

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 26

rok 2017

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra. Pamplona)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchocki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)
Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor
ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)
ks. dr Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

Recenzenci tomu 26 (2017) 1–4/Reviewers of the volume 26 (2017) 1–4

ks. dr Adam Adamski COR (UAM Poznań), ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Gręźlikowski (UKSW, Warszawa)
prof. KUL dr hab. Maciej Jońca (KUL, Lublin), ks. prof. KUL dr hab. Piotr Kulbacki (KUL, Lublin)
ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot (UAM, Poznań), o. prof. UKSW dr hab. Marek Saj (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK, Toruń), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
prof. UP dr hab. Andrzej Ryk (UP, Kraków), prof. KUL dr hab. Alina Rynio (KUL, Lublin)
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
prof. SAN dr hab. Zofia Wilk-Woś (Społeczna Akademia Nauk, Łódź)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 66 48 708

e-mail: szczyrba@archidiecezja.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo> e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

Arcybiskupowi

GRZEGORZOWI RYSIOWI

– nowemu Metropolicie Łódzkiemu –
z nadzieją na współpracę autorską w kolejnych tomach
Łódzkich Studiów Teologicznych,
także na pasterski i naukowy patronat
wraz życzeniami obfitych owoców trudu
pobłogosławionego przez naszego Pana i Stwórcę

Kolegium Redakcyjne i Wydawnicze
Łódzkich Studiów Teologicznych

PRAWO W SŁUŻBIE CODZIENNOŚCI – CZĘŚĆ III

LAW IN SERVICE OF EVERYDAY LIFE – PART III

Redaktor naukowy/Scientific editor

ks./fr. Grzegorz Leszczyński

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I

- Karol K. Adamczewski OFMConv, „Sąd nad św. Franciszkiem z Asyżu” Giotto – próba prawniczej egzegezy 9
- ks. Jerzy Adamczyk, *Urząd wicedziekana* 23
- ks. Jerzy Adamczyk, *Rekolekcje zamknięte i okresowe dni skupienia w aspekcie kanonicznym* 39
- Adam Bartczak, *Ignorantia iuris nocet. Kilka uwag z pracy kancelarii trybunału kościelnego* 61
- ks. Łukasz Burchard, *Kategoria poczytalności prawnokarnej w systemie prawa kanonicznego* 73
- Tomasz Gałkowski CP, *Zakaz przyjmowania publicznych urzędów przez duchownych* 111
- ks. Grzegorz Leszczyński, *Brak wiary a wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa – cz. 2* 123
- ks. Grzegorz Leszczyński, *Reforma procesu małżeńskiego w świetle motu proprio Ojca Świętego Franciszka Mitis Iudex Dominus Iesus* 137
- Urszula Nowicka, *Prawo do pochowania dziecka utraconego w wyniku poronienia wedle ustawodawstwa polskiego i kanonicznego* 147

RECENZJA

- ks. Grzegorz Leszczyński, (rec.) Marta Pogorzelska, *Błąd co do osoby i przymiotu osoby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. w świetle wyroków Sądu Metropolitalnego w Lublinie i w Białymstoku w latach 1984–2004 oraz błąd co do tożsamości strony w prawie polskim*, Białystok 2016, ss. 169 161

ARTYKUŁY II (Miscellanea)

- Karol Chylak, *Od spowiednika do społecznika. Transformacja roli społecznej duchownego w II Rzeczypospolitej* 165
- Leszek Gula, *Homouzja Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej* 183
- Mateusz Mazurek, *Katolicka etyka dla niewierzących* 197

SPRAWOZDANIA

- ks. Rafał Leśniczak, *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej: Media – Biznes – Kultura*, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, 12–13 X 2017 211
- ks. Rafał Leśniczak, *Sprawozdanie z konferencji naukowej organizowanej z okazji 25-lecia istnienia studiów dziennikarskich na Wydziale Teologicznym UKSW*, 25 X 2017 214

Z ŻYCIA SEMINARIUM

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych 2016/2017 217
- Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi 222

*

- Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 223

TABLE OF CONTENTS

ARTIKLES I

- Karol K. Adamczewski OFMConv, *"Judgment" of St. Francis of Assisi by Giotto – attempt of legal interpretation* 9
- fr. Jerzy Adamczyk, *Office of vicario forane* 23
- fr. Jerzy Adamczyk, *Closed retreats and periodic retreat days in their canonical aspect* 39
- Adam Bartczak, *Ignorantia iuris nocet. A few remarks from the work of the ecclesiastical tribunal office* 61
- fr. Łukasz Burchard, *Category of legal sanity in the canon law system* 73
- Tomasz Gałkowski CP, *Clerics are forbidden to assume public offices* 111
- fr. Grzegorz Leszczyński, *Lack of faith and exclusion of marriage sacramental dignity – part 2* 123
- fr. Grzegorz Leszczyński, *Reform of marriage process in light of Motu Proprio MITIS IUDEX DOMINUS IESUS by Holy Father Francis* 137
- Urszula Nowicka, *The right to bury a child lost as a result of a miscarriage according to Polish and canonical legislation* 147

REVIEW

- fr. Grzegorz Leszczyński, (rec.) Marta Pogorzelska, *Błąd co do osoby i przymiotu osoby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. w świetle wyroków Sądu Metropolitalnego w Lublinie i w Białymstoku w latach 1984–2004 oraz błąd co do tożsamości strony w prawie polskim*, Białystok 2016, ss. 169 161

ARTIKLES II (Miscellanea)

- Karol Chylak, *From confessor to social activist. Transformation of a social role of a priest in the Second Republic of Poland* 165
- Leszek Gula, *Consubstantiality of the Holy Spirit in the early patristic thought* 183
- Mateusz Mazurek, *Catholic ethics for unbelievers* 197

REPORTS

- fr. Rafał Leśniczak, *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej: Media – Biznes – Kultura*, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, 12–13 X 2017 211
- fr. Rafał Leśniczak, *Sprawozdanie z konferencji naukowej organizowanej z okazji 25-lecia istnienia studiów dziennikarskich na Wydziale Teologicznym UKSW*, 25 X 2017 214

FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

- A chronicle of seminary events 2016/2017 217
- A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 222
- *
- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 223

KAROL K. ADAMCZEWSKI OFMConv

Katedra Prawa Rzymskiego

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

SĄD NAD ŚW. FRANCISZKIEM Z ASYŻU GIOTTA – PRÓBA PRAWNICZEJ EGZEGEZY

Słowa kluczowe: św. Franciszek z Asyżu, sąd, wydziedziczenie, wyrzeczenie się dóbr ziemskich, władza ojcowska, biskup, *pater familias*, *audientia episcopalis*, *manus Dei*

1. Uwagi wprowadzające. 2. Właściwość „sądu”. 3. „Sprawa” Franciszka. 4. „Wyrzeczenie się dóbr ziemskich” a *patria potestas*. 5. Szata. 6. Zakończenie

1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Nie ma w historii człowieka oraz miejsca, które bardziej byłoby utożsamiane z takimi wartościami, jak pokój, dobro i radość, niż św. Franciszek oraz jego rodzinne miasto Asyż. Przybywającym do tego szczególnego miejsca często towarzyszy pragnienie doświadczenia czegoś wyjątkowego nie tylko w sferze estetycznej, ale również egzystencjalno-duchowej. Tęsknota za wartościami, które zostały wyrażone w lapidarnym pozdrowieniu franciszkańskim *Pax et Bonum*, pojawia się u wielu przekraczających bramy miasta, powszechnie zwanego „miastem pokoju”¹.

Sięgając do czasów i wydarzeń z życia zarówno Franciszka z Asyżu, jak i jego rodzinnego miasta, stwierdzamy ze zdumieniem, iż były one naznaczone niepokojami i konfliktami. Najbardziej zaciekły spór toczył się z sąsiadującą Perugią. Franciszek Bernardone, późniejszy święty, nie stronił od wojennego rzemiosła, pragnął bowiem sławy i podziwu, jak wielu młodych w tamtym czasie. Po przegranej bitwie Asyżu z Perugią oraz przebyciu niewoli uznał swe wcześniejsze plany oraz ambicje za marne i próżne. Wówczas dokonał się gwałtowny zwrot w jego życiu. Wprawdzie

¹ Asyż, miasto nierozzerwalnie związane ze św. Franciszkiem, stanowi częsty motyw w literaturze polskiej. Zob. A. Bednarek, *Miasto wniebowzięte: Asyż w oczach pisarzy polskich*, Niepokalanów 2000.

nie przestał pragnąć być rycerzem, ale podjął się szczególnej służby, służby u Najwyższego Króla, by zabiegać odtąd tylko o Jego sławę. Wstępując na drogę prawości i pokoju, stał się heroldem Boga. Jego nawrócenie jednak nie przebiegło spokojnie i łagodne, ale nastąpiło w gwałtownych oraz dramatycznych okolicznościach. Dokonało się w atmosferze konfliktu z najbliższym otoczeniem, wcześniej bardzo mu życzliwym. Ostatecznie doprowadziło do dramatycznego sporu z ojcem, zakończonego publiczną rozprawą przed biskupem.

Wspominają o tym wydarzeniu biografowie św. Franciszka. Fakt ten został również utrwalony przez Giotto Bondone na fresku zatytułowanym *Wyrzeczenie się dóbr ziemskich*. Dzieło znajduje się w bazylice św. Franciszka w Asyżu i wpisuje się w cykl przedstawień zatytułowany *Sceny z życia św. Franciszka*. Powstało najprawdopodobniej między 1295 a 1299 r. Znajduje się w dolnej partii ściany północnej nawy głównej kościoła górnego, bazyliki asyjskiej i tworzy jeden z trzech fresków przedstawiających etapy nawrócenia Świętego. Fresk przedstawia św. Franciszka z Asyżu przed biskupem Gwidonem I w otoczeniu duchowieństwa oraz mieszkańców miasta².



² G. Malafarina, *La Basilica di san Francesco ad Assisi*, Modena 2005, 160.

Utrwalone przez Giotta wydarzenie nastąpiło w Asyżu na głównym placu przed pałacem biskupa. Ukazuje moment, w którym św. Franciszek zdjął z siebie szaty i zwrócił je swojemu ojcu. Tym symbolicznym i jednocześnie dramatycznym gestem zerwał więzy łączące go z rodziną oraz porzucił dotychczasowe życie pełne dostatku. Obierając za swego ojca Boga, wstąpił na drogę pokuty i ubóstwa. Sąd nad Franciszkiem zainicjowany został przez jego ojca. Ten bowiem, wnosząc skargę, chciał ostatecznie i w sposób prawnie wiążący zakończyć upokarzający i wstydlivy konflikt z synem. Przywołując Franciszka do posłuszeństwa, zażądał jednocześnie od niego zrzeczenia się prawa do dziedziczenia ojcowskiego majątku³. Nie akceptował bowiem nowego stylu życia obranego przez syna, a zwłaszcza jego troski i nadmiernej hojności na rzecz ubogich. Uważał to za marnotrawstwo rodzinnych dóbr. Ponadto zachowanie syna uchodziło w jego oczach za haniebnę, godzącą w honor i wizerunek rodu oraz w jego władzę ojcowską. Rodzinny konflikt formalnie zakończył się w lutym 1207 r. przed biskupem Gwidonem I. Franciszek na żądanie ojca, publicznie wyrzekł się nie tylko praw do majątku, ale przestał podlegać ojcowskiej władzy⁴. Dramaturgię sytuacji dobrze oddają słowa samego Franciszka: „Aż do tej pory nazywałem cię ojcem na ziemi, teraz zaś będę mógł bezpiecznie mówić «Ojciec nasz, który jesteś w niebie (Mt 6,9)»”⁵.

2. WŁAŚCIWOŚĆ „SĄDU”

Wyrzeczenie się dóbr ziemskich opisywane jest jako: sąd Franciszka przed biskupem⁶, skarga⁷, niegodziwy wyrok ojca⁸, wydziedziczenie przez ojca⁹, zrzeczenie się prawa do dziedziczenia majątku¹⁰. Można zapytać: dlaczego sprawa dotycząca synowskiego nieposłuszeństwa trafiła przed biskupa, który przecież reprezentował władzę duchową? Z jakiego powodu ojciec, pragnąc zabezpieczyć swój majątek przed rozrzutnym synem i nakłonić go do wyrzeczenia się praw majątkowych, nie rozstrzygnął tej kwestii przed sądem świeckim? Wreszcie: dlaczego sprawa Franciszka, należącego do stanu bogatych mieszczan, po przedstawieniu radnym miasta, oddana została ostatecznie pod osąd biskupa¹¹. Przedstawione przez Giotta wyda-

³ Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, rozdz. 6, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, 568 (dalej: 2 Cel).

⁴ M. Jońca, *Patria potestas*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa 2016, 273–275.

⁵ Św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka*, rozdz. 2, 4, w: *Źródła Franciszkańskie*, 846 (dalej: 1 B).

⁶ 1 B, rozdz. 2, 4, 846; R. Prejs, *Za Franciszkiem, dzieje Pierwszego Zakonu Franciszkańskiego 1209–1517*, Kraków 2011, 124.

⁷ *Relacja Trzech Towarzyszy*, rozdz. 6, w: *Źródła Franciszkańskie*, 1470 (dalej: 3T).

⁸ H. z Avranches, *Legenda wierszowana o świętym Franciszku*, księga III, w: *Źródła Franciszkańskie*, 1235 (dalej: LVers).

⁹ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 1989, 184.

¹⁰ Św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka*, rozdz. 1, w. 7, w: *Źródła Franciszkańskie*, 1017 (dalej, 2 B).

¹¹ L. Iriarte, *Storia del Francescanesimo*, Napoli 1982, 60.

zenie ogniskuje problem właściwości sądowej oraz wzajemnego przenikania się i ustalenia granic władzy świeckiej i duchowej w średniowieczu¹².

W wiekach średnich dużą rolę odgrywało prawo kanoniczne, stanowiące podstawę działalności sądów kościelnych. Trzeba jednak zwrócić uwagę, iż nie ograniczało się ono do normowania tylko kościelnych spraw¹³. W ramach instytucji *audientia episcopalis*, sięgającej korzeniami starożytności, biskup miał możliwość sprawowania władzy sądowniczej w państwie w odniesieniu do spraw świeckich¹⁴. Sprawy „cywilne” rozstrzygane przez sądy kościelne najczęściej dotyczyły takich kwestii jak: prawo własności, kontrakty, spadek, dziedziczenie¹⁵.

W chrześcijańskiej Europie biskup był nie tylko duchownym, lecz także panem świeckim, który panował na swych ziemiach oraz zarządzał nimi, układając się z książętami, a w przypadku wojny wystawiał nawet własne oddziały. Biskup, mając władzę sądowniczą, mógł na przykład poświadczyć czyjś tytuł prawny, potwierdzić roszczenie lub uwierzytelnić dotację. W ramach swych kompetencji regulował stosunki między duchowieństwem zakonnym i parafialnym, dotyczące kościołów, dziecięcin lub wiernych¹⁶.

Biskup stał na czele diecezji, która była jednostką administracyjną Kościoła łacińskiego w Europie. Prawo kanoniczne nadawało mu status ordynariusza, czyli tego, który sprawował nad powierzonymi wiernymi całą duchową jurysdykcję¹⁷. Oznaczało to w praktyce, iż w jego ręku spoczywały główne prerogatywy władzy duchowej, które wykonywał na obszarze podległej mu diecezji. Niemniej działalność biskupów często porównywano do zadań wykonywanych przez świecką administrację, a oni sami często byli postrzegani przez podległą ludność jako zwyczajni sędziowie. Powszechne było, iż trybunały diecezjalne rozpatrywały znaczną liczbę spraw o charakterze cywilnym.

W badanym okresie w północnej oraz środkowej Italii (zwłaszcza w miastach) wspólnoty kanonickie odgrywały istotną rolę wszędzie tam, gdzie Kościół łączyły silne więzy z władzami komunalnymi¹⁸. W XII w. miasta włoskie na skutek osłabienia rozwoju życia gospodarczego znalazły się pod zwierzchnictwem Kościoła, z reguły reprezentowanego przez miejscowego biskupa¹⁹. Władze świeckie szły na ustępstwa, przekazując pewne kategorie spraw pod jurysdykcję sądów kościelnych. Powszech-

¹² M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, Warszawa 1988, 181–182.

¹³ M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994, 106.

¹⁴ S. Józwiak, *Episcopalis audientia*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa 2016, 136–137.

¹⁵ *Audientia episcopalis* była przykładem instytucji włączającej Kościół w porządek prawny państwa. Powołana w 318 r. na mocy konstytucji cesarza Konstantyna, przyznawała status prawny sądom biskupim do spraw świeckich (por. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, 157–158).

¹⁶ A. Vauchez, *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054–1274*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 5, red. J.M. Mayer, Warszawa 2001, 210–212.

¹⁷ M.D. Knowles, D. Obolensky, dz.cyt., 176–178.

¹⁸ C. Morris, *Monarchia papieska, Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050–1250*, Kęty 2015, 880–886.

¹⁹ S. Kwiatkowski, *Średniowieczne dzieje Europy*, Warszawa 2006, 164.

ne było, że sprawy, których przedmiot stanowiły powództwa matrymonialne i testamentowe, pozostawały w sferze jurysdykcji sądów kościelnych, mimo że dotyczyły one zwłaszcza problemów związanych z zarządem i przekazywaniem majątków²⁰. Wreszcie trzeba mieć świadomość, iż XIII w. zapisał się w historii jako czas największego znaczenia monarchii papieskiej, zwłaszcza za pontyfikatu papieża Innocentego III²¹. Podkreśla się, że wówczas nastąpiło także zakwestionowanie tradycyjnej dualistycznej teorii podziału władzy na świecką, reprezentowaną przez państwo, i duchową, której usposobieniem był Kościół²².

Sądownictwo biskupów nie miało jednak charakteru monopolistycznego. W miastach średniowiecznej zachodniej Europy system rządów sprawowany był najczęściej przez komunę. Reprezentował ją obierany przedstawiciel, różnie nazywany w poszczególnych krajach. W Italii najczęściej był to konsul, podesta lub doża. Zarząd miastem wykonywał on wspólnie z radą miejską, a sądy sprawował wspólnie z ławnikami. Siedzibę władz miejskich stanowił ratusz, którym najczęściej był okazały budynek wznoszony na rynku²³. Na XII i XIII w. przypada w północnej i środkowej Italii emancypacja miast. Większość z nich miała jeszcze antyczne korzenie oraz szczyliła się starożytnymi tradycjami, własnym biskupstwem oraz świętym patronem. Były to czynniki, które budowały ich tożsamość oraz poczucie niezależności. Stanowiły ponadto bodziec dla procesu przekształcania się w niezależne państewka, kwitujące ekonomicznie i silne militarnie. Od XII w. Asyż należał do Księstwa Spoleto i uczestniczył w wielu wojnach z sąsiednimi miastami, a zwłaszcza z Perugią. Pod koniec XII w. Asyż uzyskał niezależność i w 1184 r. ustanowiono w nim samorząd miejski²⁴.

3. „SPRAWA” FRANCISZKA

Wiadomości o faktach z życia św. Franciszka z Asyżu, a zwłaszcza o interesującym nas motywie rodzinnego sporu, czerpiemy nie tylko z fresku Giotto. Ważnym źródłem, obok przekazywanej tradycji, są najstarsze biografie św. Franciszka. Niektóre z nich zostały spisane zaraz po jego śmierci, kiedy pamięć o jego życiu oraz nauczaniu była wciąż żywa. Do najważniejszych należy zaliczyć *Życiorys większy św. Franciszka* oraz *Życiorys mniejszy św. Franciszka* autorstwa św. Bonawentury, a także *Życiorys pierwszy* oraz *Życiorys drugi* Tomasza z Celano. Poza nimi również na uwagę zasługują biografie, które wprowadzie nie mają charakteru ściśle urzędowego, ale również wzmiankują o sporze Franciszka ojcem. Są to: *Legenda wierszowana o świętym Franciszku* Henryka Avranches, *Oficjum rymowane o św. Franciszku* Juliana ze Spiry, *Anonim z Perugii* oraz *Relacja Trzech Towarzyszy*.

²⁰ C. Morris, dz.cyt., 919.

²¹ M.D. Knowles, D. Obolensky, dz.cyt., 174–176.

²² C. Morris, dz.cyt., 936.

²³ R. Prejs, dz.cyt., 98–101.

²⁴ *Wielka historia świata*, t. 4: *Kształtowanie średniowiecza*, red. M. Salamon, Warszawa 2005, 353–355.

Utrwalone przez Giotta na fresku *Wyrzeczenie się dóbr ziemskich* przedstawia krańcowe konsekwencje zachowania Franciszka, który po nawróceniu przeznaczał pieniądze z ojcowskiego majątku na wspieranie ubogich i budowę okolicznych kościołów. Spotkało się to z żywą reakcją jego ojca, który zarzucił synowi marnotrawstwo. Jak podają przekazy biograficzne: „Ojciec przybiegł następnie do ratusza i żaląc się wobec radnych na syna, domagał się aby pieniądze, które Franciszek zabrał z domu, zwrócił mu przez posłańca”²⁵. Wezwany przed oblicze radnych Franciszek podniósł, iż jest człowiekiem wolnym i nie podlega radzie miasta, ponieważ stał się wyłącznie sługą Najwyższego Boga. W odpowiedzi przedstawiciele władzy świeckiej wskazali biskupa Asyżu jako właściwego do rozstrzygnięcia sporu. Odpowiedź Franciszka została uznana przez nich za wystarczającą, by uchylić się od rozstrzygnięcia jego sprawy: „od kiedy przystąpił do służby bożej, nie podlega już naszej władzy”²⁶. Według ówczesnego prawa, człowiek oddany służbie przy kościołach lub pokutnik wolny był od jurysdykcji sądów świeckich, a podlegał biskupowi²⁷.

W tej sytuacji Piotr Bernardone, ojciec Franciszka: „przekonawszy się, że u radnych nic nie wskóra, przedłożył tę samą skargę biskupowi miasta”²⁸. Ten z kolei wezwał Franciszka, by stawił się przed nim i publicznie wytłumaczył się z postawionych zarzutów. Franciszek posłuchał wezwania biskupa i stawił się przed nim, ponieważ uznawał go za tego, który jest „ojcem i panem dusz”.

Wyrzeczenie się dóbr ziemskich zawiera w sobie elementy dramatyczne. Ukazuje bowiem moment, w którym Franciszek oddał pieniądze zabrane swemu ojcu oraz również zdjął z siebie szaty, będące symbolem jego tożsamości stanowej oraz przynależności rodzinnej. Co więcej, czyniąc zadość żądaniom ojca, wyrzekł się jego majątku i zerwał z nim więź. Mocno w kontekście opisywanego wydarzenia brzmią słowa samego Franciszka: „Aż dotąd nazywałem Piotra Bernardone moim ojcem. Ponieważ jednak zdecydowałem się służyć Bogu, oddaję mu pieniądze, z powodu których był rozgniewany, a także wszystkie szaty, które otrzymałem od niego. Chce odąd mówić: «Ojcze nasz, któryś jest w niebie», a nie Ojcze, Piotrze Bernardone”²⁹.

W podobnym tonie brzmią przekazy innych biografów. Wspominają oni, iż Franciszek w obecności biskupa asyjskiego chętnie zwrócił ojcu zabrane pieniądze i szaty, w które był ubrany, pozostając nagi pod płaszczem wspomnianego biskupa, który go nagiego otoczył ramieniem³⁰. „Ojciec srogi, synowi dążącemu do rzeczy najwyższych, odmawia najniższych, bo odmawia zwania siebie ojcem, temu, co pragnie Boga mieć za ojca, i ponieważ się duszą zwiążując z Chrystusem, i się stara Chrystusa zostać współdziedzicem, a więc uważa ojciec, że on już nie może po nim nastąpić jako dziedzic dóbr ojcowskich, więc przymusza do wejścia do domu biskupa pełnego najzacniejszych tam obywateli, żeby się w ich obliczu wyrzekł posiadłości, pól

²⁵ 3T, rozdz. 6, 1470.

²⁶ Tamże.

²⁷ 1 B, rozdz. 4, 846.

²⁸ 2 B, rozdz. 1, w. 7, 1017; 3T, rozdz. 6, 1470.

²⁹ 3T, rozdz. 6, 1470.

³⁰ Anonim z *Perugii*, rozdz. 1, w: *Źródła Franciszkańskie*, 1410.

i ojcowskich domów i wszelkiego prawa”. W odpowiedzi Franciszek, wyrzekając się dóbr i szat, nie chciał zatrzymać dla siebie nic z rzeczy doczesnych³¹. Święty Bonaventura w *Życiorysie mniejszym Franciszka z Asyżu* odnotował, iż Piotr Bernardone: „zaczął nalegać wówczas, by poszedł z nim do biskupa miasta i na jego ręce zrzekł się zupełnie prawa dziedziczenia ojcowskiego majątku”³². W odpowiedzi Franciszek, oddając pieniądze wcześniej zabrane ojcu, również dobrowolnie przystał na żądanie ojca. Pozbawienie się szat i zwrócenie ich prawowitemu właścicielowi, czyli rodzonemu ojcu, oraz gest wyciągniętych dłoni ku niebu ma swe głębokie znaczenie duchowe. Oznaczało to oddanie się pod opiekę Bożej Sprawiedliwości. Dobrze oddają to słowa: „aż do tej pory nazywałem cię ojcem na ziemi, teraz zaś będę mógł bezpiecznie mówić³³ «Ojcie nasz, który jesteś w niebie (Mt 6, 9)». Oddał wszystko ojcu, i pozostając nagim, nazwał siebie wygnańcem za ziemi³⁴.

4. WYRZECZENIE SIĘ DÓBR ZIEMSKICH A PATRIA POTESTAS

W pierwszym zetknięciu z przedstawianym freskiem *Wyrzeczenie się dóbr ziemskich* uwagę zwracają wyodrębnione wyraźnie dwie części, jakby nawiązujące do dwóch stron występujących w spornej sprawie. W bezpośredniej konfrontacji przedstawiają, nie bez emocji, swe racje i żądania, jak gdyby oczekiwały ostatecznego rozstrzygnięcia od biskupa. Z lewej strony widoczna jest postać wzburzonego Piotra Bernardone, który, trzymając ubrania swego syna, jednocześnie jest uchwycony jest za drugą dłoń przez nieznanego człowieka. Wydaje się, że to jedyny sposób powstrzymania urażonego w swej dumie i niepokonanym gniewie ojca przed siłowym wyrażeniem swych pretensji wobec nieposłusznego syna. Za jego plecami usytuowano grupę obywateli asyjskich przyglądających się całej sytuacji i jednocześnie pełniących rolę świadków³⁵. Po prawej widać grupę duchownych w tradycyjnych nakryciach głowy, spośród których na pierwszym planie wybija się postać Franciszka. Obnażony z szat wznosi swą modlitwę do nieba, wyraźnie manifestując, iż przez fakt wyrzeczenia się więzów rodzinnych oraz ziemskich dóbr, staje się prawdziwie wolnym człowiekiem i jednocześnie współdziedzicem dóbr duchowych³⁶.

Zainteresowanie może budzić tajemnicza ręka, umieszczona na fresku w górnym lewym rogu. Wyłania się z nieba w geście błogosławieństwa skierowanego w stronę młodzieńca. Można ją odczytać jako nadprzyrodzoną interwencję w sprawę ludzką i toczący się spór oraz usankcjonowanie przez samego Boga wyboru dokonanego przez Franciszka. Już w malarstwie wczesnochrześcijańskim spotykany był często motyw wyłaniającej się z chmur dłoni, symbolizującej Ojca niebieskiego. Można przypuszczać, iż także w scenie ze św. Franciszkiem pojawiająca się

³¹ *Legenda pierwszowana o świętym Franciszku*, Księga 3, w: *Źródła Franciszkańskie*, 1240.

³² 2 B, rozdz. 1, w. 7, 1017.

³³ 1 B, rozdz. 4, 846.

³⁴ J. z Spiry, *Oficjum rymowane o św. Franciszku*, rozdz. 6, w: *Źródła Franciszkańskie*, 1157.

³⁵ G. Malafarina, dz.cyt., 258.

³⁶ LVers, 1240–42.

manus Dei wyraża Jego błogosławieństwo oraz wstawienictwo. W sporze o sprawy majątkowe, ale też o posłuszeństwo synowskie oraz należyty szacunek wobec władzy ojcowskiej, *dextera Dei* może stanowić wyraźny znak nadprzyrodzonej interwencji i wskazania strony, po której leży racja. Często spotykanym w sztuce motywem jest ręka Boga, która unosi się nad świętymi otoczonymi aureolą. Jeszcze bardziej znana jest ta, która widnieje nad głową przemienionego Chrystusa, przywołując na myśl słowa³⁷: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 17). Podobnie zatem w scenie z Franciszkiem symbolizuje ona jego szczególne powołanie do służby bożej, które wiąże się z wygaśnięciem *patria potestas* ziemskiego ojca.

Idąc jeszcze dalej w interpretacji przedstawianej sceny, nasuwa się w jakiejś mierze pewna analogia do starożytnej instytucji *manumissio in ecclesia*³⁸. Łaciński termin *manus* oznaczał m.in. władzę zwierzchnika rodzinnego w stosunku do podległych mu osób³⁹. Pojawienie się *manus Dei* w scenie z Franciszkiem może być odczytane jako symbol „wyzwolenia” młodzieńca przez Ojca Niebieskiego spod *patria potestas* i obdarowanie wolnością. Dokonuje się to wobec biskupa i zgromadzonych wiernych, podobnie jak odbywało się wyzwolenie niewolnika w starożytnym Rzymie w ramach *manumissio in ecclesia*. Jego istotą stanowiło oświadczenie właściciela złożone w świątyni wobec biskupa i gminy chrześcijańskiej⁴⁰.

Wyzwolenie Franciszka spod władzy ojcowskiej nosiło w sobie znamiona czynności prawnej z konkretnymi widzialnymi skutkami. Chodziło przede wszystkim o ustanie władzy ojcowskiej, a w konsekwencji wygaśnięcie prawa do dziedziczenia majątku rodzinnego przez syna. Niemniej temu zdarzeniu można nadać również głębsze znaczenie, niedostrzegalne na pierwszy rzut oka, bo odnoszące się do rzeczywistości duchowej. Wyzwolenie Franciszka nosiło bowiem także znamiona moralne, prowadzące do osiągnięcia stanu wolności od grzechu i zła. Już w świadomości starożytnych *manus* była symbolem autorytetu *pater familias* i cesarza. Stąd nierozzerwalnie kojarzyła się z majestatem, ochroną, władzą i siłą⁴¹. *Manus Dei* symbolizowała autorytet Stwórcy i relację do władzy ludzkiej oraz ojcowskiej. Granica *patria potestas* dobrze została ukazana w motywie siłowo przytrzymywanej dłoni Piotra Bernardone przez nieznanego człowieka. Może to jasny znak wskazujący, iż w sprawach wyższego rzędu, odnoszących się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, *manus Dei* może powstrzymać działanie władzy ludzkiej, a w tym wypadku ojcowskiej. W bezpośredniej konfrontacji władzy boskiej i ludzkiej ta ostatnia jest bezsilna. Boska interwencja w ludzki spór, symbolizowana przez *manus Dei*, automatycznie wyznacza granicę możliwości władzy ludzkiej i ojcowskiej, co dobrze oddaje motyw powstrzymanej siły ręki wzburzonego, a jednocześnie bezradnego Piotra Bernardone.

³⁷ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 2001, 354.

³⁸ I. Leraczyk, *Manumissio*, w: *Leksykon tradycji...*, dz.cyt., 231–233.

³⁹ D. Zybala, *Manus*, w: *Leksykon tradycji...*, dz.cyt., 233–234.

⁴⁰ A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne, Kompendium*, Warszawa 2011, 135.

⁴¹ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2006, 346.

