

O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DYSPENSA OD PRAWA BOŻEGO

Pojęcie i rzeczywistość prawa odwołującego się do istot boskich są charakterystyczne dla języka religijnego. Każda niemal religia wykształciła to pojęcie, odwołując się do boskich początków rzeczywistości, w której żyją jej wyznawcy. W przekonaniu wyznawców boskie rządy nad światem są niepodważalne, a porządek chciany przez bóstwo i odzwierciedlany w życiu wyznawców w żaden sposób są nienaruszalne¹.

Pojęcie prawa Bożego jest ściśle związane z religią judeo-chrześcijańską. Wynika ono z wiary w stwórczą moc Boga i porządek wpisany przez Niego w stworzenie. Religii chrześcijańskiej nie jest zatem obce pojęcie prawa Bożego. W nim wyraża się działanie Boga Stwórcy i Zbawcy wobec człowieka. Boska wola zbawcza w stosunku do człowieka ma charakter normatywny. Akceptując ją, człowiek przyjmuje zobowiązanie odczytywania woli Bożej i kroczenia nią. Mówiąc o prawie Bożym, należy zawsze uświadamiać sobie, że odczytywanie woli Bożej wiąże się z obowiązkiem postępowania zgodnie z nią, w celu osiągnięcia zbawienia. Wola Boża wyrażona w pojęciu prawa Bożego ma zawsze charakter zbawczy. Tych dwóch rzeczywistości nie należy rozdzielać. W przeciwnym razie wyakcentowane zostanie napięcie mieszczące się w sformułowaniu prawa Bożego. Napięcie to uwidacznia się już w samym sformułowaniu – prawo Boże. Inaczej niż inne charakterystyczne dla chrześcijaństwa pojęcia, takie, jak łaska czy objawienie, jednoznacznie odnoszone do religii chrześcijańskiej, domaga się dopełnienia przydawką Boże². Określenie zatem prawa za pomocą przydawki Boże wskazuje na prawo, które ma innego autora niż człowiek. Do wspomnianego napięcia przyczynia się również powszechne prze-

¹ Pierwsze starożytne określenia prawa wyraźnie nawiązywały w swoich sformułowaniach do bóstw (według mitologii greckiej były to basileus od Zeusa, temistes od Temis, dikaion od Dike czy w mitologii rzymskiej ius od Jowisza czy Iustitia). Szczegółowego opracowania w temacie dokonuje S. Cruz, *Ius. Decretum (Directum)*, Coimbra 1971. Syntezę można znaleźć u J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 26–29. O wpływach *sacrum* na kształtowanie się świadomości prawnej piszę w art. *Sacrum – od archetypu do mitu prawa*, w: *Etyka. Deontologia. Prawo*. Konferencja Naukowa „Etyka profesji prawniczych – wyzwania współczesności”, red. P. Steczkowski, Sieniawa 15–17 XI 2007, Rzeszów 2008, s. 178–194.

² Por. R. Sobański, *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) 1–2, s. 25.

konanie, że zjawisko prawa ma proveniencję ludzką. Niektórzy autorzy, z powodu ujmowania prawa w kategoriach ludzkiego stanowienia, odmawiają zastosowania pojęcia prawa do określenia prawo Boże, proponując je zastąpić innymi sformułowaniami (np. imperatyw teologiczny, zaproponowany przez T. Jimenez-Urresti), które jednak nie wpływają na rozumienie treści tego, co pod tym pojęciem się kryje³. Chodzi w nim bowiem o pewne normatywne imperatywy życia, które nie mają swojego autorstwa w ludzkim stanowieniu.

Połączenie dwóch rzeczywistości, określanych pojęciem prawo Boże, tj. prawa i jego odniesienia do Bożego autorstwa, prowokuje dyskusję dotyczącą możliwości lub nie dyspensowania od prawa Bożego⁴. Występuje tu napięcie między odniesieniem do nienaruszalnej rzeczywistości stwórczej i zbawczej oraz prawem. Prawodawstwo kościelne dopuszcza możliwość dyspensowania od ustaw czysto kościelnych pod warunkiem spełnienia określonych wymogów. Jeśli prawo Boże też jest prawem i elementem prawa kościelnego, w którym to, co od Boga wchodzi w relację z tym, co od człowieka, stanowiąc jeden porządek wspólnoty chrześcijańskiej, to pojawia się pytanie dotyczące możliwości dyspensowania od prawa Bożego. Pozytywna odpowiedź jest podparta praktyką Kościoła oraz obecnymi sformułowaniami normatywnymi. Dla zwolenników niestosowania pojęcia prawa Bożego, problem, z punktu widzenia prawa, praktycznie nie istnieje. Istnieje jednak nadal konieczność podania odpowiedzi dotyczącej możliwości zwolnienia człowieka od pewnych obowiązków wynikających z Bożych imperatywów. Pozostaje zatem problem, który na gruncie katolickim przyjął określenie dyspensy od prawa Bożego.

W poniższym artykule zostanie zwrócona uwaga na następujące zagadnienia:

- 1) sytuacje życia człowieka, w których udzielana jest dyspensa od prawa Bożego;
- 2) wyjaśnienie pojęcia dyspensy;
- 3) rozumienie tego, czym jest prawo Boże;
- 4) podanie motywów takiej praktyki.

SYTUACJE DYSPENSY OD PRAWA BOŻEGO

W praktyce Kościoła poświadczonej tradycją spotykamy się obecnie z dwoma rodzajami sytuacji dyspensowania od prawa Bożego. Pierwsza z nich dotyczy kwestii rozwiązania małżeństwa. Druga sytuacja dotyczy dyspensowania od ślubu i przysięgi⁵.

