również od strony pozytywnej. Podkreślano, że również pozostający we wspólnocie z Kościołem cieszą się pełną wolnością. W k. 218 ustawodawca kościelny uznaje wolność poszukiwań naukowych prowadzonych przez teologów czy kanonistów. Mogą się wypowiadać w sprawach, w których są specjalistami. Zostaje jednak na nich nałożony obowiązek posłuszeństwa należnego Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła. W k. 229 jest mowa o prawie wszystkich wiernych do poznawania wiary katolickiej nie tylko na drodze katechezy, ale i do studiowania jej na uniwersytetach kościelnych. Taka dyspozycja prawna pozwala na swobodne poznawanie wiary katolickiej przez poszczególnego wiernego, różnicowane jednak co do stopnia w zależności od indywidualnych potrzeb.

W celu pełniejszego zrozumienia treści kanonów powyżej omawianych należy odnieść się do nauki Magisterium Ecclesiae. Podstawowym dokumentem Soboru Watykańskiego II odnośnie do wolności religijnej jest konstytucja *Gaudium et spes* i deklaracja *Dignitatis humanae*. Według nauki soborowej wolność religijna polega na tym, „iż wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo nie zmuszano do działania wbrew jego sumieniu” (DH, 2). Sobór tłumaczy prawo do wolności religijnej tak jego ugruntowaniem w ludzkiej naturze, jak i zakorzenieniem w samej godności osoby ludzkiej. Godność człowieka wymaga, aby postępował on według świadomego, wolnego wyboru, czyli z wewnętrznej decyzji, a nie z zewnętrznego impulsu czy przymusu. Konsekwentnie też sobór odrzucił wszelkiego rodzaju dyskryminację mającą swe źródło w płci, rasie, kolorze skóry czy religii¹⁷.

Niemalży wkład do nauki o wolności religijnej wniósł też papież Jan XXIII. W encyklice *Pacem in terris* deklaruje, że człowiek ma naturalne prawo do wolności przy wypowiedaniu prawdy, do wypowiedania i rozpowszechniania swych poglądów oraz swobodnej twórczości artystycznej. Przełożeniem tak pojmowanej wolności na dziedzinę wolności religijnej jest możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z własnym sumieniem. Człowiek jest odpowiedzialny w sumieniu za swoje credo, stąd nie można wywierać na niego żadnych nacisków, ani z tytułu religii pociągać go do odpowiedzialności społecznej¹⁸.

Szczególny wkład w rozumienie wolności religijnej wniósł papież Jan Paweł II. Przez liczne swoje enuncjacje i dokumenty nie tylko przypominał i uporządkował dotychczasową naukę Kościoła w tym zakresie, ale i ją pogłębił. Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na encyklikę *Veritatis splendor*. W niej Papież odwołuje się do soborowej koncepcji wolnego wyboru i podkreśla, że dążenie człowieka do Boga winno być wynikiem świadomego namysłu i wolnego wyboru, a nie ślepego wewnętrznego popędu ani zewnętrznego przymusu¹⁹.

¹⁶ M. J. Errázuriz, *Libertad religiosa y conception de los derechos fundamentales en el ordenamiento español*, „Ius Canonicum” 23 (1983) s. 113 n.

¹⁷ Zob. St. Kowalczyk, *Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, „Collectanea Theologica” 47 (1972), fasc. II, s. 63 n.

¹⁸ F. Pasternak, *Wolność osoby ludzkiej w „Mater et Magistra” i „Pacem in terris” Jana XXIII*, PK 20 (1977) nr 3-4, s. 76-80.

¹⁹ P. Nyaga, *La paix comme droit humain fondamental*, Romae 1994, s. 80-83 (tamże dalsza literatura oraz oficjalne dokumenty Kościoła na temat wolności religijnej).

2.2. Wolność sumienia

W k. 748 § 2 ustawodawca kościelny zalicza do praw wiernych wolność sumienia. Podobnie jak wolność religijna, tak wolność wyartykułowana w Deklaracji Powszechnych Praw Człowieka. W art. 18 tejże Deklaracji czytamy: „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania”²⁰.

W nauce soborowej znajduje się bardzo jasna dyspozycja odnośnie do wolności sumienia, ograniczona jednak do spraw religii. W deklaracji *Dignitatis humanae* (2) ojcowie soborowi mówią, że nie można stosować przymusu w sprawach religijnych wbrew sumieniu działającego. Nie można też nikomu przeszkadzać w działaniu według jego sumienia. Również w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II porusza zagadnienie wolności sumienia. Z bardzo bogatej problematyki poruszanej przez Papieża z zakresu sumienia, warto wskazać zwłaszcza jedno zagadnienie, a mianowicie stosunek Kościoła do sumienia człowieka. Kościół katolicki, który wypowiada się w sprawach wiary i moralności, nie narusza w żaden sposób wolności sumienia chrześcijanina. Magisterium Ecclesiae nie wprowadza do chrześcijańskiego sumienia prawd mu obcych, a tylko objawia prawdy, które sumienie powinno już znać i rozwijać, wychodząc od pierwotnego aktu wiary (VS 64)²¹.

W obecnym *Kodeksie prawa kanonicznego* odnajdujemy pogłębione rozumienie wolności sumienia w porównaniu z kodeksem z 1917 r.²² W k. 12 dawnego kodeksu ustawodawca kościelny postanawiał, że ustawom kościelnym nie podlegają nie ochrzczeni, (oraz ochrzczeni, ale nie posiadający dostatecznego używania rozumu i ci, którzy nie ukończyli siódmego roku życia). Taki przepis oznacza, że prawu kościelnemu podlegali nie tylko katolicy, ale i członkowie innych wyznań chrześcijańskich, byleby mieli dostateczne używanie rozumu. Była to daleko idąca ingerencja w sumienie człowieka. Soborowe spojrzenie na wiarę, jako odpowiedź człowieka na wezwanie Boże, pozwoliło ustawodawcy kościelnemu na inne ujęcie zagadnienia zakresu obowiązywalności ustaw kościelnych. I tak w k. 11 czytamy, że ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, (którzy posiadają wystarczające używanie rozumu oraz ukończyli siódmy rok życia).

Dalej znajdują się dyspozycje prawne odnoszące się do wolności sumienia w odniesieniu do zgromadzeń zakonnych. Ich formacyjny charakter wymaga jasnego uregulowania zasad kierownictwa duchowego. I tak w k. 630 § 1 na przełożonych instytutów zakonnych nakłada się obowiązek pozostawienia ich podwładnym należytej wolności w zakresie korzystania z sakramentów i kierownictwa duchowego. Natomiast w § 5 tego samego kanonu jest mowa o możliwości otwierania się podwładnych wobec swoich przełożonych. Mają to jednak czynić w sposób wolny. Oznacza to, że przełożeni nie mogą nakłaniać swoich podwładnych do otwierania się przed nimi²³.

Podobna dyspozycja Kodeksu prawa kanonicznego dotyczy instytutów świeckich w k. 719 § 4. Członkowie takich instytutów mogą obierać w sposób wolny kierownictwo duchowe.

²⁰ *Encyklopedia ONZ*, s. 118.

²¹ Zob. Nyaga, dz. cyt., s. 83-85.

²² Więcej o wolności sumienia zob. R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience - liberté de religion*, Gembloux 1969.

²³ Zob. J. Kałowski, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 82-84.

W k. 797 ustawodawca kościelny nakłada na wiernych obowiązek zabiegania o to, aby ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej także w szkole wychowanie religijne i moralne, zgodnie z sumieniem rodziców. Obowiązkiem bowiem rodziców jest nie tylko zrodzenie potomstwa, ale i jego wychowanie zgodnie z własnym sumieniem. Tym samym nikt z zewnątrz rodziny nie może interweniować w wychowanie dzieci, zmuszając rodziców do zmiany zasad wychowania wbrew ich przekonaniu, chyba że interwencja dotyczy sytuacji nieprawidłowej. Jednak w k. 797 ustawodawca nie tylko wymaga poszanowania prawa rodziców do wychowania swoich dzieci według własnego sumienia, ale oblige państwo do zapewnienia rodzicom odpowiednich środków materialnych, potrzebnych do realizacji ich praw rodzicielskich. Konieczność ta wypływa ze sprawiedliwości rozdzielczej²⁴. Zasady te zostały wyrażone już w deklaracji soborowej *Gravissimum educationis* (6).

3. Równość

U podstaw rozważań o prawach człowieka musi znajdować się zawsze fundamentalna zasada równości wszystkich ludzi. Na samym początku tego punktu należy jednak stwierdzić, że upłynęło sporo czasu, nim ludzkość zdołała ją jasno wyartykułować²⁵. Chrześcijańskie pojmowania zasady równości wszystkich ludzi najlepiej oddaje wypowiedź św. Pawła, który mówi, że w Chrystusie wszyscy stanowią jedno i nie ma już Żyda, poganina, kobiety czy mężczyzny (por. Kol 3,3). Stwierdzenie to ma charakter prawa Bożego objawionego, dotyczy nowego porządku ustanowionego przez Chrystusa. W czasach nowożytnych niewątpliwie motorem napędowym do poszukiwań treści idei równości była filozofia oświecenia, a za nią rewolucja francuska. Jednym z jej haseł sztandarowych była „egalité”. Zauważmy, że nie chodzi tu o utopijną koncepcję równości, z jaką spotykamy się np. w filozofii marksistowskiej, która koncentrowała się głównie na równości społecznej i równości podziału dóbr materialnych. Obecnie przyjmuje się równość wszystkich ludzi co do godności, prawa i wolności, niezależnie od języka, pochodzenia, koloru skóry czy religii. Stąd we wprowadzeniu do Deklaracji Powszechnych Praw Człowieka ONZ-tu czytamy: „Zważywszy, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”²⁶.

Prawodawca kościelny w k. 208 stwierdza, że wszyscy wierni są równi co do godności i działania. Znajdujemy tu odniesienie do prawa naturalnego („vera aequalitas”). Aby głębiej zrozumieć ideę równości w Kościele, musimy odwołać się do natury wspólnoty Kościoła²⁷.

W k. 204 § 1 ustawodawca kościelny podaje definicję wiernego (są nimi ci, którzy przyjęli chrzest). Wszyscy wierni przez chrzest św. zostają włączeni w trojkie posłannictwo Chrystusa (kapłańskie, prorockie i królewskie). U podłoża równości wszystkich wiernych w Kościele katolickim znajduje się powołanie,

²⁴ Zob. L. Suriani, *La libertà di scuola e di insegnamento*, Roma 1990, s. 91 n.

²⁵ Historyczny proces rozumienia idei wolności od starożytności do współczesności przedstawia C. Curcio, *Egualianza*, w: *Enciclopedia del Diritto*, t. 14, Torino 1965, s. 519.

²⁶ Zob. *Encyklopedia ONZ*, s. 117.