Osobliwie, w omawianej sytuacji wygaśnięcie władzy ojcowskiej nie dokonało się z inicjatywy *pater familias*. Przeciwnie, nastąpiło z woli syna, który przecież jej podlegał. Jest to o tyle znamienne, iż w ramach *patria potestas* postanowienie o wygaśnięciu władzy ojcowskiej leżało w gestii *pater familias*. To on stał na czele rodziny i już od czasów starożytnych miał niemal nieograniczoną władzę w stosunku do podległych mu osób⁴². Jednym z wielu przejawów tej szczególnej władzy, było prawo zwierzchnika familijnego do włączenia lub wyłączenia spod jego władzy podległych mu osób⁴³. Jak zatem tłumaczyć fakt, że decyzja uwolnienia się spod władzy ojcowskiej Piotra Bernardone została podjęta przez jego syna Franciszka i co więcej została ona usankcjonowana mimo sprzeciwu ojca. Wyjaśnienia tej nieco zagadkowej sytuacji należałoby się doszukiwać w szczególnych okolicznościach, których zaistnienie powodowało wygaśnięcie lub radykalne złagodzenie rygorów *patria potestas* niezależnie od woli ojca. Można tu przywołać chociażby sytuacje, w których podlegli władzy ojcowskiej oddawali się na służbę Kościołowi lub państwu⁴⁴. Wstąpienie na drogę pokuty przez Franciszka z Asyżu, wprawdzie nie było równoznaczne z objęciem konkretnej funkcji kościelnej, ale stanowiło czytelny znak oddania się Kościołowi. Można przyjąć zatem, że zachodziła tu pewna analogia. Pragnienie służby Bogu i ludziom odczytano jako wystarczający powód wygaśnięcia władzy ojcowskiej, mimo braku zgody ojca.

Nie bez znaczenia jest również miejsce, w którym rozgrywa się akcja. Sąd biskupi, przed którym Franciszek zrzekł się swej części spadku, gromadzi się bowiem na placu przed kościołem *Santa Maria Maggiore* w Asyżu⁴⁵. W średniowieczu istniał bowiem zwyczaj wykonywania zarówno świeckich, jak również kościelnych czynności prawnych przed kościołami, a zwłaszcza pod ich portalami. Zatem wskazane miejsce, w kontekście sceny ze św. Franciszkiem, nie jest przypadkowe i może wiązać się z powszechną wówczas średniowieczną praktyką rozstrzygania spornych spraw, wydawania wyroków lub próbą polubownego zakończenia konfliktu przed wejściem do świątyni.

W szerokiej paletce kolorów, obok błękitu, dominuje kolor czerwony, uważany od czasów antycznych za symbol statusu oraz władzy dostojników, a w średniowieczu powszechnie postrzegany jako barwa wymiaru sprawiedliwości. Na przedstawianym fresku Giotto przedstawił we wspomnianej barwie nie tylko osoby, ale również przedmioty. Są to na przykład: ubrania, ściany, dachy, wieże, a nawet całe budynki. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, iż artysta także przez te elementy pragnął mocno uwypuklić aspekt sądowy przedstawianej sceny⁴⁶.

⁴² I. Leraczyk, *Pater familias*, w: *Leksykon tradycji...*, dz.cyt., 271–273.

⁴³ J. Kuryłowicz, *Adoptio*, *Leksykon tradycji...*, dz.cyt., 17; I. Stodulska, *Emancipatio*, w: *Leksykon tradycji...*, dz.cyt., 132–133.

⁴⁴ A. Dębiński, dz.cyt., 183–184.

⁴⁵ J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007, 106.

⁴⁶ R. Toman, *Sztuka romańska*, tłum. z niem. R. Wolski, Köln 1996, 325.

5. SZATA

Wyraźny podział uczestniczących w scenie osób na dwie grupy, podkreśla nieprzejednane stanowiska obu stron w rozstrzyganym sporze. Natomiast gest biskupa, który płaszczem okrył ciało Franciszka, symbolizuje położenie kresu waśni. Zachowanie przedstawiciela władzy duchownej, przy jednoczesnym pojawieniu się *manus Dei*, może być odczytane jako autoryzacja przejścia Franciszka spod władzy ojcowskiej pod władzę Kościoła. Gest biskupa sankcjonuje utratę więzi synostwa czyścio ludzkiego i nabycie synostwa od samego Boga⁴⁷.

Płaszcz trzymany w rękach Piotra Bernardone stanowi znak odebrania Franciszkowi godności i pozbawienia przynależności do rodziny⁴⁸. W sferze symboliki ubioru płaszcz oznaczał wysokie dostojństwo, a także zasłonę, która oddzielała osobę od świata. Nie bez znaczenia pozostawał rodzaj tkaniny, kolor i jej ozdoby⁴⁹. Błękitny płaszcz biskupa oraz tego samego koloru materiał okrywający nagiego Franciszka nie tylko dobrze korespondują z błękitnym tłem oraz firmamentem, ale, co istotne, odnoszą się w swej symbolicznej wymowie do rzeczywistości nieba oraz królewskiej władzy pochodzącej od Boga. W odniesieniu do św. Franciszka to także trafne wyrażenie jego nieskazitelności oraz niezawisłości⁵⁰.

Szaty nie tylko w czasach średniowiecza świadczyły o tożsamości człowieka oraz jego statusie i pozycji. Informowały o jego przynależności do danego stanu i rodziny, a tym samym były sygnałem uzyskanych przywilejów oraz prawnej ochrony. Już w okresie późnego antyku noszenie szat nie odpowiadających zajmowanej pozycji było karalne. Od posiadania szat bądź ich braku uzależniano konkretne skutki prawne. Niezwykle wymownie jawi się w tym kontekście chociażby fragment *Dekretu* autorstwa Burkharda z Wormacji: „Postanawiamy, aby kapłani nie udawali się w drogę nie mając na sobie chusty lub stuły. I jeśli w podróży zostają złupieni, poranieni lub zabici, nieodziani w stułę, zabójcy niech będą uwolnieni po wypłaceniu zwykłego odszkodowania, a jeśli byliby ci kapłani odziani w stułę, zabójcy winni wypłacić potrójne odszkodowanie”⁵¹.

W przypadku Franciszka, jego obnażenie wyznacza koniec ochrony gwarantowanej przez rodzinę. Gest zwrócenia szat ojcu wiąże się z rezygnacją z dotychczas gwarantowanej pozycji oraz ochrony. Zważywszy na hieratyczny cha-

⁴⁷ I B, rozdz. 2, 3–4, 846.

⁴⁸ Głębia symboliki szaty mocno wybrzmiewa w przypowieści o synu marnotrawnym. Święty Łukasz pisze: *Wtedy ojciec powiedział do swoich sług: Szybko przynieście pierwszą szatę i ubierzcie go* (Łk, 11–32). Nałożenie szaty na powracającego syna, jest wyraźnym znakiem miłości oraz przebaczenia ze strony ojca. To także przywrócenie godności synowi, który przez swe odejście i grzeszne życie utracił ją. Przyobleczenie marnotrawnego syna w nową szatę czyniło go na nowo pełnoprawnym członkiem rodziny oraz przywróciło utraconą przez grzech tożsamość oraz więź z ojcem.

⁴⁹ J.E. Cirlot, dz.cyt., 319.

⁵⁰ D. Forstner, dz.cyt., 116.

⁵¹ Burchardi Wormaciensis *Decretorum libri XX*, Cap. 10: *De presbyteris Qui sine orario occiduntur* (Ex concilio Tribur., cui interfuit rex Arnolphus, cap. 26): *Ut presbyteri non vadant, nisi stola vel orario induti. Et si in itinere spoliantur, vel vulnerantur, aut occiduntur, non stola vestiti, simplici emendatione sua solvantur. Si autem cum stola, triplici.*

rakter rodziny w średniowieczu, zachowanie Franciszka mogło zostać odczytane przez ojca jako wielka zniewaga. W wymiarze symbolicznym w tradycji biblijnej odrzucenie szaty, zwłaszcza proponowanej przez gospodarza na przykład gościowi weselnemu, stanowiło ciężką obrazę i prowadziło do wykluczenia z udziału w uroczystości⁵².

W innym wymiarze płaszcz stanowi również oznakę sprawiedliwości. Z tej perspektywy w okryciu Franciszka płaszczem można dostrzec wyraz realizacji Bożej sprawiedliwości dokonanej rękami jej ziemskiego przedstawiciela⁵³.

Malowidło *Wyrzeczenie się dóbr ziemskich* obrazuje moment kulminacyjny w życiu św. Franciszka z Asyżu. Młodzieniec, zdejmując szaty oraz odrzucając dostatnie życie, zapewnione przez bogatego ojca, przyjmuje Boga za nowego Ojca i wstępuje na drogę pokuty. Święty jest jedyną nagą osobą wśród zebranych i spogląda w górę, wznosząc ręce. Gest oddającego się Bogu jest przyjmowany przez Najwyższego poprzez widoczną w chmurach wyciągniętą rękę⁵⁴.

Uwagę zwraca również postać biskupa Gwidona I. Zaskoczony i zakłopotany gestem młodzieńca, okrył jego obnażone ciało biskupią kapą. Wprawdzie nagość może zawierać sens ambiwalentny i wywoływać dwuznaczne emocje, to jednak obnażony Franciszek wyobraża stan niewinności oraz nieskazitelności, określane mianem *nuditas virtualis*. Fizyczne i zewnętrzne obnażenie z pewnością wiązało się ze wstydem, a nawet hańbą, mocno podkreślając aspekt niewinności i czystości upodabniającej do kenozy Chrystusa. Stanowiły także znak pokory oraz niewinności wobec stawianych zarzutów⁵⁵.

Wspomniano już, że szata była oznaką tożsamości oraz mocy. Jej brak i nagość symbolizują nędzę oraz bezsilność. Niewykluczone, iż odważny gest Franciszka zmienił dotychczasowy sposób myślenia i zachowania. Pokazał bowiem, iż nawet fakt totalnego obnażenia i upokorzenia w oczach ludzkich nie musi prowadzić do pozbawienia godności. Nagość św. Franciszka to nie tylko znak pokuty, ale też wolności oraz niezależności od ludzkich opinii oraz utartych zwyczajów.

6. ZAKOŃCZENIE

Fresk Giotto *Wyrzeczenie się dóbr ziemskich* przez św. Franciszka z pozoru nie ma ściśle prawnych konotacji. Niemniej po wnikliwszej jego analizie, jak również sięgnięciu do przekazów biograficznych, można wskazać pewne aspekty, noszące takie zabarwienie. Konwencja sceny nawiązuje do sporów sądowych. Przedstawione postacie, a zwłaszcza ojciec, syn i biskup, kierują myśl w kierunku ważnych instytucji prawnych jak *patria potestas* i *audientia episcopalis*. Istotny jest także przedmiot sporu. W analizowanej scenie dotyczy on dziedziczenia praw majątkowych oraz żądania posłuszeństwa wobec władzy ojcowskiej. Pewnym problemem jest również relacja wła-

⁵² Mt 22, 11–13.

⁵³ F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, 520.

⁵⁴ G. Malafarina, dz.cyt., 160.

⁵⁵ J.E. Cirlot, dz.cyt., 265.

dzy świeckiej i duchowej. Podnieść można także kwestię sprawiedliwości boskiej i ludzkiej. W średniowieczu ogromną rolę dydaktyczną odgrywała *Biblia pauperum*⁵⁶, również freski Giotto, przedstawiające fakty z życia św. Franciszka z Asyżu, spełniały analogiczną funkcję.

Omawiana scena niewątpliwie wzbudza doznania estetyczne, duchowe, rodzi refleksje prawne i wskazuje na ważny aspekt egzystencjalny. Mianowicie, mimo upływu czasu, pewne problemy i kłopoty dotyczące ludzi, nie zmieniają się. Co więcej, może jeszcze bardziej stają się aktualne dziś. W obecnych czasach także nie brakuje przecież konfliktów, które istnieją nie tylko w wymiarze globalnym, ale także na szczeblu wspólnot lokalnych i rodzinnych. Co więcej, dotyczą podobnych spraw jak za czasów św. Franciszka. Odnoszą się do praw i obowiązków rodzinnych, kwestii majątkowych czy dóbr osobistych. Bardzo często znajdują swój finał także przed organami wymiaru sprawiedliwości.

Święty Franciszek uchodzi nie tylko za wielkiego reformatora Kościoła, ale również założyciela jednego z największych zakonów w historii. To swoisty paradoks, iż w swym przesłaniu do współbraci w zakonie, mocno akcentował zarówno aspekt posłuszeństwa przełożonym, jak i budowania wspólnoty opartej na braterstwie. Jego duchowym testamentem, kierowanym zwłaszcza do współbraci, było głoszenie światu pokoju i dobra oraz dawanie świadectwa życia szczególnie przez pokorę i posłuszeństwo. Tymczasem jego wielkie duchowe dziedzictwo narodziło się w atmosferze konfliktu z najbliższym otoczeniem, jakim był zwłaszcza dramatyczny spór z ojcem, zakończony wydziedziczeniem oraz opuszczeniem rodziny.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1989.
- Bednarek A., *Miasto wniebowzięte: Asyż w oczach pisarzy polskich*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2000.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, tłum. z ang. I. Kania, Kraków: Znak 2006.
- Dębiński A., *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa: LexisNexis 2011.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Leksykon, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2001.
- Iriarte L., *Storia del Francescanesimo*, Napoli: Edizioni Dehoniane 1982.
- Jońca M., *Patria potestas*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 273–275.
- Józwiak S., *Episcopalis audientia*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 136–137.
- Józwiak S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.
- Knowles M., Obolensky D., *Historia Kościoła*, t. 2, tłum. z ang. R. Turzyński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988.
- Kuryłowicz J., *Adoptio*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 17.

⁵⁶ *Biblia pauperum* to średniowieczny zbiór malarstwa książkowego oraz drzeworytów, zawierający typologiczne zestawienie scen z Nowego i Starego Testamentu. Była ona skierowana do szerokiego grona adresatów. Stanowiła rodzaj egzegezy oraz spełniała funkcję umoralniającą. Później ten sposób nauczania został przejęty także przez sztukę sakralną. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, 34.

- Kwiatkowski S., *Średniowieczne dzieje Europy*, Warszawa: Wydawnictwo Trio 2006.
- Langkammer H., *Słownik biblijny*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1989.
- Leraczyk I., *Manumissio*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 231–233.
- Leraczyk I., *Pater familias*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 271–273.
- Malafarina G., *La Basilica di san Francesco ad Assisi*, Modena: Panini 2005.
- Morris C., *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050–1250*, tłum. z ang. A. Bugaj, Kęty: Wydawnictwo M. Derewiecki 2015.
- Prejs R., *Za Franciszkiem, dzieje Pierwszego Zakonu Franciszkańskiego 1209–1517*, Kraków: Serafin 2011.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, Warszawa: Wydawnictwo Vocatio, 2001.
- Szaniecki M., *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa: Wolters Kluwer Polska 1994.
- Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2007.
- Stodulska I., *Emancipatio*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 132–133.
- Toman R., *Sztuka romańska*, przekł. R. Wolski, Köln: Könemann 1996.
- Wielka historia świata*, t. 4: *Kształtowanie średniowiecza*, red. M. Salamon, Warszawa: Oficyna Wydawnicza FOGRA 2005.
- Zybała D., *Manus*, w: *Leksykon tradycji rzymskiego prawa prywatnego. Podstawowe pojęcia*, red. A. Dębiński, M. Jońca Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2016, 233–234.

Źródła biograficzne świętego Franciszka

- Anonim z Perugii, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 1401–1434.
- Avranches H., *Legenda wierszowana o świętym Franciszku*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 1211–1356.
- Julian ze Spiry, *Oficjum rymowane o św. Franciszku*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 1131–1166.
- Relacja Trzech Towarzyszy*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 1435–1506.
- Św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 813–1006.
- Św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 1007–1054.
- Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Źródła Franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków: Bratni Zew 2005, 568.

”JUDGMENT” OF ST. FRANCIS OF ASSISI OF GIOTTO – ATTEMPT OF LEGAL INTERPRETATION

Summary

The fresco painted by Giotto Bondone showing *the Renunciation of Worldly Goods* by St. Francis undoubtedly arouses aesthetic and spiritual feelings. Nevertheless, the scene presented by Giotto also bears some legal characteristics. Thus, it may become a subject of some interesting discussions in the legal sense. First of all, its convention resembles to some extent a dispute before court

where the parties and a judge take part in the proceedings. The characters presented, particularly father, son and the bishop, indirectly refer to such important legal institutions as *patria potestas* and *audientia episcopalis*. The subject of the dispute is also significant. In the analyzed scene, it relates to the inheritance of property rights and a demand to be obedient to the paternal authority. The relationship between the secular and spiritual power also constitutes a certain problem. Moreover, the issue of divine and human justice is raised. Therefore, the fresco of the Italian master bearing an artistic value might become a subject of a legal reflection and in this way fit the suggested approach: *art in the law and law in the art*.

Key words: St. Francis of Assisi, court, disinheritance, renunciation of worldly goods, paternal authority, bishop, *pater familias*, *audientia episcopalis*, *manus Dei*

Nota o Autorze

KAROL K. ADAMCZEWSKI OFMConv – prezbiter Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, magister prawa, absolwent Wydziału Prawa Uniwersytetu Łódzkiego, aktualnie doktorant i asystent w Katedrze Prawa Rzymskiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Kontakt e-mail: karoladamczewski9@gmail.com

KS. JERZY ADAMCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

URZĄD WICEDZIEKANA

Słowa kluczowe: wicedziekan, dziekan, dekanat, nominacja, urząd

1. Wstęp. 2. Znaczenie urzędu wicedziekana. 3. Kwalifikacje, powierzenie i utrata funkcji wicedziekana. 4. Zakończenie

1. WSTĘP

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹ w kan. 374 § 2 dopuszcza łączenie kilku sąsiednich parafii w specjalne zespoły, czyli wikariaty rejonowe (dekanaty), w celu wsparcia pasterzowania przez wspólne działanie. Tę kodeksową normę potwierdza *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum successores”*, gdzie redaktorzy piszą, iż w celu efektywniejszego sprawowania posługi duszpasterskiej poprzez wspólne działanie, kilka sąsiednich parafii może zostać połączonych w specjalne zespoły, jakimi są wikariaty rejonowe, nazywane także dekanatami albo archiprezbiteriatami lub inaczej².

Na czele wikariatu rejonowego (dekanatu) stoi kapłan, będący wikariuszem rejonowym, zwany także dziekanem albo archiprezbiterem. Pełni on ważną i odpowiedzialną funkcję, którą trzeba uznać za funkcję duszpasterską, a nie tylko prawną, administracyjną i ponadparafialną. Na dziekanie ciąży nie tylko powinność czuwania, lecz obowiązek prawdziwej apostołskiej troskliwości, aby rozwijało się życie lokalnego prezbiterium i potęgowała w ramach dekanatu wspólnie podejmowana działalność duszpasterska, zgodnie z myślą i dokumentami Soboru Watykańskiego II oraz prawodawstwa posoborowego³.

¹ *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, (odtąd: KPK).

² Por. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum successores”* (22 febbraio 2004), nr 218, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum successores”*, Kielce 2005, (odtąd: AS).

³ Por. Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralis ministerio Episcoporum* (22 februarii 1973), nr 187, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945-2328,

Dziekan w swoim okręgu ma rozległy zakres obowiązków, które mają na celu popieranie i koordynowanie w ramach dekanatu wspólnej działalności pasterskiej oraz zachowanie dyscypliny kościelnej⁴. Wprawdzie Kodeks Jana Pawła II, podobnie jak i ten z 1917 r., nie przewidują urzędu wicedziekana, to jednak mając na uwadze owocność wykonywania przez dziekana jego rozlicznych zadań, powszechnie wprowadziło go prawo partykularne, najczęściej diecezjalne.

Skoro Kodeks nie sprzeciwia się istnieniu urzędu wicedziekana, a dość często przewiduje go prawo partykularne, to nasuwa się pytanie: kim jest wicedziekan, jakie umocowanie prawne ma jego urząd, w jakiej relacji pozostaje on do urzędu wikariusza okręgowego, jakie kwalifikacje i wymogi winien spełniać kandydat na to ważne stanowisko, w jaki sposób następuje powierzenie i utrata funkcji wicedziekana oraz jakie obowiązki i uprawnienia ma wicedziekan. Zasygnalizowanym problemom zostanie poświęcony niniejszy artykuł.

2. ZNACZENIE URZĘDU WICEDZIEKANA

Urząd wicedziekana jest ściśle związany z funkcją dziekana. Drugi z tych urzędów jest obowiązkowy w przypadku, gdy Kościół partykularny zostanie podzielony na wikariaty okręgowe. Natomiast urząd wicedziekana, nawet gdy diecezja została podzielona na dekanaty, jawi się jako fakultatywny. Staje się on obowiązkowy na danym terytorium, gdy nakazuje go prawo diecezjalne.

Urząd dziekana jest owocem wielowiekowych doświadczeń w zarządzaniu i kierowaniu posługą w Kościele. Instytucja dziekana powstała w średniowieczu w związku z rozwojem Kościoła w terenie. Ośrodkami chrześcijaństwa w pierwszych wiekach były większe miasta, którym przewodniczyli najczęściej biskupi. Z miast przechodziło ono do okolicznych wsi, w których również dokonywała się organizacja życia kościelnego. Centrum tego życia były kościoły, w których udzielano chrztu – *ecclesiae baptismales*. Staraniem zwierzchników tych kościołów organizuje się również życie kościelne w sąsiednich miejscowościach. Powstają tam liczne kościoły filialne w miejscach niejednokrotnie odległych od kościoła macierzystego. W ten sposób obok kościołów wiejskich pierwotnych powstawały inne, które tym samym pozostawały w pewnej zależności od macierzystych, a kapłani kościołów pierwotnych otrzymywali pewną wyższość nad duszpasterzami kościołów filialnych⁵.

Z czasem wiele z kościołów filialnych uzyskało uprawnienia kościołów parafialnych, a pozostając nadal w zależności administracyjnej od kościołów macierzystych, tworzyły swego rodzaju wspólnoty kościołów, z których to wspólnot z czasem powstały dekanaty. Okręg ten w którym kapłani kościołów macierzystych – *archipresbyteri rurales* – mieli zwierzchnictwo nad kościołami sąsiednimi, zwał się

tekst polski: Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago* na temat pasterskiej posługi biskupów, w: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne, red. E. Szafrowski, t. 6, z. 1, Warszawa 1975, nr 10370–11035, (odtąd: EI). Zob. P. Choi in-Gag, *Vicario episcopale e vicario foraneo*, Roma 2003, 46.

⁴ Por. kan. 555 § 1, nr 1–2 KPK.

⁵ Zob. P. Choi in-Gag, dz.cyt., 33–34.

archipresbyteratus, christianitas, decania. Dziekan był kapłanem zastępującym biskupa poza miastem biskupim (*vicarius foraneus*)⁶. Mając na względzie odnowę duszpasterstwa, jak również podniesienie karności kościelnej wśród duchowieństwa, Sobór Trydencki dowartościował rolę struktur dekanalnych w organizacji diecezjalnej. W następstwie tego Kongregacja Soboru określiła w 1593 r. szczegółowe zadania dziekanów, przyznając im ważne miejsce w administracji diecezjalnej⁷.

Sobór Watykański II zwrócił uwagę na doniosłość zadań wykonywanych przez dziekanów względem sąsiadujących ze sobą parafii; wskazał, iż dziekani powinni organizować współpracę między proboszczami⁸. W dokumentach posoborowych dziekani określani są jako „najbliżsi współpracownicy biskupa”⁹, którzy w sprawowaniu zadań pasterskich mają pośredniczyć między biskupem i proboszczami¹⁰, pełnić funkcje animatorów i koordynatorów pracy duszpasterskiej na szczeblu ponadparafialnym: między proboszczami a rektorami kościołów, kapelanami i katechetami itp.¹¹.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nakłada na dziekanów wielorakie obowiązki, które może poszerzyć prawo partykularne. Archiprezbiter ma popierać i koordynować w ramach dekanatu wspólną działalność pasterską, czuwać nad tym, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi i troskliwie wypełniali swoje obowiązki, czuwać nad tym, by święte czynności były sprawowane zgodnie z przepisami liturgicznymi, by czystość i piękno kościoła i sprzętu liturgicznego, zwłaszcza w sprawowaniu i przechowywaniu Najświętszego Sakramentu, były starannie utrzymywane; żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane, dobra kościelne prawidłowo administrowane, a budynek parafialny otoczony właściwą troską; zabiegać o to, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach, według postanowienia kan. 279 § 2, troszczyć się o dostarczenie pomocy duchowych przezbiterom swego okręgu; najbardziej zaś troszczyć się o tych kapłanów, którzy znajdują się w trudniejszych okolicznościach lub przeżywają jakieś problemy. Dowiedziawszy się o poważnej chorobie proboszcza w swoim rejonie, dziekan winien zatroszczyć się o to, ażeby nie był on pozbawiony pomocy duchowej i materialnej, a w przypadku śmierci od-

⁶ Por. W. Krawczyk, *Dziekan we wspólnotcie dekanalnej*, Studia Płockie 8 (1980), 61–62.

⁷ Por. W. Góralski, *Obowiązki dziekanów w diecezji płockiej w świetle nominacji dziekańskich za bpa Ludwika Bartłomieja Załuskiego (1699–1721)*, Studia Płockie 14 (1986), 187. Po rewolucji francuskiej w każdej diecezji dekanaty ustanawiane były zgodnie z dystryktem cywilnym. Proboszcz głównej parafii był mianowany dziekanem. Zob. P. Choi in-Gag, dz.cyt., 40.

⁸ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus* (28 octobris 1965), nr 30, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 673–701, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 236–258.

⁹ Paulus PP. VI, *motu proprio Ecclesiae Sanctae* (6 augusti 1966), nr 19 § 1, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 757–787, (odtąd: ES).

¹⁰ EI, nr 186.

¹¹ EI, nr 181; por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 553*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, Ks. II (1): *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, 463.

prawiony był godny pogrzeb. Ma zatroszczyć się również o to, aby podczas choroby czy śmierci nie zostały zabrane lub nie zaginęły księgi, dokumenty, sprzęt liturgiczny oraz inne przedmioty należące do kościoła. Dziekan ma wreszcie obowiązek wizytować parafie swojego rejonu w sposób określony przez biskupa diecezjalnego¹². Z przytoczonego katalogu zadań, często poszerzanego przez prawo diecezjalne, łatwo wywnioskować, że dziekan ma wiele obowiązków, których często nie będzie w stanie owocnie wypełnić, a czasem będzie miał przeszkodę w ich realizacji. Stąd zrozumiałe jest ustanowienie przez prawo partykularne urzędu wicedziekana.

Według *Słownika wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* „wice-” w złożeniach oznacza zastępcę¹³. Z kolei zastępca to „osoba zastępująca kogoś, występująca, działająca w czyimś imieniu, pełniąca jakąś funkcję w czyimś zastępstwie, mająca takie stanowisko”¹⁴. Tak więc wicedziekan jest zastępcą dziekana, który nie tylko go zastępuje, ale również sprawuje taki urząd. Do natury urzędu kościelnego należy to, że jest to ustanowione na stałe zadanie z postanowienia czy to Bożego, czy kościelnego do realizacji celu duchowego¹⁵. Tak więc wicedziekan jest z urzędu zastępcą dziekana. Mając to na uwadze, można skonstatować, że wicedziekan to kapłan, który na mocy urzędu ustanowionego prawem partykularnym jest stałym zastępcą dziekana w zakresie przyznanym mu przez prawo.

Wielu prawodawców partykularnych przewiduje istnienie urzędu wicedziekana. W takim przypadku wspomniany urząd jawi się jako obowiązkowy. *Wtyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* zawierają normę, według której wicedziekan należy do zarządu dekanatu¹⁶. Wspomniany dokument stwierdza, że do szczegółowych zadań wicedziekana należy bycie pierwszym zastępcą dziekana i współodpowiedzialność za zadania powierzone dziekanowi¹⁷. *Statut księży dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* zaznacza, że najbliższym współpracownikiem dziekana jest wicedziekan, który wspomaga dziekana w wypełnianiu jego urzędu, zastępuje go w przypadku nieobecności lub przeszkody oraz wykonuje zadania zlecone przez dziekana¹⁸. Identycznie stwierdza *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, podkreślając, że najbliższym współpracownikiem dziekana jest wicedziekan, który wspomaga dziekana w wypełnianiu jego urzędu, zastępuje go w przypadku nieobecności lub przeszkody oraz wykonuje zadania zlecone przez dziekana¹⁹. Podobnie stwierdza *I Synod Diecezji Legnickiej*: „najbliższymi współpracownikami dziekana są wicedziekan i dekanalny ojciec

¹² Por. kan. 555 KPK.

¹³ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1983, 453.

¹⁴ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, 961.

¹⁵ Por. kan. 145 § 1 KPK.

¹⁶ *Wtyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* (3 czerwca 1992), art. 12, *Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi* 130 (1992), nr 7–9, 61.

¹⁷ Tamże, art. 14. 1, s. 62.

¹⁸ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* (2 grudnia 2000), art. 27, *Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej* 74 (2000), nr 4, 720.

¹⁹ Arcybiskup Metropolita Częstochowski, *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, <http://kuriaczestochowa.pl/wp-content/uploads/2013/02/14.pdf>, [dostęp: 15.11.2015], nr 27.

duchowny”²⁰. *Statuti degli organi di partecipazione diocesani* diecezji Concordia-Pordenone mówią, że prowikariusz foranialny (wicedziekan) wspomaga dziekana w jego zadaniach²¹. *Directorio arciprestazgo* hiszpańskiej diecezji San Cristóbal de La Laguna postanawia, że kiedy biskup uważa za stosowne, może mianować wicearchiprezbitera, aby zastępował archiprezbitera podczas jego nieobecności i choroby²². Na istnienie urzędu wicedziekana wskazuje dekret biskupa portugalskiej diecezji Bragança-Miranda, na mocy którego biskup diecezjalny powołuje kolegium archiprezbiterów i wicearchiprezbiterów na lata 2012–2015²³. Według *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres* w Hiszpanii w każdym archiprezbiteracie ma być także wicearchiprezbiter, który zastępuje archiprezbitera w przypadku jego niezdolności lub nieobecności. Kiedy urząd dziekana wakuje, wicedziekan pełni obowiązki dziekana do czasu wyboru nowego archiprezbitera²⁴.

Z przytoczonych norm wynika, że zasadniczo wicedziekan jest na mocy urzędu zastępcą dziekana, wspomaga i zastępuje dziekana w przypadku jego przeszkodzenia czy utraty przezeń urzędu, jak również wykonujące wyznaczone mu przez prawo określone zadania w dekanacie.

3. KWALIFIKACJE, POWIERZENIE I UTRATA FUNKCJI WICEDZIEKANA

Z samej natury urzędu zastępcy wynika, że zastępca winien spełniać te same warunki i mieć te same kwalifikacje, jak ten, kogo zastępuje. Zgodnie z kan. 149 § 1, aby urząd kościelny można było komuś powierzyć, powinien on pozostawać we wspólnocie Kościoła i być zdatnym, czyli mieć przymioty wymagane do tego urzędu prawem powszechnym, partykularnym lub fundacyjnym. Kandydat na wicedziekana musi spełniać łącznie dwa podstawowe warunki, by otrzymać urząd: być w komunii kościelnej (czyli nie być obłożonym zadeklarowaną lub wymierzoną ekskomuniką i być zjednoczonym z Chrystusem za pośrednictwem widzialnej struktury Kościoła, więzami wyznawania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego) oraz zdatność. Jest zrozumiałe, że niekatolicy nie mogą otrzymać żadnego urzędu kościelnego.

Choć przynależność do stanu duchownego nie należy obecnie do ogólnych wymogów stawianym kandydatom do urzędu kościelnego, to w przypadku urzędu

²⁰ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, t. I, Legnica 2012, § 25, 134.

²¹ *Diocesi di Concordia-Pordenone, Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, Pordenone 2006, nr 10, 25.

²² *Diócesis de San Cristóbal de La Laguna, Directorio arciprestazgo*, www.obispadodetenerife.es/directorio-arciprestazgo-2006/, [dostęp: 12.02.2016], art. 5.

²³ *Bispo de Bragança-Miranda, Decreto n° 16/2012*, (14 setembro 2012), www.diocesebm.pt/sites/default/files/documentos/Decreto-16-2012_Col%C3%A9gio-dos-Arciprestes.pdf, [dostęp: 13.02.2016].

²⁴ *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres*, www.diocesiscoriacaceres.org/menu-derecho/Documentos/Estatutos%20del%20arcipreste%20en%20la%20diocesis%20de%20Coria-Caceres.pdf, [dostęp: 13.02.2016].

wicedziekana kandydat musi być prezbiterem, świeckim czy zakonnym²⁵, a więc nie może być laikiem czy diakonem. Kanon 553 § 1 *expressis verbis* stwierdza, że wikariusz rejonowy, zwany także dziekanem albo archiprezbiterem, albo jeszcze inaczej, jest kapłanem²⁶. Stąd kandydat na wicedziekana, podobnie jak dziekan, ma być kapłanem, który zamieszkuje na terenie dekanatu i w miarę możliwości pracuje duszpastersko²⁷. Trzeba dodać, że aktualnie urząd wicedziekana nie musi być koniecznie złączony z jakąś określoną i ustanowioną na sposób stały parafią²⁸, stąd prowikariusz zewnętrzny nie musi być jednym z proboszczów pełniących posługę w dekanacie²⁹, może nim być także prezbiter mieszkający na terenie dekanatu i w miarę możliwości pracujący duszpastersko, nie będący proboszczem³⁰.