³ P. Gherri, «*Ius divinum*»: *Inadeguatezza di una formula testuale*, w: *Il ius divinum nella Vita della Chiesa. XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico (Venezia 17–21 settembre 2008)*, A cura di Juan I. Arrieta, Venezia 2010, s. 465–488. Odpowiedź na te zarzuty sformułowałem w artykule *O adekwatności lub nie pojęcia prawa w prawie Bożym*, „Seminare” 31 (2012), s. 11–24.

⁴ Przykładem takiej dyskusji jest kwestia, podnoszona również wewnątrz katolicyzmu pod wpływem teologii protestanckiej i prawosławnej, dotycząca nierozzerwalności małżeństwa i możliwości dyspensowania od małżeństwa nie tylko zawartego, lecz również dopełnionego. Dyskusja ta wynika również z faktu, że nierozzerwalność małżeństwa nie została zdefiniowana przez Sobór Trydencki wprost w formule dogmatycznej, lecz jedynie przy okazji potępienia tez protestanckich, dopuszczających nierozzerwalność małżeństwa w przypadku cudzołóstwa (Sesja 24, kan. 7).

⁵ Pomijam kwestie dotyczące przeszkody pokrewieństwa w linii prostej i do drugiego stopnia linii bocznej. Od nich nie udziela się dyspensy, gdyż doktryna nie jest pewna ich pochodzenia z prawa

Nauczanie Kościoła, odwołujące się do stwórczej woli Boga w odniesieniu do związku mężczyzny i niewiasty, w kwestii nierozzerwalności małżeństwa jest jednoznaczne. Przypomniął o tym dobitnie Jan Paweł II w przemówieniu do Trybunału Roty Rzymskiej w 2002 r.: „Małżeństwo «jest» nierozzerwalne: ten przymiot wyraża jeden z wymiarów jego obiektywnego istnienia, a nie jakiś fakt czysto subiektywny. W konsekwencji dobro nierozzerwalności jest dobrem samego małżeństwa; niezrozumienie zaś jego nierozzerwalnego charakteru jest niezrozumieniem małżeństwa”⁶. Nierozzerwalność małżeństwa stanowi jego przymiot zakorzeniony w samej jego istocie, który wyraża całkowite i autentyczne oddanie się drugiej osobie i jej jednocześnie przyjęcie. Jakiegokolwiek ograniczenie czasowe w tym względzie wskazywałoby, iż w momencie zawierania małżeństwa nie nastąpiło pełne wzajemne oddanie się i przyjęcie drugiej osoby. Nie nawiązałaby się prawdziwa relacja małżeńska, gdyż nierozzerwalność małżeństwa jest „zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków”⁷. Nauka Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, aczkolwiek nie została wyrażona w formule dogmatycznej, jest stałą prawdą wiary⁸.

Kościelna nauka o nierozzerwalności małżeństwa nabiera mocy w odniesieniu do małżeństw zawartych między ochrzczoneymi, które „zostało podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”⁹, gdyż jest odzwierciedleniem oblubieńczego związku Chrystusa do swojego Kościoła. Z tej racji nierozzerwalność małżeństwa nabiera szczególnej mocy¹⁰, gdyż jest „potwierdzona, oczyszczona i dopełniona”¹¹ w Chrystusie, będąc odzwierciedleniem jego związku z Kościołem. Tym samym nierozzerwalność małżeństwa chrześcijańskiego odnajduje w miłości oblubieńczej Chrystusa do Kościoła nowy fundament i nabiera głębszego znaczenia. Poprzez dopełnienie ważnie zawartego związku pomiędzy ochrzczoneymi małżeństwo odzwierciedla w sposób doskonały jedność Chrystusa ze swoim Kościołem w jednym ciele.

Prawodawstwo kościelne dopuszcza jednak możliwości rozwiązania małżeństwa, które między ochrzczoneymi jest sakramentem. Sytuacja ta nie dotyczy nierozzerwalności wewnętrznej zależnej od samych małżonków, która jest bezwzględna, lecz jedynie nierozzerwalności zewnętrznej, uzależnionej od decyzji papieskiej w pewnych okolicznościach. Obowiązujące prawo dopuszcza zatem możliwość rozwiązania małżeństwa naturalnego¹², jak również małżeństwa sakramentalnego pod

naturalnego i w jakim stopniu. Znane są jednak przypadki dyspensowania od przeszkody pokrewieństwa w drugim stopniu linii bocznej. Por. G. Dzierżon, *Pochodzenie przeszkody pokrewieństwa w linii prostej i w drugim stopniu linii bocznej*, „Prawo Kanoniczne” 55 (2012) 1, s. 35–52.

⁶ Jan Paweł II, *Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*. Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej (28 I 2002), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. V, Kraków 2007, s. 730, nr 4.

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, (22 XI 1981), nr 20.

⁸ Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, ss. 283–285.

⁹ Kan. 1055 §1.

¹⁰ Por. kan. 1056.

¹¹ KKK, nr 1644.

¹² Problematykę rozwiązania małżeństwa naturalnego podejmuje S. Świączny, *Nierozzerwalność małżeństwa a rozwiązanie małżeństwa naturalnego*, Katowice 2004.