²⁷ Zob. G. Lo Castro, *Condizione dei fedeli e concettualizzazione giuridica*, „Ius Ecclesiae” 3 (1991) nr 1, s. 16 n.

jakie Bóg kieruje do człowieka w sakramencie chrztu²⁸.

W przytoczonym kanonie zaznaczono, że realizacja powołania, misji każdego wiernego zależy od pozycji, jaką on zajmuje we wspólnocie Kościoła. Dlatego w k. 207 § 1 znajdujemy fundamentalny podział wiernych w Kościele na duchownych i świeckich. Nie oznacza to jednak, że w Kościele znajdują się dwie grupy wiernych: duchowni i świeccy, ale że są to dwa sposoby uczestniczenia w tym samym kapłaństwie Chrystusa. Odnosnie zaś do ich ludzkiej i chrześcijańskiej godności są sobie równi. Podobnie jest z ich odpowiedzialnością za wypełnianie misji Kościoła, są oni za nią odpowiedzialni na równi, choć każdy w inny sposób.

Zróżnicowanie kodeksowego założenia co do równości wszystkich wiernych należy szukać w nauce Soboru Watykańskiego II. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy: „Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich” (32). Tak sformułowana równość wszystkich wiernych była niewątpliwie jedną z najważniejszych teologicznych wypowiedzi soborowych. W tym samym numerze konstytucji *Lumen gentium* zostało powiedziane, że na podstawie owej równości możemy stwierdzić, że wierni są braćmi w Chrystusie.

Taka nauka soborowa i kodeksowa pozwala na postawienie tezy, że równość wiernych co do godności pociąga za sobą równość ich pozycji prawnej, niezależnie od ich pochodzenia, narodowości czy pozycji społecznej. Konkretnymi przykładami realizowania zasady równości wiernych co do godności w prawie kościelnym będzie analiza sytuacji prawnej kobiety oraz dziecka z prawego łóża, dziecka pozamałżeńskiego i adoptowanego.

Równość kobiety i mężczyzny, tak bardzo akcentowana przez Sobór Watykański II (LG 32; GS 9 i 49), znalazła swój wyraz i w *obecnym Kodeksie prawa kanonicznego*²⁹. I tak kobiety mogą być wybierane na urzędy, których sprawowanie nie wymaga wykonywania władzy święceń³⁰. W zakresie sprawowania wymiaru sprawiedliwości kobieta może być wybrana na urząd sędziego audytora, asesora, rzecznika sprawiedliwości i obrońcy węzła, notariusza sądowego i kurialnego. Ponadto kobieta może pełnić funkcję zarządcy dóbr materialnych osób prawnych kościelnych publicznych.

W k. 110 ustawodawca kościelny, kanonizując przepisy prawa cywilnego stwierdza, że dzieci adoptowane są uważane za dzieci tych, którzy je adoptowali. Inaczej mówiąc, mają te same prawa co dzieci z prawego pochodzenia. Kan. 1139 mówi: „Dzieci nieprawego pochodzenia mogą uzyskać prawność pochodzenia przez późniejsze małżeństwo rodziców ważne albo mniemane, albo przez reskrypt Stolicy Apostolskiej”. Taki przepis jest zapewne wyrazem troski Kościoła o to, aby wszystkie dzieci miały te same prawa, były sobie równe.

²⁸ P. Ciprotti, *I laici nel nuovo Codice di diritto canonico*, „Apollinaris” 56 (1983) s. 443-453.

²⁹ Również papież Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens* 13 przypomina o równej godności mężczyzny i kobiety.

³⁰ Z funkcji liturgicznych kobieta może pełnić jedynie czasowo funkcję lektora, komentatora lub kantora (k. 230 § 2 i 3), może przepowiadać Słowo Boże, jeżeli w określonych warunkach domaga się tego konieczność (k.766), może asystować w razie konieczności (w przypadku braku kapłana lub diakona, biskup diecezjalny uzyskawszy zgodę Stolicy Apostolskiej może delegować osobę świecką, bez specyfikacji płci) przy zawieraniu małżeństw (k. 1112 § 1).

II. PRAWA CZŁOWIEKA W KPK 1983

Patrząc na człowieka poprzez pryzmat jego podmiotowości, dostrzega się prawa przynależące osobie ludzkiej. Człowiek, w miarę poznawania swojej natury, odkrywa i definiuje prawa jemu właściwe. W praktyce oznacza to, że poznawanie i definiowanie praw człowieka jest pewnym procesem. Dlatego nie jest możliwe utworzenie takiego katalogu, w którym w sposób wyczerpujący zostałyby wyliczone wszystkie prawa człowieka³¹. Tym niemniej podjęto się prób jak najpełniejszego ujmowania wszystkich praw człowieka. Jednym z najbardziej znanych zbiorów praw człowieka jest cytowana już ONZ-towska Deklaracja Praw Człowieka.

Prawników, szczególnie teoretyków prawa, interesują tylko te prawa podmiotowe, które są związane ze zdarzeniami prawnymi. W prawie cywilnym spotykamy się z całymi zespołami funkcjonalnie powiązanych zobowiązań, uprawnień, kompetencji do dokonywania różnych czynności prawnych, pozwoleń ich dokonania czy też nakazów albo zakazów, które łączy to, że służą do ukształtowania określonego układu faktycznych stosunków społecznych w pewnej dziedzinie ludzkich działań. Takie zespoły funkcjonalnie powiązanych wolności, uprawnień i kompetencji, przysługujących jakiemuś podmiotowi, nazywa się prawami podmiotowymi. Do takich praw zalicza się prawo własności, do ochrony dobrego imienia, do godziwego wynagrodzenia za pracę, do ochrony swoich uprawnień itd.³².

W Kościele prawa człowieka nie stoją w sprzeczności z nową sytuacją, w którą wchodzi się przez chrzest. Prawa wiernych w Kościele bazują na fundamentalnych prawach człowieka³³. Spośród szerokiej gamy praw człowieka ustawodawca kościelny konkretyzuje zwłaszcza prawo do zachowania integralności osoby ludzkiej i prawo do godziwego wynagrodzenia za pracę.

1. Prawo do zachowania integralności osoby ludzkiej³⁴

1.1. *Prawo do dobrego imienia i do zachowania intymności własnego życia (k. 220)*

Zarówno w poprzednim, jak i w obecnym kodeksie znajdujemy prawo do ochrony dobrego imienia i intymności życia ludzkiego. Jednak w starym kodeksie stosowne normy były umieszczone w rozdziale dotyczącym prawa procesowego, tak spornego, jak i karnego. Natomiast w obecnym kodeksie prawo do dobrego imienia i ochrona intymności życia ludzkiego zostały podniesione do rangi prawa fundamentalnego wszystkich wiernych.

Podstaw obecných norm należy szukać przede wszystkim w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Papież Jan XXIII w swojej encyklice *Pacem in terris* pisze, że każdy człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku, do posiada-

³¹ Odnośnie do procesu poznawania praw człowieka zob. W. Ernst, *Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart*, „Theologie und Glaube” (1983) t. 73, s. 452-488.

³² Z. Ziemiński, *Teoria prawa*, Warszawa 1978, s. 154-160.

³³ Wypowiedź tę przytaczam za D. Maugenest, *Droits de l'homme. Droits des fidèles*, „L'Année Canonique” 25 (1981) s. 346).

³⁴ Punkt ten opracowałam na podstawie K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Münster 1987.

nia dobrej opinii (12). W konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza się, że każda społeczność winna dostarczyć człowiekowi tego wszystkiego, czego potrzebuje on do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, w tym ma zagwarantowane prawo do dobrej sławy i szacunku (26).

Prawo do ochrony dobrego imienia zostało w obecnym kodeksie sformułowane w postaci zakazu, tzn. że jeżeli ktoś nie jest uprawniony do tego, aby ujawniać publicznie fakty z życia drugiego człowieka, nie wolno mu tego czynić. Dlatego w k. 1390 § 2 ustawodawca kościelny postanawia, że jeżeli ktoś narusza czyjeś dobre imię, powinien być ukarany sprawiedliwą karą, nie wyłączając cenzury. Ponadto dobre imię może zostać naruszone przez tych, którzy sprawują władzę w Kościele. Na mocy k. 128, ten kto wyrządził krzywdę aktem prawnym nielegalnie albo jakimkolwiek innym aktem dokonany z winy umyślnej lub nieumyślnej, obowiązany jest do naprawienia wyrządzonej szkody. W k. 1390 § 3 ustawodawca kościelny daje możliwość zmuszenia oszczercy do dokonania odpowiedniego zadośćuczynienia.

Naruszenie dobrego imienia musi mieć znamiona bezprawności, a więc za takie nie można uważać publicznego ogłoszenia kary oraz czynu, za który została ona wymierzona bądź deklarowana (k. 1314). Podobnie ma się rzecz z wypełnianiem pokuty nałożonej na sprawcę czynu prawem zakazanego. Nałożona pokuta i nakazanie wypełnienia jej w miejscu popełnienia czynu nie może być poczytywane za naruszenie dobrego imienia. Taka sytuacja według terminologii starego kodeksu była określona jako „infamia prawna” („infamia iuris” – k. 2293 § 2). Inaczej ma się rzecz w przypadku kary wiążącej mocą samego prawa, która nie została ani deklarowana, ani też nie jest notoryczna w miejscu przebywania przestępcy. W takim przypadku kara może zostać zawieszona w części lub w całości, jeżeli jej wypełnienie groziło zniesławieniem. W takiej sytuacji w Kodeksie z 1917 r. ustawodawca kościelny mówił o „infamii faktycznej” („infamia facti” – k. 2293 § 3).

Dyspozycja zawarta w k. 220 znajduje szereg aplikacji w obecnym kodeksie. I tak w k. 1048 ustawodawca kościelny pozwala na wykonywanie władzy święceń w niektórych przypadkach duchownym, którym zabrania tego prawo. Chodzi tutaj o przypadki tajne lub nieprawidłowości, o których jest mowa w k. 1041 n. 3 i 4. Jeżeli duchowny nie może udać się do ordynariusza lub do Penitencjarii Apostolskiej, a zagraża mu niebezpieczeństwo zniesławienia, władzę święceń może wykonywać. Pozostaje jednak na nim obowiązek zwrócenia się jak najszybciej do ordynariusza lub Penitencjarii za pośrednictwem spowiednika. W k. 1361 § 3 jest mowa o konieczności zachowania roztropnej ostrożności przy skierowywaniu prośby o zwolnienie z kary, tak aby nie zostało naruszone dobre imię winnego. Podobnie jest z przekazaniem zwolnienia z kary.

Na podstawie k. 1455 § 3 sędzia może zobowiązać przysięgą świadków, biegłych strony, ich adwokatów lub pełnomocników do zachowania tajemnicy. Dzieje się tak, ilekroć charakter sprawy lub dowodów jest taki, że na skutek rozpowszechnienia akt lub dowodów zagrożone byłoby dobre imię innych osób, wprost nie związanych z procesem.