Oprócz bycia prezbiterem kandydat na urząd wicedziekana musi odznaczać się odpowiednimi kwalifikacjami, czyli ma być zdatny. Owe kwalifikacje ocenia biskup diecezjalny, który jest władny mianować wicedziekana, bądź zatwierdzić jego wybór. Urząd wicedziekana jako bliskiego współpracownika dziekana w ponadparafialnej posłudze duszpasterskiej z pewnością domaga się od kandydata większej zdatności, niż wymaga tego urząd proboszcza³¹.

Dyrektorium *Ecclesiae imago* przypomina, że dziekan winien być prezbiterem pełniącym funkcje duszpasterskie, zamieszkującym na terenie dekanatu, mającym uznanie i autorytet wśród duchowieństwa i wiernych z powodu swojej wiedzy i roztropności, pobożności i apostołskiej gorliwości, odpowiednim, aby biskup mógł mu powierzyć uprawnienia, w odniesieniu do dekanatu, zdolnym do potęgowania i kierowania wspólną działalnością duszpasterską na powierzonym sobie teryto-

²⁵ „Archiprezbiterem może być jakikolwiek kapłan, diecezjalny albo zakonny, który wykonuje swoją posługę w obszarze archiprezbiteratu”. *Estatutos de los Arciprestazgos de la Diócesis de Asidonia-Jerez* (23 Septiembre 2001), art. 3, Boletín Oficial del Obispado de Asidonia, Separata nr 2, del Boletín Oficial del Obispado de Asidonia-Jerez, Jerez 2001, 15. Jednak przy mianowaniu na dziekana prezbitera zakonnika należy przestrzegać kan. 682 § 1. Por. H. Paarhammer, *Volk Gottes*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, t. 2, Essen 1988–2001, ad 554/2.

²⁶ Por. Różne Dykasterie Kurii Rzymskiej, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, (15 sierpnia 1997), art. 5 § 6, L'Osservatore Romano wydanie polskie 19 (1998), nr 12, 30–40.

²⁷ AS, nr 219.

²⁸ Kan. 554 § 1 KPK; ES, nr 19 § 1; EI, nr 187. Prawodawca kodeksowy uwzględnił postanowienie ES, nr 19 § 1, by odnośnie do urzędu dziekana porzucić dziedzictwo historyczne wieków: już nie będzie na przyszłość obowiązku mianowania dziekanem proboszcza parafii, w którego kościele pierwotnie była chrzcielnica, ale należy brać pod uwagę zdatność kapłana w odniesieniu do czynności, które musi spełniać. Musi on mieć określone przymioty, by owocnie wykonywać swoje zadanie. Por. E. Cappellini, *Comentario al can. 553–555*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 2, cz. II, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, wyd. 3, Pamplona 2002, 1336–1337.

²⁹ W KPK z 1917 r. dziekanami powinni być, o ile to tylko możliwe, proboszczowie, kan. 217, 446. Por. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu wydanie drugie poprawione i znacznie*, Lwów 1927, 269.

³⁰ AS, nr 219; W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, 444. Urząd dziekana w aktualnym prawie powszechnym nie jest związany z urzędem proboszczowskim określonej parafii ani dziekan nie musi być obecnie proboszczem w danym dekanacie.

³¹ Kan. 521 § 1–2 KPK.

rium³². Z kolei według *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum successores”* dziekan powinien: być kapłanem, który zamieszkuje na terenie dekanatu i, w miarę możliwości, pracuje duszpastersko, cieszyć się szacunkiem duchowieństwa i wiernych, dzięki roztropności i wierności doktrynie, pobożności i gorliwości apostołskiej, zasługiwać na zaufanie biskupa, aby ten, gdy trzeba, mógł mu udzielić szczególnej władzy, mieć niezbędne umiejętności kierowania i pracy w zespole³³. Z pewnością takimi wymogami i kwalifikacjami winien odznaczać się wicedziekan.

Stanowisko wicedziekana jest urzędem kościelnym i tak jak każdy urząd musi być powierzony kandydatowi przez właściwego przełożonego, w tym wypadku przez biskupa diecezjalnego, zgodnie z przepisami prawa (prowizja kanoniczna), gdyż „urzędu kościelnego nie można ważnie otrzymać bez kanonicznego powierzenia”³⁴. Na ten złożony akt (prowizji kanonicznej) składają się takie czynności prawne, jak: wyznaczenie osoby na dany urząd, nadanie tytułu, a niekiedy oficjalne objęcie urzędu. Czynności te nie muszą być dokonane sukcesywnie, pierwsza i druga czynność mogą mieścić się w jednym akcie prawnym³⁵.

Kanon 553 § 2 postanawia, że jeśli czego innego nie postanawia prawo partykularne, dziekana mianuje biskup diecezjalny, po wysłuchaniu zgodnie ze swoim roztropnym osądem zdania kapłanów pełniących posługę w danym dekanacie. Tak więc w przypadku nominacji na urząd wikariusza okręgowego ma miejsce prowizja niezależna czyli swobodne nadanie tego urzędu przez biskupa diecezjalnego, który nie tylko nadaje tytuł, lecz także niezależnie wyznacza osobę kandydata na urząd. Jeśli jednak prawo partykularne postanawia coś innego, może mieć miejsce prowizja zależna na urząd dziekana, gdy kandydat jest prawnie wyznaczony przez kogoś innego³⁶. Przepisy o powierzeniu urzędu dziekana odnoszą się także do urzędu wicedziekana. Zatem przewiduje się dwa sposoby wyboru prowikariusza zewnętrznego. Pierwszy jest proponowany przez sam Kodeks w kan. 553 § 2, gdzie przewiduje się mianowanie dziekana przez biskupa diecezjalnego, po wysłuchaniu zgodnie ze swoim roztropnym osądem zdania kapłanów pełniących posługę w danym dekanacie. Drugi sposób to nominacja wicedziekana na podstawie prawa partykularnego.

Gdy idzie o prowizję niezależną, to *Statuty diekańskie* diecezji kieleckiej stwierdzają, że dla każdego dekanatu będzie mianowany – również na pięć lat – wicedziekan, który w wypadku nieobecności lub prawnego przeszkodzenia dziekana przejmuje jego funkcję³⁷. *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej* stanowi, że dziekanowi w sprawowaniu jego urzędu pomaga wicedziekan, który jest mianowany przez arcybiskupa na 5 lat, z możliwością skrócenia lub wydłużenia tego okresu³⁸,

³² EI, nr 187.

³³ AS, nr 219.

³⁴ Kan. 146 KPK.

³⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn 1985, 301–302.

³⁶ Por. tamże, s. 304.

³⁷ Biskup Kielecki, *Statuty diekańskie* (22 października 1981), Kielecki Przegląd Diecezjalny 57 (1981), nr 6, 257–264, nr II, 258.

³⁸ *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003, st. 81, 41.

a *XLII Synod Diecezji Płockiej* postanawia, że wicedziekana mianuje biskup płocki na pięć lat³⁹. Natomiast II Synod Archidiecezji Katowickiej zarządza, że prawo partykularne może także przewidywać prowizję zależną na urząd wicedziekana. Gdy idzie o *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, to ten postanawia, że spośród trzech kandydatów wybranych przez kapłanów dekanalnych, po uprzedniej konsultacji z dziekanem, arcybiskup lubelski mianuje wicedziekana⁴⁰. Powierzenie urzędu wicedziekana zostało usankcjonowane przez *I Synod Archidiecezji Białostockiej* w ten sposób, że wicedziekan jest kapłanem wybranym w tajnym głosowaniu podczas konferencji dekanalnej i potwierdzony przez biskupa diecezjalnego⁴¹. *I Synod Archidiecezji Warmińskiej* postanawia, że wicedziekana mianuje arcybiskup, po przedstawieniu go przez księży dekanatu po uprzednich wyborach⁴². *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej* przypomina, że wicedziekan jest wybierany przez wszystkich księży z dekanatu spośród proboszczów⁴³. Według *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres* w Hiszpanii prowikariusz zewnętrzny jest wybierany przez księży i innych przedstawicieli duszpasterstwa w archiprezbiteracie, i mianowany przez biskupa na pięć lat⁴⁴. *Statuti degli organi di partecipazione diocesani* diecezji Concordia-Pordenone stwierdzają, że wicedziekan jest mianowany przez biskupa spośród czterech księży przedstawionych przez kondekanalnych w wyborach, według regulaminu zatwierdzonego przez biskupa, jako kandydatów na wicedziekana⁴⁵.

W sprawie utraty każdego urzędu kościelnego (także wicedziekana) Kodeks postanawia, że dokonuje się to po upływie wyznaczonego czasu, po osiągnięciu określonego prawem wieku, na skutek rezygnacji, przeniesienia, usunięcia, a także pozbawienia. Należy zaznaczyć, że prawo partykularne w kwestii utraty urzędu najczęściej traktuje o utracie funkcji dziekana, co oczywiście ma zastosowanie również do zadania jego zastępcy.

Kanon 554 § 3 stwierdza, że na skutek słusznej przyczyny, zgodnie z własnym roztropnym osądem, biskup diecezjalny może swobodnie usunąć dziekana z urzędu (także wicedziekana). Tak zatem wicedziekan może być usunięty przez biskupa diecezjalnego, gdy istnieje ku temu słuszna przyczyna, którą ocenia biskup diecezjalny. Biskup diecezjalny może więc swobodnie usunąć dziekana z urzędu⁴⁶. Jednakże tylko pozornie norma ta daje biskupowi całkowitą władzę dyskrecyjną w kwestii usunięcia wicedziekana. Biskup mający zamiar usunięcia wspomnianego

³⁹ *XLII Synod Diecezji Płockiej (1987–1991)*, Płock 1992, st. 240, 117.

⁴⁰ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, nr 6, 714. Identycznie postanawia *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, II, 6 oraz *I Synod Diecezji Legnickiej*, *Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, II, § 6, 130.

⁴¹ *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, st. 71, 34.

⁴² *I (XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012)*. *Misja Kościoła Warmińskiego w dziele Nowej Ewangelizacji*, Olsztyn 2012, st. 42, 25–26.

⁴³ *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*. *Statuty*. Dokumenty wykonawcze, Drohiczyn 1997, st. 84, 78.

⁴⁴ *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres*, I, 4.

⁴⁵ *Diocesi di Concordia-Pordenone*, *Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, art. 10–11, 25.

⁴⁶ Kan. 554 § 3. Chodzi oczywiście o usunięcie dziekana przed upływem kadencji, gdyż jest to urząd nadawany na czas określony.

go prezbitera, winien pamiętać o następujących sprawach: a) musi istnieć jedna lub różne słuszne przyczyny do usunięcia, które on sam ocenia, lecz muszą być to rzeczywiste motywy⁴⁷; b) muszą być zachowane wymogi określone w kan. 192–195; c) musi przestrzegać kan. 682 § 2, jeśli dziekan jest zakonnikiem⁴⁸ albo członkiem stowarzyszenia życia apostołskiego⁴⁹. Trzeba więc stwierdzić, że owa słuszna przyczyna do usunięcia wicedziekana przed zakończeniem jego kadencji winna należeć do kategorii przyczyn poważnych⁵⁰.

Oprócz usunięcia wicedziekana istnieją inne sposoby utraty funkcji wicearchiprezbitera. Kanon 184 § 1 postanawia, że urząd kościelny traci się po upływie wyznaczonego czasu, po osiągnięciu określonego prawem wieku, na skutek rezygnacji, przeniesienia, a także pozbawienia. Nie ulega wątpliwości, że utrata urzędu kościelnego może nastąpić także z innych przyczyn. Najczęściej dokonuje się przez śmierć, ale jest to tak oczywiste, że ustawodawca kodeksowy nie wspomina o niej⁵¹.

Statut księży dziekanów Archidiecezji Lubelskiej zaznacza, że czas trwania kadencji dziekana i wicedziekana wynosi 5 lat i jest liczony w sposób jednolity dla wszystkich dekanatów archidiecezji. Dziekan i wicedziekan nie mogą dłużej pełnić swoich urzędów niż przez dwie pełne kolejne kadencje. Po przerwie trwającej przynajmniej jedną kadencję mogą ponownie zostać mianowani. Wicedziekan może utracić swój urząd przed upływem kadencji na skutek rezygnacji przyjętej przez Arcybiskupa Lubelskiego, przez przyjęcie urzędu w innym dekanacie oraz na

⁴⁷ Np. dobro dusz, właściwe funkcjonowanie urzędu dziekańskiego (wicedziekańskiego), pożytek Kościoła, niewykonywanie swoich obowiązków. Nie ulega wątpliwości, że niektóre przyczyny wystarczające do usunięcia proboszcza mogą dotyczyć dziekana, np. gdy posługiwanie konkretnego dziekana, na skutek jakiejś przyczyny, nawet bez jego poważnej winy, staje się szkodliwe lub przynajmniej nieskuteczne (por. kan. 1740), sposób postępowania, dziekana, który przynosi kościelnej wspólnocie poważną szkodę lub zamieszanie, nieudolność albo trwała choroba umysłowa lub fizyczna, która czyni dziekana nieużytecznym w wypełnianiu jego zadań, utrata dobrego imienia u prezbiterów dekanatu, ale też u świeckich lub niechęć w stosunku do dziekana, które według przewidywania szybko nie ustaną, poważne zaniedbanie lub naruszanie obowiązków dziekańskich, które trwa mimo upomnienia (por. kan. 1741, nr 1-4). Także utrata urzędu proboszcza określonej parafii, jeśli według prawa partykularnego, czy prawomocnego zwyczaju urząd wicedziekana jest związany z urzędem proboszcza tejże parafii, powoduje utratę urzędu wicedziekana.

⁴⁸ „Zakonnik może być usunięty z powierzonego mu stanowiska, tak według uznania kompetentnej władzy, po powiadomieniu przełożonego zakonnego, jak i przez przełożonego, po powiadomieniu nadającego, bez wymagania zgody drugiego”.

⁴⁹ Por. kan. 738 § 2–3 KPK: „wszyscy członkowie stowarzyszeń życia apostołskiego podlegają także biskupowi diecezjalnemu w tym, co dotyczy kultu publicznego, duszpasterstwa oraz innych dzieł apostołatu; relacje z własnym biskupem członka inkardynowanego do diecezji określają konstytucje lub szczegółowe umowy”. Por. *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, red. A. Benlloch Poveda, Valencia 1993, 272. *Statuto dei Vicari Foranei archidiecezji Campagna* stawiają warunek, że przed swobodnym usunięciem dziekana, biskup winien wysłuchać rady biskupiej, art. 7.

⁵⁰ Zob. *Estatutos de los Arciprestazgos de la Diócesis de Asidonia-Jerez* (23 Septiembre 2001), art. 8, nr 1, Boletín Oficial del Obispado de Asidonia, Separata nr 2, del Boletín Oficial del Obispado de Asidonia – Jerez, Jerez 2001, 16.

⁵¹ Choć np. *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* stwierdzają, że dziekan traci swój urząd na skutek śmierci, art. 6. To samo przypominają *Estatutos de los Arciprestazgos de la Diócesis de Asidonia-Jerez*, art. 8, nr 1, 16. Por. J. San José Prisco, art.cyt., 471.

skutek usunięcia go z urzędu przez Arcybiskupa. Wicedziekan, po ukończeniu siedemdziesiątego roku życia, jest proszony o złożenie rezygnacji z urzędu na ręce Arcybiskupa, który rozważywszy wszystkie okoliczności osoby i miejsca, powinien zdecydować o przyjęciu lub odłożeniu rezygnacji⁵². I Synod Diecezji Legnickiej stanowi, że czas trwania kadencji wicedziekana wynosi 5 lat. Wicedziekan nie może dłużej pełnić swojego urzędu niż przez dwie pełne kolejne kadencje. Po przerwie trwającej przynajmniej jedną kadencję może ponownie zostać mianowany. Wicedziekan może utracić swój urząd przed upływem kadencji na skutek rezygnacji przyjętej przez biskupa diecezjalnego, przyjęcia urzędu w innym dekanacie oraz usunięcia go z urzędu przez biskupa. Wicedziekan po ukończeniu 65. roku życia winien złożyć rezygnację z urzędu na ręce biskupa diecezjalnego, który, rozważywszy wszystkie okoliczności osoby i miejsca, powinien zdecydować o przyjęciu lub odłożeniu rezygnacji⁵³.

Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres stwierdza, że wicearchiprezbiter jest wybierany przez księży i innych pracowników duszpasterstwa w dekanacie i mianowany przez biskupa na pięć lat⁵⁴. Wspomniany dokument dodaje, że prowikariusz okręgowy traci urząd po upływie czasu, na który był wybrany, przez zrzeczenie się przyjęte przez biskupa, przez przeniesienie z dekanatu, przez przejście na przymusową lub dobrowolną emeryturę, na skutek której traci wszystkie funkcje w dekanacie, przez prawne usunięcie⁵⁵.

Directorio arciprestazgo, diecezji San Cristóbal de La Laguna zamieszcza następujące dyspozycje: wicedziekan traci urząd na skutek upływu czasu, na który był wybrany, może być ponownie desygnowany na następną kadencję, kiedy zostaje przeniesiony do pracy duszpasterskiej w innym dekanacie, na skutek pisemnego zrzeczenia się przyjętego przez biskupa, przy istnieniu słusznej i proporcjonalnej przyczyny, przez usunięcie zgodne z prawem⁵⁶.

4. OBOWIĄZKI I UPRAWNIENIA ZASTĘPCY DZIEKANA

Z samej natury urzędu wicedziekana wynika, że kapłan ten w razie potrzeby pełni zastępczo jego funkcje, wspomaga dziekana, a także może mieć zlecony przez biskupa lub dziekana na sposób stały jakiś sektor pracy dziekańskiej.

⁵² Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej, II, 7–11, 714–715. Identycznie postanowia Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej, II, 9–11. II Synod Archidiecezji Katowickiej zarządza: „kadencja wicedziekana wynosi pięć lat bez możliwości powtórzenia”. II Synod Archidiecezji Katowickiej, *Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016. Zarządzenie w sprawie posługi dziekana i wicedziekana w Archidiecezji Katowickiej, nr 25, 191.

⁵³ I Synod Diecezji Legnickiej, Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej, II, § 7–11, 130.

⁵⁴ *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres*, I, 3–4.

⁵⁵ Tamże, nr 31.

⁵⁶ Diócesis de San Cristóbal de La Laguna, *Directorio arciprestazgo*, art. 16.

Statut księży dziekanów Archidiecezji Lubelskiej przypomina, że najbliższym współpracownikiem dziekana jest wicedziekan, który wspomaga dziekana w wypełnianiu jego urzędu, zastępuje go w przypadku nieobecności lub przeszkody oraz wykonuje zadania zlecone przez dziekana⁵⁷. *II Synod Archidiecezji Katowickiej* postanawia, że „w wypadku śmierci lub nieobecności dziekana wicedziekan przejmuje obowiązki dziekana i korzysta z jego uprawnień”⁵⁸.

Statuti degli organi di partecipazione diocesani diecezji Concordia-Pordenone podkreślają, że prowikariusz okręgowy jest mianowany przez biskupa, aby wspomagał archiprezbitera w jego zadaniach⁵⁹. Według *Statutów dziekańskich* diecezji kieleckiej wicedziekan w wypadku nieobecności lub prawnego przeszkodzenia dziekana przejmuje jego funkcję⁶⁰. *Wytyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* zawierają następującą dyspozycję: „do szczegółowych zadań wicedziekana należy bycie pierwszym zastępcą dziekana i współodpowiedzialność za zadania powierzone dziekanowi”⁶¹. Według *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres* w Hiszpanii prowikariusz zewnętrzny zastępuje archiprezbitera w przypadku jego niezdolności albo nieobecności. Kiedy urząd dziekana wakuje, pełni jego obowiązki do czasu wyboru nowego dziekana⁶², natomiast *Directorio arciprestazgo* diecezji San Cristóbal de La Laguna stanowi, iż wicearchiprezbiter zastępuje archiprezbitera w czasie jego nieobecnościach i choroby⁶³. *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej* podkreśla, że dziekana w wypełnianiu jego obowiązków wspomaga wicedziekan⁶⁴, a *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, że wicedziekan wspiera dziekana; zastępuje go w przypadku choroby lub innej zaistniałej przeszkody, o czym winien powiadomić kurię diecezjalną, wykonuje obowiązki dziekańskie, które dziekan mu zlecił za zgodą kurii⁶⁵.

Oprócz ogólnych stwierdzeń, że wicedziekan wspomaga i zastępuje dziekana podczas jego przeszkodzenia czy wykonuje zadania zlecone mu przez dziekana, prawodawcy wyznaczają prowikariuszowi zewnętrznemu określone zadania. Tak więc wicedziekan w przypadku nieobecności dziekana ma prawo delegowania kapłana do błogosławienia małżeństwa, jeśli w którejś parafii dekanatu nagle zabrakło duchownego, do którego należy prawo błogosławienia małżeństw (nagła śmierć, zasłabnięcie, inna losowa przyczyna)⁶⁶, ma uprawnienie do rozgrzeszania z eksko-

⁵⁷ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, V, 5, 720. tak samo postanawia *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, V, 27 oraz *I Synod Diecezji Legnickiej*, *Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, V, § 25, 134.

⁵⁸ *II Synod Archidiecezji Katowickiej*, *Zarządzenie w sprawie posługi dziekana i wicedziekana w Archidiecezji Katowickiej*, nr 26, 191.

⁵⁹ Diocesi di Concordia-Pordenone, *Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, art. 10, 25.

⁶⁰ Biskup kielecki, *Statuty dziekańskie*, II, 258.

⁶¹ *Wytyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej*, art. 14, 62.

⁶² *Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres*, I, 3.

⁶³ Diócesis de San Cristóbal de La Laguna, *Directorio arciprestazgo*, II, 5.

⁶⁴ *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, Zamość 2001, st. 20, 25.

⁶⁵ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej 2007–2009. Prawo diecezjalne Kościoła Kaliskiego*, Kalisz 2009, st. 24, 14.

⁶⁶ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej 2007–2009*, st. 18, 12.

muniki *latae sententiae*, w którą wpadają osoby dopuszczające się przerywania ciąży⁶⁷, uczestniczy w konferencjach dziekańskich, zabezpiecza majątek kościelny, parafialny i beneficjalny w parafii dziekana w przypadku jego śmierci lub innej przeszkody w funkcjonowaniu, przekazuje parafię dziekańską administratorowi, a potem nowemu proboszczowi, urządza pogrzeb zmarłego dziekana⁶⁸.

Wicedziekan w wypadku śmierci proboszcza i w wypadku śmierci dziekana jest wykonawcą testamentu zmarłego proboszcza dekanalnego⁶⁹. Do zadań wicedziekana należy odpowiedzialność za regulowanie przez kapłanów dekanatu świadczeń na rzecz diecezji, zabezpieczenie dokumentów i majątku kościelnego w parafii dziekana w wypadku jego śmierci, powiadomienie biskupa diecezjalnego lub kurii diecezjalnej o śmierci dziekana i zorganizowanie jego pogrzebu, przekazanie parafii dziekańskiej nowo mianowanemu proboszczowi po odejściu lub śmierci dziekana⁷⁰. Ponadto kapłani pracujący w duszpasterstwie wpłacają u wicedziekana dekanatu ich miejsca zamieszkania każdego miesiąca kwotę na Fundusz Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej⁷¹. W razie nadzwyczajnych potrzeb związanych z leczeniem, kapłan ma prawo zwrócić się za pośrednictwem wicedziekana o dodatkową pomoc z Diecezjalnego Funduszu Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej⁷². Do obowiązków wicedziekana należy także: udział w kongregacjach dziekańskich, protokolowanie kongregacji dekanalnych i innych czynności, które wymagają protokołu, opieka nad kapłanami emerytami i chorymi, a w razie konieczności organizowanie dla nich pomocy materialnej, pełnienie funkcji dekanalnego przedstawiciela Caritas Kapłańskiej oraz zbiórka składek na Caritas Kapłańską, troska o parafialne zespoły Caritas w dekanacie, zabezpieczanie majątku kościelnego w parafii dziekana w wypadku jego śmierci lub innej poważnej przeszkody, przekazanie parafii dziekańskiej administratorowi, a potem nowemu proboszczowi⁷³. Wicedziekan przekazuje do kurii diecezjalnej ofiary mszalne z binacji i trynacji⁷⁴, a w wypadku wakansu urzędu dziekana w ciągu miesiąca zwołuje nadzwyczajne zbranie dekanalne, w celu wybrania kandydatów na urząd dziekana⁷⁵, kapłan ten rozprowadza na terenie dekanatu materiały i pisma dostarczone przez kurię diecezjalną⁷⁶. Wicedziekan także wspomaga dziekana w wizytacji parafii dekanatu, jak również sprawuje pieczę nad wspólnotami religijnymi i duszpasterskimi w dekanacie⁷⁷.

⁶⁷ Tamże, II, 1, 272.

⁶⁸ Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001, st. 20, 26

⁶⁹ I Synod Diecezji Sosnowieckiej. Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego, Sosnowiec 2005, st. 63, 52.

⁷⁰ Tamże, st. 84, 56.

⁷¹ Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej 2001–2004, Rzeszów 2004, st. 57, 63.

⁷² Tamże, st. 66 § 2, 65.

⁷³ Tamże, st. 148, 94. Por. II Synod Archidiecezji Katowickiej, Zarządzenie w sprawie posługi dziekana i wicedziekana w Archidiecezji Katowickiej, nr 28–29, 191.

⁷⁴ Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy, Opole 2005, st. 69, 38.

⁷⁵ Tamże, nr 6, 233.

⁷⁶ Tamże, nr 43, 239. II Synod Archidiecezji Katowickiej, Zarządzenie w sprawie posługi dziekana i wicedziekana w Archidiecezji Katowickiej, nr 27, 191.

⁷⁷ „Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość”. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła płockiego, Płock 2015, st. 74, 39.

5. ZAKOŃCZENIE

Urząd wicedziekana jest ściśle związany z funkcją dziekana. Jednak nawet, gdy diecezja została podzielona na dekanaty, jawi się on jako fakultatywny w przeciwieństwie do funkcji dziekana. Stanowisko wicedziekana staje się jednak obligatoryjne na danym terytorium, gdy nakazuje je prawo diecezjalne. Wicedzikan, będący z urzędu zastępcą dziekana, jest prezbyterem, który na mocy urzędu ustanowionego prawem partykularnym jest stałym zastępcą dziekana w zakresie przyznanym mu przez prawo.

Wicedzikan w razie potrzeby pełni zastępczo funkcje archiprezbitera, wspomaga dziekana, a także może mieć zlecony przez biskupa lub dziekana na sposób stały jakiś sektor pracy dziekańskiej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

„Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość”. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego, Płock 2015.

Arcybiskup Metropolita Częstochowski, *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, <http://kuriaczestochowa.pl/wp-content/uploads/2013/02/14.pdf>, [dostęp: 15.11.2015].

Biskup Kielecki, *Statuty dziekańskie* (22 października 1981), Kielecki Przegląd Diecezjalny 57 (1981), 257–264.

Bispo de Bragança-Miranda, *Decreto n° 16/2012*, (14 setembro 2012), www.diocesebm.pt/sites/default/files/documentos/Decreto-16-2012_Col%C3%A9gio-dos-Arciprestes.pdf, [dostęp: 13.02.2016].

Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum 1984.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus* (28 octobris 1965), *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 673–701, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań: Pallottinum 2002, 236–258.

Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.

Diocesi di Concordia-Pordenone, *Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, Pordenone 2006.

Diócesis de San Cristóbal de La Laguna, *Directorio arciprestazgo*, www.obispadodetenerife.es/directorio-arciprestazgo-2006/, [dostęp: 12.02.2016], art. 5.

Estatuto del arcipreste en la diócesis de Coria-Caceres, www.diocesiscoriacaceres.org/menuderecho/Documentos/Estatutos%20del%20arcipreste%20en%20la%20diocesis%20de%20Coria-Caceres.pdf, [dostęp: 13.02.2016].

Estatutos de los Arciprestazgos de la Diócesis de Asidonia-Jerez (23 Septiembre 2001), art. 3, Boletín Oficial del Obispado de Asidonia, Separata nr 2, del Boletín Oficial del Obispado de Asidonia-Jerez, Jerez 2001.

I (XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012). Misja Kościoła Warmińskiego w dziele Nowej Ewangelizacji, Olsztyn 2012.

I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2000.

I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze, Drohiczyn 1997.

- I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, t. I., Legnica 2012.
- I Synod Diecezji Sosnowieckiej. Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego*, Sosnowiec 2005.
- II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016.
- IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003.
- Paulus PP. VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 augusti 1966), *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 757–787.
- Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej 2007–2009. Prawo diecezjalne Kościoła Kaliskiego*, Kalisz 2009.
- Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy*, Opole 2005.
- Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej 2001–2004*, Rzeszów 2004.
- Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, Zamość 2001.
- Różne Dykasterie Kurii Rzymskiej, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, (15 sierpnia 1997), *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 19 (1998), nr 12, 30–40.
- Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralis ministerio Episcoporum* (22 februarii 1973), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328, tekst polski: Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago* na temat pasterskiej posługi biskupów, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 6, z. 1, red. E. Szafranski, Warszawa 1975, nr 10370–11035.
- Statut Księża Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* (2 grudnia 2000), art. 27, *Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej* 74 (2000), nr 4, 713–726.
- Wytyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* (3 czerwca 1992), *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 130 (1992), nr 7–9, 58–64.
- XLII Synod Diecezji Płockiej (1987–1991)*, Płock 1992.

Literatura

- Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh 1997.
- Choi in-Gag P., *Vicario episcopale e vicario foraneo*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 2003.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona: Eunsa – Ediciones Universidad de Navarra 2002.
- Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, red. A. Benlloch Poveda, Valencia: EDICEP 1993.
- Góralski W., *Obowiązki dziekanów w diecezji płockiej w świetle nominacji dziekańskich za bpa Ludwika Bartłomieja Załuskiego (1699–1721)*, *Studia Płockie* 14 (1986), 157–172.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu wydanie drugie poprawione i znacznie*, Lwów 1927.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, Ks. II (1): *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: PWN 1983.
- Krawczyk W., *Diekan we wspólnocie dekanalnej*, *Studia Płockie* 8 (1980), 62–75.
- Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, t. 2, red. K. Lüdicke, Essen: Ludgerus Verlag 1988–2001.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1985.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa: PWN 1981.

OFFICE OF VICE-VICAR FORANE

Summary

This article describes the office of vice-vicar forane in its canonical aspect. Firstly we presented the significance of vice-vicar forane's function. Then we pointed out their qualifications, nomination and loss of the office of vice-vicar forane. The final part deals with the obligations and rights of vice-vicar forane.

Key words: vice-vicar forane, vicar forane, vicariate forane, appointment, office

Nota o Autorze

Ksiądz Jerzy ADAMCZYK – prezbiter diecezji radomskiej, dr hab. prawa kanonicznego, wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu; rezydent w Parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu. Kontakt e-mail: ksjerzy-ad@wp.pl

KS. JERZY ADAMCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne, Radom

REKOLEKCJE ZAMKNIĘTE I OKRESOWE DNI SKUPIENIA W ASPEKCIE KANONICZNYM

Słowa kluczowe: rekolekcje zamknięte, dni skupienia, duchowni, formacja duchowa, domy rekolekcyjne

1. Wstęp. 2. Rekolekcje zamknięte i dni skupienia jako istotny element owocnej formacji duchowej 3. Rekolekcje zamknięte w prawie kanonicznym 4. Wymiar prawny okresowych dni skupienia 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Papież Pius XI w Encyklice *Mens nostra*, która nadal zachowuje swoją aktualność, pisał: „ćwiczenia duchowne mają pierwszorzędne znaczenie tak dla udoskonalenia przyrodzonych władz człowieka, jak przede wszystkim dla urobienia człowieka nadprzyrodzonego, czyli chrześcijanina. W obecnych zwłaszcza czasach, w których prawy duch Chrystusa i porządek nadprzyrodzony, jedyna podstawa wiary naszej, napotyka tyle przeszkód i zapór; dziś, kiedy to tak powszechnie panoszy się naturalizm, osłabiający stałość wiary i gaszący żar miłości chrześcijańskiej, dziś trzeba koniecznie wyrwać się z owej ułudy «próżności zaciemniającej dobra» i ukryć się w błogim owym ustroniu. Tam zaś pod wpływem nauk niebieskich nabierze należytych pojęć o wartości życia i obróci je jedynie na służbę Bożą. Tam nabierze obrzydzenia do grzechu, tam przejmie się świętą bojaźnią Pańską”¹.