warunkiem, że to ostatnie nie zostało nigdy dopełnione na sposób ludzki¹³. Sytuacje, w których istnieje możliwość rozwiązania węzła małżeńskiego naturalnego, jak i sakramentalnego zostały unormowane w Kodeksie prawa kanonicznego, jak również w *Normach* dotyczących przeprowadzenia procesu o rozwiązanie węzła małżeńskiego na korzyść wiary wydanych przez Kongregację Nauki Wiary 30 kwietnia 2001 r.¹⁴. Sytuacje, o których jest mowa w wymienionych dokumentach prawnych, można objąć jednym określeniem: rozwiązanie małżeństwa na korzyść wiary (*in favorem fidei*)¹⁵ oraz dyspensa od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego. Poszczególne przypadki, które na zasadzie wyjątku od zasady nierozzerwalności małżeństwa dopuszczają możliwość jego rozwiązania, są następujące: a) przywilej Pawłowy (rozwiązanie małżeństwa pomiędzy nieochrzczonymi, jeśli jedno z małżonków przyjmuje chrzest i chce zawrzeć nowe małżeństwo, a druga nie chce z nią pozostawać w zgodzie bez obrazy Stwórcy¹⁶; b) przypadek poligamii, gdy mężczyzna lub kobieta żyjący w związkach poligamicznych przyjmuje chrzest i zatrzymuje przy sobie pierwszą żonę lub męża oraz w sytuacji trudności pozostania z pierwszą osobą wybiera jedną z pozostałych¹⁷; c) przypadek uwięzienia, jeśli jedna strona przyjmuje chrzest w Kościele katolickim i nie może nawiązać współzamieszkania z nieochrzczonym współmałżonkiem z racji uwięzienia lub prześladowania¹⁸; d) rozwiązanie małżeństwa pomiędzy osobą ochrzczoneą a nieochrzczoneą¹⁹; e) dyspensa od małżeństwa sakramentalnego niedopełnionego²⁰. Rozwiązanie małżeństwa naturalnego w sytuacjach opisanych w punktach a-c następuje na mocy zawarcia przez stronę ochrzczoneą nowego małżeństwa (*a lege*), natomiast w sytuacjach opisanych w punktach d oraz e mocą interwencji papieskiej. Prawodawstwo kościelne reguluje rozwiązanie małżeństwa naturalnego i ta praktyka wymaga uzasadnienia, czy Kościół może regulować sytuację prawną osób, które do niego nie należą. W odniesieniu do małżeństw sakramentalnych pytanie dotyczy władzy, której mocą dokonuje rozwiązania tych małżeństw.

Drugą sytuacją możliwości i faktycznego udzielania dyspensy od prawa Bożego jest dyspensa od ślubu i przysięgi. Ślub jest to „świadoma i dobrowolna obietnica złożona Bogu, mająca za przedmiot dobro możliwe i lepsze”²¹. Poprzez ślub nawiązuje się relacja pomiędzy osobą ślubującą a samym Bogiem. Zobowiązania z niego

¹³ Dopełnienie małżeństwa dokonuje się wtedy, gdy jednocześnie realizują się trzy warunki: anatomiczny (możliwość dokonania aktu płciowego przez mężczyznę i kobietę), fizjologiczny (ejakulacja w trakcie aktu małżeńskiego) i psychologiczny (dokonanie aktu *modo humano*, tzn. z zachowaniem godności i wolności stron).

¹⁴ Tłumaczenie polskie dokumentu *Potestas Ecclesiae* w: B. Nowakowski, *Rozwiązanie małżeństwa in favorem fidei*, Poznań 2013, s. 252–271.

¹⁵ Niektórzy autorzy rozróżniają między przywilejem Pawłowym a rozwiązaniem małżeństwa na korzyść wiary. Przywilej Pawłowy jest jednak również formą rozwiązania małżeństwa „dla dobra wiary” (kan. 1143 §1).

¹⁶ Kan. 1143.

¹⁷ Kan. 1148.

¹⁸ Kan. 1149.

¹⁹ Por. *Potestas Ecclesiae*.

²⁰ Kan. 1142.

²¹ Kan. 1191 §1, KKK nr 2101.

wynikające uznawane są zatem jako wynikające z prawa Bożego. Przysięga natomiast to „wezwanie imienia Bożego na świadka prawdy”²². W akcie przysięgi człowiek odwołuje się do prawdomówności Boga „jako do rękojmi swojej własnej prawdomówności”²³. Podmiotem, któremu składa się przysięgę, jest drugi człowiek. Wypełnienie przedmiotu przysięgi wiąże składającego ją z prawa naturalnego (*pacta sunt servanda*)²⁴.

Kodeks prawa kanonicznego przewiduje możliwości dyspensowania od ślubu i przysięgi. Taka możliwość w odniesieniu do ślubów prywatnych regulowana jest w kan. 1196 i przysługuje Biskupowi Rzymskiemu, miejscowym ordynariuszom i proboszczom w odniesieniu do ich podwładnych, przełożonym kleryckiego instytutu zakonnego i stowarzyszenia życia apostołskiego w odniesieniu do swoich podwładnych oraz tym, którym ta władza została udzielona przez Stolicę Apostolską lub ordynariusza miejsca. Posiadają oni taką samą władzę w odniesieniu do przysięgi. Jedynie w przypadku, gdy druga strona się nie zgadza na zwolnienie z obowiązku, dyspensa może być udzielona tylko przez Stolicę Apostolską²⁵. Regulacje dotyczące dyspensy od ślubów publicznych czasowych lub wieczystych w instytutach życia konsekrowanego podane są w kann. 688, 691–693, 701, 727–729. Osobami uprawnionymi do udzielenia dyspensy są najwyżsi przełożeni, biskupi diecezjalni czy Stolica Apostolska w zależności od charakteru instytutu życia konsekrowanego (w tym klasztorów niezależnych, o których w kan. 615) oraz regulacji własnych stowarzyszeń życia apostołskiego²⁶. W kwestii dyspensy od ślubu czy przysięgi zakres przedmiotowy osób upoważnionych do dokonania tego aktu jest znacznie szerszy niż w sytuacjach dotyczących rozwiązania węzła małżeńskiego. Dyspensa od prawa Bożego w przypadku ślubu i przysięgi nie jest więc zarezerwowana tylko Biskupowi Rzymskiemu, lecz pozostaje w gestii innych osób posiadających władzę dyspensowania.