W procesie spornym nie muszą zeznawać ci, którzy za własne zeznania dla siebie lub współmałżonka albo dla bliskich krewnych lub powinowatych obawiają się zniesławienia (k. 1548 § 2 n. 2).

Ostatnią aplikacją k. 220 jest przepis k. 1717 § 2. Przed wszczęciem procesu karnego ordynariusz winien dochodzenie tak prowadzić, aby nie ucierpiało na

tym czyjeś dobre imię.

Ochrona dobrego imienia wiernych we wspólnocie kościelnej ma szczególne znaczenie. Wypełnianie misji Kościoła w świecie wymaga od chrześcijan moralnej nieskazitelności, dobrego imienia. Dobre imię jest potrzebne do obejmowania różnych funkcji i zadań w hierarchicznej strukturze Kościoła³⁵. Stąd jego utrata może stać się powodem do usunięcia z urzędu, jak to ma miejsce w przypadku urzędu proboszcza (k. 1741 n. 3).

W k. 220, oprócz zakazu naruszania dobrego imienia, znajduje się zakaz naruszania intymności życia wiernego – „intimitatem propriam”. W Kościele zakaz ten dotyczy zwłaszcza spraw związanych z zakresem wewnętrznym, np. przy sprawowaniu sakramentu pokuty. W k. 983 § 1 ustawodawca kościelny deklaruje nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej. Spowiednik nie może jej złamać ani słowem, ani w jakikolwiek inny sposób. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi jest zagrożone ekskomuniką wiążącą mocą samego prawa, która została zastrzeżona Stolicy Apostolskiej (k. 1388 § 1). Również tłumacz spowiedzi jest zagrożony karą, nawet ekskomuniki, za zdradę tajemnicy, którą posiadał przy okazji spowiedzi. Tajemnicy spowiedzi spowiednik nie może ujawnić także na procesie, chociażby penitent prosił o jej ujawnienie (k. 1550 § 2 n. 2). Prawo strzeże również tajemnicy pozasakramentalnej, np. władze seminaryjne nie mogą wymagać od ojców duchownych opinii co do osób, które mają być wydalone z uczelni albo mają być dopuszczone do święceń (k. 240 § 2).

Ochrona prawa do intymności życia obejmuje w Kościele również tajemnicę korespondencji oraz dane osobiste zebrane przez instytucje kościelne³⁶.

1.2. Prawo do obrony swoich praw (k. 221)

Jednym z podstawowych uprawnień człowieka jest prawo do obrony swoich praw podmiotowych, czego wyraz odnajdujemy w art. 8-11 Deklaracji Praw Człowieka ONZ³⁷. Również Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* pisze, że osoba ludzka ma prawo do obrony swoich praw i do obrony skutecznej, równej dla wszystkich i zgodnej z prawdziwymi zasadami sprawiedliwości (27). Przypomina dalej wypowiedź swojego poprzednika, Piusa XII, który w przemówieniu radiowym wygłoszonym w wigilię 1944 r. powiedział, że: „Porządek prawny, jaki Bóg ustanowił, jest źródłem prawa właściwego człowiekowi i zawsze obowiązującego, które każdemu zapewnia bezpieczeństwo prawne oraz wyznacza pewien zakres uprawnień chroniony od wszelkiej nieoczekiwanej napaści”³⁸. Jeden z postulatów odnoszących się do reformy prawa kanonicznego wysuniętych na Synodzie Biskupów w 1967 r. zawierał życzenie ojców synodalnych, aby w przyszłym kodeksie zostały zdefiniowane podmiotowe prawa osoby i forma ich ochrony. Ochrona praw wiernego w przyszłym kodeksie winna być tak zorganizowana, aby równe prawa posiadali zarówno przełożeni, jak i pod-

³⁵ Obecny kodeks daje nam na to wiele przykładów, np.: k. 483 § 2; 1435.

³⁶ Zob. V. Marcozzi, *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, w: Vita Consecrata (1984) s. 552-559.

³⁷ *Encyklopedia ONZ*, s. 118.

³⁸ „Acta Apostolicae Sedis” [= AAS] 35 (1943) s. 21, tł. polskie w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984, s. 160.

władni³⁹. Wyrazem tego dążenia była jedna z zasad będących u początku reform prawa kanonicznego⁴⁰.

W obecnym *Kodeksie prawa kanonicznego* ustawodawca kościelny uznaje naturalne uprawnienie każdego wiernego do dochodzenia i obrony przysługujących mu praw zgodnie z przepisami prawa (k. 221 § 1). Chodzi tu tak o prawa podmiotowe wypływające z prawa stanowionego, jak i te, które wypływają z prawa naturalnego, a więc z godności człowieka. Jednak w drugim przypadku mogą być chronione tylko te uprawnienia naturalne, które otrzymały formę normy prawa stanowionego. W k. 1491 ustawodawca kościelny stwierdza bowiem, że każde prawo jest chronione nie tylko skargą, ale także zarzutem. Oznacza to, że ustawodawca kościelny dopuszcza możliwość obrony praw człowieka tak przez obronę defensywną, jak i ofensywną, czyli można bronić praw człowieka wówczas, gdy zostały już naruszone, ale również chronić je przed ich naruszeniem. Kanon ten stanowi nowość w stosunku do dawnego kodeksu. Początków treści k. 221 § 1 należy szukać w postanowieniach Synodu Biskupów z 1967 r.⁴¹

Jeżeli chodzi o prawo stanowione, to zakres praw wiernego, które należy chronić, nie ogranicza się wyłącznie do tych, które zostały zebrane w k. 208-220, ale obejmuje on wszelkie prawa, także te, które znajdują się poza kodeksem⁴².

Wierny, którego prawo zostało naruszone, może dochodzić sprawiedliwości sam, na drodze sądowej albo powierzyć to zadanie instancjom kościelnym. W drugim przypadku rozstrzygnięcie nastąpi na drodze postępowania administracyjnego. Droga procesowa została uregulowana w VII księdze *Kodeksu prawa kanonicznego*⁴³. W Kościele jednak często jest stosowane postępowanie administracyjne. „CCI / 1983 stoi na stanowisku, że żadna kara kościelna nie może być wymierzona lub deklarowana bez przeprowadzenia procesu sądowego lub karno-administracyjnego (nulla poena sine processu). Wymóg postępowania dowodowego uzasadnia w tym przypadku nie tylko pozytywne prawo kościelne, ale również prawo naturalne, gdyż zgodnie z tym ostatnim przed wymierzeniem kary konieczne jest udowodnienie sprawcy popełnionego przestępstwa. Udowodnienie oskarżonemu, iż dopuścił się bezprawia kryminalnego w sposób ciężko zawiniony, jest zresztą postulatem zasady sprawiedliwości, leżącej u podstaw wymierzenia jakiejkolwiek kary. Konieczność przeprowadzenia postępowania dowodowego przed wymierzeniem lub deklaracją kary sankcjonuje również ustawodawca kościelny, czego wyrazem są postanowienia k. 1342 § 2 i

³⁹ Zob. P. Valdrini, *La protection juridique des droits dans l'Eglise*, „L'Année Canonique” 25 (1981) s. 299.

⁴⁰ W 1967 r. na Synodzie Biskupów centralny zespół konsultorów przedstawił 10 zasad będących początkiem reform w prawie kanonicznym; w 7. zasadzie czytamy: „...konieczna jest szczególna troska o uporządkowanie procedury, która odnosi się do ochrony praw podmiotowych. W odnawianym przeto prawie dąży się do tego, co w tej materii było dotychczas bardzo pożądane, mianowicie do rekursów administracyjnych i do administracji sprawiedliwości. Do osiągnięcia tego jest konieczne, aby różne zadania władzy Kościelnej zostały jasno wyróżnione, mianowicie funkcja ustawodawcza, administracyjna i sądowicza, i odpowiednio określone, przez jakie organa mają być wykonywane poszczególne zadania”.

⁴¹ „Communications” 1 (1969) s. 83.

⁴² Prawa wiernego mogą być określane także poza kodeksem, tak jak to ma miejsce w prawie liturgicznym.

⁴³ O procesowej drodze ochrony podmiotowych praw wiernego zob. R. Bertolino, *La tutela dei diritti nella comunità ecclesiale*, „Ius Canonicum” 23 (1983) nr 46, s. 565.

1718 § 1, 3⁴⁴. Mówiąc o procesowej ochronie podmiotowych praw wiernego, należy poruszyć jeszcze jeden bardzo ważny problem z zakresu kanonicznego prawa karnego. Domagano się, aby nowy kodeks nie zawierał presumpcji „dolus”, tak jak to było w k. 2200 § 2 w CIC z 1917 r., ponieważ takie domniemanie nie zgadza się z zasadą „nemo malus nisi probetur”. W k. 1321 nowego kodeksu w miejsce domniemanie winy umyślnej wprowadzono domniemanie poczytalności⁴⁵. Zasada wyrażona w k. 1321 § 3 spowodowała, że obecnie w postępowaniu karnym oskarżony nie ma już obowiązku udowodnienia swojej niewinności, żeby uwolnić się od odpowiedzialności karnej, ale ciężar dowodzenia winy spada całkowicie na oskarżyciela publicznego.

Jeżeli zostały naruszone czyjeś dobra poprzez wydanie dekretu administracyjnego, odnoszącego się do zakresu zewnętrznego, to poszkodowany może wnieść rekurs do przełożonego (k. 1400 § 2). Ponadto Konferencja Episkopatu może postanowić, by w każdej diecezji został ustanowiony stały urząd lub rada, których zadaniem byłoby poszukiwanie i sugerowanie słuszných rozwiązań dla problemów wynikających z dekretów administracyjnych (k. 1733 § 2).

W k. 221 § 2 ustawodawca kościelny uznaje prawo każdego wiernego wezwanego przed sąd przez kompetentną władzę, by był sądzony z zachowaniem przepisów prawa, stosowanych ze słusnością. Treść tego kanonu odnosi się przede wszystkim do kanonicznego prawa karnego. Wskazuje na to sformułowanie „ad iudicium vocentur”. Wezwany ma być sądzony zgodnie z przepisami prawa, a w przypadku prawa karnego sędzia ma ściśle trzymać się treści kanonu, z zachowaniem jednak zasad słusności kanonicznej.

W k. 221 § 3 ustawodawca kościelny postanawia, że kary kanoniczne winny być nakładane zgodnie z przepisami prawa znajdującego się w Kodeksie czy poza nim. W ten sposób obwiniony chroniony jest przed ewentualną samowolą sprawującego wymiar sprawiedliwości. Kodeksowe sformułowanie „nisi ad normam legis” nie może być jednak utożsamiane z rzymską maksymą „nulla poena sine lege”, powszechnie przyjmowaną przez współczesne ustawodawstwa państwowe. W k. 1399 jest przewidziana bowiem możliwość ukarania za zewnętrzne naruszenie prawa Bożego lub kanonicznego poza przypadkami przewidzianymi w ustawach kościelnych, przy czym nałożona kara winna być sprawiedliwa. Taka możliwość ma miejsce wtedy, gdy przekroczenie prawa jest szczególnie ciężkie, a kara ma służyć zapobieżeniu zgorśzenia lub jego naprawienia.