Celem ćwiczeń duchownych i dni skupienia, przeznaczonych dla wszystkich kategorii wiernych, jest wzmocnienie wiary, pomnożenie pobożności i doskonałość, oraz wierne dostosowanie obyczajów prywatnych i publicznych do norm Ewangelii. Skutkiem wspomnianych praktyk jest pokój z Bogiem, przebaczenie grzechów, pokój poszczególnych dusz i całego społeczeństwa².

¹ Pius PP. XI Litterae encyclicae *Mens nostra* (20 decembris 1929), Acta Apostolicae Sedis 21 (1929), 693.

² Por. tamże, 689.

Jeśli ćwiczenia duchowne i dni skupienia pełnią ważną rolę w formacji duchowej wiernych, przyczyniając się wydatnie do „prowadzenia życia świętego”³ i do owocnego pełnienia posługi w Kościele, to powstaje pytanie: czym są rekolekcje zamknięte i dni skupienia, jaki mają cel, dla kogo są one obowiązkiem prawnym, a komu są zalecane przez prawo kanoniczne?

W niniejszym artykule przedmiotem refleksji będzie problem rekolekcji zamkniętych i okresowych dni skupienia jako rzeczywistości kanonicznych, wymagających odosobnienia i skupienia, aby poświęcić się wyłącznie Bogu i rewizji życia wewnętrznego, w odróżnieniu od rekolekcji parafialnych, czyli pewnej akcji duszpasterskiej rozgrywającej się w parafii i dla parafii, przeznaczonych dla ogółu parafian⁴.

2. REKOLEKCJE ZAMKNIĘTE I DNI SKUPIENIA JAKO ISTOTNY ELEMENT OWOCNEJ FORMACJI DUCHOWEJ

Rekolekcje, należące do kategorii ćwiczeń pobożnych o wymiarze podmiotowym, oddziałują zarówno na sferę poznawczą, jak i wolitywno-przeżyciową chrześcijanina, dlatego mają duże znaczenie dla duchowej formacji na każdym etapie rozwoju⁵. Rekolekcje stanowią pewien okres, przeżywany w większym czy mniejszym odosobnieniu, indywidualnie lub wspólnotowo, wypełniony medytacjami, słuchaniem słowa Bożego, modlitwą, rachunkami sumienia w celu dokonania okresowej lub okazjonalnej odnowy swojego życia duchowego⁶.

M. Chmielewski przypomina, że pojęcie rekolekcje (od łac. *recollectio*, czyli ponownie uprawiać, ćwiczyć, rozważać) jest wieloznaczne, obejmuje wiele różnych form i praktyk duchowych. Trwają one co najmniej trzy dni, odprowadzane są indywidualnie lub zbiorowo, samodzielnie lub pod kierunkiem doświadczanego przewodnika. Ich celem jest całościowa rewizja swojego życia duchowego i nawrócenie⁷.

Teologiczny sens rekolekcji zawiera się w biblijnym pojęciu przymierza. Mają być one w istocie aktem odnowienia i pogłębienia przymierza chrzcielnego lub zawartego w wyniku konsekracji przez profesję rad ewangelicznych czy święceń kapłańskich⁸. Rekolekcje umiejscawiają się w posłannictwie Kościoła, przynależąc do ewangelizacji pastoralnej, zmierzającej do stałego rozwoju życia Bożego otrzymanego na chrzcie św. w perspektywie świętości. Ujmowane w aspekcie indywidualnym służą wiernym w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości, zgodnie z poleceniem realizacji świętości życia, do której wszyscy w Kościele są wezwani.

³ Kan. 210.

⁴ Rekolekcje parafialne normowane są przede wszystkim przez kan. 770 *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum 1984, (odtąd: KPK).

⁵ Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, 230.

⁶ G. Siwek, *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, 725.

⁷ Por. tamże, 744.

⁸ Por. M. Chmielewski, dz.cyt., 232.

Stanowią przychodzącą z zewnątrz pomoc w realizacji owego powołania. Ujmowane w aspekcie eklezjalnym, służą Kościołowi, który jest święty i zarazem potrzebujący oczyszczenia w dziele nieustannie trwającej jego odnowy, czyli przyczyniają się do budowania kościelnej wspólnoty jako Świętych obcowania w wertykalnym i horyzontalnym wymiarze. Ponieważ wspólnota Kościoła ma misyjny charakter, rekolekcje, przyczyniając się do jej budowy, służą zarazem Kościołowi Misji. Dokonująca się w rekolekcjach autoewangelizacja Kościoła uwiarygodnia prowadzone przez niego dzieło ewangelizacji; przez pogłębianie życia chrześcijańskiego, przyczyniając się do tego, aby ewangelizatorzy (misjonarze) byli bardziej świadkami niż nauczycielami, czyli świętymi. Rekolekcje służą również do okrywania i rozpoznawania różnego rodzaju charyzmatów, jakimi Duch Święty ubogaca Kościół⁹.

W kontekście rekolekcji bardzo często pojawia się termin „ćwiczenia duchowe” (*exercitia spiritualia*), niekiedy jako rodzaj dopowiedzenia, niekiedy zaś jako określenie alternatywne. Określenie „ćwiczenia duchowe” funkcjonuje w kilku co najmniej znaczeniach. W klasycznym oznacza odnowę duchową według metody św. Ignacego Loyoli. W szerokim, rozumiane jest jako każdy sposób metodycznego pogłębiania życia chrześcijańskiego, czyli różnego rodzaju rekolekcje, w szczególności odbywane w ścisłym odosobnieniu, zwane zamkniętymi. W zawężonym natomiast oznacza poszczególne „praktyki” życia pobożnego (ascetycznego) stosowane w prowadzeniu życia chrześcijańskiego, względnie podejmowane podczas okresów jego intensywniejszej odnowy.

Trzeba zauważyć również, że podobnie jak termin „rekolekcje”, tak i określenie „ćwiczenia duchowe” w powszechnym użyciu straciło na jasności, stając się wręcz wieloznaczne. Dlatego też jest tak pojemne treściowo, że bywa używane na oznaczenie wszelkiego typu rekolekcji¹⁰. Polski wyraz „rekolekcje”, stanowiący wierną kalkę terminu łacińskiego, upowszechnił się najbardziej w języku Kościoła katolickiego w Polsce, wypierając od jakiegoś czasu starsze od niego, aczkolwiek nadal często używane określenie „ćwiczenia duchowe”¹¹.

Z pojęciem rekolekcji w bliskim związku pozostaje określenie „dzień skupienia”. Wynika to z tego, że z historycznego punktu widzenia termin „rekolekcje” (*recollectio*) odnosił się najpierw do takiego dnia. Współcześnie nadal nazywa się kilka „dni skupienia” rekolekcjami, jeden natomiast zyskał miano „jednodniówki rekolekcyjnej”¹². Trzeba zaznaczyć, że jeżeli ćwiczenia rekolekcyjne trwają krócej niż trzy dni, a niekiedy tylko kilka godzin, wówczas nazywa się je dniem skupienia. Od rekolekcji różni je także zakres treści. O ile bowiem w przepowiadaniu rekolekcyjnym wypada objąć całość życia rekolektanta i wezwać go do nawrócenia, to treścią

⁹ G. Siwek, *Rekolekcje...*, art.cyt., 728.

¹⁰ Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011, 21.

¹¹ Por. tamże, 12.

¹² Tamże, 21–22. Należy zauważyć bliskie związki dni skupienia (miesięczne) z ćwiczeniami duchowymi, z których skupienie miesięczne wytryskuje jako ich naturalne przedłużenie. W znacznej mierze wynika to z praktycznej potrzeby odnowienia postanowień, ożywienia pragnienia świętości i pogłębienia postaw duchowych zdobytych podczas ćwiczeń rocznych. M. Arroyo, *Retiro espiritual* w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. VI, Pamplona 2012, 997.

dni skupienia z uwagi na ograniczony czas są na ogół jakieś aspekty życia duchowego, wymagające pogłębienia lub skorygowania. Praktyka dni skupienia upowszechniła się wraz z rozwojem rekolekcji w XVI i XVII w.¹³

G. Siwek konstatuje, że dzień skupienia stanowi pewną zminiaturyzowaną formę rekolekcji czy ćwiczeń duchowych. Należy wszakże pamiętać, że nie może on zastąpić ani rekolekcji we właściwym tego słowa znaczeniu, ani klasycznych ćwiczeń duchowych¹⁴. Kodeks Prawa Kanonicznego używa zarówno terminu ćwiczenia duchowe, jak i¹⁵ okresy skupienia¹⁶.

Pod względem formy można mówić o rekolekcjach otwartych, jakimi z zasady są rekolekcje parafialne, oraz o rekolekcjach zamkniętych dla określonych grup, zwłaszcza kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich¹⁷.

Jak wspomniano wcześniej, przedmiotem obecnych refleksji są rekolekcje zamknięte i dni skupienia, które z natury są również zamknięte. M. Arroyo obydwie wymienione formy pobożności określa terminem „skupienie duchowe” (*retiro espiritual* – dosłownie: wycofanie, odwrót, usunięcie duchowe), twierdząc, że oznacza ono tradycyjne praktyki pobożności chrześcijańskiej zakładające przeznaczenie różnej długości czasu, w celu poświęcenia go wyłącznie Bogu i rewizji życia wewnętrznego¹⁸. Odpowiadają one osobistemu pragnieniu doskonałości chrześcijańskiej, stąd praktykuje się je okresowo: rocznie, kwartalnie, miesięcznie. Dwoma tradycyjnymi formami skupienia duchowego są rekolekcje roczne, które przyjmują różne nazwy m.in. najbardziej rozpowszechnioną – „ćwiczenia duchowe”, dla których klasycznym modelem są *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacio Loyoli i skupienie miesięczne, praktykowane – jak sama nazwa wskazuje – raz w miesiącu. Powszechne stosowanie tytułu „ćwiczenia duchowe” na określenie dorocznych rekolekcji doprowadziło do ukucia terminu „skupienie duchowe” – który jest pojęciem szerokim, stosowanym zwykle do skupienia praktykowanego miesięcznie¹⁹.

Rekolekcje zamknięte (i konsekwentnie dni skupienia) charakteryzują się tym, że rekolektanci zamieszkują w domu rekolekcyjnym czy innym miejscu odosobnienia²⁰,

¹³ Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej*..., dz.cyt., 233.

¹⁴ G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś*..., dz.cyt., 25.

¹⁵ Np. kan. 246 § 5 KPK.

¹⁶ Np. kan. 663 § 5, 719 § 1 KPK.

¹⁷ G. Siwek, *Rekolekcje*..., art.cyt., 744.

¹⁸ M. Arroyo, *Retiro espiritual*..., art.cyt., 997.

¹⁹ Por. tamże. *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, „*Apostolorum successores*” odróżnia wyrażnie rekolekcje roczne od miesięcznych dni skupienia: „Mensualmente tratará de reservar un congruo tiempo para el retiro espiritual y otro, anualmente, para los ejercicios espirituales”. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, „*Apostolorum successores*” (22 febbraio 2004), nr 46, Città del Vaticano 2004. W tłumaczeniu polskim: „W każdym miesiącu postara się także zarezerwować odpowiedni czas na dzień skupienia, a raz w roku na rekolekcje”. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* „*Apostolorum successores*” (22 febbraio 2004), nr 46, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* „*Apostolorum successores*”, Kielce 2005, (odtąd: AS).

²⁰ „Zaleca się rozszerzenie programu tradycyjnych rekolekcji zamkniętych poprzez organizowanie rekolekcji tematycznych, weekendowych i zapraszanie doświadczonych rekolekjonistów”. *Wstuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016, 261, 78.

lub też pozostając w swoim miejscu zamieszkania, jak to bywa w przypadku rekolekcji zakonnych lub seminaryjnych, wyłączają się jednak z codziennych obowiązków w celu skupienia się na ich owocnym odprawieniu. Stanowią one rodzaj rekolekcji w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu, nawiązujący do tradycji klasycznych ćwiczeń duchowych. Towarzyszy im atmosfera ciszy, skupienia, modlitwy, medytacji, autorefleksji, poszukiwania bliższego kontaktu z Bogiem i doświadczenia jego obecności²¹.

Ze względu na te okoliczności, rekolekcje zamknięte i dni skupienia podlegają różnorodnym podziałom. Ze względu na uczestników mogą być stanowe: dla dzieci, młodzieży, dziewcząt, chłopców, rodziców, małżonków, kobiet, mężczyzn itp. Ze względu na kategorie zawodowe dla nauczycieli, pracowników służby zdrowia, prawników, biznesmenów, rolników, pracowników nauki, parlamentarzystów itp.; ze względu na osobistą sytuację rekolektantów dla małżeństw żyjących bez ślubu kościelnego, małżonków rozwiedzionych, wdów, samotnych, niepełnosprawnych, kochających inaczej itp.

Rekolekcje tego typu, nie rezygnując ze swego właściwego celu, mogą odbywać się wedle różnych metod, stosownie do zwyczaju prowadzących czy potrzeb adresatów. Mogą mieć charakter terapeutyczny, przeżyciowy, integracyjny. Mogą być odprawiane indywidualnie lub zespołowo. Indywidualne mogą mieć specjalnego kierownika duchowego (konferencjonistę) lub odbywać się bez niego. Odprawiane zespołowo zazwyczaj są przez niego prowadzone.

Rekolekcje zamknięte odprawiane są obowiązkowo przez osoby zakonne, alumnów i duchownych, gdyż uchodzą za niezbywalną pomoc w należyтым rozpoznaniu lub rozwoju powołania. Coraz częściej odprawiają je także ludzie świeccy poszukujący żywszego kontaktu z Bogiem, którego nie zapewnia im masowe duszpasterstwo zwyczajne czy ogólnoparafialne rekolekcje wielkopostne, adwentowe lub okolicznościowe²².

Trwałe znaczenie rekolekcji zamkniętych ukazał Pius XI w Encyklice *Mens nostra*²³, ale przypomniał również Benedykt XVI w przemówieniu do Włoskiej Federacji Rekolekcji Zamkniętych, polecając je – z jednej strony – jako obronę przed wzrastającymi wpływami sekularyzmu, z drugiej natomiast – jako odpowiedź na wrodzoną ludzką potrzebę spotkania z Bogiem przez intensywne słuchanie słowa w ciszy i modlitwie, co jest możliwe w domach rekolekcyjnych, a zalecił przy tej okazji wspierać je materialnie i personalnie²⁴.

²¹ Por. kan. 246 § 5, 663 § 5, 719 § 1, 1039 KPK.

²² G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś...*, dz.cyt., 131–132.

²³ „Mamy na myśli zwyczaj odprawiania ćwiczeń duchownych, a usilnie pragniemy, aby się on rozszerzał z dnia na dzień nie tylko wśród duchowieństwa świeckiego i zakonnego, ale także wśród szeregów katolików świeckich”. Pius PP. XI *Litterae encyclicae Mens nostra*, 691. Por. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, wyd. 1, Napoli 1988, 860.

²⁴ Por. Benedykt XVI, *Spotkanie z Bogiem w ciszy i modlitwie*. Przemówienie do Włoskiej Federacji Rekolekcji Zamkniętych (9 lutego 2008), *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 29 (2008), nr 4, 21–23. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś...*, dz.cyt., 133.

Należy skonstatować, że rekolekcje zamknięte i dni skupienia są niezwykle ważnym momentem w formacji duchowej wiernych²⁵ i rzeczywistością prawną, stąd niekiedy prawo obliguje lub zaleca niektórym kategoriom wiernych odprawianie takich skupień duchowych²⁶. Jest więc zrozumiałe, że różne normy prawa kanonicznego powszechnego i partykularnego formalizują kwestię wymienionych praktyk pobożnych²⁷.

3. REKOLEKCJE ZAMKNIĘTE W PRAWIE KANONICZNYM

Kościół regulował praktykę skupienia duchowego dla duchownych i członków instytutów życia konsekrowanego, szczególnie w formie ćwiczeń duchownych, a od stosunkowo niedawna dla wiernych świeckich. Jednych obliguje się do odprawiania ćwiczeń duchownych, innych zachęca się do tego.

W kwestii definicji rekolekcji zamkniętych i ich celu, nieraz sami prawodawcy określają, czym one są. *Statuto della Federazione Italiana Esercizi Spirituali* rozumie omawiane rekolekcje „jako głębokie doświadczenie Boga poprzez słuchanie słowa Bożego, prowadzące do nawrócenia i do coraz większego poświęcenia się Chrystusowi i Kościołowi”²⁸. W przywołanym statucie stwierdza się także, że rekolekcje zamknięte to „głębokie doświadczenie Boga poprzez słuchanie Jego słowa, które zostaje pojęte i przyjęte w kontekście własnego życia za sprawą Ducha Świętego. Doświadczenie to dzięki ciszy, modlitwie i kierownictwu duchowemu daje zdolność rozeznania i pozwala oczyścić serce, nawrócić własne życie, naśladować Chrystusa i wypełnić swoją misję w Kościele i świecie”²⁹. Instrukcja *Potissimum institutioni* Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae włącza doroczne rekolekcje zamknięte do form odnowy duchowej, stąd winny cieszyć się one specjalnym uznaniem³⁰, natomiast Instrukcja *Istotne elementy nauczania kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej* zalicza doroczne rekolekcje do „okresów modlitwy bardziej intensywnej”³¹. Autorzy *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum*

²⁵ Formacja duchowa jest istotnym obowiązkiem dążenia do świętości, a więc obowiązkiem prawnym. Rekolekcje i dni zamknięte są ważnym punktem tej formacji. „Wszyscy wierni, zgodnie z własną pozycją, winni starać się prowadzić życie święte, przyczyniać się do wzrostu Kościoła i ustawicznie wspierać rozwój jego świętości”, kan. 210.

²⁶ „Jak pokazuje długie doświadczenie duchowe Kościoła, dni skupienia i rekolekcje są odpowiednim i skutecznym środkiem adekwatnej formacji stałej duchowieństwa. Zachowują one także dzisiaj całą swoją ważność i aktualność”, TE, nr 85.

²⁷ Por. kan. 210, 214 KPK.

²⁸ *Statuto della Federazione Italiana Esercizi Spirituali (FIES)* (22 maggio 2007), art. 2, Roma 2008, 7.

²⁹ Tamże, *Preambolo*, 7.

³⁰ Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, *Instructio Potissimum institutioni* (2 februarii 1990), Acta Apostolicae Sedis 82 (1990), nr 68, 470–532, tekst polski: L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11 (1990), nr 4, 3–12.

³¹ Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes, *Essential elements in the Church's teaching on religious life as applied to institutes dedicated to works of the apostolate* (31 may 1983), nr 20, „Enchiridion Vaticanum”, *Documenti ufficiali della Santa Sede (1983–1985)*, vol. IX, 164–259.

successores” nazywają rekolekcje zamknięte „czasem autentycznego i osobistego spotkania z Bogiem oraz weryfikacji własnego życia osobistego i kapłańskiego”³².

W *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. stwierdza się, że rekolekcje prowadzą do osobistego spotkania z Panem w ciszy i w skupieniu, są uprzywilejowanym czasem osobistego i apostołskiego rozeznania, w celu dokonania stopniowej i głębokiej rewizji życia³³, jak również rekolekcje odprawiane każdego roku przez seminarzystów są czasem „głębokiej weryfikacji duchowej w przedłużonym modlitewnym spotkaniu z Bogiem, przeżywane w atmosferze skupienia i ciszy”³⁴.

Redaktorzy *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* zwracają uwagę na konieczność odosobnienia na rekolekcjach, zgodnie z nazwą „rekolekcje zamknięte”. Autorzy piszą o miejscach tych rekolekcji, które gwarantuje owe „zamknięcie się na świat”. Są nimi: klasztory, sanktuaria lub inne ośrodki duchowości, w miarę możliwości poza wielkimi centrami, zwalniając kapłana z bezpośredniej odpowiedzialności duszpasterskiej³⁵, czy Dom Duchowieństwa, który mógłby stanowić miejsce spotkań formacyjnych oraz służyć w wielu innych sytuacjach³⁶.

Prawodawcy polecają rekolekcje zamknięte jako ważny moment formacji duchowej wiernych. Czyni to KPK³⁷ i inne dokumenty³⁸. Gdy idzie o treść i sposób odbywania rekolekcji zamkniętych, to przepisy kanoniczne zasadniczo nie zajmują się tym. Chociaż oryginalny jezuicki program ćwiczeń duchownych-rekolekcji zamkniętych został jasno określony, obecnie ta praktyka jest pobożnością elastyczną, której centralnym elementem jest skupienie wewnętrzne (połączone z jakimś odosobnieniem), a zatem szukanie samotności i milczenia, modlitwa medytacyjna, która może być osobista albo głoszona w postaci konferencji duchowych, oscylująca zazwyczaj wokół konkretnych tematów, i rachunek sumienia. Adoracja eucharystyczna, odbywana na różne sposoby, zajmuje także znaczące miejsce³⁹. Dokładną strukturę rekolekcji zamkniętych, jak i kwestię ich prowadzenia, opracowują diecezje, zakony, ruchy kościelne czy poszczególne domy rekolekcyjne⁴⁰. Jednakże, aby wspomniane rekolekcje zachowały swoją naturę, winny zachować wyżej wymienione elementy⁴¹.

³² AS, nr 83.

³³ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016), nr 88 c, Watykan 2016, (odtąd: RFIC).

³⁴ Tamże, nr 108.

³⁵ TE, nr 83.

³⁶ TE, nr 84.

³⁷ Np. kan. 246 § 5, 276 § 2 KPK.

³⁸ Np. AS, nr 83.

³⁹ Por. M. Arroyo, art.cyt., 997. „W czasie takich spotkań [rekolekcji, przyp. J.A.], ważne jest skoncentrowanie się na tematach duchowych, poświęcenie obszernego miejsca milczeniu i modlitwie oraz szczególna troska o sprawowanie liturgii, o sakrament Pokuty, adorację eucharystyczną, kierownictwo duchowe i akty czci i kultu Najświętszej Maryi Panny”. TE, nr 85.

⁴⁰ „Ojciec duchowny osobiście prowadzi rekolekcje przed święceniami. Rekolekcje przed rozpoczęciem roku akademickiego i w Wielkim Poście prowadzi rekolekjonista zaproszony w porozumieniu z Arcybiskupem Metropolita Katowickim”. *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach*, art. 33 § 3, 71.

⁴¹ Zob. kan. 663 § 2, 664, 898, 942, 988 § 1 KPK.

Czasem jednak już sama kategoria rekolektantów wskazuje na dominującą w rekolekcjach treść np. rekolekcje duchownych będą z pewnością nastawione na dążenie do świętości ze szczególnej racji (konsekracji Bogu z nowego tytułu przez przyjęcie święceń), aby stawali się szafarzami Bożych tajemnic dla służenia Jego ludowi⁴², dla osób konsekrowanych – na naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii i wyrażone w konstytucjach własnego instytutu jako najwyższą zasadę swego życia⁴³, dla alumnów – na wypełnianie przyszłej posługi kapłańskiej zawsze w żywej wierze i miłości, a przez to na ich uświęcenia, a także na wypracowywanie tych cnót, które mają duże znaczenie w obcowaniu z ludźmi, tak jednak by doszli do osiągnięcia właściwej harmonii między wartościami ludzkimi i nadprzyrodzonymi⁴⁴, a dla małżonków – na szczególny obowiązek przyczyniania się do budowania Ludu Bożego przez małżeństwo i rodzinę⁴⁵.

Prawo kanoniczne zawiera różne przepisy dotyczące się rekolekcji zamkniętych i zobowiązuje albo zachęca do ich odprawiania poszczególne grupy wiernych. Do odprawiania rekolekcji zamkniętych Kościoł zobowiązuje biskupów⁴⁶. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum successores”* poleca, aby biskup postarał się zarezerwować odpowiedni czas raz w roku na rekolekcje⁴⁷.

Prawo powszechne *expressis verbis* mówi o konieczności odprawiania rekolekcji zamkniętych przez prezbiterów. W kan. 276 § 2, nr 4 przypomina się, że duchowni „obowiązani są również do odprawiania rekolekcji, według przepisów prawa partykularnego”. W kategoriach więc ścisłego obowiązku KPK formalizuje powinność

⁴² Por. kan. 276 § 1 KPK.

⁴³ Por. kan. 662 KPK.

⁴⁴ Por. kan. 245 § 1. 108 KPK. Rekolekcje odprawiane każdego roku przez seminarzystów mają kształtować przez działanie Ducha Świętego ich serca, sprzyjając stopniowemu pojawieniu się i umocnieniu pragnienia hojnego oddania własnego życia dla realizacji miłości pasterskiej. Por. RFIC, nr 108.

⁴⁵ Por. kan. 226 § 1.

⁴⁶ Pius PP. XI w *Litterae encyclicae Mens nostra* (698–699) zalecał odprawianie rekolekcji zamkniętych papieżom i kurii rzymskiej, co stało się później zwyczajem: „Dla kurii papieskiej. Tym chętniej zaś to czynimy, ponieważ utorowali Nam drogę Nasi poprzednicy. Albowiem już od dawna Stolica Apostolska, która niejednokrotnie polecała ćwiczenia duchowne słowem, uczy także wiernych przykładem i powagą swoją, zamieniając dostojny watykański pałac na kilka dni na wieczernik rozmyślań i modlitwy. Zwyczaj ten z wielką radością i pociechą My także przyjęliśmy. By zaś sprawić radość i pociechę i sobie i Naszemu otoczeniu, idąc zresztą za ogólnym wszystkich ich życzeniem, już teraz wszystko tak ułożyć poleciliśmy, by corocznie ćwiczenia duchowne w pałacu Naszym odbywać się mogły”.

⁴⁷ Por. AS, nr 46. „Obowiązki biskupa na rzecz Kościoła powszechnego, takie jak: wizyty *ad limina*, udział w Soborze Ekumenicznym czy partykularnym, w Synodzie Biskupów, w Konferencji Episkopatu, a także rekolekcje oraz czas niezbędny na wypełnienie jakiegoś innego zadania powierzonego przez Stolicę Apostolską, nie są wliczane do miesięcznego czasu, który biskup ma do własnej dyspozycji”. AS, nr 162. Wcześniej do odprawiania rekolekcji zamkniętych zachęcał biskupów Pius XI, gdy pisał: „niemniej także pochwalamy tych biskupów Kościoła wschodniego czy zachodniego, którzy zbierają się, jak wiemy, wraz z własnym metropolitą lub patriarchą na pobożne ćwiczenia duchowne, dostosowane do ich godności i zajęć. Spodziewamy się, że ten niezwykły przykład, o ile warunki na to pozwolą, przez skrzętne współzawodnictwo szerzyć się będzie. A może nie będzie wielkiej trudności w tym, by rekolekcje te odprawiać łącznie z owymi zjazdami, urządzanymi z obowiązku przez przełożonych kościelnych prowincji, czy to, by radzić ogólnie nad zbawieniem dusz czy też nad bólczkami dzisiejszych czasów”. Pius PP. XI *Litterae encyclicae Mens nostra*, 699.

udziału prezbiterów w skupieniach duchowych (rekolekcjach zamkniętych). Wymóg ten należy interpretować w kontekście prawa i obowiązku kapłana do formacji stałej⁴⁸. O konieczności odprawiania dorocznych rekolekcji zamkniętych mówi się w kan. 533 § 2: „jeśli czego innego nie domaga się poważny powód, wolno proboszczowi każdego roku opuścić parafię z racji wakacji najdłużej przez miesiąc, czy to ciągle, czy to z przerwami. Nie wlicza się do niego rekolekcji, odbywanych jeden raz w roku”⁴⁹. Prawodawca przywiązuje dużą uwagę do rekolekcji, dlatego rezerwuje dla proboszcza (i wikariuszy⁵⁰) specjalny czas na ich przeżycie i odzyskanie sił duchowych⁵¹.

Także inne, pozakodeksowe dokumenty prawne, mające charakter instrukcji, zwracają uwagę prezbiterom na obowiązek odprawiania rekolekcji zamkniętych, według wskazań prawa partykularnego⁵². Według *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi, „Apostolorum successores”*: „biskup winien uważać za istotny i zasadniczy element stałej formacji prezbiterów doroczne rekolekcje, organizowane

⁴⁸ J. de Otaduy, *Comentario al can. 276*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. I, wyd. 3, Pamplona 2002, 334. Por. M. Arroyo, art.cyt., 997–998.

⁴⁹ Warto zauważyć, że ogół duchownych ma według KPK obowiązek odprawiania rekolekcji, według przepisów prawa partykularnego (kan. 276 § 2, nr 4), natomiast proboszczowie winni przeżywać rekolekcje jeden raz w roku (kan. 533 § 2), podobnie i wikariusze.

⁵⁰ „Odnosnie do czasu wakacji, wikariusz ma takie samo prawo jak proboszcz”. kan. 550 § 3. Prawodawca nie mówi o obowiązku dorocznych rekolekcji dla wikariusza parafialnego. Wikariusze odnośnie prawa do wakacji ustalonym w kan. 533 § 2 są zrównani z proboszczami. Należy sądzić na podstawie kan. 276 § 2, nr 4, że są zrównani z proboszczami odnośnie obowiązku dorocznych rekolekcji zamkniętych. Zob. J. Calvo, *Comentario al can. 550*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, 1329. Zob. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, (red.) P. Pinto, wyd. 2, Watykan 2001, 335. TE, mówiąc o rekolekcjach dla prezbiterów przytacza i poszerza kan. 550 § 3, który w wersji kodeksowej mówi jedynie o wakacjach wikariuszy, a nie o rekolekcjach zamkniętych. TE, przypis 242 do nr 85.

⁵¹ Por. A. Sánchez-Gil, *Comentario al can. 533*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, 1278–1279. Zob. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, wyd. 2, Watykan 2001, 325.

⁵² Kan. 34 § 1: „Instrukcje, które mianowicie wyjaśniają przepisy ustaw oraz rozwijają i określają racje, które należy uwzględnić przy ich zachowaniu, są dane na użytek tych, którzy mają się troszczyć o wprowadzenie ustaw w życie i obowiązują ich w wykonywaniu ustaw. Wydają je zgodnie z prawem w granicach swojej kompetencji ci, którzy posiadają władzę wykonawczą.

§2. Postanowienia instrukcji nie zmieniają ustaw. Jeśli zaś któreś z nich nie dadzą się pogodzić z przepisami ustaw, są pozbawione wszelkiej mocy.