Szeroki zakres osób uprawnionych do dyspensowania od ślubu czy przysięgi w kontekście jednej osoby Biskupa Rzymskiego w odniesieniu do rozwiązania węzła małżeńskiego prowokuje pytanie dotyczące rzeczywistej dyspensy od ślubu czy przysięgi. Dyskusja w tej materii sięga czasów średniowiecza. Przyjmowano w punkcie wyjścia, że obowiązek wynikający ze ślubów istnieje z prawa Bożego. Z tego powodu ówcześni autorzy jednoznacznie twierdzili, że ze ślubu nie może zwolnić nawet sam papież. Dopuszczano jedynie możliwość zamiany przedmiotu ślubu lub jego samego na inne dzieło, którego przedmiot miał wartość wyższą lub przynajmniej taką samą jak przedmiot ślubu. Nie dotyczyło to jednak ślubu czystości czy życia zakonnego, od których dyspensa była niemożliwa. Potwierdził to Innocenty III, stwierdzając, że nawet papież nie może dyspensować od ślubu ubóstwa czy czystości, gdyż są one ściśle związane z charakterem życia monastycznego. Sytuacja ta dotyczyła jedynie tych, którzy chcieliby pozostać mnichami wraz

²² Kan. 1199 §1.

²³ KKK nr 2150.

²⁴ Por. S. BerIngo, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991, s. 184–185.

²⁵ Por. kan. 1203.

²⁶ Szczegółowe rozważania prawne dotyczące poszczególnych przypadków udzielania dyspensy w odniesieniu do tychże sytuacji podane są w cytowanych kanonach. Nie odnoszą się do nich szczegółowo, gdyż nie stanowią przedmiotu merytorycznego dokonywanych analiz.

z jednoczesną dyspensą od powyższych ślubów. W odniesieniu do tych, którzy prosili o taką dyspensę, stosowano rozwiązanie polegające na udzieleniu dyspensy wraz z usunięciem ich z życia zakonnego. Dyspensa była jednoznaczna z zaprzestaniem życia zakonnego. Innocenty IV, wbrew temu, czego nauczał św. Tomasz²⁷, dopuścił możliwość dyspensowania przez papieża od ślubów zakonnych. W odniesieniu jednak do ślubu czystości praktyka odbiegała od doktryny. Przypadki dyspensowania od ślubu czystości bywały raczej sporadyczne i związane z koniecznością zamiany na inne dobro, co jednocześnie suponowało trwanie zobowiązania do momentu, w którym warunki nie zostaną z powrotem zmienione. Dopiero postrydency teologowie dopuszczali możliwość dyspensowania od ślubów, o ile nie miały one uroczystego charakteru (śluby proste)²⁸.

Znaczące dla możliwości udzielenia dyspensy od ślubu były tezy postrydencckiego jezuitę Tomasza Sàncheza, który odróżniał nakazy prawa Bożego *quae nulla salutis detrimenta afferre possunt*, od których w żadnym przypadku nie można dyspensować, oraz te, które *numquam maius bonum impedire solent et in spiritualis salutis detrimentum vergere*, do których zaliczał ślub i przysięgę. W tym drugim przypadku przyznawał, że Kościół posiada władzę dyspensowania o ile wymaga tego wyższe dobro²⁹. Swoje tezy opierał na argumentacji odwołującej się do woli samego Chrystusa, który, powierzając kierownictwo wspólnoty kościelnej, zadbał również o to, by odpowiedzialni za nią posiadali możliwość udzielenia dyspensy od praw, które on nadał, jeśli wymaga tego racjonalna przyczyna w poszczególnym przypadku³⁰. Ostatecznie jednak doktryna w materii dyspensy od ślubu i przysięgi została ukształtowana przez Franciszka Suareza, pod dużym wcześniejszym wpływem tez Henryka z Suzy. Suarez potwierdzał, że w przypadku ślubu i przysięgi mamy do czynienia z prawem Bożym, w tym naturalnym. Obowiązywanie tego prawa zależy *a priori consensu voluntatis humanae*. Istnieje jednak możliwość udzielenia dyspensy, która nie jest dyspensą w sensie właściwym, gdyż w takiej sytuacji nadal aktualne pozostaje zobowiązanie wynikające z tego prawa, ale *mediante aliqua remissione, quae fit ex parte materiae*. Z tej racji twierdzi, że nie mamy tu do czynienia z prawdziwą dyspensą, lecz raczej z *dispensatio facti quam iuris*. Aktualna praktyka „dyspensowania” od ślubu i przysięgi czyni swoimi powyższe tezy, podkreślając, że w takich sytuacjach nie mamy do czynienia z dyspensą od ślubu, lecz jedynie od zobowiązań z niego wynikających (przedmiot ślubu przestaje istnieć). Dyspensa dotyczy jedynie materii ślubu, lecz nie jego samego³¹. Tym samym zwraca się uwagę, że słowo dyspensa używane jest w sensie niewłaściwym.

²⁷ S.Th., II-II, q. 88, a. 11, ad 2um. Komentatorzy Tomasza stwierdzają, że zakaz udzielania przez papieża dyspensy od ślubów uroczystych rozumiał on w sensie formalnym, czyli na mocy władzy papieskiej. Mógł to jednak uczynić na mocy władzy Bożej, przekazanej przez Chrystusa św. Piotrowi: co rozwiązesz na ziemi będzie rozwiązane w niebie (Mt 16, 19). Por. red. F.W. Bednarski, *Suma teologiczna w skrócie*, Warszawa 2006, s. 542, prz. 147.

²⁸ Por. P. Jesus Torres, *Dispensa dai voti e dal giuramento*, w: I procedimenti speciali nel diritto canonico. Studii Giuridici XXVII, Città del Vaticano 1992, s. 364–365.

²⁹ Por. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona 1996, s. 1754–1755.