2. Prawo do godziwego wynagrodzenia

Prawo do godziwego wynagrodzenia niewątpliwie należy do jednego z podstawowych praw człowieka⁴⁶. Było ono jednym z punktów zapalnych doby uprzemysłowienia. Papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* mówi, że godziwa zapłata jest wymogiem sprawiedliwości naturalnej (34). Również późniejsi papieże zajmujący się kwestiami społecznymi niejednokrotnie powracali do problemu godziwej zapłaty. Wśród nich należy wymienić: Piusa XI i encyklikę *Quadragesimo anno* (66 i 76), Jana XXIII i encyklikę *Mater et Magistra*

⁴⁴ J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, PK 34 (1991) nr 3-4, s. 148.

⁴⁵ Tamże, s. 152.

⁴⁶ J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck-Wien 1950, s. 1038 n.

(33 i 71) oraz *Pacem in terris* (20), Jana Pawła II i encyklikę *Laborem exercens* (19). Również Sobór Watykański II zajmował się zagadnieniem godziwej płacy za pracę (LG 67). Po drugiej wojnie światowej prawo do godziwego wynagrodzenia zostało zapisane w Deklaracji Praw Człowieka nr 23, 2. Zostało tam powiedziane, że „każdy pracujący ma prawo do odpowiedniego i zadowalającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu i jego rodzinie egzystencję odpowiadającą godności ludzkiej”⁴⁷. Kościół jest powołany nie tylko do głoszenia prawdy innym, ale jako wspólnota z Bogiem i między ludźmi realizuje ją w swoim łonie. Wyrazem tego jest zagwarantowanie wiernym prawa do godziwego wynagrodzenia, zarówno osobom świeckim, jak i duchownym.

2.1. W odniesieniu do świeckich (k. 231 § 2)

Ustawodawca kościelny w k. 231 § 2 przypomina, że świeccy poświęcający się stale lub czasowo posłudze Kościoła, mają prawo do godziwego wynagrodzenia za pracę, którą wykonują dla Kościoła. W krąg osób, które winien Kościół opłacać, zalicza się przede wszystkim te, o których jest mowa w k. 1286 pkt 2. Przepis dotyczy wszystkich, którzy podejmują pracę na podstawie umowy o najem. Zarządca dóbr kościelnych winien wypłacać słuszne i sprawiedliwe wynagrodzenie. W pkt. 1 tego samego kanonu kanonizuje się przepisy państwowe odnośnie do zawieranych umów o pracę. Oznacza to, że wspomniana w pkt. 2 umowa najmu jest tylko jedną z form nawiązywania stosunku o pracę. Zatem słuszne wynagrodzenie należy się także osobom zatrudnionym w Kościele na podstawie umowy zlecenia, umowy o dzieło (np. artyści wykonujący jakieś dzieło sztuki dla Kościoła) czy umowy o pracę. Nie wszystkim jednak osobom działającym w Kościele ustawodawca gwarantuje wynagrodzenie. W k. 230 § 1 jest mowa o świeckich, którzy pełnią posługę lektora lub akolity. Tym osobom nie należy się wynagrodzenie z racji pełnionej funkcji. Nie oznacza to jednak, że w jakimś Kościele lokalnym biskup nie może takim osobom płacić wynagrodzenia, jeżeli posiada na to fundusze.

W k. 231 § 2 ustawodawca kościelny mówi o godziwym wynagrodzeniu, ale nie podaje treści tego pojęcia. Pośrednio można wnioskować, że godziwe wynagrodzenie uzależnione jest przede wszystkim od pozycji, jaką zajmuje świecki w Kościele. W tym nie bez wpływu są ich kwalifikacje, przygotowanie fachowe. Stąd w k. 228 § 1 ustawodawca postuluje, że świeccy, którzy na stałe lub czasowo poświęcają się posłudze Kościoła, obowiązani są zdobyć odpowiednią formację potrzebną do wykonywania swego zadania⁴⁸.

W celu dalszego uściślenia treści pojęcia „honesti remuneratio” musimy odwołać się do społecznej nauki Kościoła. Próby bliższego określenia godziwości zapłaty podejmowano w Kościele od czasów Leona XIII. Tenże papież w encyklice *Rerum novarum* mówi, że należy wziąć pod uwagę wiele względów, aby ustalić słuszną płacę (17). Zdaje się, że wedle niego słuszną płacą była ta, która pozwalała pracownikowi na wyjście ze stanu nędzy, czyli na zaspokojenie najpilniejszych potrzeb człowieka. Znacznym krokiem w pojmowaniu godziwości zapłaty była encyklika *Quadragesimo anno*. Pius XI mówił, że godziwa zapłata winna wystarczyć na zaspokojenie przeciętnych potrzeb rodziny, a nie tylko zaradzenie ubóstwu (71). Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* nie uzależniał

⁴⁷ Encyklopedia ONZ, s. 118.

⁴⁸ Zob. W. Góralski, *Pozycja prawna osób świeckich w Kościele według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, PK 28 (1985) nr 1-2, s. 57 n.

już płacy od potrzeb człowieka (71). Godziwa zapłata według niego to taka, która pozwala pracownikowi na zapewnienie sobie poziomu życia godnego człowieka i pozwala sprostać odpowiednio obowiązkom rodziny. W tym duchu wypowiedzieli się ojcowie soborowi w konstytucji *Gaudium et spes* (67)⁴⁹.

W końcu ustawodawca kościelny uznaje prawo pracownika do ubezpieczeń, zabezpieczenia społecznego, a także ubezpieczenia zdrowotnego. Taka dyspozycja prawna jest odbiciem nauki społecznej Kościoła. Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* podkreślał rolę ubezpieczeń społecznych, one to pozwalają człowiekowi na spokojne patrzenie w przyszłość (105). Jan Paweł II w *Laborem exercens* mówi nie tylko o konieczności ubezpieczeń społecznych, ale i o konieczności wypoczynku cotygodniowego i rocznego, wspomina o prawie do emerytury (19).

Obowiązek godziwego wynagradzania osób pracujących w Kościele spoczywa nie tylko na tym, który z nimi zawiera umowę. Ustawodawca kościelny mówi w k. 1274 § 3 o obowiązku utworzenia w diecezjach funduszu, z którego biskupi mogliby wynagradzać osoby świeckie zatrudnione w Kościele.

2.2. W odniesieniu do duchownych (k. 281)

Zagadnienie wynagrodzenia należnego osobom duchownym w Kościele jest czymś nowym w porównaniu do kodeksu poprzedniego. W Kościele przedsoborowym istniał system beneficjalny, który stanowił bazę utrzymania dla duchownych. Na Soborze Watykańskim II w dekrete *Presbyterorum ordinis* postanowiono, że system beneficjalny winien być porzucony lub zreformowany tak, aby beneficja uważane były za rzecz drugorzędną w stosunku do obowiązków służących realizacji celu duchowego (20). W obecnym kodeksie instytucja beneficjów została zupełnie pominięta. Pojawiła się więc konieczność uregulowania sposobu utrzymania duchowieństwa.

Jeszcze w czasie trwania Soboru Watykańskiego II ojcowie soborowi w dekrete *Presbyterorum ordinis* postulowali, aby prezbiterzy, oddani służbie Bożej w pełnieniu urzędu sobie powierzonego, otrzymywali wynagrodzenie – „remuneratio” (20). Następnie na Synodzie Biskupów w 1971 r. zostały wydane dwa dokumenty *De iustitia in mundo*⁵⁰ i *De sacerdotio ministeriali*⁵¹, w których czytamy, że zapłata należna prezbiterom za ich posługę w Kościele jest wymogiem sprawiedliwości. W ten sposób został przygotowany grunt pod uregulowanie prawne w nowym kodeksie sprawy wynagrodzenia prezbiterom.

W k. 281 § 1 ustawodawca kościelny stwierdza, że duchowni wypełniający posługę w Kościele zasługują na wynagrodzenie. Użycie czasownika „merere” wskazuje na wyraźne odniesienie się ustawodawcy do wypowiedzi Chrystusa zanotowanej przez św. Łukasza 10,7. Pan Jezus rozsyłając uczniów po Judei celem głoszenia Dobrej Nowiny, poleca im korzystać z tego, co ludzie za to im dadzą, bowiem „zasługuje robotnik na swoją zapłatę”⁵².

⁴⁹ Według ojców soborowych płaca winna zapewnić człowiekowi środki na zapewnienie sobie i rodzinie godnego stanu materialnego, społecznego, kulturalnego i duchowego.

⁵⁰ Synodus Episcoporum 1971, *De iustitia in mundo*, AAS 63 (1971) s. 923-942, pars. III.

⁵¹ Synodus Episcoporum 1971, *De sacerdotio ministeriali*, AAS 63 (1971) s. 898-922, pars II/III 4.

⁵² Również św. Paweł w 1 Kor 9, 14 mówi, że Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię.

W porównaniu z regulacją płacy świeckim, tutaj mamy zmianę terminologii. W pierwszym przypadku było mówione o „honesta remuneratio” (godziwej zapłacie), w drugim natomiast jest mowa tylko o samej „remuneratio”. Odpada zatem określanie godziwości zapłaty. Taka zmiana może być umotywowana jedynie racjami ascetycznymi. Pierwsza z nich wypływa z faktu życia duchownych w celibacie. Nie posiadając własnej rodziny, nie mają takich samych potrzeb jak ludzie świeccy. Ponadto prezbiterzy są zachęceni do dobrowolnego praktykowania cnoty ubóstwa (PO 17), duchowni w sposób szczególny są powołani do życia według rad ewangelicznych, zwłaszcza ubóstwa. W k. 282 § 1 ustawodawca kościelny postuluje, aby duchowni prowadzili życie proste i powstrzymywali się od tego wszystkiego, co trąci próżnością. W § 2 tegoż kanonu czytamy, że po zapewnieniu godziwego utrzymania i wypełnieniu wszystkich obowiązków własnego stanu prezbiterzy niech zechcą przeznaczyć to, co im zbywa, na dobro Kościoła i dzieła miłości.

Wysokość wynagrodzenia duchownych zależy od ich pozycji w Kościele. Takie kryterium jest jasne samo w sobie z tym, że ustawodawca dodaje nakaz uwzględnienia natury zadania, jakie pełni dany duchowny. Przy ustalaniu wysokości wynagrodzenia należy uwzględnić okoliczności miejsca i czasu. To kryterium często decyduje o wielkości wynagrodzenia. Kościół bowiem spełnia swą misję wszędzie, w krajach bogatych i w krajach biednych. W ustalaniu wynagrodzenia osób duchownych winno się uwzględniać warunki ekonomiczne panujące hic et nunc. Także to samo zadanie może być różnie opłacane w różnych częściach świata.