§3. Instrukcje tracą moc nie tylko przez odwołanie wyraźne lub pośrednie przez kompetentną władzę, która je wydała, lub wyższą, lecz także przez wygaśnięcie ustawy, dla której wyjaśnienia czy wprowadzenia jej w życie, zostały wydane”. Instrukcja zawierająca zalecenia i wskazania które mają wyjaśnić normy prawa i dopomóc w jego stosowaniu, zakłada istnienie przepisów już obowiązujących na mocy prawa i do nich odsyła, nie naruszając żadnego z nich. W znaczeniu prawnym przez pojęcie „instrukcja” rozumie się akt normatywny władzy wykonawczej wyjaśniający przepisy ustawy oraz odkrywający i określający racje, które należy uwzględnić przy ich zachowaniu. Akty prawne w formie instrukcji wydawane są na użytek tych, którzy mają obowiązek troszczenia się o wprowadzenie ustaw w życie. Jeśli jednak któreś ze wskazań zawartych w instrukcji nie dadzą się pogodzić z przepisami ustaw, są pozbawione wszelkiej mocy prawnej. Por. J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych – rys historyczny, geneza i charakter dokumentu „Wskazania dotyczące formacji w instytucjach zakonnych”*, Prawo Kanoniczne 35 (1992), nr 1–2, 86–87.

w taki sposób, aby dla każdego były one czasem autentycznego i osobistego spotkania z Bogiem oraz weryfikacji własnego życia osobistego i kapłańskiego⁵³. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* postanawia, że „jest więc konieczne, by prezbiter tak zorganizował swoje życie modlitwy, by obejmowało ono [...] dłuższe chwile milczenia i dialogu, przede wszystkim w czasie rekolekcji”⁵⁴. Dalej przytoczone *Dyrektorium* stanowi, że „jest wskazane, by każdy prezbiter, nawet przy okazji rekolekcji okresowych, wypracował konkretny program życia osobistego”⁵⁵. *Dyrektorium* w innym miejscu więcej uwagi poświęca rekolekcjom kapłańskim. Autorzy piszą, że jak pokazuje długie doświadczenie duchowe Kościoła, rekolekcje są odpowiednim i skutecznym środkiem adekwatnej formacji stałej duchowieństwa. Zachowują one także dzisiaj całą swoją ważność i aktualność. Przeciw praktyce, która dąży do ogołocenia człowieka z tego wszystkiego, czym jest życie wewnętrzne, kapłan powinien odnaleźć Boga i siebie samego, podejmując odpoczynek duchowy, by zagłębić się w medytacji i modlitwie. W tym celu prawodawstwo kanoniczne postanawia, że kapłani obowiązani są do odprawienia rekolekcji, zgodnie z przepisami prawa partykularnego, dwoma najbardziej powszechnymi środkami, które mogłyby być wprowadzone przez biskupa we własnej diecezji, są: dzień skupienia – w miarę możliwości co miesiąc – i coroczne rekolekcje. Biskup powinien zaprogramować i zorganizować dni skupienia i rekolekcje w taki sposób, by każdy kapłan miał możliwość ich wyboru spośród tych, które zazwyczaj są organizowane w diecezji lub poza nią – przez wzorowych kapłanów lub instytuty zakonne szczególnie doświadczone w formacji duchowej – jak również w klasztorach. Radzi się także organizowanie specjalnych rekolekcji dla kapłanów wyświęconych w ostatnich latach oraz by w nich aktywnie uczestniczył sam biskup. W czasie takich spotkań, ważne jest skoncentrowanie się na tematach duchowych, poświęcenie obszernego miejsca milczeniu i modlitwie oraz szczególna troska o sprawowanie liturgii, o sakrament pokuty, adorację eucharystyczną, kierownictwo duchowe i akty czci i kultu Najświętszej Maryi Panny. Aby nadać większe znaczenie i skuteczność tym środkom formacji, biskup powinien zamianować specjalnego kapłana i powierzyć mu zadanie zorganizowania takich spotkań i sposobu ich spędzenia. Cenna jest uwaga autorów, aby szczególnie coroczne rekolekcje były przeżywane jako czas modlitwy, a nie jako kursy teologiczno-duszpasterskie⁵⁶.

Na temat rekolekcji zamkniętych dla prezbiterów wypowiadają się *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*. Autorzy przypominają, że w programach formacji stałej wychowawców seminaryjnych, powinny być „przewidziane przedłużone okresy odnowy duchowej (miesiąc ignacjański, ćwiczenia duchowne, czas pustyni). Pozwolą one wychowawcy ponownie rozważyć własne powołanie oraz jego najgłębsze korzenie duchowe i teologiczne”⁵⁷.

⁵³ AS, nr 83.

⁵⁴ TE, nr 39. W przypisie nr 117 do tego cytatu przywołuje się kan. 276 § 2, nr 4 KPK.

⁵⁵ TE, nr 76.

⁵⁶ Por. TE, nr 85.

⁵⁷ Congregazione per L'educazione Cattolica, Direttive *Tra i vari mezzi* sulla preparazione degli educatori nei seminari (4 novembre 1993), nr 71, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 13, Bologna 1995,

Na temat zamkniętych rekolekcji kapłańskich wypowiada się również najnowsze *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, gdzie zapisano: „rekolekcje mają dla życia kapłańskiego fundamentalne znaczenie, gdyż prowadząc do osobistego spotkania z Panem w ciszy i w skupieniu, stanowią uprzywilejowany czas osobistego i apostołskiego rozeznania, aby dokonać stopniowej i głębokiej rewizji życia; proponując prezbiterom ich przeżywanie we wspólnocie, sprzyja się liczniejszemu w nich uczestnictwu i umacnianiu się braterskiej wspólnoty”⁵⁸.

Gdy idzie o prawo partykularne to np. według *II Synodu Archidiecezji Katowickiej* wszyscy prezbiterzy archidiecezji zobowiązani są do corocznych, przynajmniej trzydniowych rekolekcji zamkniętych⁵⁹, natomiast zgodnie z przepisami IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej, kapłani są zobowiązani do odprawiania co roku przynajmniej trzydniowych rekolekcji, natomiast co dwa lata do przeżywania rekolekcji wspólnych w miejscu wyznaczonym przez ordynariusza miejsca. Prawodawca uzależnia od wypełnienia tego obowiązku przedłużenie jurysdykcji na rok następny⁶⁰.

Rekolekcje zamknięte winni odprawiać także diakoni stali. Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych *Diaconatus originem* przewiduje i zobowiązuje ich do „uczestnictwa w rekolekcjach, ustalonych zgodnie z przepisami prawa partykularnego”⁶¹. W innym miejscu dokument ten przypomina: „przy okazji rekolekcji, w których powinni uczestniczyć przynajmniej co dwa lata, diakon niech wyznaczy sobie konkretny program życia, weryfikując go okresowo z kierownikiem duchowym”⁶², a także „diakoni niech docenią wszystkie te inicjatywy, które zwykle Konferencje Episkopatów i diecezje będą organizowały dla stałej formacji duchowieństwa: rekolekcje [...]”⁶³. Według *Synodu Archidiecezji Katowickiej* środkami formacji duchowej diakona stałego są m.in rekolekcje zamknięte⁶⁴.

Należy dodać, że wszyscy kandydaci do jakichkolwiek święceń (biskupich, prezbiteratu i diakańskich) obowiązani są odprawić przynajmniej pięciodniowe rekolekcje, w miejscu i w sposób określony przez ordynariusza. Zanim biskup przystąpi do udzielania święceń, winien się upewnić, że kandydaci odprawili te reko-

nr 1734–1775, tekst polski: Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Rzym 1993.

⁵⁸ RFIC, nr 88 c.

⁵⁹ *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej”, 84 (2016), Suplement 2016, *Zarządzenie w sprawie formacji stałej prezbiterów archidiecezji katowickiej*, nr 4c, 182.

⁶⁰ Por. *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003. st. 34 § 1, 32 (st. = statut).

⁶¹ *Congregatio pro Clericis, Directtorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium Diaconatus originem* (22 februarii 1998), nr 56, *Acta Apostolicae Sedis* 90 (1998), 879–927, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych, *Diaconatus originem*, Watykan 1998. Autorzy przywołują w tym kontekście kan. 276 § 2, nr 4.

⁶² *Directtorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium Diaconatus originem*, nr 70. Tu przywołuje się kan. 276 § 2, nr 4.

⁶³ *Directtorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium Diaconatus originem*, nr 82.

⁶⁴ *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016. *Status diakona stałego w Archidiecezji Katowickiej*, art. 5, 81.

lekcje⁶⁵. W myśl *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: „w perspektywie udzielenia święceń kapłańskich, należy sprawdzić również [...] udział w rekolekcjach wymaganych do święceń”⁶⁶.

W ramach troski o pełniejszy rozwój duchowy życia zakonników prawodawca kodeksowy wymaga, by wszyscy członkowie instytutów zachowywali coroczne dni skupienia, zwane inaczej rekolekcjami, które uważa się za szczególne środki duchowej odnowy⁶⁷. Czas trwania i sposób ich odbywania pozostawia się regulacji prawa własnego instytutów⁶⁸.

Także pozakodeksowe normy prawne obligują zakonników do przeżywania rekolekcji zamkniętych. Instrukcja *Potissimum institutioni* stwierdza, że formacja stała może obejmować także doroczne rekolekcje oraz różne formy odnowy duchowej, które winny cieszyć się specjalnym uznaniem⁶⁹. Dalej Instrukcja *Essential elements in the Church's teaching* przypomina, że „czas codziennej wspólnej modlitwy (wspólnoty zakonnej), mającej za podstawę słowo Boże, zanoszonej do Boga w jedności z modlitwą Kościoła – a zwłaszcza Liturgia godzin – umacniają życie wspólne. Podobną rolę spełnia stały rytm okresów modlitwy bardziej intensywnej, w ciągłym tygodnia czy miesiąca, jak również doroczne rekolekcje”⁷⁰.

Do odprawiania rekolekcji zobowiązani są też członkowie instytutów świeckich. W kan. 719 *expresse* wymienia się te praktyki pobożne: coroczne okresy skupienia oraz inne ćwiczenia duchowne – to wszystko powinno regulować prawo własne, pozostawiając członkom odpowiedni margines wolności, związany z „życiem świeckim”. Prawo to ma, z jednej strony, egzekwować praktykowanie tych ćwiczeń, a z drugiej stwarzać także realne możliwości ich odbywania. Z inkorporacji do instytutu wynikają bowiem konkretne więzy prawne, rodzące obowiązki nie tylko względem Boga oraz własnego instytutu, lecz także zobowiązujące do stałego rozwoju życia duchowego⁷¹.

⁶⁵ Por. M. Arroyo, art.cyt., 997. Por. kan. 1039 KPK. Por. M., Olmos Ortega, *Requisitos de los candidatos a las sagradas ordenes*, Revista Española de Derecho Canónico 40 (1984), nr 115, 16.

⁶⁶ RFIC, nr 206.

⁶⁷ Por. kan. 663 § 5 KPK. Por. M. Arroyo, art.cyt., 998. Por. A. Chrapkowski, J. Krzywda, *Komentarz do kan. 663*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, ks. I: *Lud Boży*, cz. III: *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, red. J. Krukowski, Poznań 2006, 97.

⁶⁸ W kan. 663 § 5 prawodawca mówi o wiernym praktykowaniu okresów corocznego skupienia. Terminy łacińskie: *sacri recessus tempora*, czy *recessus spiritualis* z kan. 276 § 2, nr 4, tłumaczone w języku polskim jako rekolekcje czy okresy skupienia, podkreślają specjalny charakter tych ćwiczeń, polegających na przebywaniu w obliczu Pana w odosobnieniu i milczeniu. Czas trwania, sposób odprawiania oraz inne szczegóły pozostawia się do określenia w prawie własnym. Praktyka odprawiania rekolekcji przez duchownych i zakonników należy do pradawnych w Kościele i jest przedmiotem norm prawnych w każdym instytucie. Jest ona również materialnym, wręcz fizycznym przejawem „oddzielenia się od świata”, którego oczekuje się od zakonników. Por. B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego*, ks. II: *Lud Boży*, cz. III: *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, Lublin 1990, 161.

⁶⁹ Por. *Instructio Potissimum institutioni*, nr 68.

⁷⁰ *Essential elements in the Church's teaching*, part I, § 20, por. part VII, § 26.

⁷¹ Por. B. Zubert, *Komentarz do kan. 719*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, ks. I: *Lud Boży*, cz. III: *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz.cyt., 165. Por. M. Arroyo, art.cyt., 998.

Rekolekcje zamknięte winni odprawiać obowiązkowo alumni wyższych seminariów duchownych. Jak wynika z kan. 246 § 5: „każdego roku alumni powinni odprawić ćwiczenia duchowe”⁷². Według *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: „rekolekcje odprawiane każdego roku przez seminarzystów [...] to czas głębokiej weryfikacji duchowej w przedłużonym modlitewnym spotkaniu z Bogiem, przeżywane w atmosferze skupienia i ciszy [...]. W ten sposób, w sercu seminarzysty, kształtowanym przez działanie Ducha Świętego, stopniowo pojawi się i umocni pragnienie hojnego oddania własnego życia dla realizacji miłości pasterskiej”⁷³. W innym miejscu *Ratio* przypomina, że kierownik lub ojciec duchowny jest odpowiedzialny za przygotowywanie programu dorocznych rekolekcji⁷⁴.

Zgodnie z dyspozycjami *XLIII Synodu Diecezji Płockiej* alumni na początku roku akademickiego oraz w Wielkim Poście przeżywają trzydniowe rekolekcje⁷⁵.

Chociaż prawo kościelne (powszechne) nie zawiera jakiejś wyraźnej dyspozycji odnośnie do rekolekcji zamkniętych dla wiernych laików, to wolno sądzić, że zarówno obowiązek moralny dążenia do świętości (kan. 210), jak prawo do własnej duchowości (kan. 214), uprawniają do rozpatrywania w kategoriach prawnych praktyki rekolekcji zamkniętych dla świeckich, co będzie uszczegółowiać prawo partykularne⁷⁶.

W niektórych przypadkach prawo partykularne zachęca, a nawet zobowiązuje wiernych laików do udziału w rekolekcjach zamkniętych. Dzieje się to najczęściej ze względu na funkcję, jaką wykonują w Kościele. Zgodnie z tenorem kan. 231 § 1 „świeccy, którzy na stałe lub czasowo poświęcają się posłudze Kościoła, obowiązani są zdobyć odpowiednią formację potrzebną do właściwego wykonywania swego zadania, by ją spełniali świadomie, umiejętnie i pilnie”. Owa formacja jest zarówno na etapie początkowym, jak i w formie kształcenia ustawicznego.

Według *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* Konferencji Episkopatu Polski: „Diecezjalny Duszpasterz Rodzin z polecenia Biskupa Diecezjalnego i przy współpracy z Diecezjalnym Doradcą Życia Rodzinnego [...] organizuje [...] rekolekcje dla pracowników duszpasterstwa rodzin w diecezji”⁷⁷, co suponuje, że ci laicy będący doradcami życia rodzinnego, mają obowiązek brania udziału w rekolekcjach zamkniętych. *Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej* stanowi, że parafialny doradca życia rodzinnego ma obowiązek uczestniczenia w rekolekcjach dla doradców życia rodzinnego lub w innych rekolekcjach⁷⁸.

Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. Konferencji Episkopatu Polski, zobowiązują świeckich – nad-

⁷² Por. M. Arroyo, art.cyt., 997.

⁷³ RFIC, nr 108.

⁷⁴ Por. RFIC, nr 136.

⁷⁵ Por. „Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość”. *XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego*, Formacja do kapłaństwa w Kościele Płockim, nr 34, Płock 2015.

⁷⁶ Por. M. Arroyo, art.cyt., 998.

⁷⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 maja 2003), I, 1.2, Warszawa 2003, 14.

⁷⁸ *Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2007, nr 93 c; por. nr 17, 72, 80, 83.

zwyczajnych szafarzy Komunii św. do odprawienia trzydniowych rekolekcji, przeprowadzonych przed upoważnieniem lub przed każdorazowym jego przedłużeniem⁷⁹. Natomiast *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski odnośnie posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej* postanawiają, że „przed upoważnieniem kandydata zaleca się odprawienie trzydniowych rekolekcji albo dnia skupienia”⁸⁰. *Modyfikacja instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej z dnia 22 VI 1991 r.* stwierdza, że pewnym sposobem stałej formacji szafarza mogą być organizowane przez diecezjalną komisję liturgiczną, instytuty pastoralne lub referaty kurialne, trzydniowe rekolekcje, odbywane przed upoważnieniem do wykonywania posługi lub przed każdorazowym jego przedłużeniem⁸¹.

Z kolei *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii św. w Archidiecezji Poznańskiej* przypomina, że pomocą we własnym uświęcaniu i posłudze nadzwyczajnego szafarza Komunii św. są trzydniowe rekolekcje adwentowe i wielkopostne. Wspomniana *Instrukcja* zawiera następujące zarządzenie: „mając na uwadze, że wszyscy nadzwyczajni szafarze uczestniczą w rekolekcjach każdego roku w swoich parafiach lub we wspólnotach, do których należą, wyznaczam, by każdy nadzwyczajny szafarz uczestniczył w rekolekcjach organizowanych dla nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. w Archidiecezji Poznańskiej przynajmniej raz na trzy lata”⁸².

Prawo kanoniczne niejednokrotnie zobowiązuje do odprawiania rekolekcji zamkniętych katechetów urzędowych, czyli tych, którzy wypełniają swoje zadanie na podstawie zlecenia kompetentnej władzy kościelnej. *II Polski Synod Plenarny* stwierdza, że „nieodzowne jest ciągle podnoszenie poziomu życia duchowego i wykształcenia katechetów. Należy więc organizować systematyczne rekolekcje [...]”⁸³.

⁷⁹ Konferencji Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii św.* (22 czerwca 1991), w: *Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej. Nauczanie Kościoła – formacja – świadectwa*, red. K. Michalczak, Poznań 2009, 15.

⁸⁰ Wskazania Konferencji Episkopatu Polski odnośnie posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej (18 października 2006), nr 5, w: *Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej. Nauczanie Kościoła – formacja – świadectwa*, dz.cyt., 20.

⁸¹ Por. Konferencji Episkopatu Polski, *Modyfikacja instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej z dnia 22 VI 1991 r.* (18 października 2006), cz. I, Anamnesis 13 (2007), nr 1 (48), 11, 17. „Nadzwyczajny szafarz powinien brać udział w spotkaniach formacyjnych, w dniach skupienia i w innych spotkaniach organizowanych dla szafarzy w parafii, dekanacie bądź na szczeblu diecezjalnym, w tym zwłaszcza uczestniczyć corocznie w rekolekcjach zamkniętych”. *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016. *Wskazania dotyczące posługi nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej w archidiecezji katowickiej*, nr 16, 119–120.

⁸² Por. Arcybiskup Metropolita Poznański, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza komunii św. w Archidiecezji Poznańskiej* (20 marca 2008), nr 5, w: *Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej. Nauczanie Kościoła – formacja – świadectwa*, dz.cyt., 33.

⁸³ *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, nr 41, Poznań 2001, 42 (odtąd: II PSP). „Katecheta nieustannie pogłębia swoją wiedzę katechetyczną oraz uczestniczy w stałej formacji intelektualnej i duchowej organizowanej [...] w rekolekcjach zamkniętych trwających minimum trzy dni”. *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016. *Status katechety świeckiego (nauczyciela religii) w archidiecezji katowickiej*, nr 25, 90.

Rekolekcje zamknięte winni odbywać także organisci⁸⁴ i kościelni⁸⁵, czy realizujący posługę charytatywną⁸⁶. Instrukcja *Guida per i catechisti* proponuje katechistom udział w dniach skupienia (*ritiri spirituali*), jako elemencie formacji wewnętrznej we wspólnotcie parafialnej⁸⁷.

Instrukcja Papieskiej Rada ds. Rodziny *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, w ramach przygotowania bezpośredniego do małżeństwa postuluje, aby w celu owocnego przygotowania do ślubu dać nupturientom okazję do modlitwy (rekolekcje narzeczonych), gdzie spotkanie z Panem umożliwiłoby odkryć głębię i piękno życia nadprzyrodzonego⁸⁸. *II Polski Synod Plenarny* proponuje w ramach duszpasterstwa narzeczonych i osób przygotowujących się do zawarcia sakramentu małżeństwa odprawianie różnego rodzaju rekolekcji⁸⁹. Rekolekcje w trakcie narzeczeństwa poleca także *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*⁹⁰.

II Polski Synod Plenarny podkreśla, że dobrą okazją do refleksji nad drogą powołania życiowego są rekolekcje zamknięte dla maturzystów i maturzystek. Udział w takich rekolekcjach powinien stanowić stały, integralny element katechezy w szkole średniej. Dlatego należy dbać o charakter prawdziwie rekolekcyjny tego rodzaju spotkań, ich odpowiedni czas i trwanie (3 dni), dobór osób prowadzących rekolekcje oraz możliwość kontaktu z seminarzystami, przedstawicielami zakonów i instytutów świeckich⁹¹.

Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej dokument zaleca rekolekcje zamknięte dla małżeństw i rodzin⁹², dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych⁹³. *II Polski Synod Plenarny* zarządza, aby otoczyć troską duszpasterską wszystkie osoby samotnie wychowujące dzieci, a szczególnie te,

⁸⁴ „Obowiązkiem odpowiednich referentów kurii diecezjalnych jest organizowanie rekolekcji i kursów dokształcających, służących podnoszeniu kwalifikacji muzyków kościelnych”. *II PSP*, nr 73, 118. „Każdy organista zobowiązany jest do formacji – zarówno duchowej, jak i merytorycznej. Duszpasterz powinien umożliwić organistom udział w rekolekcjach”. *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości Archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016. *Regulamin pracy organistów w Archidiecezji Katowickiej*, art. 5 § 4, 100.

⁸⁵ *Wsluchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, st. 414, 125.

⁸⁶ Tamże, st. 457, 140.

⁸⁷ *Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Guida per i catechisti*. Documento di orientamento in vista della vocazione, della formazione e della promozione dei Catechisti nei territori di missione che dipendono dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (16 giugno 1992), nr 22, Città del Vaticano 1993.

⁸⁸ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio* (13 maggio 1996), Roma 1996, tekst polski: Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, red. K. Lubowski, Kraków 1999, 389–425, cz. C, nr 1. 1.

⁸⁹ *II PSP*, nr 41, 42. „Zaleca się duszpasterzom (zwłaszcza dekanalnym duszpasterzom rodzin oraz duszpasterzom młodzieży) organizowanie rekolekcji weekendowych w ramach przygotowania bliźszego do małżeństwa”. *Wsluchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, st. 71, 37.

⁹⁰ Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia* (25 luglio 1993), nr 45, 59, Roma 1993.

⁹¹ Por. *II PSP*, nr 48, 172.

⁹² *Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, nr 93.

⁹³ Tamże, nr 109.

które opuszczone przez współmałżonka, w imię wierności małżeńskiej nie wchodzi w nowy związek i same wychowują dzieci. Indywidualne kierownictwo duchowe, rekolekcje i inne typy spotkań duszpasterskich mogą w istotny sposób pomóc osobom opuszczonym w codziennym zmaganiu się z trudnościami i uchronić je przed pokusą szukania rozwiązań swojej sytuacji w sposób niezgodny z nauką Kościoła⁹⁴.

II Polski Synod Plenarny postanawia: „wspólny urlop rodzinny powinien być wykorzystywany na odnowę duchową, na przykład przez rekolekcje w diecezjalnym lub zakonnym domu rekolekcyjnym”⁹⁵. Podobnie Konferencji Episkopatu Włoch zaleca rodzinom odprawianie rekolekcji zamkniętych (*esercizi spirituali*)⁹⁶. *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia* akcentuje wartość rekolekcji zamkniętych dla małżeństw i rodzin chrześcijańskich w klasztorach klauzurowych, w celu odzyskania kontemplacyjnego wymiaru życia⁹⁷.

Prawo partykularne w następujących słowach zachęca także laików do przeżywania rekolekcji zamkniętych: „zakonnice i zakonnicy powinni podejmować je jako wyzwanie dla siebie i w duchu gościnności rozwijać dzieło rekolekcji zamkniętych dla rozmaitych grup zawodowych i wiekowych oraz umożliwiać świeckim przeżycie powołania do świętości w atmosferze ciszy, skupienia i kontemplacji”⁹⁸.

4. WYMIAR PRAWNY OKRESOWYCH DNI SKUPIENIA

Obok rekolekcji zamkniętych w ramach formacji duchowej prawo kanoniczne przewiduje także przeżywanie dni skupienia, które, jak wyżej powiedziano, różnią się od rekolekcji czasem trwania (krócej niż trzy dni) i zakresem treści. O ile bowiem w przepowiadaniu rekolekcyjnym wypada objąć całość życia rekolektanta i wezwać go nawrócenia, to treścią dni skupienia z uwagi na ograniczony czas są na ogół jakieś aspekty życia duchowego, wymagające pogłębienia lub skorygowania⁹⁹. Podobnie, jak w przypadku rekolekcji zamkniętych, dokładny przebieg dni skupienia, jak i sprawę ich prowadzenia opracowują diecezje, zakony, ruchy kościelne, czy poszczególne domy rekolekcyjne.

⁹⁴ II PSP, nr 51, 45.

⁹⁵ Tamże, nr 47, 44.

⁹⁶ Conferenza Episcopale Italiana, Commissione Episcopale per la famiglia e la vita, *Orientamenti pastorali sulla preparazione al matrimonio e alla famiglia*, (22 ottobre 2012), nr 37, Notiziario CEI 46 (2012), nr 5, 233–278.

⁹⁷ Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, nr 154.

⁹⁸ II PSP, nr 42, 243.

⁹⁹ Praktyka odprawiania czegoś w rodzaju „dni skupienia” w środowiskach mnisich była najprawdopodobniej znana od początku chrześcijaństwa. Można powiedzieć, że korzeniami sięgała nawet starożytnego świata pogańskiego, już wówczas uważano bowiem za objaw mądrości praktykę wyłączenia się na jakiś czas z codziennych zajęć (*ritiro*), aby zapewnić sobie lepsze warunki do przemyślenia w skupieniu jakiejś sprawy czy przygotować się do wydania o niej należytego osądu”. Regularne natomiast odprawianie miesięcznych dni skupienia narodziło się w zakonie jezuitów, w wyniku potrzeby odnowy i podtrzymania owoców corocznie odprawianych pełnych, miesięcznych ćwiczeń duchowych według metody ignacjańskiej. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś...*, dz.cyt., 22.

Pius XI w Encyklice *Mens nostra* z 20 grudnia 1929 r. poleca odprawianie miesięcznych lub kwartalnych dni skupienia również dla ludzi żyjących w świecie. Papież pisał: „pozostaje wielebni bracia, abyśmy dla ustrzeżenia i zachowania skutków ćwiczeń duchownych, które tak wymownym podnieśliśmy uznaniem i celem odnowienia zbawiennej ich pamięci, bardzo usilnie zalecili zbożny zwyczaj, który by nazwać można krótkim powtórzeniem ćwiczeń, mianowicie odnowienie miesięczne albo przynajmniej kwartalne. Gorąco zaś pragniemy, aby zwyczaj ten [...] w wielu miejscach wprowadzony, a kwitnący przede wszystkim w zakonnych zrzeszeniach i wśród pobożnych kapłanów na świecie żyjących, i do ludzi świeckich się dostał”¹⁰⁰.

W obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego nie istnieje jakiś ogólny przepis obligujący kogokolwiek do odprawiania dni skupienia, ale są do nich wyraźne aluzje. Kanon 276 § 2, nr 4 poleca, aby duchowni odprawiali rekolekcje według przepisów prawa partykularnego. Polskie tłumaczenie nie jest dokładne. Jak wyżej powiedziano, łaciński oryginał używa słów „Ut hanc perfectionem persequi valeant: 4° pariter tenentur ad vacandum recessibus spiritualibus, iuxta iuris particularis praescripta”, czyli mówi o *recessus spiritualis*, które oznacza „skupienie duchowe”. Tak samo włoskie tłumaczenie brzmi (zgodnie z łacińskim) „sono ugualmente tenuti a partecipare ai ritiri spirituali, secondo le disposizioni del diritto particolare”¹⁰¹. Gdyby chodziło o rekolekcje zamknięte, to prawodawca użyłby słowa *exercitiis spiritualis* jak w kan. 246 § 5: „singulis annis alumni exercitiis spiritualibus vacent”, co tłumacz polski prawidłowo oddał: „każdego roku alumni powinni odprawić ćwiczenia duchowe” (czyli rekolekcje). Owo *recessus spiritualis* może oznaczać zarówno rekolekcje zamknięte, jak i dni skupienia, na co wskazuje Dyrektorium *Tota Ecclesia*¹⁰². Tak więc na mocy kan. 276 § 2, nr 4, duchowni mają oprócz rekolekcji przeżywać także dni skupienia, tak samo na mocy kan. 533 § 2, zgodnie z przepisami prawa partykularnego.

Podobnie prawodawca w kan. 663 § 5 zobowiązuje wszystkich zakonników, do wiernego praktykowania okresów corocznego świętego skupienia („annua sacri recessus tempora fideliter servant”), co wskazuje także na dni skupienia. Tak samo w kan. 719 § 1 żąda się, aby członkowie instytutów świeckich odbywali każdego roku okresy skupienia („annua recessus tempora servant”)¹⁰³. W tych przypadkach prawo własne winno skonkretyzować sposoby i czas trwania tych praktyk, które obejmują różne formy skupienia duchowego: miesięczne, doroczne ćwiczenia duchowne, dni duchowości, zawsze w celu poświęcenia czasu na modlitwę i dla własnego życia wewnętrznego¹⁰⁴.

Kwestię dni skupienia regulują także przepisy pozakodeksowe, najczęściej różnego rodzaju instrukcje. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* „Aposto-

¹⁰⁰ Pius PP. XI Litterae encyclicae *Mens nostra*, 705. Por. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś...*, dz.cyt., 23.

¹⁰¹ *Codice di Diritto Canonico*, 3 edizione, Cinisello Balsamo 1999, can. 276 § 2, nr 4.

¹⁰² TE, nr 85.

¹⁰³ Zob. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś...*, dz.cyt., 23–24.

¹⁰⁴ M. Arroyo, art.cyt., 998.

lorum successores” postanawia, aby każdego miesiąca biskup zarezerwował sobie odpowiedni czas na dzień skupienia¹⁰⁵.

Dni skupienia mają odprawiać także prezbiterzy. Dyrektorium *Tota Ecclesia* domaga się, aby prezbiter tak zorganizował swoje życie modlitwy, by obejmowało ono także okresowe dni skupienia¹⁰⁶. Dokument ten stwierdza, że dni skupienia są odpowiednim i skutecznym środkiem adekwatnej formacji stałej duchowieństwa. Zachowują one także dzisiaj całą swoją ważność i aktualność. Dwoma najbardziej powszechnymi środkami, które mogłyby być wprowadzone przez biskupa we własnej diecezji, są: rekolekcje i dzień skupienia – w miarę możliwości co miesiąc. Biskup powinien zaprogramować i zorganizować dni skupienia w taki sposób, by każdy kapłan miał możliwość ich wyboru spośród tych, które zazwyczaj są organizowane w diecezji lub poza nią – przez wzorowych kapłanów lub instytuty zakonne szczególnie doświadczone w formacji duchowej – jak również w klasztorach¹⁰⁷.

Dni skupienia mają przeżywać także członkowie instytutów życia konsekrowanego. Instrukcja *Essential elements in the Church's teaching* reguluje okresy modlitwy bardziej intensywnej, w ciągu każdego tygodnia czy miesiąca, co należy rozumieć jako okresowe dni skupienia¹⁰⁸. Instrukcja *Ripartire da Cristo: un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio*, traktując o stałej formacji zakonników, wspomina o różnych rytmach życia (codzienny, tygodniowy, miesięczny, roczny)¹⁰⁹.

Recollecti menstrua winni odprawiać także alumni wyższych seminariów duchownych. Autorzy *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. wyjaśniają, że okresowe dni skupienia w seminarium są kontynuacją w ciągu roku ćwiczeń duchownych dorocznych¹¹⁰. W innym miejscu w przywołanym dokumencie obligeuje się kierownika lub ojca duchownego do przygotowywania programu miesięcznych dni skupienia¹¹¹. Gdy idzie o prawo partykularne to np. w Diecezji Płockiej alumni przeżywają comiesięczne dni skupienia, a także wakacyjny dzień skupienia, który służy umocnieniu wewnętrznej jedności każdego z roczników¹¹².

Praktykowanie *ritiro spirituale* zaleca się, a czasem zobowiązuje do nich wiernych świeckich. *Direttorio Generale per la Catechesi* proponuje przyszłym katechetom udział w dniach skupienia w ramach przygotowania do posługi katechetycznej¹¹³.

¹⁰⁵ Por. AS, nr 46.

¹⁰⁶ Por. TE, nr 39.

¹⁰⁷ Por. tamże, nr 85.

¹⁰⁸ *Essential elements in the Church's teaching*, part I, § 20.

¹⁰⁹ Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istruzione *Ripartire da Cristo: un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio* (19 maggio 2002), nr 15, Città del Vaticano 2002, tekst polski: Instrukcja. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa Ripartire da Cristo*, Watykan 2002.

¹¹⁰ RFIC, nr 108. Obowiązek odprawiania miesięcznych dni skupienia przez uczniów seminariów ukazywała przedkodeksowa instrukcja: Sacra Congregazione per l'educazione Cattolica, *Lettera circolare su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei seminari* (6 gennaio 1980), parte II, nr 1, Roma 1980.

¹¹¹ RFIC, nr 136.

¹¹² XLIII Synod Diecezji Płockiej, *Formacja do kapłaństwa w Kościele Płockim*, nr 34.

¹¹³ Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), nr 247 d,

Instrukcja *Guida per i catechisti* zaleca katechistom dni skupienia (*ritiri spirituali*), jako element ich formacji wewnętrznej w ramach wspólnoty parafialnej¹¹⁴.