³⁰ Por. S. Berlingò, dz.cyt., s. 182.

³¹ Por. *Comentario exegético al...*, s. 1754–1755.

Podobne stwierdzenia można odnieść do dyspensy od ślubów zakonnych. Potwierdza to zakres osób, które mogą jej udzielić poza samym papieżem. Powiększenie tego zakresu wskazuje, że w przypadku dyspensy mamy do czynienia nie z aktem o charakterze teologalnym lecz prawnym. Udzielający dyspensy nie dyspensuje od konsekracji zakonnej, lecz jedynie od skutków prawnych wynikających ze ślubów zakonnych, z obowiązków pochodzących z profesji zakonnej³².

POJĘCIE DYPENSY

Dyspensa w Kodeksie prawa kanonicznego określana jest jako „rozluźnienie prawa czysto kościelnego w poszczególnym wypadku”³³. Takie określenie wskazuje, że nie istnieje możliwość udzielania dyspensy od prawa Bożego, pomimo tego, że pojęcie to stosuje się do niego. Czym jest zatem dyspensa i czy można to pojęcie odnieść do omawianych przypadków? Odpowiedź na to pytanie wskaże jednocześnie na motywy udzielania dyspensy od prawa Bożego.

Pojęcie dyspensy ma znaczenie o wiele szersze niż to, które zostało przedstawione w kodeksowej definicji. Należy na nie spojrzeć w szerszym kontekście odwołującym się do znaczenia tego słowa zarówno w myśli greckiej i łacińskiej wzbogaconej przez chrześcijaństwo. Dyspensa nie oznacza jedynie uwolnienia, rozluźnienia czy uwolnienia od prawa. Ma pozytywną konotację wynikającą z greckiego *oikonomia* i oznacza rozdzielanie, rozdawanie, udzielanie, kierowanie, zarządzanie, gospodarzowanie. Ojcowie Kościoła (Cyprian) używają słowa dyspensa gdy mówią o rozdawnictwie łask czy szafarstwie sakramentów, a szafarzów sakramentów nazywa się *dispensatores Dei*. *Oikonomia* odnosiła się do rządów Boga nad światem, co wskazuje na działanie Boga odbiegające od działania podlegającego jedynie regułom ludzkim. W odniesieniu do człowieka *oikonomia* (*dispensatio*) oznaczała uznanie za dozwoloną czynności zakazanej czy usprawiedliwienie opuszczenie czynności nakazanej³⁴. *Dispensatio* ukazuje zatem pewne dobro, które jest realizowane w odniesieniu do człowieka, który znalazł się w trudnej sytuacji wymagającej podjęcia wyjątkowych działań.

W tym znaczeniu słowo dyspensa zaczęto odnosić również do prawa. Sytuacja dyspensy miała zastąpić obowiązek wynikający z prawa wtedy, gdy prawo musiało ustąpić przed dobrem³⁵. Do takich sytuacji może dochodzić, gdy ogólnie obowiązujące normy w poszczególnych przypadkach nie mogą być przestrzegane oraz okoliczności, w których znalazły się osoby podlegające prawu, wymagają, by została udzielona dyspensa dająca możliwość postępowania inaczej niż zostało to wyrażone w normie ogólnej³⁶.

³² Por. P. Jesus Torres, art.cyt., s. 369.

³³ Kan. 85.

³⁴ Por. R. Sobański, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 6 (1973), s. 167–168.

³⁵ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 77.

³⁶ Por. R. Sobański, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego...*, s. 168.

Rzeczywisty charakter dyspensy, mający na celu umożliwienie człowiekowi realizację dobra w ramach pewnego porządku prawnego, uwidocznia się także w obowiązujących przepisach dotyczących możliwości jej udzielenia. Na pierwszym miejscu wskazuje się, że jej celem jest pożytek dla duchowego dobra wiernych³⁷. U podstaw dyspensy znajduje się zawsze jakieś dobro duchowe, którego osiągnięcie możliwe jest przez uwolnienie się od obowiązku wynikającego z prawa³⁸. Instytucja dyspensy świadczy o wyjątkowym charakterze prawa kościelnego, które jako element natury Kościoła, służy osiągnięciu zbawienia. Wobec tak rozumianej dyspensy, również prawo Boże nie pozostaje obojętne. Kościół ma zadanie jego interpretowania, stosowania, aktywnego kształtowania, orzekania o jego nieobowiązaniu w konkretnym przypadku i w konsekwencji dyspensowania w granicach określonych nauczaniem i tradycją³⁹. Dyspensowanie jest także formą aplikacji prawa wspólnoty, która nie jest zwykłą społecznością, lecz wspólnotą zbawczą.

PRAWO BOŻE

Przykłady dyspensowania przez Kościół od prawa Bożego wskazują, że mamy do czynienia z dyspensowaniem zarówno od prawa Bożego naturalnego (małżeństwa naturalne, przysięga a także ślub), jak również od prawa Bożego pozytywnego (małżeństwo sakramentalne i ślub). Jest to zgodne z przyjętym i obecnym w Kościele rozróżnieniem, pochodzącym od F. Suareza, na prawo Boże naturalne i pozytywne. Czym zatem jest prawo Boże, w tym przede wszystkim pozytywne?