Użycie określenia „necessitatibus vitae” w k. 281 § 1 wyraźnie suponuje, że ustawodawca miał na myśli to, aby zapłata zaspokoila najpilniejsze potrzeby życiowe duchownego. Nie oznacza to jednak minimum społecznego, czyli życia na krawędzi nędzy. Taka interpretacja nasuwa się po lekturze k. 282 § 2, gdzie jest mowa o „honesta sustentatione”, czyli o godziwym utrzymaniu. Otrzymane pieniądze winny wystarczyć na wypełnienie obowiązków własnego stanu oraz na wynagrodzenie osób, z pomocy których korzysta. Chodzi tu m. in. o utrzymanie pomocy domowej⁵³.

„Remuneratio” stanowi jeden z elementów „sustentatio”, czyli utrzymania prezbitera⁵⁴. Duchowny winien otrzymywać nie tylko zapłatę za wykonywaną pracę, ale winien też mieć zagwarantowaną opiekę socjalną („assistentia socialis”). W k. 281 § 2 ustawodawca postanawia, że duchowni na równi ze świeckimi powinni mieć właściwie zabezpieczoną opiekę społeczną na wypadek choroby, niezdolności do pracy czy starości. Z tym uprawnieniem jest związany k. 1274 § 1. Prawodawca nakłada tam na biskupa diecezjalnego obowiązek powołania do życia specjalnej instytucji, który gromadziłaby dobra i ofiary przeznaczone na utrzymanie duchownych pełniących służbę dla dobra diecezji. Jeżeli biskup diecezjalny tego nie uczynił, to troska o zabezpieczenie społeczne księży spada na Konferencję Episkopatu⁵⁵.

⁵³ Więcej na ten temat zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 2, s. 95.

⁵⁴ Więcej o „remuneratio” i „sustentatio” pisze H. Schmitz (*Die Sustentation der Kleriker*, w: *Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias*, dz. zbior., Salzburg 1987, s. 177-191).

⁵⁵ S. Mester, *I beni temporali della Chiesa (Le novità apportate dal nuovo codice)*, „Apolinaris” 57 (1984) s. 55 n.

Najbliżej prezbiterów stoi grupa diakonów stałych. W § 3 k. 281 ustawodawca kościelny wyraża troskę o diakonów stałych żonaty, którzy całkowicie poświęcili się kościelnej posłudze. „Remuneratio” winna wystarczyć na ich utrzymanie i ich rodzin. Również tutaj została pominięta godziwość wynagrodzenia, tak jak było to w przypadku duchownych. Takie postanowienie wydaje się być pominięciem sprawiedliwości naturalnej, według której rodzina winna mieć zapewnione godziwe utrzymanie.

Prawo do wynagrodzenia tracą diakoni stali żonaci, otrzymujący wynagrodzenie z racji wykonywanego zawodu świeckiego. Dla diakonów stałych nieżonatych, a poświęcających się w pełni posłudze Kościoła, obowiązują przepisy k. 281 § 1-2.

3. Prawo własności

Zasady prawne regulujące nabywanie i alienowanie prawa własności ustawodawca kościelny zapożycza z prawa cywilnego. Zanim zajmiemy się omówieniem kościelnej specyfiki odnośnie do prawa własności, kilka słów na temat recepcji ustaw państwowych w Kościele.

3.1. *Kanoniczne reguły zachowania prawa cywilnego (k. 22)*⁵⁶

W k. 22 ustawodawca kościelny postanawia, że ustawy państwowe, do których odsyła prawo kościelne, winny zachować te same skutki w prawie kanonicznym, jeśli nie są przeciwne prawu Bożemu i jeśli prawo kanoniczne czego innego nie zastrzega.

Odesłanie do ustaw państwowych w obecnym kodeksie ma różny charakter. W niektórych kanonach prawo cywilne jedynie wzmiankuje się, np. k. 492 § 1 (członkowie Diecezjalnej Rady do Spraw Ekonomicznych winni być biegli w prawie cywilnym); k. 799 (ustawy państwowe winny gwarantować religijne i moralne wychowanie młodzieży); k. 1059 (cywilne skutki małżeństwa); 1152 § 2 (sprawy związane z separacją małżonków); k. 1344 n. 2 (wpływ ukarania sprawcy przestępstwa przez władzę świecką na wymiar kary w Kościele); k. 1672 (rozgraniczenie skutków cywilnych od kanonicznych małżeństwa). W tych przypadkach prawo cywilne nie wywiera żadnego skutku na forum kanonicznym.

Są kanony, w których zaleca się lub nakazuje przestrzeganie prawa świeckiego, np. k. 98 § 2 (ustanowienie opiekunów osób małoletnich); k. 231 § 2 (wynagrodzenie świeckich); k. 1105 § 2 (o pełnomocnictwie do zawarcia małżeństwa); k. 1274 § 5 (o zabezpieczeniu duchowieństwa); k. 1284 § 2 n. 2 i 3 (o zarządzie dobrami kościelnymi); k. 1286 n. 1 (o umowach o pracę); k. 1500 (o skardze posesoryjnej). Nakazane lub zalecane przestrzegania normy prawa świeckiego pozostają materialnie i formalnie normami prawa cywilnego. W tym przypadku chodzi o zagwarantowanie skuteczności odnośnych czynności prawnych na forum świeckim, przy czym skuteczność ta nie ma wpływu na ważność tych czynności na forum kościelnym.

Dalej mamy szereg kanonów, w których przyznaje się normom prawa świeckiego skuteczność na forum kanonicznym, np. k. 105 § 1 (usamodzielnienie się małoletniego); k. 110 (adopcja prawna); k. 1062 § 1 (zaręczyny); k. 1071 § 1 n.

⁵⁶ Punkt ten opracowuję na podstawie maszynopisu artykułu R. Sobańskiego (*Kanonizacja prawa „cywilnego” w Kodeksie prawa kanonicznego*, s. 10).

2 (niemożliwość asystowania przy małżeństwie, które nie może być uznane lub zawarte według prawa państwowego). W tych przypadkach prawo kanoniczne uznaje skuteczność na forum kościelnym czynności dokonanych na forum świeckim.

Do czwartej grupy zalicza się te normy prawa świeckiego, które mają moc obowiązującą na forum kanonicznym. Uznanie takie zwykło nazywać się kanonizacją prawa świeckiego.

Jest oczywiste, że niezależnie od funkcji, jaka została przypisana konkretnej normie prawa świeckiego, nie może się ona sprzeciwiać prawu Bożemu, pozytywnemu czy naturalnemu. W przeciwnym razie nie mogą obowiązywać na forum kościelnym. Sama kanonizacja *in blanco* zakłada, że normy współczesnych państw nie sprzeciwiają się prawu Bożemu. Stąd kolizja prawa świeckiego z prawem Bożym może mieć charakter jedynie partykularny. Kiedy prawo jakiegось kraju narusza zasady sprawiedliwości naturalnej, np. prawo cywilne danego kraju uznałoby za ważną sprzedaż rzeczy skradzionej lub też odmawiałoby prawa nabycia majątku drogą umowy kościelnym osobom fizycznym lub prawnym (np. zakonnikom lub klasztorom), gdyby nie dopuszczało tzw. ostatnich rozporządzeń na korzyść Kościoła z braku wymaganych przez prawo cywilne formalności (np. formalnej darowizny)⁵⁷.

Tak szerokie dopuszczenie możliwości stosowania prawa świeckiego w stosunku do spraw kościelnych jest zasadniczo czymś nowym. Chociaż taka możliwość istniała już w kodeksie z 1917 np. w materii kontraktów (k. 1529), to jednak sam ustawodawca kościelny regulował dosyć szczegółowo tę dziedzinę prawa. Taki stan rzeczy miał swoje źródło w widzeniu Kościoła jako społeczności doskonałej. Jako taka, podobnie jak państwo, miała ambicję uregulowania prawem w pełni życia wspólnotowego wiernych, także w zakresie spraw doczesnych. Jednym z owoców zainicjowanego przez Sobór Watykański II poszukiwania właściwej Kościołowi tożsamości jest to, że ustawodawca kościelny w obecnym kodeksie nie usiłuje uregulować wszystkich dziedzin życia. Stąd regulację określonych dziedzin życia człowieka pozostawia się prawu cywilnemu⁵⁸, zaś k. 22 został umieszczony wśród norm ogólnych prawa kanonicznego.

Częste odwoływanie się ustawodawcy kościelnego do prawa świeckiego nie jest dowodem uznania uprawnień ustawodawczych władzy świeckiej odnośnie do Kościoła. Kościół i państwo pozostają nadal dwiema rzeczywistościami autonomicznymi. Autonomia ta nie wpływa jednak z racji podziału kompetencji czy sfer wpływów między Kościołem a państwem, ale z różnicy jakościowej między nimi. Każde z nich posiada odrębne cele, które jednak spotykają się w tym samym człowieku będącym jednocześnie obywatelem i wiernym. Autonomia obu rzeczywistości realizuje się najpełniej w człowieku. Kościół nie ingeruje w te dziedziny, które z natury swej przynależą do zadań państwa. Dlatego właśnie pozostawia ich regulację państwu, chyba że prawo cywilne sprzeciwiałoby się prawu Bożemu. Stąd prawo cywilne w Kościele ma jedynie charakter uzupełniający i traktuje się je jako „*fons exemplaris*” bądź „*fons materialis*”⁵⁹ w stosunku do prawa kanonicznego.

⁵⁷ Więcej na ten temat zob. F. Pasternak, *Urzędy i beneficja kościelne. Majątek kościelny*. Warszawa 1970. s. 290.

⁵⁸ Odnośnie do relacji prawa cywilnego do prawa kanonicznego zob. R. Sobański, *Prawo kościelne a prawo świeckie*, PK 30 (1987) nr 3-4, s. 63-74.

⁵⁹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 1, s. 240.

3.2. Prawno-naturalne treści prawa własności

Zagadnienie własności jest związane przede wszystkim z osobą fizyczną, a dopiero potem z osobą prawną. Dlatego najpierw zajmiemy się osobą fizyczną, a potem prawną.

Z nowożytnym zdefiniowaniem natury prawa własności mamy do czynienia w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII. Według niego posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym dobrem człowieka. Zatem prawo własności przynależy do praw naturalnych⁶⁰. W ten sposób zostały zaakceptowane również naturalne sposoby nabywania dóbr materialnych. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na różnicę w widzeniu prawa własności przez kanonistów i przez prawników reprezentujących europejską kulturę prawniczą, sięgającą swymi korzeniami prawa rzymskiego. Rzymianie pojmowali własność jako stan faktyczny, który może mieć różne postacie⁶¹. W nauce Kościoła natomiast prawo to jest widziane jako prawo podmiotowe, właściwe każdemu człowiekowi.