Dni skupienia są także ważnym elementem formacji stałej nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. Według *Instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii św.* Konferencji Episkopatu Polski, „innym sposobem dalszej formacji mogą być organizowane przez diecezjalną komisję liturgiczną, instytuty pastoralne lub referaty kurialne okresowe dni skupienia [...] przeprowadzane przed upoważnieniem lub przed każdorazowym jego przedłużeniem”¹¹⁵. Identycznie problem ten normuje *Modyfikacja instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej z dnia 22 VI 1991 r.* Konferencji Episkopatu Polski: „innym sposobem stałej formacji (szafarzy) mogą być organizowane przez diecezjalną komisję liturgiczną, Instytuty Pastoralne lub referaty kurialne, okresowe dni skupienia [...] przeprowadzone przed upoważnieniem lub przed każdorazowym jego przedłużeniem”¹¹⁶.

Do uczestnictwa w dniach skupienia prawo zobowiązuje także urzędowych doradców życia rodzinnego. Według *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* Konferencji Episkopatu Polski: „Diecezjalny Duszpasterz Rodzin z polecenia Biskupa Diecezjalnego i przy współpracy z Diecezjalnym Doradcą Życia Rodzinnego [...] organizuje [...] dni skupienia dla pracowników duszpasterstwa rodzin w diecezji”¹¹⁷, co suponuje, że ci laicy będący doradcami życia rodzinnego, mają obowiązek brać udział w rekolekcjach zamkniętych. Z kolei *Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej* stanowi, że parafialny doradca życia rodzinnego ma obowiązek uczestniczyć w dniach skupienia dla doradców życia rodzinnego lub w innych rekolekcjach¹¹⁸.

Na dni skupienia mogą udawać się także nupturienci. Zgodnie z *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* Konferencji Episkopatu Polski przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa obejmuje m. in. udział w dniu skupienia¹¹⁹.

5. ZAKOŃCZENIE

Reasumując przedstawione powyżej wywody, trzeba stwierdzić, że najwyższa władza Kościoła katolickiego, poszczególne Kościoły partykularne i instytuty życia konsekrowanego przykładają dużą wagę do odprawiania przez różne kategorie wiernych ćwiczeń duchownych i dni skupienia, celem wzmocnienia ich wiary, spo-

Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, (odtąd: DOK).

¹¹⁴ Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli, *Guida per i catechisti*, nr 22.

¹¹⁵ Konferencji Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii św.*, cz. I, 15.

¹¹⁶ Konferencji Episkopatu Polski, *Modyfikacja instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej z dnia 22 VI 1991 r.*, cz. I, 11.

¹¹⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, I, 1.2, 14.

¹¹⁸ *Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, nr 93 c; por. nr 17, 72, 80, 83.

¹¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, nr 27, 28.

tęgowania pobożności i doskonałości, oraz wiernego dostosowania obyczajów osobistych i publicznych do norm Ewangelii.

W artykule, na podstawie norm prawnych, ukazano rekolekcje zamknięte i dni skupienia jako istotny element owocnej formacji duchowej. Stwierdzono, że Kościół regulował praktykę skupienia duchowego dla duchownych i członków instytutów życia konsekrowanego, szczególnie w formie ćwiczeń duchownych, a od stosunkowo niedawna dla wiernych świeckich. Jednych obliuguje się do odprawiania ćwiczeń duchownych (obowiązek prawny), innych się zachęca do tego.

W ostatniej części rozważań wskazano na wymiar prawny okresowych dni skupienia i skonstatowano, że dzień skupienia stanowi pewną zminiaturyzowaną formę rekolekcji czy ćwiczeń duchowych, mający za cel utrwalenie owoców dorocznych rekolekcji zamkniętych.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

- „Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość”. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego, Płock 2015.
- Arcybiskup Metropolita Poznański, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza komunii św. w Archidiecezji Poznańskiej* (20 marca 2008), w: *Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej. Nauczanie Kościoła – formacja – świadectwa*, red. K. Michalczak, Poznań 2009, 29–39.
- Benedykt XVI, *Spotkanie z Bogiem w ciszy i modlitwie*. Przemówienie do Włoskiej Federacji Rekolekcji Zamkniętych (9 lutego 2008), *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 29 (2008), nr 4, 21–23.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984.
- Codice di Diritto Canonico*, 3 edizione, Cinisello Balsamo 1999.
- Conferenza Episcopale Italiana, Commissione Episcopale per la famiglia e la vita, *Orientamenti pastorali sulla preparazione al matrimonio e alla famiglia*, (22 ottobre 2012), *Notiziario CEI* 46 (2012), nr 5, 233–278.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia* (25 luglio 1993), Roma 1993.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, „*Apostolorum successores*” (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum successores”*, Kielce 2005.
- Congregatio pro Clericis, *Direttorio per il ministero et vita diaconorum permanentium* *Diaconatus originem* (22 februarii 1998), *Acta Apostolicae Sedis* 90 (1998), 879–927, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych, Diaconatus originem*, Watykan 1998.
- Congregatio pro Clericis, *Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri* *Tota Ecclesia* (31 gennaio 1994), Città del Vaticano 1994, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31 stycznia 1994), Città del Vaticano 1994.
- Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, *Instructio Potissimum institutioni* (2 februarii 1990), *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), 470–532, tekst polski: *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 11 (1990), nr 4, 3–12.

- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istruzione *Ripartire da Cristo: un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio* (19 maggio 2002), Città del Vaticano 2002, tekst polski: Instrukcja. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa Ripartire da Cristo*, Watykan 2002.
- Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998.
- Congregazione per L'educazione Cattolica, Direttive *Tra i vari mezzi* sulla preparazione degli educatori nei seminari (4 novembre 1993), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 13, Bologna 1995, nr 1734–1775, tekst polski: Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Rzym 1993.
- Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *Guida per i catechisti*. Documento di orientamento in vista della vocazione, della formazione e della promozione dei Catechisti nei territori di missione che dipendono dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (16 giugno 1992), Città del Vaticano 1993.
- II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.
- II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej 84 (2016), Suplement 2016.
- Instrukcja Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2007.
- IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 maja 2003), I, 1.2, Warszawa 2003.
- Konferencji Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii św.* (22 czerwca 1991), w: *Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej. Nauczanie Kościoła – formacja – świadectwa*, red. K. Michalczak, Poznań 2009, 13–19.
- Konferencji Episkopatu Polski, *Modyfikacja instrukcji w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej z dnia 22 VI 1991 r.* (18 października 2006), *Anamnesis* 13 (2007), nr 1 (48), 10–14.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016), Watykan 2016.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016), Watykan 2016.
- Pius PP. XI Litterae encyclicae *Mens nostra* (20 decembris 1929), *Acta Apostolicae Sedis* 21 (1929), 689–706.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio* (13 maggio 1996), Roma 1996, tekst polski: Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, red. K. Lubowicki, Kraków 1999, t. 1, 389–425.
- Sacra Congregazione per l'educazione Cattolica, *Lettera circolare su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei seminari* (6 gennaio 1980), Roma 1980.
- Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes, *Essential elements in the Church's teaching on religious life as applied to institutes dedicated to works of the apostolate* (31 may 1983), „Enchiridion Vaticanum”, *Documenti ufficiali della Santa Sede (1983–1985)*, vol. IX, 164–259.
- Statuto della Federazione Italiana Esercizi Spirituali (FIES)* (22 maggio 2007), Roma 2008.
- Wskazania Konferencji Episkopatu Polski odnośnie posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej* (18 października 2006), w: *Nadzwyczajni szafarze Komunii świętej. Nauczanie Kościoła – formacja – świadectwa*, red. K. Michalczak, Poznań 2009, 20–21.
- Wsluchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016.

2. Literatura

- Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, wyd. 1, Napoli 1988.
- Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin: Polihymnia 2004.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, ed. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. I, wyd. 3, Pamplona: Eunsa – Ediciones Universidad de Navarra 2002.
- Commento al Codice di Diritto Canonico*, ed. P. Pinto, wyd. 2, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 2001.
- Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. VI, Pamplona: Thomson–Reuters–Aranzadi–Universidad de Navarra 2012.
- Kałowski J., *Troska Kościoła o formację osób zakonnych – rys historyczny, geneza i charakter dokumentu „Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych”*, Prawo Kanoniczne 35 (1992), nr 1–2, 71–88.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, ks. I: *Lud Boży*, cz. III: *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2006.
- Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego*, t. II/3, ks. II: *Lud Boży*, cz. III: *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Lublin: RW KUL 1990.
- Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006.
- Olmos Ortega M., *Requisitos de los candidatos a las sagradas ordenes*, Revista Española de Derecho Canónico 40 (1984), nr 115, 15–21.
- Siwek G., *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2011.

CLOSED RETREATS AND PERIODIC RETREAT DAYS IN THEIR CANONICAL ASPECT

Summary

The objective of the article is to present the issue of closed retreats and periodic retreat days in their canonical aspect. In its first part we presented closed retreats and periodic retreat days as an important element of fruitful spiritual formation. In the second part we pointed out closed retreats in the canon law and the third part is devoted to a legal dimension of periodic retreat days.

Key words: closed retreats, periodic retreat days, clergy, spiritual formation, retreat centers

Nota o Autorze

Ksiądz Jerzy ADAMCZYK – prezbiter diecezji radomskiej, dr hab. prawa kanonicznego, wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu; rezydent w Parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu. Kontakt e-mail: ksjerzyad@wp.pl

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

IGNORANTIA IURIS NOCET **KILKA UWAG Z PRACY KANCELARII TRYBUNAŁU KOŚCIELNEGO**

Słowa kluczowe: sąd kościelny, proces małżeński, wiedza, stereotypy

1. Wprowadzenie. 2. „Proces o stwierdzenie nieważności to rozwód kościelny”. 3. Wątpliwości z podmiotową zdolnością do wszczęcia procesu o nieważność małżeństwa. 4. „Biskup sędzią”. 5. Czas wniesienia skargi. 6. Szybkość decyzji, wydania wyroku – „pieczęć biskupa”. 7. Czas trwania procesu. 8. Adwokat gwarantem wygranej. 9. Wyrok tylko dla jednej strony. 10. Osoba „winna” nie będzie mogła zawrzeć małżeństwa. 11. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Kancelaria sądu kościelnego jest centralnym miejscem funkcjonowania każdego trybunału. To miejsce w pierwszym rzędzie o charakterze administracyjnym. Jak podaje M. Sitarz, kancelaria to organ wykonawczy i doradczy, który przygotowuje, przepisuje i wysyła dokumentację czynności wchodzących w zakres działania danego organu lub instytucji oraz przyjmuje i rejestruje tę dokumentację¹. Trybunały kościelne są organami władzy sądowniczej w Kościele. Kościół na mocy własnego i wyłącznego prawa zajmuje się sprawami dotyczącymi rzeczy duchownych i związanych z duchownymi oraz przekroczeniami ustaw kościelnych². Kancelaria jest miejscem, do którego wpływają wszelkie dokumenty od stron, ich pełnomocników, osób biorących udział w procesie i innych trybunałów. Dokumenty związane z procesami kościelnymi są w niej tworzone, wysyłane do zainteresowanych podmiotów, ale także gromadzone i przechowywane. To miejsce, gdzie akta spraw są strzeżone. Jednakże ze względu na działalność wpisaną w misję Kościoła powszechnego i partykularnego, to także miejsce o charakterze duszpasterskim. Kancelaria staje się miejscem spotkania z urzędnikiem sądowym petenta, który przychodzi często uregulować swoją relację przede wszystkim względem

¹ M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, 79.

² Por. kan. 1401 KPK.

Boga, Kościoła w wymiarze sakramentalnym, ale także samym sobą. Stawiam to jako przykład oczywiście, ponieważ większość spraw prowadzonych w trybunałach dotyczy nieważności małżeństwa.

Jednocześnie ze względu na kontakt z osobami w tym miejscu, rodzi się w sposób samoistny refleksja dotycząca świadomości osób co do prawa w ogóle, a zwłaszcza procesu o nieważność małżeństwa. Na kanwie tego doświadczenia chciałbym przedstawić pewne poglądy, założenia, z jakimi przychodzą osoby do trybunału, a które weryfikuje się właśnie w kancelarii trybunału.

Podobnie jak w porządku prawa państwowego również i w kanonistyce funkcjonuje zasada *ignorantia iuris nocet*. Zasada ta będąca fikcją prawną, nie koresponduje z faktyczną wiedzą na temat prawa małżeńskiego czy procesu o nieważność małżeństwa. Wiedzę w tym temacie osoby czerpią najczęściej nie z aktów prawnych, komentarzy do nich, ale jak pokazuje rzeczywistość z różnorodnych mediów. Jednakże poziom informacji w nich zamieszczany pozostawia nadal wiele do życzenia. Przedstawię zatem kilka najczęstszych poglądów, z jakimi osoby zainteresowane trafiają do trybunału. W niniejszym przedłożeniu postaram się zestawić je z obowiązującymi przepisami prawa.

2. „PROCES O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI TO ROZWÓD KOŚCIELNY”

To informacja, którą zdaje się najczęściej można usłyszeć w trybunale. Kanoniczny proces małżeński utożsamiany jest z procesem rozwodowym prowadzonym przed sądami świeckimi. Wydaje się, iż takie stwierdzenie ma jednak głębsze podłoże aniżeli tylko synonimiczne używanie pojęć. Odpowiedzi szukać należy w rozumieniu pojęcia i przymiotów małżeństwa w porządku świeckim i małżeństwa sakramentalnego. Współcześnie widać doskonale jak wiele małżeństw się rozpada. Nierozzerwalność małżeństwa, czy też stałość i trwałość małżeństwa jest w coraz większym stopniu poddawana w wątpliwość. Narastają w społeczeństwie swoiste tendencje do myślenia o małżeństwie jako związku możliwym do rozwiązania. Traktuje się małżeństwo jedynie jako umowę, którą można zerwać lub od której można odstąpić. Te tendencje prorozwodowe kształtują świadomość kolejnych pokoleń³. Ciche przyzwolenie na rozpad małżeństwa wpływa na ugruntowanie właśnie takiego myślenia o małżeństwie jako kontrakcie rozerwalnym. Oczywiście ustawodawstwo państwowe, które traktuje małżeństwo jako umowę, choć ze względu na przedmiot wyjątkową, dopuszcza jednocześnie prawną możliwość zerwania wspólnoty przez rozwód. Sądy świeckie zalewane są rokrocznie pozwami rozwodowymi. Wyroki w sprawach rozwodowych zapadają liczbach w coraz większych⁴. Kiedy takie osoby wchodzi na grunt rzeczywistości prawnej prze-

³ Zob. A. Bartczak, *Wpływ tendencji prorozwodowych na trwałość małżeństwa*, w: *Małżeństwo na cale życie?*, red. R. Sztuchmiller, J. Krzykowska, Olsztyn 2011, 29–46.

⁴ Według danych GUS liczba orzekanych rozwodów wynosiła odpowiednio: w 1980 – 39 833, 1990 – 42 436, 2000 – 42 770, 2010 – 61 300; 2014 – 65 761, 2015 – 67 296. Zob. <http://stat.gov>.

noszą terminologię dotyczącą rozwodu na płaszczyznę sądownictwa kościelnego. Łatwość w uzyskaniu rozwodu cywilnego odnosi się do procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Dlatego ten proces nazywają rozwodem kościelnym. Przyczynia się do tego proklamowanie na forach internetowych i w innych mediach tej terminologii. Nadto w próbie uzasadnienia używania takiego terminu pada odpowiedź, iż skoro zawierałam/łem jeden ślub (idzie o małżeństwo konkordatowe), to myślałam/łem, że potem jest jedna nazwa. Notabene zdarzają się również i takie stwierdzenia, jakoby w ogóle nie były potrzebne formalności dwóch trybunałów: świeckiego i kościelnego, a w rzeczy samej prawodawstwo stanowi w tym zakresie jednoznacznie⁵.

Konkludując, proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie jest rozwodem. Oba postępowania różnią się zasadniczo w zakresie badania sprawy. Trybunały kościelne orzekają o nieważności aktu prawnego. Sądy państwowe rozwiązują małżeństwo. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której małżeństwo było nieważnie zawarte, a w drugim choć małżeństwo prawnie było ważne, ale nastąpił zupełny i trwały rozkład pożycia między małżonkami⁶.

3. WĄTPLIWOŚCI Z PODMIOTOWĄ ZDOLNOŚCIĄ DO WSZCZĘCIA PROCESU O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

W kolejnym przykładzie mamy do czynienia z brakiem informacji co do tego, kto może wystąpić z wnioskiem o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Oczywiście zgodnie z nauką Kościoła małżeństwo jest nierozdzielne aż do śmierci jednego z małżonków. Ta wiedza, ugruntowana przez lata, wpływa na świadomość osoby, której małżeństwo się rozpadło. Owa świętość małżeństwa nie jednej osobie zamyka w ogóle myślenie o tym, że małżeństwo mogło w ogóle prawnie nie zostać zawarte. Dzieje się tak nawet wtedy, kiedy osoba po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego weszła w nowy, jedynie cywilny związek małżeński. W kancelarii trybunału często wśród osób starszych można usłyszeć słowa: „Ja po prostu nie wiedziałam/łem, że mogę z tym zwrócić się do sądu kościelnego. O tym fakcie powiedział mi ksiądz podczas wizyty duszpasterskiej”. Przekonanie o niemożliwości wniesienia skargi procesowej może również wynikać z przekazanej, notabene błędnie, informacji, iż strona winna rozpadowi małżeństwa nie może tego uczynić. Obecnie Prawodawca nie wypowiada się w tej kwestii, przedkładając normę, iż małżonkowie

[pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-demograficzny-2016,3,10.html](http://obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-demograficzny-2016,3,10.html), [dostęp: 6.06.2017.].

⁵ W tym miejscu należy nam przywołać: kan. 1671–1672 KPK, art. 10 Konkordatu z 1993 r. ust. 3. Orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym, należy do wyłącznej kompetencji władzy kościelnej; oraz ust. 4. Orzekanie w sprawach małżeńskich w zakresie skutków określonych w prawie polskim należy do wyłącznej kompetencji sądów państwowych. Zob. także Wyrok SN z dnia 17 listopada 2000 r., V CKN 1364/00.

⁶ Art. 56 § 1 KRiO.

są zdolni zaskarżyć małżeństwo⁷. Nie ma więc różnicy czy będzie to mężczyzna, czy kobieta, osoba winna rozpadowi wspólnoty czy niewinna, wierny Kościoła czy nie⁸. Zapewne znów powiązane jest to z procedurą cywilną, w której rozwód nie jest dopuszczalny, jeżeli żąda go małżonek wyłącznie winny rozkładu pożycia⁹.

Oczywiście nie jest celem Kościoła mówienie o nieważności małżeństwa. Celem działalności Kościoła jest mówienie o świętości nierozzerwalnego sakramentu małżeństwa. Niemniej w tej perspektywie wydaje się słuszne mówienie o tych sprawach podczas przygotowania dalszego i bezpośredniego do zawarcia małżeństwa. Kościół przez proces o nieważność małżeństwa nie daje, mówiąc kolokwialnie, przysłowiowej „furtki wyjścia” zainteresowanym, ale dąży do postawienia człowieka w prawdzie przed Bogiem i samym sobą w kontekście małżeństwa. Cel procesu to poznanie prawdy o małżeństwie. Kościół nie naraża człowieka na grzech, ale pragnie zbawienia człowieka (*salus animarum suprema lex*). W procesie o nieważność małżeństwa, Kościół aplikuje naturalne prawo dochodzenia do prawdy. Daje możliwość zapytania o nieważność małżeństwa, jednocześnie broniąc tego małżeństwa¹⁰.

4. „BISKUP SĘDZIĄ”

Często można spotkać się z przeświadczeniem stron, że decyzję w sprawie nieważności małżeństwa wydaje biskup diecezjalny, a czasami nawet sam papież. Oczywiście prawdą jest, że biskup w Kościele, a więc i biskup Rzymu i każdorazowy biskup diecezji, ma władzę sądzenia. Wynika to z uczestniczenia przez święcenia w władzy rządzenia, to jest obejmującej władzę ustawodawczą, wykonawczą oraz sądowniczą¹¹. Zgodnie z kan. 391 § 2 KPK biskup wykonuje władzę sądowniczą osobiście albo przez wikariusza sądowego i sędziów. Formalnie przysługujące prawo sądzenia w praktyce nie miało aplikacji. Należy zauważyć, iż w Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 r. w art. 22 § 2 czytamy, iż zaleca się, aby biskup diecezjalny bez specjalnych powodów nie wykonywał swojej władzy osobiście. Optyka prawa w kontekście procesów o nieważność małżeństwa uległa jednak zmianie pod wpływem prawodawstwa papieża Franciszka zawartego w *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Najwyższy Prawodawca wprowadził swoje *novum* procesowe poprzez proces małżeński skrócony przed biskupem¹². W tymże procesie Prawodaw-

⁷ Kan. 1674 KPK. Por. G. Erlebach, *Niektóre procesy specjalne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5, red. J. Krukowski, Poznań 2007, 335–337.

⁸ Zakres tego uprawnienia wniesienia skargi w porównaniu do poprzedniej kodyfikacji uległ poważnej zmianie. Zob. kan. 1971 § 1 n. 1 CIC'1917; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, 200–205.

⁹ Art. 56 § 3 KRiO.

¹⁰ Obrona nierozzerwalności małżeństwa przejawia się w procesie w różny sposób, jak chociażby: przez domniemanie ważności małżeństwa, przez urząd obrońcy węzła małżeńskiego, przez prawo do obrony, instancyjność procesu, prawo apelacji, kontradiktoryjność procesu.

¹¹ Por. kan. 391 KPK.

¹² Zob. W. Góralski, *Proces małżeński skrócony przez biskupem*, Płock 2017.

ca żąda, aby wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa podejmował sam biskup. Należy jednak zaznaczyć, że idzie jedynie o stwierdzenie faktu nieważności małżeństwa. Gdyby jednak biskup nie uzyskał pewności moralnej, winien przekazać sprawę do procesu zwyczajnego, w którym to już sam nie bierze udziału, a decyzja podejmowana jest przez sędziów¹³.

5. CZAS WNIESIENIA SKARGI

Istnieje pewien stereotyp upływu czasu wymagany do możliwości wniesienia do trybunału próśby o nieważność małżeństwa. Jednakże na pytanie, jaki to miałby być okres, nie ma odpowiedzi. Prawodawca nie określa, kiedy można wnosić o nieważność małżeństwa. Nie ma w tym przedmiocie żadnych obostrzeń czy granic. Dochodzić nieważności małżeństwa można zawsze, o ile współmałżonek żyje¹⁴. Jest to kryterium zgodne z domniemaniem ważności małżeństwa, które jako nierozzerwalne jest uważane do śmierci jednego z małżonków. W tym przypadku nie mamy do czynienia z terminem przedawnienia¹⁵. Jakkolwiek z punktu prawnego nie mamy obostrzeń, tak w rzeczywistości czas wniesienia zdaje się mieć znaczenie. Po pierwsze, dłuższy czas zwłoki z pismem do trybunału może wpływać negatywnie na życie duchowe strony. Biorąc pod uwagę fakt, iż często strony decydują się na proces o nieważność małżeństwa dopiero w momencie, kiedy wchodzi w nową relację z inną osobą albo już w niej pozostają w sposób formalny lub nieformalny, zwłoka pociąga za sobą szkodę duchową. Przez wejście w nowy związek, zwłaszcza formalny, strony same decydują się na wykluczenie z pełnej wspólnoty z Kościołem przez fakt życia w grzechu. Bagatelizowanie tej sytuacji może przynieść negatywne konsekwencje. Z drugiej zaś strony, odciąganie momentu rozpoczęcia procesu może skutkować trudnością w udowodnieniu tytułu nieważności. Czas zacierą pewne istotne fakty, które w wyniku oceny sędziowskiej mogą nie składać się w jednolity i pełny opis. Osoby, którzy mogły być świadkiem różnych zdarzeń, mogą z upływem czasu zapomnieć te sytuacje, wyprowadzić się w miejsce nieznane powodowi czy po prostu umrzeć.

Istotną rolę obok przytoczonego stereotypu odgrywa także sfera emocji związanych z rozpadem małżeństwa. Szczególnie widać to – choć nie jest to regułą – u osób, które nie są winne rozpadowi małżeństwa lub małżonków szczególnie doświadczonych w małżeństwie¹⁶. Takie osoby nie chcą szybko wracać do wszystkich negatywnych wspomnień, a siłą rzeczy liczą się z tym w ramach prowadzonych czynności sądowych.

¹³ Por. kan. 1687 § 1 MIDI.

¹⁴ Kan. 1675 KPK.

¹⁵ Zob. kan. 199 °3 KPK.

¹⁶ Mam na myśli osoby, które doświadczyły w małżeństwie przemocy, agresji w stosunku do własnej osoby czy też potomstwa, różnego rodzaju uzależnień, a także sytuacji wprowadzania w błąd, nieuczciwości.

6. SZYBKOŚĆ DECYZJI, WYDANIA WYROKU – „PIECZĘĆ BISKUPA”

Kwestia czasu trwania samego procesu jest niejednokrotnie podnoszona przez osoby prowadzące takiż proces. Przywołany przeze mnie termin, choć stworzony na potrzeby niniejszego przedłożenia, odzwierciedla myślenie pewnej grupy osób. Założenie, oczywiście mylne i niezamierzone, wskazuje, że do orzeczenie nieważności wystarczy opis sytuacji przed ślubem i po ślubie. Wykazanie rozerwania wspólnoty, często przez zdradę, alkohol lub agresję, miałoby skutkować przychyleniem się przez biskupa do takiego wniosku. Ta „pieczęć Biskupa” jest w przekonaniu pewnej grupy osób czymś oczywistym i nader bezzwłocznym. Kiedy jednak osoba wchodzi w kontakt z adwokatem, biegłym prawnikiem, pracownikami kancelarii, to często jest zdziwiony proceduralnym charakterem postępowania. To sytuacja oczywiście powiązana z utożsamianiem procesu kościelnego z procesem rozwodowym, o którym już wcześniej sygnalizowałem. Nie bez wpływu na taki pogląd miała także reforma procesu przeprowadzona przez papieża Franciszka motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* z 15 sierpnia 2015 r. Jakkolwiek prawdą jest, że jednym z głównych motywów przyswiecających reformie było przyspieszenie rozpatrywania spraw małżeńskich, to należy podkreślić, iż proces nie jest w znaczeniu czasowym, wydarzeniem, bardzo krótkim, w którym Trybunał przystaje na żądanie powoda. Kanoniczny proces małżeński jest miejscem odkrywania prawdy o małżeństwie. Ta prawda, której się poszukuje w procesach o orzeczenie nieważności małżeństwa, nie jest prawdą abstrakcyjną, oderwaną od dobra człowieka. Jest to prawda, która należy do ludzkiej i chrześcijańskiej drogi każdego wiernego¹⁷. Na straży tego dochodzenia stoi kilka bardzo ważnych zasad. Po pierwsze, zgodnie z kan. 1060 KPK, małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego. Domniemanie prawne ważności małżeństwa koresponduje z zasadą *actor incumbit probatio*. Obowiązek dowodzenia spoczywa na tym, który coś twierdzi¹⁸. Zebrany materiał dowodowy w sprawie ocenia zasadniczo kolegium sędziów. Do wydania jednak jakiegokolwiek wyroku wymaga się u sędziego wewnętrznej moralnej pewności co do sprawy, która ma być rozstrzygnięta wyrokiem. Gdyby zaś sędzia nie mógł osiągnąć takiej pewności moralnej, winien orzec, że nie udowodniono twierdzenia powoda¹⁹. Warte podkreślenia w tej kwestii są słowa ostatniego przemówienia do Roty Rzymskiej papieża Jana Pawła II: „Jest prawdą, że sprawiedliwość wymierzana sprawnie pozostaje konkretną służbą prawdzie i tworzy prawo osoby. Niemniej jednak, fałszywa szybkość, która jest ze szkodą dla prawdy, pozostaje jeszcze bardziej niesprawiedliwa”²⁰.

¹⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie do audytorów Trybunału Roty Rzymskiej z 29.01.2006 r.*, L' Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 4 (282), 29–30.

¹⁸ Por. kan. 1526 § 1 KPK.

¹⁹ Por. kan. 1608 KPK.

²⁰ Por. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Tribunal Rotae Romanae iudiciali ineunte anno (29.01.2005)*, AAS 97 (2005), nr 2, 166.

7. CZAS TRWANIA PROCESU

W opozycji do wcześniejszej tezy stoi inna grupa osób, która wychodzi z założenia, iż proces kanoniczny trwa bardzo długo. Ten okres w ich myśli, czy nawet wiedzy (skądinąd nieprawdziwej), trwa kilka, kilkanaście lat. Tymczasem faktyczna długość trwania procesu jest różna, zależna od wielu czynników. Przywołać można by choćby: miejsce zamieszkania stron, świadków; zainteresowanie strony powodowej²¹; czas odpowiedzi na wezwania sądowe; możliwości kadrowe poszczególnych trybunałów; liczbę spraw prowadzonych w danym momencie, itp. Oczywiście Prawodawca przedkłada stosowne wytyczne co do czasu prowadzenia procesów na szczeblu różnych instancji. I tak sprawom w pierwszej instancji wyznaczył termin do roku czasu, a sądom drugiej instancji do pół roku²². Terminy te jednak nie są obligatoryjne, choć winny być dotrzymywane dla dobra osób. Prawodawca przedkłada troskę o możliwe szybkie zakończenie procesów sędziom i sądom, stwierdzając, aby jak najszybciej, ale z zachowaniem sprawiedliwości zakończyć wszystkie sprawy. Każda sprawa jest jednak inna i wymaga innego, roztropnego podejścia i zbadania. Wszak sędziowie, mając na uwadze swoją funkcję i odpowiedzialność, winni umiejętnie godzić procesowe poszukiwanie prawdy z wymogami sprawiedliwości²³. Bez wątpienia reforma kanonicznego procesu małżeńskiego ma na celu przyspieszenie tych procesów. Papież Franciszek zauważył, że bodźcem reformy stała się ogromna liczba wiernych, którzy chcąc żyć zgodnie z własnym sumieniem, oddalają się od struktur Kościoła. Ma on na celu przyspieszenie i uproszczenie procesów, aby serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydaniu wyroku²⁴. Jednocześnie należy zauważyć, iż Prawodawca wskazuje na potrzebę wprowadzenia badań przedprocesowych, zwanych duszpasterskimi, już na poziomie struktur parafialnych, które pozwolą lepiej rozeznaczyć konkretne przypadki zanim zostaną wniesione do trybunałów²⁵.

²¹ Zdarza się bowiem nie raz, iż w trakcie procesu (z różnych względów) strona powodowa nie wykazuje zainteresowania prowadzonym procesem. Ogranicza się jedynie do złożenia prośby oraz stawienia się na przesłuchaniu albo w ogóle porzuca instancję sporu. Po formalnym zawieszeniu instancji, naraz, czasami po kilku latach, strona powodowa pyta co się dzieje w jej sprawie, ponieważ dawno nie miała już żadnej informacji. Niekiedy to strona pozwana wyraża większą aktywność.

²² Zob. kan. 1453 KPK, art. 72 Instrukcji *Dignitas connubii*.

²³ W. Kiwior, *Urząd sędziego i innych pracowników sądów*, w: Komentarz do Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, pod red. T. Rozkruta, Sandomierz 2007, 133.

²⁴ Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, tekst łacińsko-polski*, Tarnów 2015, 9–11.

²⁵ Por. Art. 2 *Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, List apostolski motu proprio *Mitis et misericors Iesus* reformujący kanony Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski), Tarnów 2015, 35.

8. ADWOKAT GWARANTEM WYGRANEJ

Często pokutuje wśród zainteresowanych, zwłaszcza korzystających z porad adwokata kościelnego, takie poczucie, iż adwokat wygra sprawę. Oczywiście jest to przeniesienie filozofii procesu w sądach państwowych na grunt procesu kościelnego. Adwokat występujący w roli pełnomocnika strony działa w jego imieniu. Służy on pomocą stronie procesowej w sporach prawnych przed sądem przez odwoływanie się do przepisów prawa i przywoływanie faktów²⁶. Zgodnie z art. 104 § 1 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* jest zobowiązany bronić praw stron. Bynajmniej jego celem nie jest wygrana za wszelką cenę. Wpisuje się on bowiem jako urząd kościelny w ogólne zadanie trybunałów, to jest poznanie prawdy o małżeństwie. Oczywiście adwokat, będąc biegłym w prawie kanonicznym, jest w stanie tak napisać pozew i tak poinstruować świadków, że sprawa wydaje się oczywista. Niemniej takie działanie będzie niezgodne z prawdą. Wśród wymagań stawianym adwokatowi kościelnemu do pełnienia tej funkcji jest *bonae famae*. Dlatego też adwokat nie może patrzeć na swojego klienta przez pryzmat wygrania sprawy, ale przez pryzmat nierozzerwalności małżeństwa. Winny go cechować sprawiedliwość i poszanowanie instytucji małżeństwa²⁷. Adwokat nie jest i nie może być gwarantem wygranej. Wymaga się od niego gwarancji profesjonalnego podejścia do swoich czynności.