Tematyka prawa Bożego i próby jej systematycznego opracowania były domeną kanonistów, teologów i filozofów. Po Soborze Watykańskim II refleksja wokół prawa Bożego stała się raczej domeną teologów⁴⁰, choć również kanoniści nie pozostają w tyle⁴¹. Przy obecnym stanie wiedzy eklezjologicznej i dyskusji wokół prawa Bożego, w której często odmawia się stosowanie tego pojęcia, wskazując równocześnie na konceptualizacyjne braki między teologalną treścią a jej prawną konkretyzacją, istnieje zgoda co do faktu, że nie można ujmować pozytywnego prawa Bożego jako promulgowanych przez Chrystusa norm prawnych konstytucjonalnych i dyscyplinarnych dla Kościoła czy jako jego struktury prawnej, która została wyrażona w akcie założycielskim Kościoła przez Chrystusa. Ponadto przy obecnym stanie wiedzy na temat prawa Bożego podkreśla się pewne poziomy jego konkretyzacji, wywodzące się czy to bezpośrednio z woli Chrystusa i przez niego bezpośrednio ustanowione (prymat Piotrowy, sakramenty, kolegium apostoelskie) i jako takie nieomylnie głoszone przez Kościół) lub ujmujące treści normatywne jako wprost wynikające z pra-

³⁷ Por. kan. 87 §1.

³⁸ Por. R. Sobański, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego...*, s. 168.

³⁹ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 77.

⁴⁰ Por. Y. Congar, *Ius divinum*, „Revue de droit canonique” 28 (1978), s. 108–122; K. Rahner, *Il concetto di Ius divinum nell’accezione cattolica*, w: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, s. 395–445.

⁴¹ Por. cytowane w przypisie trzecim Akta XIII Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego z 2008 r., które stanowią obszerne źródło wiedzy na temat rozumienia prawa Bożego.

wa Bożego (sukcesja apostołska wywodząca się z kolegium Dwunastu Apostołów), czy też normy wydedukowane w wyniku teologicznego wnioskowania z Objawienia (prymat Piotrowy biskupa Rzymu)⁴². Normy prawa Bożego przyjmowane przez Kościół wynikają wprost lub pośrednio z woli Chrystusa. Te pierwsze Kościół jedynie rozpoznaje i formułuje, drugie natomiast formułuje w postaci pewnych stwierdzeń w zależności od historycznych i aktualnych wymogów.

Na prawo Boże w Kościele należy spojrzeć w perspektywie misji powierzonej mu przez Chrystusa i Jego dzieła zbawczego. Nie można się ograniczać jedynie do zasad życia społecznego i istniejących w nim wyobrażeń odnoszących się do tworzenia prawa. W przeciwnym razie stwierdzenie Soboru Trydenckiego, że „Jezus Chrystus został dany ludziom nie tylko jako zbawca, lecz także jako prawodawca”⁴³, wskazywałoby, że działalność prawodawcza Chrystusa występuje obok Jego działalności zbawczej, co jednocześnie sugeruje, że Chrystusowe prawo jest oddzielone od Jego łaski, a prawo Boże w Kościele traktuje się jak każde inne prawo, z tą różnicą, że zostało ustanowione przez Chrystusa⁴⁴. Chrystus kontynuuje swoje dzieło zbawcze w Kościele i poprzez Kościół. Każdy zatem element struktury Kościoła ma swoje odniesienie do zbawienia. Prawo kościelne, mające swe źródło i podstawy w prawie Bożym, uczestniczy w jego misji zbawczej i ma swoje odniesienie do głoszonych i realizowanego w Kościele zbawienia.

Pozytywne prawo Boże, które Chrystus objawia człowiekowi, wpisuje się w Jego dzieło zbawcze i powołanie skierowane do człowieka. Od samego początku uczniowie Chrystusa odczytują tę wolę zbawczą, gromadząc się we wspólnotę. Wspólnota kształtuje się na wskazaniach Chrystusa i trwa dzięki ich zachowywaniu i przekazywaniu, głosząc dzieło zbawcze obecnego pośród uczniów Pana. To właśnie On objawił i objawia człowiekowi prawdę o Bogu Ojcu i o Jego woli względem wszystkich ludzi, wskazując drogi egzystencji w świetle powołania, którym Bóg obdarza. „Pierwsza konkluzja, jaką stąd wyprowadzamy w odniesieniu do pozytywnego prawa Bożego, to ta, że Chrystus jest prawodawcą jako objawiający prawdę o człowieku i interpretujący egzystencję ludzką w świetle wezwania Bożego”⁴⁵.

Objawiając człowiekowi prawdę o Ojcu i o samym człowieku, Chrystus wskazuje na drogę, którą należy kroczyć, dążąc do spełnienia zbawczych Bożych obietnic, wykraczających poza ramy życia doczesnego. Obietnice dane przez Boga nie dotyczą jedynie życia przyszłego, ale zaczynają się realizować i spełniać w życiu doczesnym poprzez pozytywną odpowiedź człowieka. Stąd też wskazania pozostawione przez Chrystusa mają wymiar egzystencjalny i pozostają w możliwościach wypełnienia ich przez człowieka w jego życiu doczesnym. Dlatego kolejną konkluzją w odniesieniu do prawa Bożego jest stwierdzenie, „że niewłaściwe jest kojarzenie

⁴² Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 69. Wykorzystując hierarchię norm prawa Bożego, niektórzy autorzy kuszą się o podanie systematyki prawd wynikających z tego prawa, sytuując je na siedmiu podporządkowanych sobie stopniach. Por. P. Gherri, *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*, Roma 2004, s. 213–214.

⁴³ Sesja 6, kan. 21 (*de iustificatione*).

⁴⁴ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 63.

⁴⁵ Tamże, s. 64.

go tylko z nakazami i zakazami, z ograniczeniem wolności, nakładaniem ciężarów i zobowiązań ... ci, którzy doznali łaski, otrzymali wraz z nią Jego prawo”⁴⁶. Łaska i prawo uzdalniają człowieka jako dziecko Boże do kroczenia drogą wskazaną przez Chrystusa. Dyspozycje Chrystusa, wskazujące jednocześnie drogę ich realizacji odczytywane w kontekście otrzymanej łaski, tworzą tym samą strukturę nowej rzeczywistości, nowego ładu i porządku. Wezwanie do kroczenia drogą wskazaną przez Niego ma w stosunku do tych, którzy się na nią decydują, charakter normatywny. Ci, którzy pragną uczynić ją swoją, odczytują Chrystusowe wskazania w kategoriach powinności. Charakter prawny tego wezwania nie może być jednak odczytywany jedynie w odniesieniu do autorytetu, który wyraża swoją wolę. Powinien być natomiast traktowany w odniesieniu do struktury wezwania mającego charakter zobowiązujący, powinnościowy względem tego, który obdarowuje wezwaniem.