W obecnym kodeksie pośrednio odnajdujemy usankcjonowanie naturalnego uprawnienia osoby fizycznej do nabywania, posiadania i zbywania prawa własności, czyli dóbr materialnych. W k. 98 § 1 ustawodawca kościelny deklaruje, że w Kościele osobie pełnoletniej przysługuje pełne wykonywanie jej uprawnień. W literaturze kanonistycznej znajduje się taką interpretację tego przepisu, która obejmuje także prawo własności⁶². W k. 222 § 1 jest mowa o obowiązku, który spoczywa na wiernych. Dotyczy on dostarczenia przez nich środków materialnych Kościołowi potrzebnych do sprawowania kultu, prowadzenia dzieł apostołstwa oraz do utrzymania szafarzy. Taka dyspozycja zawiera pośrednio przyznanie przez ustawodawcę kościelnego prawa każdemu wiernemu do posiadania dóbr materialnych. Dyspozycja podobnej treści znajduje się w k. 1262.

Kościół w swojej widzialnej strukturze jest osobą prawną, a jako taki posiada zdolność prawną. Zdolność ta jest kształtowana na wzór zdolności prawnej osoby fizycznej, chociaż z pewnymi ograniczeniami, np. osoba prawna nie może być podmiotem w stosunkach rodzinnych. Dla naszej pracy istotne jest, że osoba prawna, podobnie jak i osoba fizyczna ma prawno-naturalne prawo do posiadania i dysponowania dobrami materialnymi⁶³.

3.3. Nabywanie dóbr zgodnie z prawem naturalnym

W k. 1255 ustawodawca kościelny mówi, że Kościół Powszechny oraz Stolica Apostolska, Kościoły partykularne oraz jakakolwiek inna osoba prawna, publiczna lub prywatna są podmiotami zdolnymi do nabywania, posiadania, zarządzania oraz alienowania dóbr doczesnych, zgodnie z prawem. Przez pojęcie prawa należy tu rozumieć tak prawo cywilne, jak i naturalne. Potwierdzenie naszego toku rozumowania odnajdujemy w k. 1259⁶⁴. Stwierdza on, że Kościół może nabywać dobra doczesne wszystkimi sprawiedliwymi sposobami prawa

⁶⁰ Leon XIII odrzucił tezę o społecznym charakterze dóbr materialnych. Do zagadnienia własności powracali wielokrotnie inni papieże zajmujący się kwestiami społecznymi, m. in. Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* 19, 20, 30, 104-121. Również ojcowie soborowi zajmowali się tymi kwestiami, szczególnie w konstytucji GS 69, 71.

⁶¹ Zob. M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, s. 389-413.

⁶² G. Dammacco, *La disciplina canonistica dei beni temporali*, w: *Struttura e dinamicità del nuovo codice di diritto canonico*, Bari 1985, s. 161.

⁶³ S. Grzybowski, *Prawo cywilne, cz. ogólna*, Warszawa 1985, s. 176-182.

⁶⁴ Patrz przypis 60.

czy to naturalnego, czy pozytywnego, którymi wolno innym nabywać⁶⁵.

W kanonistyce przyjmuje się, że następujące sposoby nabywania pochodzą z prawa naturalnego⁶⁶:

- 1) zawłaszczenie („occupatio”) – zajęcie rzeczy niczyjej z zamiarem przywłaszczenia jej;
- 2) przyłączenie („accessio”) – przyłączenie rzeczy ubocznej do rzeczy głównej, stając się jej częścią składową;
- 3) przetworzenie („specificatio”) – przetworzenie cudzej rzeczy i wytworzenie w ten sposób nowego przedmiotu;
- 4) umowa („contractus”) – przeniesienie własności z jednej osoby na drugą;
- 5) rozporządzenie ostatniej woli („ultimae voluntates”) – testamenty, legaty czy darowizny na wypadek śmierci;
- 6) dziedziczenie („ius haereditarium”);
- 7) zasiedzenie i przedawnienie („praescriptio”).

Wyżej wymienione naturalne sposoby nabywania dóbr materialnych zasadniczo pokrywają się z tymi, które były znane w prawie rzymskim⁶⁷.

W k. 1254 § 1 czytamy, że prawo Kościoła do posiadania i dysponowania dobrami materialnymi jest wrodzone i niezależne od władzy świeckiej. Termin „iure nativo” występował również w analogicznym kanonie dawnego kodeksu⁶⁸. Oznacza on, że prawo posiadania i dysponowania dobrami materialnymi Kościół posiada z nadania Bożego. Dobra te służą Kościołowi do osiągnięcia właściwych sobie celów, tj. sprawowania kultu, prowadzenia dzieł apostolstwa i utrzymania szafarzy (k. 222 § 1).

Akcentowanie niezależności prawa Kościoła do posiadania dóbr materialnych nie jest anachronizmem. Postulat ten jest kierowany przede wszystkim do władzy świeckiej, nierzadko dyskryminującej Kościół przez ograniczanie lub zakazywanie nabywania i dysponowania dobrami materialnymi. W takim przypadku następuje naruszenie sprawiedliwości naturalnej, według której każda osoba prawna posiada z prawa naturalnego prawo do nabywania i dysponowania dobrami materialnymi⁶⁹.

III. APLIKACJE PRAWA NATURY W PRAWIE MAŁŻEŃSKIM

1. Prawno-naturalna koncepcja małżeństwa

Kształt wspólnoty życia między mężczyzną a kobietą w swych istotnych elementach wypływa z prawa naturalnego. Ta prawno-naturalna instytucja nie pozostawała jednak obojętna ustawodawstwu pozytywnemu. Człowiek już od dawna próbował ujmować nie tylko reguły prawa naturalnego, lecz także regulował prawem pozytywnym inne dziedziny życia małżeńskiego kształtowane

⁶⁵ Zob. J. Hite, *Church law on property and contracts*, „The Jurist” 44 (1984) z. 1, s. 120 n.

⁶⁶ Wyliczenie to podaje za F. Pasternak, *Urzędy i beneficja kościelne*, s. 236 n.

⁶⁷ R. Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1955, s. 139 n.

⁶⁸ K. 1495 § 1: „Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos”.

⁶⁹ G. Fahrnberger, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts*, w: *Administrator bonorum*, s. 137-161.

przez cywilizację. W tym rozdziale artykułu będziemy starali się zająć takimi dyspozycjami prawa kanonicznego, które bezpośrednio bądź pośrednio dotyczą prawa naturalnego.

1.1. Definicja małżeństwa (k. 1055)

Kanoniczna definicja małżeństwa, podana przez ustawodawcę kościelnego w k. 1055 § 1, oprócz tradycyjnej nauki Kościoła zawiera elementy nowe, wypracowane przez kanonistów i teologów po promulgowaniu kodeksu w 1917 r. Szczególny wkład wnieśli tutaj Ojcowie soborowi uczestniczący w Soborze Watykańskim II⁷⁰. W k. 1055 § 1 czytamy: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”.

Z powyższej definicji omówimy tylko te zagadnienia, które są związane z prawem naturalnym. Pierwszym z nich jest określenie małżeństwa jako „*totius vitae consortium*” między mężczyzną a kobietą. Użycie takiej terminologii to niewątpliwie nawiązanie do rzymskiej definicji małżeństwa, która została następująco sformułowana przez jednego z ostatnich prawników okresu klasycznego, Modestyna: „*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et humani iuris communicatio*”⁷¹. Podobieństwo obu definicji nie kończy się jednak na płaszczyźnie terminologicznej. W jednym i w drugim przypadku małżeństwo jest rozumiane wyłącznie jako wspólnota między mężczyzną a kobietą. Przy tym charakterystyczne jest, że małżeństwo we wszystkich kręgach kulturowych było wyłącznie pojmowane jako wspólnota między mężczyzną a kobietą. Nie spotyka się określania związku dwóch przedstawicieli tej samej płci jako małżeństwa. Obecnie podejmowane próby prawnego usankcjonowania takich związków są czymś nowym i dotychczas nieznanym⁷². Ustawodawca kościelny, ujmując naturalną koncepcję małżeństwa jako wspólnoty mężczyzny i kobiety, opiera się również na prawie Bożym objawionym. U św. Mateusza 19, 4-6 czytamy o tym, jak to Chrystus zapytany przez faryzeuszów o możliwość oddalenia żony odpowiedział im następująco: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?” (Rdz 1, 27). ... „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą ze sobą jednym ciałem”.

Wspólnota między małżonkami winna obejmować całe ich życie. Postulat ten wypływa tak z definicji Modestyna, jak i z treści k. 1055 § 1. W praktyce oznacza to, że małżeństwo nie służy li tylko zaspokojeniu instynktu zachowawczego, ale samorealizacji małżonków tak pod względem duchowym, jak i materialnym. W tej wspólnotcie nie ulegają zawieszeniu fundamentalne prawa człowieka, ta-

⁷⁰ Nowością w obecnej definicji jest postawienie dobra małżonków na równi ze zrodzeniem potomstwa i jego wychowaniem jako celu pierwszorzędного małżeństwa. O tym celu mówili już Ojcowie Kościoła. Wystarczy przytoczyć tu dzieło św. Augustyna z 401 r. o sugestywnym tytule *De bono coniugali*. Zob. B. Sitek, *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, PK 33 (1990) nr 3-4, s. 156. Więcej odnośnie do historii obecnej definicji zob. W. Góralski, *Ius matrimoniale*, Lublin 1990, s. 7-18.

⁷¹ Mod. 1 regul. D. 23.2.1. Podobną definicję znajdujemy w Kompilacji Justyniańskiej I. 1.9.1: „*Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum consuetudinem vitae continens*”.

⁷² M. Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 29 n.

kie jak np. wolność, równość, sprawiedliwość. Ustawodawca kościelny daje temu wyraz w k. 1135, gdzie mówi, że „każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego”. Małżonkowie winni są sobie świadczyć wzajemną pomoc i oddawać szacunek.

Podobieństwo zachodzące między definicją Modestyna a chrześcijańską koncepcją małżeństwa wynika z prawno-naturalnego pochodzenia tej instytucji. A jako taka jest możliwa do poznania za pomocą rozumu praktycznego⁷³ niezależnie od Objawienia..

Drugim prawno-naturalnym zagadnieniem wypływającym z definicji małżeństwa są jego cele. Wśród nich ustawodawca kościelny wymienia najpierw „bonum coniugum”. Nowy Kodeks prawa kanonicznego nie definiuje pojęcia „dobro małżonków”. W kodeksie z 1917 r. pojęcie „bonum coniugum” nie występowało. Mówiło się jedynie o celu drugorzędnym małżeństwa, którym była wzajemna pomoc i uśmierzenie pożądliwości. Zagadnienie dobra małżonków zostało poruszone w encyklice Piusa XI *Casti connubii*⁷⁴. Również na Soborze Watykańskim II dwukrotnie podniesiono wagę dobra małżonków⁷⁵. Obecnie kanoniści toczą ożywioną dyskusję nad jego treścią. Uważa się, że nie chodzi o dobro związane z samym małżeństwem, o czym pisał św. Augustyn, ale o dobro, które ma związek z życiem osobowym małżonków. Zatem przez „bonum coniugum” należy rozumieć te wszystkie wartości, które z natury swej przyczyniają się do pełniejszego rozwoju osobowości⁷⁶ mężczyzny i kobiety pozostających w związku małżeńskim.