9. WYROK TYLKO DLA JEDNEJ STRONY

Sprawa główna kończy się wyrokiem końcowym. Strona, przedkładając pozew, stwierdza w nim, że małżeństwo zostało jej zdaniem zawarte nieważnie z jakiegoś tytułu lub tytułów. Zgodnie z dynamiką procesu winna to udowodnić przedkładając stosowne dowody. Trzeba więc obalić domniemanie za ważnością małżeństwa zamieszczone w kan. 1060 KPK. Wyrok natomiast powinien rozstrzygnąć ten spór, dając odpowiedź na poszczególne wątpliwości²⁸. Proces o nieważność małżeństwa zmierza więc do wydania odpowiedzi na pytanie, które stawia się w dekrete zawiazania sporu: czy małżeństwo x–y zostało zawarte nieważnie z tytułu ...? Jeśli odpowiedź jest twierdząca, oznacza to, iż węzeł małżeński nie zostawiał zawiązany pomiędzy nupturientami. A zatem żadna z tych osób nie zawarła małżeństwa. Czynność prawna, jaką jest zawarcie małżeństwa, na skutek przeszkody, wady czy braku formy jest nieważna *ex tunc*. Należy jednocześnie zaznaczyć, iż świadomość, czy nawet pewność strony o nieważności nie czyni żadnych skutków na forum prawnym. Małżeństwo zgodnie z kan. 1060 KPK cieszy się przychylnością prawa i dlatego należy je uważać za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przedziw-

²⁶ Por. A. Miziński, *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin 2011, 155.

²⁷ Por. tamże, 247–251; R. Szychmiller, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Proces małżeński w świetle „Dignitas connubii” – pierwsze doświadczenia*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku, red. T. Rozkrut, Tarnów 2008, 103–128.

²⁸ Zob. kan. 1611, art. 250 Instrukcji *Dignitas connubii*.

nego i to w kanonicznym procesie małżeńskim. Wątpliwość, którą tu przedstawiam, pojawia się często w sytuacji, gdy strona pozwana nie bierze udziału w procesie albo gdy tytuł nieważności małżeństwa leży po jednej ze stron. Wtedy najczęściej osoby uważają, że ten wyrok jest tylko dla jednej osoby, a przynajmniej taki winien być. Prawnie jednak nigdy taki nie może być.

10. OSOBA „WINNA” NIE BĘDZIE MOGŁA ZAWRZEĆ MAŁŻEŃSTWA

Jak w poprzednich sytuacjach, tak i w tej, często przenosi się wiedzę z procesu cywilnego na grunt kanonistyki. Najczęściej bywa to bardzo niebezpieczne, stąd słowo winna zamieszczam w cudzysłowie. Pojęcie winy, jakkolwiek pojawia się w kanonicznym prawie karnym, tak na gruncie materialnego prawa małżeńskiego nie znajduje ono miejsca. Zasadniczo wyrok stwierdzający nieważność danego małżeństwa skutkuje tym, że strony stają się osobami stanu wolnego w Kościele. Dzieje się tak bez względu na to, czy udowodniony tytuł nieważności małżeństwa leżał tylko po jednej stronie, czy też może po obydwu stronach. Oznacza to, że każda z tych stron, jeśli spełnia wymagania prawne do zawarcia małżeństwa może ważnie zawrzeć małżeństwo. Jednakże dla zabezpieczenia tego nowego małżeństwa w przypadku wcześniejszego orzeczenia nieważności, Prawodawca dopuszcza możliwość zamieszczenia w wyroku tzw. klauzuli, czyli zakazu zawarcia małżeństwa²⁹. Zakaz ten ma jedynie charakter wzbraniający³⁰. Nie wpływa on zatem na ważność. Trzeba go rozpatrywać w kategoriach godziwości.

11. PODSUMOWANIE

Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa jest jednym z rodzajów procesów na forum kościelnym. Jest jednak tym rodzajem procesu, który stanowi liczącą większość w trybunałach kościelnych, jeśli nie całość rozpatrywanych spraw. Nadto dotykamy dobra publicznego, jakim jest małżeństwo. Z racji coraz większej liczby rozbitych małżeństw wśród katolików, rośnie również liczba pozwów kierowanych do trybunałów kościelnych. Wiedza jednak wśród osób zainteresowanych, propagowana przez różnego rodzaju media niekoniecznie jest dobra i poprawna. Budowanie wiedzy na podstawie tychże materiałów skutkuje jedynie powstawaniem pewnych mitów czy stereotypów odnośnie do procesu o nieważność małżeństwa.

²⁹ Por. kan. 1684 KPK, art. 251 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*.

³⁰ Kan. 1077 § 1 KPK. Zob. Por. G. Erlebach, *Wyrok i apelacja*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5, red. J. Krukowski, Poznań 2007, 359; W. Góralski, *Małżeństwo*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, red. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, Lublin 1986, 234.

Budowanie świadomości procesu, wydaje się dużo bardziej uprzednie, niż wynikałoby to z samej natury rzeczy. Wydaje się, że ta wiedza winna być wynikiem odpowiedniego przygotowania do zawarcia małżeństwa. Podjęta w rozważaniach (nie)świadomość zdaje się mieć swoje odbicie we wcześniejszym podejściu do małżeństwa, żeby nie powiedzieć (nie)świadomym. Dokładniejsze przygotowanie do małżeństwa samych stron powodowałoby przede wszystkim zawiązywanie takich małżeństw, które by się nie rozpadały tak często, jak tego doświadczamy obecnie. Kwestię tego rodzaju podniósł już papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu do pracowników Roty Rzymskiej w 2011 r. Kontynuację tej myśli możemy odnaleźć we wspomnianej już nowelizacji kodeksu papieża Franciszka *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Prawodawca wskazuje na potrzebę wprowadzenia badań przedprocesowych, zwanych duszpasterskimi, już na poziomie struktur parafialnych³¹. Postawienie większego nacisku na odpowiednie podejście do małżeństwa wydaje się sprawą kluczową. Jednakże obecne traktowanie małżeństwa w świecie na pewno temu nie sprzyja. Dlatego tym bardziej wydaje się zasadne podkreślanie istoty i wagi małżeństwa w samym społeczeństwie, a tym bardziej we wspólnocie wiernych.

Jednocześnie powinno się gwarantować osobom, które pragną rozpocząć proces, jak najlepsze warunki do tego, by świadomie mogły realizować swoje prawa. Pomocą w tym służą kościelne poradnie prawne, sądowe poradnie prawne, adwokaci ustanawiania przy trybunałach. Ich praca w tym zakresie może przynieść podniesienie wiedzy w temacie procesu o nieważność małżeństwa. Taka wiedza na pewno poprawia możliwość dojścia do poznania prawdy o małżeństwie.

Sformułowanie tytułu nie jest przypadkowe. (Nie)znajomość procesu, jego filozofii, celu, a co za tym idzie praw i obowiązków, jakie stronom w nim przysługują, pociąga za sobą poważne skutki. Obserwuje się często przy publikacji akt lub po wydaniu wyroku, jak strona po analizie całego materiału dowodowego względnie po przeczytaniu uzasadnienia sentencji wyroku, stwierdza, że ona nie wiedziała, że tak to będzie wyglądać. Wtedy żałuje, że nie powiedziała więcej, często tych spraw, które, jak suponuje, nawet przed sądem kościelnym nie powinny być „wyciągane”. A jednak dojście do poznania prawdy często kosztuje wiele poświęcenia. Wszak nie idzie tylko o umowę, kontrakt, ale o przymierze i sakrament. Pomocą w tym względzie oczywiście służą adwokaci i pracownicy sądownictwa kościelnego.

Niniejszy artykuł nie jest, co zaznaczam z całą odpowiedzialnością, namową czy też propagandą procesów o nieważność małżeństwa. Bynajmniej, domniemanie ważności małżeństwa jest główną zasadą procesową. Chcę jedynie zwrócić uwagę na problem znajomości prawa. Prawo kanoniczne nie jest jedynie dla kanonistów, ale dla wszystkich wiernych i tych, którzy będąc niekatolikami chcą korzystać z przysługujących im praw w Kościele.

³¹ Art. 2 *Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, List apostolski motu proprio *Mitis et misericors Iesus* reformujący kanony Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, tekst łacińsko-polski, Tarnów 2015, 35.

BIBLIOGRAFIA

- Bartczak, A. *Wpływ tendencji prorozwodowych na trwałość małżeństwa*, w: *Małżeństwo na całe życie?*, red. R. Sztuchmiller, J. Krzykowska, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 2011, 29–46.
- Bączkiewicz, F. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do audytorów Trybunału Roty Rzymskiej z 29.01.2006 r.*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 4 (282), 29–30.
- Erlebach, G. *Niektóre procesy specjalne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2007, 335–337.
- Erlebach, G. *Wyrok i apelacja*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2007, 359.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, tekst łacińsko-polski*, Tarnów: Biblos 2015.
- Góralski W., *Małżeństwo*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, red. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, Lublin: RW KUL 1986, 234.
- Góralski, W. *Proces małżeński skrócony przez biskupem*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2017.
- Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Tribunal Rotae Romanae iudiciali ineunte anno (29.01.2005)*, AAS 97 (2005), nr 2, 166.
- Kiwior W., *Urząd sędziego i innych pracowników sądów*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, A. Dzięga, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2007, 133.
- Miziński, A. *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 2011.
- Sitarz, M. *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa: IW PAX 2004.
- Sztuchmiller, R. *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów: Biblos 2008, 103–128.
- Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, List apostolski motu proprio Mitis et misericors Iesus reformujący kanony Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Tarnów: Biblos 2015.

IGNORANTIA IURIS NOCET. A FEW REMARKS FROM THE WORK OF THE ECCLESIASTICAL TRIBUNAL OFFICE

Summary

This article shows the relationship of knowledge about the process of the nullity of marriage to the theory of the process. It shows the real errors with which people come to the ecclesiastical court. This article is an attempt at gathering worldly stereotypes about the process of nullity of marriage. Ignorance of the process, its philosophy and purpose entails serious consequences. The author of the article wants to draw attention to the importance of knowledge of the law.

Key words: ecclesiastical tribunal, process of the marriage nullity, knowledge, stereotypes

Nota o Autorze

Adam BARTCZAK – doktor prawa w zakresie prawa kanonicznego, adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa WPiA UŁ, obrońca węzła małżeńskiego w Trybunale Metropolitalnym Łódzkim, zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie i kanoniczne prawo procesowe. Kontakt e-mail: abartczak@wpia.uni.lodz.pl

KS. ŁUKASZ BURCHARD

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

KATEGORIA POCZYTALNOŚCI PRAWNOKARNEJ W SYSTEMIE PRAWA KANONICZNEGO

Słowa kluczowe: poczytalność, odpowiedzialność, wina umyślna, wina nieumyślna, domniemanie poczytalności

1. Wstęp. 2. Poczytalność a odpowiedzialność. 3. Poczytalność fizyczna. 4. Poczytalność psychologiczna. 5. Poczytalność moralna. 6. Poczytalność prawnokarna. 7. Źródła poczytalności prawnokarnej. 7.1. Wina umyślna. 7.2. Wina nieumyślna. 8. Domniemanie poczytalności. 9. Zakończenie

1. WSTĘP

Dyspozycja kan. 1321 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. stanowi, co następuje: *Nemo punitur, nisi externa legis vel praecepti violatio, ab eo commisa, sit graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa*. W ten sposób prawodawca kościelny określił trzy konstytutywne elementy przestępstwa. Oprócz zewnętrznego naruszenia ustawy czy nakazu karnego (*externa legis violatio*) oraz sankcji kanonicznej przynajmniej nieokreślonej (*sanctio canonica saltem indeterminata*) do zaistnienia przestępstwa bezwzględnie wymaga się ciężkiej poczytalności (*graviter imputabilis*)¹.

Przedmiotem naszego zainteresowania w tym artykule będzie strona podmiotowa przestępstwa, która określana jest w doktrynie również często jako element subiektywny przestępstwa². Zagadnienie poczytalności prawnokarnej w systemie prawa kanonicznego to nic innego jak próba odpowiedzi na pytanie: kiedy określonemu człowiekowi możemy przypisać sprawstwo konkretnego czynu przestępnego w celu nałożenia na niego odpowiedniej sankcji?³.

¹ Por. G. Leszczyński, *Pojęcie poczytalności w prawie karnym Kościoła*, Prawo Kanoniczne 47 (2004), nr 1–2, 93.

² Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008, 106.

³ Por. A.G. Miziński, *Poczytalność elementem subiektywnym przestępstwa*, Roczniki Nauk Prawnych 15 (2005), nr 1, 417.

Stosowne wydaje się, by rozpocząć rozważania od rozróżnienia i precyzyjnego określenia terminów: poczytalność i odpowiedzialność, które niestety bywają błędnie utożsamiane. Przypisanie czynu określonej osobie jako jego autorowi zakłada istnienie związku: fizycznego, psychicznego i moralnego⁴, które jako niezbędne komponenty poczytalności prawnokarnej zostaną następnie scharakteryzowane. Dalej zostaną omówione źródła poczytalności prawnokarnej, jakie prawodawca kościelny wyróżnia w przywołanym już wyżej kan. 1321 § 1, a są nimi: wina umyślna lub nieumyślna. Wreszcie zostanie przeanalizowane domniemanie poczytalności, które jest zagadnieniem ogromnej wagi, wciąż jeszcze żywo dyskutowanym i wzbudzającym kontrowersje wśród kanonistów.

2. POCZYTALNOŚĆ A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

W obszarze prawa karnego pojęcia poczytalność i odpowiedzialność mają kluczowe znaczenie. Zarówno jeden, jak i drugi termin odnosi się do podmiotu przestępstwa. Pierwsze i drugie określenie wykazują charakter relacyjny, co w toku dalszych rozważań zostanie jeszcze doprecyzowane. W końcu zaistnienie odpowiedzialności karnej uwarunkowane jest uprzednim stwierdzeniem poczytalności. Z uwagi na powyższe, pojęcia poczytalność i odpowiedzialność bywają dość często błędnie utożsamiane⁵.

Polski termin poczytalność w łacińskim brzmieniu przedstawia się jako *imputabilitas*. Zdaniem filologów klasycznych taka postać analizowanego słowa jest konsekwencją połączenia sufiksu *in* z czasownikiem *putare*, który oznacza: mniemać; sądzić; uważać za coś⁶. W związku z powyższym, interesujący nas czasownik *imputare* należy tłumaczyć jako: przyznać; obarczać; przypisać coś komuś, przypisać winę, ganić⁷.

Zdaniem F. Robertiego, termin *imputare* jest synonimem czasowników *adscribere* oraz *tribuere*, dlatego w znaczeniu abstrakcyjnym poczytalność oznacza sąd, mocą którego przypisujemy komuś działanie dobre lub złe. Tymczasem w znaczeniu konkretnym jest to sąd, na podstawie którego ustalamy, że określona osoba jest sprawcą konkretnej czynności dobrej lub złej⁸.

⁴ Por. J. Krukowski, F. Lempa, *Sankcje w Kościele*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, IV, Lublin 1987, 127.

⁵ Por. M. Myrcha, *Zbiorowa odpowiedzialność w karnym ustawodawstwie kanonicznym, polskim i międzynarodowym*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1 (1949), 134–135.

⁶ Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, 808.

⁷ Por. tamże, 454.

⁸ F. Roberti przedstawia to w sposób następujący: *Imputabilitas (imputare = adscribere, tribuere) est iudicium quo in abstracto cuidam tribuitur aliquis actus bonus vel pravius. Imputatio est iudicium quo in concreto aliquis actus bonus vel pravius certae personae assignatur* (F. Roberti, dz.cyt., 86). Jeszcze precyzyjniej pojęcie poczytalności określa G. Michiels, gdy stwierdza: *Alicui aliquid imputare dicimur, quando illud ipsi tanquam proprio auctori tribuimus. Imputatio igitur est iudicium practico-practicum, quo aliquod factum in concreto determinatum determinanto subjecto reapse adscribitur tanquam hujus facti auctori proprio. Inde sequitur quod imputabilitas stricte sumpta est proprietas*

Zatem w ujęciu kanonicznym pojęcie poczytalność jest definiowane jako ogół właściwości, mocą których konkretne działanie może zostać przypisane określonemu podmiotowi jako jego autorowi⁹. W charakterze dygresji warto odnotować, iż w systemie kanonicznego prawa karnego funkcjonują opinie, w myśl których należy rozróżnić poczytalność podmiotu od poczytalności czynu, a nawet skutku, jako konsekwencji tego działania lub zaniechania¹⁰. Jednakże z uwagi na wyłącznie teoretyczny charakter rzeczono rozróżnienia, które nie znajduje praktycznej aplikacji w obszarze karno-kanonicznym, w dalszej części naszych rozważań wspomniana dyferencjacja nie będzie uwzględniana.

W świetle powyższych uwag należy stwierdzić, że określony czyn zarzucany jest konkretnemu podmiotowi jako jego autorowi, gdy po zweryfikowaniu istnienia związku przyczynowego między sprawcą i czynem oraz między czynem a jego skutkami zostają spełnione kryteria przypisywalności podmiotowi i dlatego ponosi on następnie odpowiedzialność za swój czyn oraz jego skutki¹¹.

Tymczasem pojęcie odpowiedzialność ma swoje źródło w łacińskim terminie *responsabilitas*, które z kolei pochodzi od czasownika *respondere* i oznacza: odpowiedzieć; uczynić zadość; stawić się przed sądem; być posłusznym; wynagrodzić;

objectiva actionis determinatae, ob quam haec actio, prout fuit de facto posita, ideoque cum omnibus suis qualitatibus atque effectibus naturalibus, mediante iudicio theoretico-practico, affirmatur tanquam propria illi, qui eam de facto posuit, adscribenda (G. Michiels, *De delictis et poenis. Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici. De delictis*, t. 1, Lublin–Brasschaat 1934, 83).

⁹ Por. J. Arias, *Komentarz do kan. 1321 § 1*, 993, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011; P. Palazzini sugeruje następującą definicję poczytalności: *proprietas actus vel effectus vi cuius actus vel effectus homini tamquam vero auctori et domino tribui potest et debet* (P. Palazzini, *Imputabilitas*, w: *Dizionario morale et canonicum*, ed. P. Palazzini, I–II, Romae 1963–1965, 653). Bardzo zbliżone jest określenie poczytalności proponowane przez V. De Paolis'a. Autor ten konstatuje: *L'imputabilità è un elemento costitutivo del delitto. È la proprietà per cui un atto viene attribuito al suo autore, il quale perciò ne deve rispondere* (V. De Paolis, *Imputabilità*, w: *Nuovo Diritto di Diritto Canonico*, ed. C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo 1993, 560).

¹⁰ W tym momencie, nie wchodząc w szczegóły i nie uprzedzając toku dalszego dyskursu, możemy stwierdzić, że jednym z fundamentalnych wymogów koniecznych do zaistnienia poczytalności jest dokonanie czynu przestępnego z pełną świadomością i wolną wolą. Jednakże wymóg ten niekiedy może zostać uznany tylko w odniesieniu do popełnionego czynu, niekoniecznie zaś w odniesieniu do skutków tego czynu, które mogłyby być niezamierzone, a nawet wykluczane przez jego sprawcę. Jako przykład wyobraźmy sobie następującą sytuację. W terenie zabudowanym kierowca prowadzi pojazd mechaniczny z prędkością 80 km/h. Bezsprzecznie kierujący pojazdem świadomie i dobrowolnie łamie przepis ustawy prawo o ruchu drogowym, traktującej o ograniczeniu prędkości w terenie zabudowanym do 50 km/h. Jednakże osoba kierująca pojazdem nie zamierza, a wręcz wyklucza możliwość potrącenia pieszego. Wyobraźmy sobie, że w efekcie opisanej sytuacji dochodzi do potrącenia pieszego ze skutkiem śmiertelnym. Z pewnością kierowca zostanie pociągnięty do odpowiedzialności karnej, jednakże z tytułu nieumyślnego spowodowania śmierci, a nie zostanie oskarżony o zabójstwo dokonane z winy umyślnej. Zaprezentowana wyżej sytuacja jest ilustracją faktu, że kryterium zarzucania w odniesieniu do czynu nie zawsze będzie zbieżne z kryterium zarzucenia w odniesieniu do jego skutku. Z uwagi na powyższe, niektórzy autorzy w systemie prawa kanonicznego dokonują rozróżnienia poczytalności czynu od poczytalności skutków. Por. A. D'Auria, *L'imputabilità nel diritto penale canonico*, 39–40; G. Di Mattia, *Diritto penale canonico, Appunti per le lezioni ad uso degli studenti*, Roma 1988, 69.

¹¹ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 41.

zapłacić¹². W myśl opinii F. Robertiego, w przypadku poczytalności rozpatrujemy relację pomiędzy czynnością i działającym podmiotem, natomiast odpowiedzialność koncentruje uwagę na związku, jaki zachodzi między działającym a osobami, którym podlega, to znaczy społeczeństwem¹³.

Następna cecha specyfikująca pojęcie poczytalności i odpowiedzialności wyraża się w tym, że o poczytalności możemy mówić we wszystkich aktach moralnych, natomiast odpowiedzialność zawężona jest tylko do tych aktów, z których zobowiązani jesteśmy zdać rachunek, to znaczy ponieść odpowiedzialność przed społecznością¹⁴. Ponieważ na ogół pojęcie poczytalności odnoszone jest do czynów złych, a poczytalność dobrych czynów pozostawia się ocenie Boga w życiu przyszłym, dlatego w praktyce nader często termin poczytalność i odpowiedzialność bywają ze sobą utożsamiane¹⁵.

Konfuzja omawianych pojęć występuje nie tylko w języku potocznym, ale niestety także w obszarze aktów prawnych. Niechlubnym przykładem w tym względzie może być polski Kodeks karny z 1932 r.¹⁶, w którym w art. 17 § 1 można było odnaleźć następujący zapis: *Nie podlega karze, kto w chwili czynu z powodu niedorozwoju psychicznego, choroby psychicznej lub innego zakłócenia czynności psychicznej, nie mógł zrozumieć znaczenia czynu lub pokierować swym postępowaniem*.

W przywołanym przepisie ustawodawca polski posłużył się wyrażeniem: *nie podlega karze*, które zgodnie z wykładnią językową wskazuje na odpowiedzialność (*responsabilitas*). Tymczasem w powyższej normie prawodawca zamierzał stwierdzić, że osoba niepoczytalna nie jest w stanie popełnić przestępstwa, a jeśli tak, to zapis artykułu winien brzmieć: *nie popełnia przestępstwa (imputabilitas)*¹⁷. Niestety, podobnego błędu nie uniknął prawodawca kościelny przy redakcji kan. 1323 aktualnie obowiązującego Kodeksu¹⁸.

W doktrynie kanonicznego prawa karnego nie ma wątpliwości co do faktu, że pojęcie odpowiedzialności, które uzależnione jest od uprzedniego stwierdzenia po-

¹² Por. J. Sondel, dz.cyt., 840–841.

¹³ F. Roberti stwierdza: *Responsabilitas ab imputabilitate differet quatenus in imputabilitate consideratur tantum relatio inter actum et agentem; in responsabilitate consideratur relatio inter agentem qui actum posuit et eos qui bus agens subiit; in casu nostro inter agentem et societatem* (F. Roberti, *De delictis et poenis*, vol. I, pars I, Rome 1938, 87).

¹⁴ W tej materii F. Roberti przedstawia następujący przykład: *Deo imputatur creatio mundi; sed Deus non est responsabilis creationis mundi* (F. Roberti, dz.cyt., 87).

¹⁵ Por. M. Myrcha, *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, Prawo Kanoniczne 17 (1974), nr 3–4, 147.

¹⁶ Kodeks karny z dnia 11 lipca 1932 r. (Dz.U. z 1932 r., nr 60, poz. 571).

¹⁷ Por. S. Śliwiński, *Prawo karne*, Warszawa 1947, 231.

¹⁸ Okoliczności wyróżnione przez prawodawcę kościelnego w kan. 1323 obowiązującego Kodeksu nie mają jednakowego znaczenia. Mianowicie, jedno z nich wyłącza ciężką poczytalność, a tym samym eliminują pojęcie przestępstwa, notabene wbrew tytułowi i założeniu prawodawcy. Zostały one zredagowane w numerach: 2, 3, 5, 6 oraz 7 kan. 1323 i w swej istocie nie są one okolicznościami w znaczeniu właściwym, ponieważ o takich można mówić jedynie wówczas, gdy mamy do czynienia z przestępstwem. Tymczasem, w przypadku gdy okoliczności nie naruszają konstytutywnej struktury przestępstwa, ale wyłączają tylko odpowiedzialność karną, stanowią one okoliczności w znaczeniu właściwym i o nich traktuje prawodawca w pozostałych numerach.

czytalności, jest terminem szerszym zakresowo. Jeszcze precyzyjniej rzecz ujmując, poczytalność bardziej odnosi się do samego działania podmiotu aniżeli do skutków, które są efektem tegoż działania. Tymczasem odpowiedzialność zakłada nie tylko istnienie związku przyczynowego między podmiotem i jego działaniem, ale również zawiera w sobie konieczność poniesienia konsekwencji czynu społecznie szkodliwego¹⁹.

3. POCZYTALNOŚĆ FIZYCZNA

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że „poczytywać coś komuś” oznacza przede wszystkim uznać osobę za sprawcę czynności. W ten sposób dokonujemy osądu teoretyczno-praktycznego, mocą którego konkretnej osobie przypisujemy określone działanie²⁰. W tym miejscu pojawia się pytanie: kiedy osoba może być uznana za sprawcę czynu oraz kiedy będzie ponosiła odpowiedzialność za skutek swojego działania?²¹ Doktryna prawa karnego, odpowiadając na tę wątpliwość, odwołuje się do teorii związku przyczynowego.

Jest powszechnie przyjęte w systemie prawa kanonicznego, iż pierwszy etap ustalania poczytalności sprawcy czynu zabronionego polega na stwierdzeniu zaistnienia związku przyczynowego. Jednakże kanoniści w tym względzie ograniczają się wyłącznie do spostrzeżenia, że związek przyczynowy to obiektywnie istniejący związek między dwoma zjawiskami, z których jedno, zwane przyczyną, powoduje powstanie drugiego – zwanego skutkiem²². Sprowadzenie zaś związku przyczynowego tylko do zwykłej zarzucalności mechanicznej jest dużym uproszczeniem, dlatego wydaje się słuszne, by poświęcić temu zagadnieniu kilka uwag.

Jakkolwiek pośród przepisów zawartych zarówno w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jak i w polskim Kodeksie karnym nie odnajdujemy *expressis verbis* wyrażenia „związek przyczynowy”, to jednak prawodawca przez użycie takich terminów jak: „powoduje”, „wyrządza”, „uszkadza” itd., pośrednio zakłada konieczność wystąpienia związku przyczynowego²³.

¹⁹ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 94. Rozróżnienie poczytalności od odpowiedzialności A. Calabrese ujmuje w sposób następujący: *Imputabilità e responsabilità sono concetti distinti. L'imputabilità si riferisce propriamente al soggetto in quanto autore di un determinante atto. La responsabilità, invece, specifica che il soggetto deve rispondere dell'atto e delle sue conseguenze davanti a Dio, alla sua coscienza e, secondo le circostanze, anche davanti agli uomini* (A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Roma 1996, 37).

²⁰ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 127.

²¹ Por. A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 418.

²² Por. A. Calabrese, dz.cyt., 37–38; A. D'Auria, dz.cyt., 42; J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 127; G. Leszczyński, dz.cyt., 95; A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 418–419; M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 143–144; M. Myrcha, *Zbiorowa odpowiedzialność w karnym ustawodawstwie kanonicznym, polskim i międzynarodowym*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1 (1949), 135; por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 106.

²³ Por. L. Gardocki, *Prawo karne*, wyd. 15 zmienione, Warszawa 2009, 73.

W zależności od tego, czy według ustawy czyn przestępny ma wyrażać się w działaniu, czy też w zaniechaniu, czy zachowanie się sprawcy ma generować konkretny skutek, czy też ma jedynie wypełnić znamiona określonego w przepisie prawnym działania, różnie będzie się przedstawiać zagadnienie związku przyczynowego²⁴.

W przypadku przestępstw formalnych konieczne będzie ustalenie związku przyczynowego między daną osobą a konkretnym działaniem. Tymczasem w odniesieniu do przestępstw materialnych (skutkowych) nie jest wystarczające ustalenie związku przyczynowego między sprawcą a działaniem, lecz musi być jednocześnie stwierdzone kolejne ogniwo związku idące od działania do skutku²⁵.

Konkluzja, że w określonym przypadku występuje związek przyczynowy między zachowaniem się sprawcy a skutkiem, wymaga zastosowania pewnych kryteriów. W doktrynie prawa karnego formułowanie tych przesłanek i ich właściwa aplikacja jest przedmiotem dociekań teorii związku przyczynowego²⁶. Najważniejsze z nich zostaną poniżej sumarycznie zaprezentowane.

Aktualnie najbardziej rozpowszechniona i najczęściej stosowana jest teoria ekwiwalencji. Koncepcja ta opiera się na filozoficznych założeniach J.S. Mila, które następnie zostały recypowane do obszaru prawa karnego za sprawą S. Glosera i M. Buriego²⁷. Teoria ekwiwalencji stanowi, że przyczyną każdego skutku jest suma warunków koniecznych. To, czy warunek jest konieczny (*sine qua non*), weryfikujemy za pomocą pytania: czy skutek nastąpiłby, gdyby określony warunek nie zaistniał? Jeśli stwierdzimy, że skutek mimo wszystko by wystąpił, oznacza to, że dana sytuacja nie była konieczna²⁸.

Drugą koncepcją jest teoria adekwatnego związku przyczynowego. Została ona opracowana przez niemieckiego lekarza J. Kriesa, według którego należy odróżnić przypadkowy związek przyczynowy od typowego, to znaczy zawierającego w sobie obiektywną możliwość wystąpienia skutku²⁹. W świetle opisywanej teorii do uznania czegoś za prawnie relewantną przyczynę wymaga się, aby określony w przepisie karnym skutek był standardowym następstwem analizowanego zachowania podmiotu. Odwołując się zatem do przykładu wyżej opisanego, mąż wysyłający żonę w podróż samolotem nie będzie prawnie odpowiedzialny za jej śmierć,

²⁴ Por. W. Świda, *Prawo karne*, Warszawa 1978, 163.

²⁵ Por. tamże, 164.

²⁶ Por. L. Gardocki, dz.cyt., 73.

²⁷ Por. K. Buchała, A. Zoll, *Polskie prawo karne*, wyd. II, Warszawa 1997, 177.

²⁸ Por. L. Gardocki, dz.cyt., 73. W odniesieniu do tej teorii Autor prezentuje następujący przykład. Pewien mąż nakłania swoją żonę, aby ta wyjeżdżając za granicę, zmieniła swoje plany i podróżowała nie pociągiem, lecz samolotem. Kobieta, pomimo obaw związanych z podróżą lotniczą, daje posłuch argumentom męża traktującym o komforcie i szybkości tego środka lokomocji i ostatecznie zmienia swoją decyzję, leci samolotem. Prawdziwą motywacją perswazji męża nie jest troska o wygodę żony, lecz wręcz przeciwnie – pragnienie, by zginęła w katastrofie lotniczej, co rzeczywiście następuje. Zastosowanie do opisanego wyżej przykładu teorii ekwiwalencji prowadzi do wniosku, że mąż powinien odpowiadać za umyślne zabójstwo swojej żony, gdyby bowiem nie jego perswazja, kobieta wybrałaby się w podróż pociągiem, nie uczestniczyłaby w katastrofie i nie poniosłaby śmierci. Teoria ekwiwalencji w tym przypadku zawodzi, ponieważ zbyt szeroko zakreśla granice odpowiedzialności karnej.