Wezwanie do postępowania drogą zbawienia ma charakter bardzo osobisty. Jest to powód, dla którego przeciwnicy posługiwania się terminem prawo Boże negują możliwość aplikacji terminu prawo w odniesieniu do tego wezwania, podkreślając, że brak prawu Bożemu podstawowej cechy charakterystycznej temu pojęciu prawa, mianowicie jego obiektywności i cechy przymusowości. Powołanie jest darem osobistym i otrzymują je poszczególni ludzie. Realizacja tego powołania dokonuje się jednak we wspólnocie wierzących, do której powołany wstępuje nie na mocy swojej decyzji, lecz na mocy łaski sakramentu chrztu świętego. Kościół tworzy zatem środowisko wiary, a wezwanie do włączenia do niego wiąże nie tylko osobę, która na nie odpowiedziała, lecz całą wspólnotę. W tym znaczeniu możemy zatem mówić o obiektywnych i zobowiązujących formach realizacji wiary opartych na indywidualnych zadaniach i charyzmatkach przyczyniających się do trwania i wzrostu wspólnoty. Wola Chrystusa znajduje się u podstaw trwania wspólnoty i zachowań wierzących do niej należących. Jedność życia wszystkich należących do Kościoła sprawia, że tworzą oni znak i narzędzie „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁴⁷.

Odpowiedź człowieka na darmowe obdarowanie łaską powołania do życia we wspólnocie wierzących jest aktem jego woli. W tej sytuacji nie można mówić o jakimkolwiek przymusie. Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* stoi na straży wolności i braku jakiegokolwiek przymusu związanego z wyborem wiary i religii, ale też jednocześnie podkreśla, że poznanie prawdy wiąże się z obowiązkiem trwania w niej. Z samej natury obowiązku wynika jednocześnie jakaś forma zdeterminowania jego przedmiotem i postępowania zgodnie z możliwościami jego realizacji, która, chociaż jest wynikiem wolnej odpowiedzi, zmusza wierzącego do życia zgodnego z wymogami odpowiedzialności za trwałość wspólnoty i realizację przez nią dzieła zbawienia. Dlatego też prawo Boże jest „dla Kościoła prawem podstawowym, stanowi zasadnicze zręby jego konstytucji, zawiera to, z czego Kościół pod groźbą utraty własnej tożsamości nie może zrezygnować, z czego nie może się wycofać i czego nie może zmienić”⁴⁸.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

⁴⁸ R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. II...*, s. 65.

MOTYWY DYPENSY OD PRAWA BOŻEGO

Kościół stoi na straży niezmienności prawa Bożego. Zadanie Kościoła w odniesieniu do niego nie ogranicza się jednak jedynie do tego wymiaru. Kościół ma je jednocześnie przepowiadać i promulgować w swoim nauczaniu. To zadanie Kościoła uzależnione jest nie tylko od aktualnego stanu poznania prawa Bożego, lecz przede wszystkim od jego historyczności. Bóg objawia swoją wolę zbawczą w historii i czyni to tak, aby została ona rozpoznana. Poznana prawda zostaje następnie wyrażona. Dokonuje się to w sposób zrozumiały, który pozostaje uwarunkowany wieloma czynnikami: sposobem myślenia, komunikacją, środowiskiem, poznaniem. W tym kontekście wraz z traktowaniem prawa Bożego jako prawdy, którą Bóg kieruje do człowieka, obdarowując go wezwaniem do kroczenia drogą zbawienia we wspólnocie, należy odczytywać praktykę udzielania przez Kościół dyspensy od prawa Bożego. Ponadto nie można zapomnieć o pełnym znaczeniu instytucji dyspensy, która nie może być ograniczana jedynie do rozluźnienia prawa czysto kościelnego. Wszystkie trzy faktory wzięte razem decydują o sytuacjach, w których Kościół udziela dyspensy od prawa Bożego.

Niemożliwość dyspensowania od prawa Bożego, wobec faktycznych aktów zwalniania od prawa Bożego w przypadkach podanych w niniejszym opracowaniu, tłumaczono od dawnych czasów tym, że w akcie dokonania dyspensy nie chodzi o faktyczne uwolnienie od obowiązku ustawowego, lecz jedynie od obowiązków wynikających z woli ludzkiej, czyli od zobowiązań, których podjął się człowiek, dokonując aktu z prawa Bożego. Dodatkowo tłumaczono, że w tym wypadku nie można mówić o dyspensie, gdyż jest ona pojmowana w takich sytuacjach w sposób niewłaściwy.

Kościół, udzielając dyspensy od prawa Bożego, powoduje, że prawo Boże nie ma zastosowania do konkretnego przypadku. W żaden sposób Kościół nie podważa prawa Bożego. Ono nadal zachowuje swoją moc. Stwierdza się jedynie, że nie obowiązuje w konkretnym przypadku z powodu istniejących ku temu przyczyn. Dyspensa, która jest aktem łaski, a nie jedynie dobrej woli osoby jej udzielającej, służy wiernemu pomocą w jego odnalezieniu się we wspólnocie Kościoła w taki sposób, który nie będzie naruszał jej integralności i dzięki czemu pozostanie ona nadal znakiem zjednoczenia z Bogiem oraz znakiem i narzędziem zbawienia. R. Sobański stwierdza, że „dyspensa ma we wszystkich takich przypadkach pomóc wiernemu «odnaleźć się» wobec prawa Bożego” a papież „dyspensując od prawa Bożego powołują się na prawo Boże”.⁴⁹ W takiej sytuacji nie ma sensu zastanawianie się i poszukiwanie argumentów odnoszących się do właściwego lub nie rozumienia dyspensy. Następuje faktyczne uwolnienie od obowiązku w realizacji większego dobra duchowego wiernych.