Wśród celów małżeństwa na drugim miejscu ustawodawca wymienia zrodzenie i wychowanie potomstwa. Zrodzenie potomstwa jest naturalną konsekwencją aktu małżeńskiego, będącego wyrazem miłości małżonków. Dlatego w k. 1061 § 1 prawodawca mówi, że naturalną konsekwencją aktu małżeńskiego jest zrodzenie potomstwa. W konkretnym przypadku, z przyczyn naturalnych, możliwość ta może zostać niespełniona (np. gdy jedna ze stron jest bezpłodna). Dlatego w świetle nauki Kościoła małżeństwa bezdzietne są uznawane za ważne⁷⁷. Fakt zrodzenia potomstwa nakłada na rodziców obowiązek ich wychowania duchowego i fizycznego. Obowiązek ten jest zarazem ich podstawowym prawem. Z tego prawa rodzice nie mogą zrezygnować. Gdyby to uczynili, naruszyliby naturalny porządek, ustanowiony przez Stwórcę w akcie stworzenia⁷⁸. Stąd i ustawodawca kościelny w k. 1136 mówi, że „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne”.

Takie wyliczenie celów małżeństwa nie zakłada, że obecnie celem pierwszorzędnym małżeństwa jest dobro małżonków, a dopiero potem zrodzenie i wychowanie potomstwa. Ustawodawca kościelny nie stanowi w tym zakresie żadnej hierarchii celów małżeńskich tak, jak to było w k. 1013 § 1 dawnego kodek-

⁷³ W. Góralski, *Ius matrimoniale*, s. 12.

⁷⁴ AAS 22 (1930) s. 553.

⁷⁵ Konstytucja GS 48 i 50.

⁷⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t.3, s. 51; J. Laskowski, *Małżeństwo chrześcijańskie w świetle kanonu 1055*, PK 34 (1991) nr 3-4, s. 144.

⁷⁷ Adhortacja apostolska *Familiaris Consortio* 14: „Nie należy jednakże zapominać, że także wówczas, kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości”.

⁷⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 3, s. 52.

su. Nie mówi się już o pierwszorzędnym i drugorzędnym celu małżeństwa. Należy na nie patrzeć łącznie. Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest bowiem ściśle związane z dobrem małżonków.

1.2. Zgoda małżeńska

W kodeksie z 1917 r. ustawodawca kościelny w k. 1012 § 1 określił małżeństwo jako kontrakt, który zawierają między sobą ochrzczeni. W obecnie obowiązującym kodeksie w k. 1055 § 1 małżeństwo jest określone jako przymierze – „foedus”⁷⁹. Jednak w jednym i w drugim przypadku wymogiem ważności czynności prawnej jest wyrażenie zgody. Właśnie zgoda stanowi jeden z prawnonaturalnych wymogów ważności małżeństwa, bez niej bowiem nie może zaistnieć ważna umowa małżeńska. Formą wyrażenia owego konsensusu zajmuje się prawo pozytywne. Tutaj zajmujemy się jedynie okolicznościami, które wpływając na rozum lub wolę, ograniczają tę zgodę w sposób istotny, tak że staje się ona niewystarczająca z punktu widzenia prawa naturalnego. Kodeks podaje wady zgody małżeńskiej. Do nich zalicza się: brak dostatecznego używania rozumu, brak minimum wiedzy niezbędnej do wyrażenia prawdziwej zgody małżeńskiej i błąd⁸⁰.

Według k. 1095 pkt. 1 niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są ci, którzy są pozbawieni wystarczającego używania rozumu. „Sufficiens rationis usus” jest to takie używanie rozumu, które jest niezbędne do aktualnego poczytalnego i odpowiedzialnego działania⁸¹.

Wystarczającego używania rozumu, z prawa naturalnego, nie posiadają przede wszystkim dzieci. Ten naturalny fakt już w przeszłości prowokował do jej sprecyzowania w ustawodawstwie pozytywnym. Przykładem jest tu prawo rzymskie, kiedy na przełomie Republiki i Pryncypatu Prokulianie i Sabinianie toczyli spór o ustalenie odpowiedniego wieku wymaganego do zawarcia małżeństwa. Pierwsi przyjmowali sztywną granicę ukończenia 12 roku życia dla kobiet, a 14 roku dla mężczyzn. Sabinianie natomiast opowiadali się za tradycyjną metodą określania dojrzałości według stopnia rozwoju fizycznego⁸². Podobnie jest i dzisiaj, tak w prawie cywilnym, jak i kanonicznym ustawodawca, uwzględniając naturalne uwarunkowania swojego regionu, stanowi o konkretnej granicy wieku wymaganego do ważnego zawarcia małżeństwa. W obecnie obowiązującym prawie kanonicznym ustawodawca kościelny w k. 1083 § 1 stanowi, że „nie może zawrzeć ważnego małżeństwa mężczyzna przed ukończeniem szesnastego roku życia i kobieta przed ukończeniem czternastego roku”. Jednak Konferencja Episkopatu może podnieść granicę wieku wymaganą do zawarcia małżeństwa (k. 1083 § 2).

W k. 99 ustawodawca przyrównuje osoby dojrzałe, nie posiadające używania rozumu, do dzieci. Ustawodawca kościelny nie wylicza rodzajów chorób psychicznych, ale w każdym przypadku ma być powołany biegły-lekarz, który dokona indywidualnej oceny. Osobną grupę stanowią ci, którzy w momencie wy-

⁷⁹ Odnośnie do motywów przejścia ustawodawcy kościelnego od pojęcia „contractu”s do pojęcia „foedus” przy definiowaniu małżeństwa zob. H. Stawniak (rec.), J. Eder, *Der Begriff „foedus matrimoniale” im Eherecht des CIC*, St. Ottilien 1989, PK 34 (1991) nr 3-4, s. 239-241; J. Łaskowski, *Małżeństwo chrześcijańskie*, s. 136-141.

⁸⁰ M. Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 249.

⁸¹ Zob. tamże, s. 221.

⁸² K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, wyd. 4, Warszawa 1986, s. 208 n.

rażania woli utracili świadomość z przyczyn zewnętrznych czy wewnętrznych. Do przyczyn zewnętrznych można zaliczyć stan upojenia alkoholowego, odurzenia narkotycznego czy hipnozę. Do przyczyn wewnętrznych zaliczyć można choroby somatyczne, powodujące natychmiastową utratę świadomości, np. wylew⁸³.

Prawno-naturalnym wymogiem dla ważności małżeństwa jest konieczność posiadania przez strony minimalnej wiedzy odnośnie co do istoty małżeństwa. Ustawodawca kościelny w k. 1096 § 1 wymienia dwa elementy składowe takiej wiedzy, a mianowicie wymagane jest, aby kandydat do małżeństwa wiedział, że małżeństwo jest związkiem mężczyzny z kobietą, skierowanym do zrodzenia potomstwa przez jakieś seksualne współżycie. Brak minimalnej wiedzy co do istoty małżeństwa występuje u tych, którzy cierpią na zaburzenia psychiczne lub mają niedorozwój umysłowy⁸⁴.

Ostatnią prawno-naturalną przyczyną powodującą wadę zgody małżeńskiej jest błąd, czyli niezgodność pomiędzy poznaniem a rzeczywistością. W kanonistyce została wypracowana cała nauka traktująca o wpływie błędu na ważność małżeństwa⁸⁵. Wydaje się, że z prawa naturalnego nieważne jest małżeństwo tylko wtedy, gdy błąd dotyczy osoby, tak jak to ujął ustawodawca w k. 1097 § 1. Natomiast błąd co do przymiotu osoby jest wadą woli stanowioną przez prawo pozytywne (k. 1097 § 2). Błąd co do osoby może mieć miejsce przede wszystkim przy małżeństwie zawieranym „per procuratorem”.

1.3. Niemoc płciowa (k. 1084 § 1)

Przepis k. 1084 § 1 obecnego kodeksu zawiera niewielkie, aczkolwiek istotne zmiany w stosunku do k. 1068 § 1 poprzedniego kodeksu. Ustawodawca kościelny w kodeksie z 1917 r. stwierdzał, że impotencja powoduje nieważność małżeństwa z mocy prawa naturalnego – „matrimonium ipso naturae iure dirimit”. Natomiast w obecnym kodeksie ustawodawca twierdzi, że impotencja powoduje nieważność małżeństwa z samej jego natury – „matrimonium ex ipsa eius natura dirimit”. Zmiana ta jest owocem pogłębionego spojrzenia na małżeństwo, które dokonało się na Soborze Watykańskim II. W konstytucji *Gaudium et spes* ojcowie soborowi mówili o celach małżeństwa bez ich stopniowania, najpierw o tym, że związek małżeński jest skierowany na dobro małżonków i ich potomstwa („boni ... coniugum et prolis”). Użycie spójnika „et” sugeruje, że jednakowo ważne jest dobro małżonków, jak i ich potomstwa (GS 48 i 49). Nie ma już tu mowy o celu pierwszorzędnym i drugorzędnym małżeństwa, tak jak to było w kodeksie z 1917 r., ale mówi się o miłości małżeńskiej, która jest skierowana od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia. Taka miłość obejmuje dobro całej osoby. W ten sposób została zwrócona większa uwaga na personalny charakter małżeństwa. Takie myślenie jest wynikiem przemian cywilizacyjnych, u podłoża których jest przejście od społeczności agrarnej do zindustrializowanej. Wraz z nimi minęły już czasy wielkiej, wielopokoleniowej rodziny. W nowym społeczeństwie coraz większą rolę odgrywają relacje osobiste między małżonkami, u których podłoża leży ich miłość. To ona może niejed-

⁸³ Więcej na ten temat zob. A. Stankiewicz, *Ważność umowy małżeńskiej zawartej w stanie odurzenia alkoholowego*, PK 10 (1967) nr 3-4, s. 275-299.

⁸⁴ M. Al. Zurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 235-239.

⁸⁵ Tamże, s. 244-252. Więcej o błędzie zob. J. F. Castaño, *Il consenso e la forma canonica*, „Apollinaris” 57 (1984) s. 118-120.

nokrotnie zrodzić ściślejsze i głębsze więzy łączące małżonków niż te, które mogą pochodzić ze stosunku płciowego. Dlatego niektórzy kanoniści jeszcze przed wydaniem kodeksu w 1983 r. postulowali wykreślenie k. 1068 z dawnego kodeksu, który w projekcie nowego nosił numer 1037⁸⁶.

Tak jednak się nie stało i projektowany k. 1037 wszedł do obecnego kodeksu pod n. 1084 § 1. W treści tego kanonu ustawodawca kościelny podaje następującą motywację uzasadniającą uznanie impotencji za przeszkodę zrywającą – „Matrimonium ex ipsa eius natura dirimit”. Takie sformułowanie odsyła nas do analizy natury małżeństwa.