Wyraźnie można dostrzec to w odniesieniu do sytuacji, w których następuje akt dyspensy od prawa Bożego. Podstawą rozwiązania małżeństw naturalnych, aczkolwiek w ich przypadku następuje to mocą samego prawa, a nie faktycznej dyspensy

⁴⁹ Tamże, s. 79.

papieskiej, jest dobro osoby, która chce przyjąć chrzest i żyć zgodnie z własnym powołaniem we wspólnocie Kościoła i jednocześnie chce uporządkować swoją dotychczasową sytuację małżeńską znajdującą się w sprzeczności z przyjętą wiarą. Przywilej wiary cieszy się przychylnością prawa⁵⁰. Motywem rozwiązania małżeństwa jest tu ochrona wiary i dobro duchowe osoby oraz wspólnoty, której osoba staje się członkiem. Motyw ten dotyczy również małżeństw rozwiązywanych przez papieża pomiędzy osobą ochrzczoneą a nieochrzczoneą. Rozwiązanie małżeństwa na mocy samego prawa lub poprzez decyzję papieską dokonuje się zatem *in favorem fidei*. Podobne motywy istnieją w przypadkach rozwiązania małżeństwa zawartego, a niedopełnionego mocą pełni władzy papieskiej. Chodzi tu na pierwszym miejscu o dobro duchowe stron, które pragną się realizować w małżeństwie, dążąc do pełni zjednoczenia w akcie małżeńskim, do którego nie doszło w zawartym małżeństwie. Do celów małżeństwa należy również zrodzenie potomstwa. Chęć zrodzenia i wychowania potomstwa, którego poczęcia jedna ze stron odmawia, jest także próbą odnalezienia się wobec prawa Bożego i zamiarów Boga wobec małżeństwa mężczyzny i kobiety, tworzących rodzinę wraz z potomstwem. Innym motywem może być chęć podjęcia życia konsekrowanego przez jedną ze stron. W Kodeksie z 1917 r. fakt złożenia przez jedną ze stron uroczystej profesji zakonnej powodował rozwiązanie małżeństwa zawartego i niedopełnionego mocą samego prawa.

Dobro wiary, dobro duchowe wiernego jest również motywem dyspensy od ślubu czy przysięgi. Dotyczy to przede wszystkim zwolnienia od profesji wieczystej w instytutach życia konsekrowanego. Kodeks prawa kanonicznego wyraźnie podkreśla, że nie powinno się prosić o indult odejścia z instytutu „jak tylko z bardzo poważnych przyczyn rozważonych wobec Pana”⁵¹, których Kodeks jednak nie specyfikuje. Motywy udzielania takiej dyspensy określane są poprzez odwołanie się do zasady, że człowiek nie jest zobowiązany do rzeczy niemożliwych (*ad impossibilia nemo tenetur*), czyli do uniesienia zobowiązań wynikających z profesji zakonnej, o ile jest to faktyczna niemożliwość, a nie jedynie chęć uwolnienia się od zobowiązań poprzez odwołanie się do tej zasady. W praktyce udzielania dyspensy zwraca się obecnie uwagę na pomyłkę (błąd) w wyborze drogi życiowej, która podlega ocenie nie tylko przez osobę proszącą o indult odejścia, lecz przede wszystkim przez samych przełożonych. Oni rozpoznają, że osoba nie powinna zostać dopuszczona do życia konsekrowanego. Przejawami pomyłonej drogi życia jest brak kompatybilności między przyjętą formą życia a faktycznym jej wypełnieniem. W takiej sytuacji istnieje poważna przyczyna niewypełnienia zobowiązań wobec Pana, który jest dawcą powołania⁵². W dyspensie chodzi zatem o to, by proszący o nią odnalazł powtórnie swoją drogę i tym razem dobrze ją wybrał, by mógł realizować swoje chrześcijańskie powołanie we wspólnocie Kościoła.

Kościół ma obowiązek zachowania prawa Bożego. Prawo Boże zostało jednak powierzone Kościołowi do interpretowania i stosowania. Ma je głosić, rozwijać i konkretyzować. Dokonuje tego w konkretnych sytuacjach historycznych, poma-

⁵⁰ Por. kan. 1150.

⁵¹ Kan. 691 §1.

⁵² Por. P. Jesus Torres, art.cyt., s. 367.

gając wiernym odnaleźć się wobec prawa Bożego. Dla dobra duchowego wiernych dyspensuje w poszczególnych sytuacjach od tego prawa, jednocześnie powołując się na nie. Dyspensa od prawa Bożego jest również realizacją prawa Bożego.

DISPENSATION FROM DIVINE LAW

Summary

In the study the author ponders over the possibility and motives of dispensation from divine law. In order to do it he presents the current practice concerning dispensation from divine law, gives the definition of dispensation, the notion of divine law and the motives for dispensation. He concludes by stating that Church has the obligation to retain divine law. However, Church was entrusted with divine law to interpret and apply it. Church is supposed to preach, develop and specify divine law, which it does in specific historical circumstances helping the faithful to gain insight into it. In particular situations, for the spiritual sake of the faithful Church grants dispensation from this law, simultaneously referring to it. Dispensation from divine law is also realisation of God's law.

Słowa kluczowe: prawo Boże, dyspensa