Poza wszelkimi wątpliwościami jest prawno-naturalne pochodzenie samej instytucji małżeństwa. Także i cele małżeństwa, wymienione w k. 1055 § 1, wpływają z prawa naturalnego, są więc związane na stałe z naturą małżeństwa. Sprawą nie rozstrzygniętą pozostaje jednak dalej rodzaj relacji zachodzących między miłością małżonków a zrodzeniem potomstwa. Obecnie ustawodawca nie podporządkowuje ich sobie, a w literaturze prawniczej przyjmuje się równorzędność tych celów⁸⁷. Nie naruszając chrześcijańskich norm moralnych oraz nauk teologicznych, można postawić następującą kwestię: czy może istnieć miłość między mężczyzną a kobietą, która z przyczyn czysto naturalnych nie zawodzi potomstwem. Z takim przypadkiem mamy do czynienia przy niepłodności, a jednak małżeństwo takie w świetle prawa kanonicznego jest ważne. Podobnie jest w sytuacji, gdy jedna ze stron poddaje się zabiegowi sterylizacji jeszcze przed zawarciem małżeństwa. Zachodzi oczywiście zasadnicza różnica między niepłodnością czy sterylizacją a impotencją. W pierwszym przypadku mimo wszystko małżonkowie mogą realizować życie płciowe, w przypadku impotencji jest to już niemożliwe. W takiej sytuacji odpada jedno z uprawnień, które przysługuje małżonkom – prawo do współżycia seksualnego. Czy jednak to prawo jest tak ściśle związane z naturą małżeństwa, że niemożliwość jego realizacji powoduje nieważność umowy małżeńskiej? Nic nie wskazuje na to, aby tak było. W Kościele istnieje przecież małżeństwo Józefowe, które z natury swej wyklucza realizację prawa do współżycia małżeńskiego, a jednak w świetle prawa kanonicznego jest ono ważne⁸⁸.

ZAKOŃCZENIE

Na przedsoborową koncepcję prawa kanonicznego niewątpliwie duży wpływ miały idee oświecenia i pozytywizmu. Sam Kościół postrzegano przede wszystkim jako instytucję równą świeckim instytucjom państwowym. Skutki takiego widzenia Kościoła najbardziej widoczne były w dziedzinie prawa kościelnego, którego funkcją było przede wszystkim utrzymanie ładu społecznego.

Nowe, posoborowe widzenie Kościoła pozwala nam na pogłębione jego rozumienie. Kanonistyka zrezygnowała już z postrzegania Kościoła przez pryzmat państwa, postrzega Kościół takim, jakim jest ze swej natury. To co wiemy o Kościele, wiemy z Objawienia Bożego. Z tegoż Objawienia wiemy, że sensem Ko-

⁸⁶ Zob. B. Primetshofer, *Impotenz. Trennendes Ehehindernis auf Grund des Naturrechts*, „Revue de droit canonique” 35 (1985) s. 153.

⁸⁷ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 3, s. 50-55; M. Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 43-57.

⁸⁸ Zob. B. Primetshofer, *Impotenz*, s. 152.

ściota jest zbawienie człowieka. Zbawcza wola Boża jest jednocześnie fundamentalnym źródłem prawa dla wspólnoty kościelnej. Już dla pierwszych chrześcijan prawo wypływało z doświadczenia religijnego. Ochrzczony jest z jednej strony obdarowany łaską uczestnictwa we wspólnocie ludzi z Bogiem, z drugiej jednak strony jest wezwany do dawania świadectwa swym życiem w miłości i prawdzie. Wezwanie to ma charakter powinnościowy.

Bóg jednak zbawia człowieka takim, jaki on jest, w jego konkretnej sytuacji historycznej, szanując jego wolną wolę i zachowując przy tym porządek natury. Dlatego zbawcza wspólnota między Bogiem a ludźmi realizowana w Kościele składa się nie tylko z pierwiastków nadprzyrodzonych, ale i z tych, które są właściwe porządkowi naturalnemu. Wynikająca stąd złożoność struktury wspólnoty kościelnej nie jest obojętna prawu kościelnemu. „Sformułowania norm kodeksowych dowodzą, że prawodawca kościelny nie sięga do jakiegoś systemu norm prawa naturalnego ani nie usiłuje kodyfikować prawa natury, lecz po prostu liczy się z naturą rzeczy zgodnie z jej aktualnym rozumieniem (np. małżeństwo), ze strukturami rzeczywistości, w jakiej działa Kościół, przede wszystkim zaś z podstawowymi założeniami antropologicznymi (np. wolność, prawo własności, prawo do godziwego zarobku, itp.). Działając w świecie i afirmując go, zwłaszcza zaś widząc w naturze ludzkiej wewnętrzną sensowność i właściwą stworzeniu autonomię, których podstawą i trwaniem jest stwórcze działanie Boga, nie może Kościół nie liczyć się z wynikającymi dla jego misji kryteriami i zasadami. Z tej racji w przedstawionym wyżej sensie również prawo natury stanowi przedmiot normy kanonicznej”⁸⁹.

THE NATURAL LAW AS SOURCE FOR THE CANON LAW IN CODE OF JOHN PAUL II

Summary

The Christian concept of natural law is built on the foundations laid down by such protagonists as Paul of Tarsus, Saint Augustine or Saint Thomas. The first one believed that law of nature had been inscribed in human nature by the Creator. However, it was St. Augustine who explained the Christian concept of natural law. In his reflections he began with the act by which God had created man. According to St Augustine a man, created as a reflection and a living picture of God, became law for himself, doing the right things. Despite the fact that human nature has been contaminated by the original sin, a man feels natural law as a longing for the original condition.

Saint Thomas based his meditations on the need for noticing the division between natural order and supernatural reality. It allowed him to define law of nature as a human participation in the immemorial law of God, and as a component of sensible (rational) human nature. Saint Thomas indicates direct relation between positive law and natural law. Positive law is a derivative of natural law and it has to be congruent with it.

Christianity has been accompanied by the awareness of ceaselessly existing nature until the present century. Despite a strong influence of positive legal philosophy on Law of the Church, church legislator referred to natural law in the Canon Law Code from 1917. As early as in canon 6 point 6 it was declared that the present Code does not cancel natural law. Also no tradition can do it (canon 27 p. 1). However, in the old Code we can find few specific references between canon law standards and natural law.

⁸⁹ R. Sobański, *Teoria prawa*, s. 201.

After the second Vatican Ecumenical Council church sciences, especially the science of canon law, became more interested in natural law. Then profound reforms within the Church were undertaken. The most important one referred to the understanding of the Church itself because its hitherto existing image was denied. The Church was no longer perceived as a state entity, a perfect community. The Mystery of the Church was noticed. During the Second Vatican Ecumenical Council the Church was defined as a Salvation Sacrament. The notion of a sacrament carries a crucial feature which characterizes the Church as a specificity of Its sign. The Church is a real sign, i.e. it not only points out at some kind of reality but it also embraces it. Here we mean the presence of God in life of the Church.

Such perception of the Church led not only to the reform of church law but it also brought change in understanding of its function within the Church. The law in Church is derived from religious experience. A baptized man is on the one hand presented with life based on the love of God and other people. On the other hand the believer is required to live in truth and to testify the truth. This requirement is a duty and it has been perceived by Christians as such from the very beginning.

Being given the grace of living in the love community and the call to testify the truth, is fundamental for the fulfilment of law within the Church.

The positive law of God is a fundamental source of the church law. Pope John Paul II has already reminded us of it in his latest encyclical *Veritatis splendor*. He points out there that the law of God is a basic law for the Church, it is essential for its constitution. It contains elements which the church cannot abandon, something it cannot relinquish, forget, or change. The law of God, however invariable it is, can be recognized, depending on the civilized development of man, his scientific background and cognitive abilities. Under the present Code, church legislator often quotes the law of God, making use of the following expressions: *ius divinum*, *lex divina*, *institutio divina*, *ordinatio divina*, or relevant verb forms.

The Pope maintains traditional distinction between positive and natural law within the God's law. Both are reflections of the immemorial law. Natural law was given to man in the act of creation. Practical mind takes active part in the process of discovering the rules of natural law. It derives its authority from God's Wisdom. The light of natural mind which allows to distinguish between good and evil is a reflection of the light of God. The natural law got its name because mind, which announces it, is a part of human nature. However, natural law is a secondary source for the canon law.

In the presently binding Code the legislator refers to natural law more frequently than in the previous one. First of all he quotes such rules of natural law that can be regarded as axiological foundation of the canon law. Here he means freedom, equality and canon equity. The essence of *aequitas naturalis* is a complement of ideas such as: *caritas* or *aequitas canonica*. Natural equity allows to refer to particular human values such as: honesty, kindness, natural justice or simplicity. The legislator quotes the natural equity in canon 271 p. 3. The provisions of agreement made between bishop of a place where priest was ordained and bishop of where the priest works, have to be kept. Even if the conditions forced the bishop a quo to recall his priest to work in the diocese, natural equity does not allow to break the provisions of the agreement. Canon 1148 p. 3 describes the effects of a polygamous marriage, which was dissolved because of the husband's baptism. The man should remain with one wife, however it does not release him from his obligations resulting from his previous relationships.

In the present Code, the rules of freedom were applied to the idea of religious freedom and freedom of conscience. In canon 784 it has been declared that nobody can be forced to adopt Catholic Faith. Therefore, people who have never been baptized or those of a different creed cannot be forced to accept Catholicism, but even the Catholics who have decided to split up with the church community cannot be pushed in any way. Such understanding of religious freedom has its roots in the Vatican Ecumenical Council II. The ecumenical fathers explain the right to religious freedom as something that has deep roots

in human nature. Human dignity requires a man to follow his conscious choice. Canon 218 recognizes the freedom of search conducted by the theologians, canonian scholars and dogmatists. They are, however, burdened with a duty to be obedient to the Tutorial Church Office. Ideas related to the freedom of conscience can be found in canon 748. They originate from the teachings of the Ecumenical Council and from the Pope. It is important that the Church does not violate the freedom of conscience when it comes to questions of faith and morality. Canon 630 p. 1 burdens the Superiors of Monastic Institutes with the duty to maintain freedom to receive sacraments and spiritual guidance. Canon 799 obliges the church authority to provide upbringing consistent with their parents' conscience.

The rule of equality has a special importance in relation to the Church. The Church, in its nature, is a hierarchized community. That is why, in canon 208, church legislator decides that all the believers are equal in terms of dignity and activity. However, there is a difference when it comes to the church mission – everybody performs a different function (laymen and priests). Different levels of hierarchy apply especially to the clergymen. But all the believers participate in the same priesthood of Christ. In the present Code we can find other applications of the equality rule. Equality between a man and a woman manifests itself in the fact that a woman can be appointed a judge auditor (canon 1428 p. 2) or associate judge (canon 1424), etc.. Only holy orders are reserved for men. In the present canon law the difference between legitimate and illegitimate children is eliminated (canon 1139).