²⁹ Por. J. Warylewski, *Prawo karne. Część ogólna*, Warszawa 2007³, 207–208.

ponieważ brak jest adekwatnego związku przyczynowego między wysłaniem kogoś w podróż samolotem a śmiercią poniesioną w katastrofie³⁰.

Następną próbą właściwego rozumienia, z punktu widzenia karnistycznych dociekań teorii związku przyczynowego, jest koncepcja relewancji przypisywana E. Mezgerowi. W zasadzie opiera się ona na akceptacji teorii ekwiwalencji z tym zastrzeżeniem, że nie każde spowodowanie skutku jest relewantne (istotne) w odpowiedzialności karnej³¹. Rozpatrując raz jeszcze przykład męża nakłaniającego swoją żonę do podróży lotniczej, w optyce założeń tej teorii stwierdzimy, że jakkolwiek związek przyczynowy ma tutaj miejsce, to jednak nie jest on istotny (relewantny) zgodnie z brzmieniem art. 148 § 1 Kodeksu karnego, który nieprzypadkowo zawiera wyrażenie „zabija człowieka”, mające swoje określone znaczenie językowe³².

Analizując współczesne orzecznictwo Sądu Najwyższego, coraz częściej można tam spotkać odwoływanie się do teorii obiektywnego przypisania skutku. W myśl tej koncepcji, inspirowanej doktryną niemieckiego prawa karnego, nie każde spowodowanie skutku może być sprawcy przypisane. Przypisanie skutku podmiotowi i jego odpowiedzialność występuje wówczas, gdy w zaistniałym skutku zrealizowało się wywołane przez sprawcę niebezpieczeństwo, którego powstaniu miało zapobiec przestrzeganie przez niego naruszonej reguły ostrożności³³.

Niejednokrotnie w nauce prawa karnego kwestionowana była możliwość istnienia związku przyczynowego między zaniechaniem a określonym skutkiem. Bardzo często jako argument przytaczano paremię: *ex nihilo nihil fit*. Jednakże dziś nie ma wątpliwości co do faktu, że sprawcą czynu z zaniechania jest ten, kto nie wykonał działania, do którego mocą prawa był zobowiązany³⁴.

Reasumując powyższe rozważania, należy skonstatować, że zagadnienie związku przyczynowego w prawie karnym ma doniosłe znaczenie nie tylko ze względu na określanie odpowiedzialności karnej, ale pozwala jednocześnie na pewną obiektywizację zasady odpowiedzialności i jeszcze ściślejsze jej powiązanie z osobą sprawcy³⁵.

³⁰ Por. L. Gardocki, dz.cyt., 74.

³¹ Por. K. Buchała, A. Zoll, dz.cyt., 180.

³² Por. L. Gardocki, dz.cyt., 74–75.

³³ Por. tamże, 75. Autor powołuje się na następujące wyroki Sądu Najwyższego: wyr. z 8.03.2000 r., III KKN 231/98, OSNKW 2000, nr 5–6, poz. 45 oraz wyr. SN z dnia 1.12.2000 r., IV KKN 509/98, OSNKW 2001, nr 5–6, poz. 45. Jako przykład opisywana jest następująca sytuacja. Kierowca prowadzący pojazd mechaniczny jechał z prędkością wyższą od bezpiecznej i potrafił przechodnia. Jednakże prowadzenie samochodu w tych konkretnych warunkach także z bezpieczną prędkością nie zapobiegłoby wypadkowi wobec zachowania pieszego, który nagle wtargnął na ulicę w miejscu niedozwolonym. Wobec powyższego należy przyjąć, że jakkolwiek zachowanie się kierowcy było przyczyną zaistnienia skutku, jednakże skutku nie można kierowcy przypisać, ponieważ przestępny skutek nie był spowodowany realizacją niebezpieczeństwa zaistniałego poprzez zbyt szybką jazdę.

³⁴ Por. W. Świda, dz.cyt., 176.

³⁵ Por. J. Warylewski, dz.cyt., 203.

4. POCZYTALNOŚĆ PSYCHOLOGICZNA

Stwierdzenie poczytalności fizycznej, która, przypomnijmy, oznacza istnienie związku przyczynowego pomiędzy określoną osobą a jej działaniem w odniesieniu do przestępstw formalnych oraz pomiędzy działaniem osoby a skutkiem w przypadku przestępstw materialnych, warunkuje poczytalność prawo-karną, ale jeszcze o niej nie przesądza³⁶. Zwykły ruch mechaniczny mięśni człowieka, który ewentualnie doprowadziłby do działania naruszającego przepis karny w systemie prawa kanonicznego, nie może być uznany nawet za naruszenie prawa (*violatio legis*), takiego bowiem działania w żaden sposób nie możemy odnieść do sfery samostanowienia podmiotu³⁷.

W związku z powyższym, w toku refleksji nad poczytalnością prawnokarną nie można poprzestawać wyłącznie na analizie zarzucalności fizycznej. Zgodnie z tym, co utrzymuje psychologia, człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje działania, jeśli pozostaje w nich wolny i świadomy³⁸. Charakteryzując zatem pojęcie poczytalności, nie możemy pominąć aspektu psychologicznego, gdyż – zgodnie z paradygmatem wypracowanym przez św. Tomasza z Akwinu – czyn przypisywany jest określonej osobie, jeśli stanowi jej wyłączną własność, a następuje to wówczas, gdy zachowanie człowieka kierowane jest rozumem i wolną wolą³⁹.

Do poczytania czynu przestępnego w ujęciu psychologicznym konieczne jest, aby czynność dokonana przez podmiot miała znamiona działania ludzkiego (*actus vere humanus*). O działaniu ludzkim zaś mówimy wówczas, gdy jest ono dobrowolne i stanowi konsekwencję właściwie funkcjonujących władz poznawczych człowieka⁴⁰.

Złożone pojęcie wolności może być rozpatrywane w sensie filozoficznym lub psychologicznym. W znaczeniu filozoficznym wolność to przede wszystkim niezależność w podejmowaniu decyzji. Wyraża się ona w tym, że człowiek w chwili dokonywania wyboru dostrzega wielość możliwości, spośród których wybiera jedną, w jego przekonaniu właściwą. Tymczasem w znaczeniu psychologicznym wolność osoby polega na autonomicznym sposobie podejmowania decyzji, niezależnym od

³⁶ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 107.

³⁷ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 42. W tym względzie Autor dokonuje bardzo istotnego rozróżnienia pomiędzy terminami *actio* i *actus*. Pierwszy z nich wyraz *actio* zdaje się szczególnie użyteczny w odniesieniu do opisu zachowania człowieka rozpatrywanego wyłącznie z punktu widzenia mechaniczno-fizycznego. Natomiast tomistycznego pochodzenia termin *actus* precyzyjniej wyraża to, co jest wynikiem dobrowolnego działania człowieka. Niestety, przeważająca część współczesnych znawców kanonicznego prawa karnego zamiennie używa pojęć *actio* i *actus*. Jest to tym bardziej zastanawiające, że rozróżnienie pomiędzy *actus hominis*, a *actus humanus* nie jest obce kanonistyce i znajduje w wielu jej obszarach właściwą aplikację.

³⁸ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 95.

³⁹ Por. S. Thomas, *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 1. Akwinata stwierdza tam, że: *Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones propriae humanae dicuntur quae ex voluntate determinata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non propriae humanae, cum non sint hominis in quantum est homo.*

⁴⁰ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 144.

jakiegokolwiek choroby, okoliczności czy wywieranej presji. W związku z powyższym, możemy stwierdzić, że wolność rozumiana filozoficznie zakłada uprzednie istnienie wolności psychologicznej⁴¹.

Wolność odnosząca się do działania ludzkiego nie oznacza swobody podążania w jakimkolwiek kierunku, ale wyraża się w tym, że to, co zostało uznane przez intelekt za wartość, stanowi motyw i przyczynę działania podmiotu. W tym miejscu warto podkreślić, że człowiek nigdy nie będzie całkowicie niezależny od własnej natury, temperamentu, uwarunkowań społecznych, jednakże wpływ tych czynników na proces decyzyjny osoby nie może mieć charakteru determinującego⁴².

Zachowanie przestępne jest postrzegane jako działanie ludzkie wówczas, gdy wynika ono zarówno ze zdolności intelektu do rozpoznania i dokonania wyboru, jak i ze zdolności wolnej woli do realizacji działania wskazanego przez intelekt. W przeciwnym wypadku, gdy rzeczona współpraca między władzami poznawczymi i wolą nie dokonuje się w sposób właściwy, nie można mówić o działaniu ludzkim, ponieważ nie zostało ono dokonane *per conscientiam et voluntatem*⁴³.

W działaniu ludzkim akt woli powinien być poprzedzony rozpoznaniem intelektualnym (*nihil volitum quin praecognitum*), a to z kolei opiera się na poznaniu zmysłowym otaczającej nas rzeczywistości (*nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*)⁴⁴.

Zachowanie człowieka jest efektem podjętej przez niego decyzji. Decyzja tymczasem jest konsekwencją harmonijnego współdziałania dwóch sfer osobowości podmiotu: *facultas intellectiva* oraz *facultas deliberativa*. Niełatwy proces podejmowania decyzji inicjowany jest działaniem intelektu (*facultas intellectiva*), który początkowo poznaje przedmiot zainteresowania (*cognitio*), po czym rozeznaje jego wartość (*aestimatio*), by ostatecznie dokonać wyboru (*electio*)⁴⁵.

Jednakże podjęcie decyzji w sposób świadomy i dobrowolny nie ogranicza się wyłącznie do aktywności intelektu, lecz uwarunkowane jest zgodną współpracą z wolitywną sferą człowieka (*facultas deliberativa*). Jakkolwiek pewną niedorzecznością wydawać się może dokonywanie całkowitej separacji między procesami zachodzącymi w intelekcie a tymi, które następują w sferze wolitywnej, to jednak, biorąc pod uwagę omawiane zagadnienie, jest to bardzo użyteczne do lepszego zrozumienia analizowanej kwestii. Możliwa jest zatem sytuacja, w której intelekt

⁴¹ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 96.

⁴² Por. M. F. Pompedda, *L'incapacità consensuale*, Ius Canonicum 31 (1991), 119.

⁴³ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 96.

⁴⁴ Por. G. Michiels, dz.cyt., 84. Czytamy tutaj: *Ad hoc vero ut actus sit vere humanus, requiritur inprimis ut sit vere, sensu psychologico, voluntarius, idest ut causaliter procedat a facultate appetitiva homini intrinseca, non ab aliqua causa agentis extrinseca, et quidem cum cognitione intellectuali objecti quod appetitur, ita scilicet ut cognitio facultatis apprehensiva sit aliquo modo ipsius voluntarii causa, quippe cum virtus appetitiva (voluntas) solummodo moveatur bono ab intellectu apprehenso, iuxta notum adagium: nihil volitum quin praecognitum; haec cognitio autem, ut patet, haberi nequit, nisi habeatur, tanquam conditio praevia, conscientia sui ipsius seu deliberatio mentis, quae et ipsa praesupponit cognitionem sensitivam et phantasiam, iuxta aequale notum adagium: nihil in intellectu, quin prius fuerit in sensu.*

⁴⁵ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 97.

przedstawia sferze wolitywnej konkretne rozwiązania, ta jednak, kierując się sferą emocjonalną, podejmuje decyzję zupełnie odmienną⁴⁶.

Z uwagi na powyższe, możemy stwierdzić, że trud podejmowania konkretnej decyzji nie spoczywa na sferze intelektualnej, lecz ciąży na wolnej woli człowieka. W ten sposób dochodzimy do przekonania, że w systemie prawa kanonicznego pojęcie poczytania ujęte jest wolitywnie, chociaż warunkiem bezwzględnie koniecznym prawidłowego funkcjonowania wolnej woli jest uprzednie poznanie przedmiotu objętego wolą człowieka⁴⁷. Różnego rodzaju zaburzenia sfery wolitywnej, które skutecznie uniemożliwiają właściwe działanie woli człowieka, chociażby nie generowały żadnego ujemnego wpływu na sferę intelektualną, mogą czynić podmiot niezdolny do podjęcia decyzji w sposób wolny i odpowiedzialny⁴⁸.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, iż formalną racją poczytalności w znaczeniu psychologicznym nie jest poznanie przedmiotu pożądanego, ani też jego świadomość, lecz wolność działania, wolna wola, poprzez którą człowiek sam dobrowolnie skłania się do takiego, a nie innego działania⁴⁹. Tymczasem uprzednie poznanie intelektualne jest tylko warunkiem koniecznym wolnej woli wyrażającej zgodę na określone zachowanie. W poczytaniu zatem na plan pierwszy wysuwa się wola, jednakże w procesie decyzyjnym jej działanie ma charakter wtórny⁵⁰.

5. POCZYTALNOŚĆ MORALNA

W systemie prawa kanonicznego samo ustalenie istnienia związku przyczynowego między osobą a jej działaniem oraz stwierdzenie świadomości i dobrowolności takiego zachowania nie jest jeszcze wystarczające do zdiagnozowania poczytalności prawnokarnej. Dalszym etapem weryfikacji elementu subiektywnego przestępstwa jest moralna ocena działania lub zachowania człowieka⁵¹. Zatem poczytalność moralna to przypisanie człowiekowi działającemu świadomie i dobrowolnie określonego zachowania jako czynności dobrej lub złej, zasługującej na nagrodę lub na karę⁵².

Zdecydowana większość znawców tematu podkreśla, że poczytalność prawno-kryminalna uwarunkowana jest uprzednim zaistnieniem poczytalności moralnej, ponieważ każde zachowanie ludzkie podlegające sankcji karnej jest naruszeniem odpowiedniej normy moralnej⁵³. W tym względzie zupełnie odosobnione jest stanowisko prezentowane przez A. Günthöra, w myśl którego system prawny zabezpieczający

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 108.

⁴⁸ Por. M.F. Pompèdda, *L'incapacità consensuale...*, dz.cyt., 118.

⁴⁹ G. Michiels wyraża to w sposób następujący: *Ex praedictis sequitur formalem imputabilitatis psychologicae rationem non esse cognitionem objecti vel conscientiam sui, qua talem (illa non sunt nisi cognitio praevia), sed ipsam libertatem actionis seu voluntatem leberam, qua homo se ipsum libere determinat ad taliter et non aliter agendum* (G. Michiels, dz.cyt., 84).

⁵⁰ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 145.

⁵¹ Por. A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 419.

⁵² Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 145.

⁵³ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 98.

dobro wspólne może wymagać, aby działanie człowieka było uznane za prawnie poczytalne niezależnie od tego, czy jest ono moralnie zarzucalne czy nie⁵⁴. Przywołana koncepcja tzw. norm czysto prawnych (*mere poenales*), które faktycznie wstępują w systemie prawa państwowego, nie znajduje aprobaty ze strony innych kanonistów, ponieważ fenomen prawa kościelnego wyraża się m.in. w tym, że za pomocą przepisów prawnych chroni się normy o charakterze moralnym⁵⁵.

Dyspozycja can. 2195 § 1 CIC z 1917 r. wymagała do zaistnienia przestępstwa, aby zewnętrzne naruszenie ustawy karnej było moralnie poczytalne⁵⁶. Tymczasem w aktualnym Kodeksie prawodawca kościelny w kan. 1321 § 1 postanowił, że podlega karze tylko takie zewnętrzne naruszenie ustawy karnej lub nakazu, które jest ciężko poczytalne z winy umyślnej lub nieumyślnej⁵⁷. W tym miejscu należy zatem podkreślić, że w obowiązującej kodyfikacji ustawodawca odnosi się *expressis verbis* do poczytalności prawnej, a nie moralnej, jak czynił to poprzednio⁵⁸.

W trakcie prac nad reformą kanonicznego prawa karnego niektórzy konsultorzy postulowali, aby w odnowionych przepisach zachować dotychczasowe wyrażenie *moraliter imputabilis*. Jednakże relator, odpowiadając na powyższy wniosek, zauważył, iż wymaganie winy umyślnej lub nieumyślnej przy zewnętrznym naruszeniu prawa w sposób oczywisty zakłada istnienie moralnej poczytalności⁵⁹. Co więcej, aktualne sformułowanie *graviter imputabilis* oznacza nic innego jak poczytalność moralną, o czym dobitnie świadczy zapis can. 2218 § 2 CIC⁶⁰. Zgodnie z brzmieniem przywołanej normy prawnej, nie tylko te okoliczności, które usprawiedliwiają od poczytalności, ale również takie, które wykluczają ciężką poczytalność, uwalniają od ewentualnej kary. Z uwagi na powyższe możemy stwierdzić, że tam, gdzie nie zaistnieje poczytalność moralna w postaci grzechu ciężkiego, tam również nie wystąpi poczytalność prawnokarna⁶¹.

Jeszcze innym argumentem, po który sięgają kanoniści w celu uzasadnienia konieczności uprzedniego wystąpienia poczytalności moralnej jako warunku *sine qua non* zaistnienia poczytalności prawnej, jest następujący sylogizm. Otóż porządek prawny w Kościele nie jest niezależny i autonomiczny od porządku moralnego, ale jest jego częścią i dlatego jest jemu podporządkowany. Jeśli zatem porządek moralny może być naruszony wyłącznie poprzez akty moralnie poczytalne (czyny

⁵⁴ Por. A. Günthör, *Chiamata e risposta*, I, Alba 1974, 528.

⁵⁵ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 98–99.

⁵⁶ Can. 2195 § 1 stanowi, co następuje: *Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata.*

⁵⁷ Kan. 1321 § 1 brzmi: *Nie można nikogo karać, jeśli popełnione przez niego zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu nie jest ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej lub nieumyślnej.*

⁵⁸ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 109.

⁵⁹ Por. *Communications* 8 (1976), 175, gdzie czytamy: *relator respondet gravem imputabilitatem iam vigenti iure postulari.*

⁶⁰ Can. 2218 § 2 stanowi: *Non solum quae ab omni imputabilitate excusant, sed etiam quae a gravi, excusant pariter a qualibet poena tum latae tum ferendae sententiae etiam in foro externo, si pro foro externo excusatio evincatur.*

⁶¹ Por. M. Myrcha, *Prawo karne...*, dz.cyt., t. 2, 356–357; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 109.

ludzkie popełnione w sposób zawiniony), to również porządek prawny tylko w ten sposób, moralnie zawiniony, może zostać przekroczony⁶².

Powracając do zasadniczego dyskursu, należy stwierdzić, że poczytalność moralna jest podstawowym kryterium, na mocy którego świadomy i dobrowolny czyn podmiotu, łamiący porządek moralny lub z nim zgodny, zostaje przypisany konkretnej osobie jako zasługa lub wina⁶³. Nie ma wątpliwości co do faktu, że poczytalność moralna może być rozpatrywana zarówno w odniesieniu do czynów moralnie złych, jak również w stosunku do czynów moralnie dobrych. Jednakże z uwagi na to, że przedmiotem naszych dociekań jest poczytalność prawnokarna, pomijamy kategorię czynów moralnie dobrych, a koncentrujemy się na czynach moralnie złych, to one bowiem warunkują działanie przestępne⁶⁴.

Jeśli poczytalność moralną będziemy rozpatrywać przedmiotowo, to znaczy tylko w odniesieniu do aktów moralnie złych, wówczas należy mówić o poczytalności do winy, czyli do grzechu. Tymczasem biorąc pod uwagę aspekt podmiotowy omawianego zagadnienia, poczytalność będzie oznaczać moralne zawinienie, czyli winę⁶⁵.

W obszarze teologii moralnej dokonanie złego czynu przywołuje pojęcie grzechu i związanej z nim winy, które współcześnie bywają ze sobą wręcz utożsamiane⁶⁶.

Święty Tomasz z Akwinu, próbując uchwycić różnicę między winą a grzechem, dochodzi do wniosku, że wina jest grzechem tylko wtedy, gdy czyn ludzki (popełniony świadomie i dobrowolnie) może zostać przypisany określonej osobie jako zasługa lub nagana, ale nie tylko z tego powodu, że odbiega od swojego celu. W świetle wyводу Akwinaty pojęcie grzechu jest zatem szersze od pojęcia winy⁶⁷. Odmienne

⁶² Por. G. Michiels, dz.cyt., 98–99; M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 151; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele, część ogólna...*, dz.cyt., 110.

⁶³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 45–46.

⁶⁴ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 99.

⁶⁵ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 109.

⁶⁶ Według *Encyklopedii nauczania moralnego: grzech* (gr. *hamartia*; łac. *peccatum*) to pojęcie z zakresu antropologii religijnej (chrześcijańskiej); utożsamia się ze złem moralnym wówczas, kiedy człowiek odczytuje je nie tylko w relacji do siebie samego, czy innych ludzi, ale nade wszystko do Boga [...]. Grzech uznaje się niekiedy za przekroczenie prawa Bożego, za nieposłuszeństwo Bożym przykazaniom. Jednakże głębsze, bardziej personalistyczne rozumienie grzechu widzi w nim przede wszystkim naruszenie osobowej więzi z Bogiem, niewierność a nawet wzgardzenie Bożą miłością (F. Greniuk, *Grzech*, w: *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, 220–227). Wina moralna to osobiste doświadczenie rodzące się w sumieniu, przeżywane jako coś przygnębiającego, przytłaczającego i dręczącego. Polega na samoobserwowaniu, samooskarżeniu i samopotępieniu osoby przez jej świadomość moralną. Powstaje w następstwie świadomych, wolnych i błędnych (niezgodnych z obiektywnym ładem moralnym i wartościami) decyzji. Wywodzi się z pragnienia odpowiedzialnego korzystania z wolności. Niekiedy używa się zamiennie dwóch terminów: „wina” i „grzech” (S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz, *Wina moralna*, w: *Encyklopedia nauczania moralnego*, dz.cyt., 575–577).

⁶⁷ Tomasz z Akwinu ujmuje to w sposób następujący: *Sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari aliqui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo*

zapatrywanie w tym względzie prezentuje A. D'Auria, gdyż konstatuje, że wina może być postrzegana jako coś więcej niż synonim grzechu. Mianowicie jako stan, w którym znajduje się podmiot, w konsekwencji niemoralnego zachowania, które zostaje przypisane osobie jako nagana⁶⁸.

Na podstawie dotychczasowych rozważań, drogą dedukcji można ustalić, że wszystko to, co osłabi lub wykluczy winę moralną jednocześnie zmniejszy lub wyeliminuje poczytalność prawnokarną. Zgodnie z nauczaniem Katechizmu Kościoła Katolickiego, istnieją trzy konieczne przesłanki zachowania człowieka, które warunkują grzech ciężki, a więc także, jak ustaliliśmy, ciężką winę moralną. Są nimi: poważna materia, pełna świadomość oraz całkowita zgoda (dobrowolność aktu)⁶⁹.

Pierwszym koniecznym elementem grzechu ciężkiego i ciężkiej winy moralnej jest poważna materia, która oznacza obiektywny ciężar przekroczonej normy. Jeśli zatem będziemy mieć do czynienia z działaniem świadomym i dobrowolnym, które jednak nie narusza obiektywnie ciężkiej normy moralnej, nie będziemy mogli w tej sytuacji mówić o ciężkiej poczytalności moralnej⁷⁰.

Drugim koniecznym elementem ciężkiej winy moralnej jest świadomość, która w obszarze teologiczno-moralnym może być wyłączona częściowo lub całkowicie. Według klasycznego ujęcia trzy stany podmiotu: ignorancja, nieuwaga i błąd wpływają na jego zdolność poznawczą⁷¹.

W odniesieniu do ignorancji należy stwierdzić, że jest to brak wiedzy, którą winno się mieć⁷². Ignorancja niezawiniona nie jest możliwa do przezwyciężenia i dlatego nie generuje negatywnych skutków prawnych, tymczasem ignorancja zawiniona, która jest konsekwencją złej woli, lenistwa, niedbalstwa może być zarzucona woli podmiotu⁷³.

Następnym stanem modyfikującym świadomość osoby jest nieuwaga. Rozumiana jest ona jako brak świadomości lub świadomość częściowa, które odpowiednio albo całkowicie, albo tylko częściowo wyłączają poczytalność moralną człowieka. Charakteryzując nieuwagę pozytywnie, przedstawia się ją jako czyn umysłu, w wyniku którego człowiek zdaje sobie sprawę z tego, co zamierza uczynić lub z tego co właśnie robi⁷⁴.

Wreszcie ostatnim elementem, który może ograniczyć intelektualny aspekt ludzkiego działania, stanowi błąd. Jest on wprawdzie wiedzą, ale niezgodą z obiek-

dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa (S. Thomas, *Summa theologica*, I–II, q. 21, a. 2).

⁶⁸ A. D'Auria stwierdza: *la colpa, può quindi essere qualificata oltre che come sinonimo di peccato – in quanto atto cattivo attribuito ad un soggetto – come uno stato in cui ci si trova in conseguenza di un comportamento immorale che viene ascritto a demerito del soggetto* (A. D'Auria, dz.cyt., 48).

⁶⁹ Por. KKK, nr 1857.

⁷⁰ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 49.

⁷¹ Por. tamże, 49–50.

⁷² Por. J. Dudziak, *Prawo kanoniczne*, I: *Normy ogólne*, Tarnów 2002, 32.

⁷³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 51.

⁷⁴ Por. tamże, 50.

tywnym stanem rzeczy, dlatego błędne rozumienie ustawy prowadzi do mylnego przekonania o jej znajomości⁷⁵.

Trzecim koniecznym elementem grzechu ciężkiego i ciężkiej winy moralnej jest całkowita zgoda (wolna wola), która może zostać zmniejszona lub całkowicie wyłączona poprzez przemoc fizyczną, psychiczną, strach oraz inne nieprawidłowe stany emocjonalne niekorzystnie wpływające na samostanowienie podmiotu⁷⁶.

Rekapitułując dotychczasowe rozważania w przedmiocie poczytalności moralnej, możemy ją określić jako związek przyczynowy między czynem moralnym człowieka, dokonany w sposób świadomy i dobrowolny, a nim samym⁷⁷. W świetle powyższego dyskursu jest oczywiste, że to wszystko, co wyklucza poczytalność moralną uniemożliwia stwierdzenie poczytalności prawnokarnej, a tym samym eliminuje pojęcie przestępstwa⁷⁸.

6. POCZYTALNOŚĆ PRAWNOKARNA

W kan. 1321 § 1 obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego czytamy, co następuje: *Nemo punitur, nisi externa legis vel praecepti violtio, ab eo commisa, sit graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa*. Za pomocą przywołanej normy prawnej ustawodawca kościelny wyraźnie stwierdza, że przestępne zachowanie człowieka musi być dokonane z winy umyślnej lub nieumyślnej. W ten oto sposób zostaje uczyniony ścisły związek między porządkiem prawnym i moralnym oraz między poczytalnością prawną i moralną⁷⁹.

Zgodnie z dyskursem uprzednio przeprowadzonym, należy zauważyć, że skoro określone zachowanie podmiotu jest moralnie poczytalne tylko w odniesieniu do czynu wolnego i świadomego, to również stwierdzenie poczytalności prawnej suponuje takie same kwalifikacje czynu⁸⁰.

Naczelną zasadą kanonicznego prawa karnego jest uznanie winy moralnej za fundament każdego przestępstwa, co zwykle w doktrynie wyrażane jest za pomocą łacińskiej paremii: *nullum crimen sine culpa*⁸¹. W opinii wybitnych znawców

⁷⁵ Por. E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, cz. 1, Warszawa 1985, 150.

⁷⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 52.

⁷⁷ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 100.

⁷⁸ Por. V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso nel libro V CIC*, Apollinaris 52919790, 1–2, 167.

⁷⁹ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 53.

⁸⁰ G. Michiels wyraża to w sposób następujący: *Ordo iuridicus-socialis enim non constituit ordinem sui generis, ab ordine morali divulum eique independenter juxtapositum seu mere coordinatum, sed est pars integra totius ordinis moralis a Deo constituti et obligatorie in conscientia servandi, quae, qua talis, dicenda est generalibus ordinis moralis principiis subordinata. Cum autem, juxta fundamentalia rationis humanae principia, ordo moralis laedi nequeat nisi per actus agentis moraliter imputabiles seu per actus vere humanos culpabiliter positos, ordo iuridicus-socialis quoque, qui est ordinis moralis pars constitutiva, laedi non potest nisi per actus externos agentis moraliter imputabiles seu ab ipso culpabiliter positos* (G. Michiels, dz.cyt., 98–99).

⁸¹ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 54; G. Leszczyński, dz.cyt., 100; G. Michiels, dz.cyt., 98; F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum*, VII, Romae 1951, 55.

tematu nie można mówić o poczytalności prawno-kryminalnej, jeśli nie jest ona równocześnie specyficznym przypadkiem poczytalności moralnej⁸².

Związek zachodzący między poczytalnością moralną a prawną oddawany jest czasem za pomocą relacji funkcjonującej między *genus* a *species*, ponieważ nie istnieje poczytalność prawno-karna, która nie byłaby jednocześnie poczytalnością moralną, tymczasem sytuacja odwrotna jest możliwa i występuje w przypadku, gdy świadomie i dobrowolnie naruszona norma moralna nie znajduje aplikacji w żadnej ustawie czy nakazie karnym⁸³.

Zdaniem G. Michielsa, ten ścisły związek poczytalności moralnej i prawno-karnej prowadzi nas do dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, uprzednim etapem stwierdzenia istnienia poczytalności prawnej winno być zawsze dochodzenie mające na celu weryfikację zarzucalności moralnej. Po wtóre, nie można błędnie utożsamiać korzeni poczytalności prawnej i moralnej, podstawa naganności czynu niemoralnego zasadza się bowiem w złym zamiarze podmiotu (*saltem in confuso*), w złośliwości, perfidii. Tymczasem w orzekaniu poczytalności prawno-karnej sędzia koncentruje się na zewnętrznym fakcie naruszenia ustawy lub nakazu karnego, ponieważ to on powoduje szkodę społeczną⁸⁴.

Prowadząc rozważania w zakresie poczytalności prawno-kryminalnej, nie można poprzestawać wyłącznie na jej komparatystycznej analizie w odniesieniu do poczytalności moralnej, jednakże doniosłość rozróżnienia tych kluczowych pojęć wymaga raz jeszcze w tym miejscu przywołania cechy specyfikującej te dwie kategorie. Otóż G. Michiels konstatuje: *Diversitas praesertim in hoc constiti, quod dum in foro conscientiae ad imputabilitatem definiendam semper attenditur voluntas interna a qua procedit actus externus delictuosus, ratione habita circumstantiarum in ejus voluntatem de facto influentium, in foro externo, e contra, praeprimis attenditur factum externum illudque semel verificatum regulariter praesumitur culpabiliter positum, ratione habita circumstantiarum externe apparentium in ejus voluntatem justa ordinarie contingentia influentium*⁸⁵.

Jakkolwiek przywołany na wstępie zapis kan. 1321 § 1 obowiązującego Kodeksu nie podaje formalnej definicji przestępstwa, to jednak wskazuje na jego konstytutywne komponenty, wśród których odnajdujemy interesujący nas szczególnie element subiektywny w postaci ciężkiej poczytalności (*graviter imputabilis*)⁸⁶. Codex Iuris Canonici z 1917 r. w paralelnej normie prawnej zawierał wyrażenie: *moraliter imputabilitas*⁸⁷. Zatem użyty w dawnej kodyfikacji przysłówek *moraliter* został aktualnie zastąpiony przez prawodawcę terminem *graviter*. Analizując przebieg prac

⁸² Por. V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso...*, dz.cyt., 167; A.G. Miziński, *Gli elementi costitutivi del delitto*, Apollinaris 74 (2001), nr 1–4, 641.

⁸³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 54.

⁸⁴ Por. G. Michiels, dz.cyt., 98–99.

⁸⁵ Tamże, 100.

⁸⁶ Por. J. Syryjczyk, *Pojęcie przestępstwa w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Prawo Kanoniczne 28 (1985), nr 1–2, 95.

⁸⁷ Por. can. 2195 § 1 CIC stwierdzał: *Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata*.

nad reformą kanonicznego prawa karnego, dochodzimy jednak do przekonania, że zasięg normatywny wyrażenia *imputabilitas* pozostał niezmieniony⁸⁸.

Zgodnie z tym, co utrzymują wybitni znawcy tematu, przysłówki *graviter* należy rozpatrywać w aspekcie zarówno obiektywnym, jak i subiektywnym⁸⁹.

Z ciężką poczytalnością w sensie obiektywnym mamy do czynienia wówczas, gdy naruszony przepis karny będzie sankcjonował tak zwaną materię ciężką, czy też stanie się ona taką ze względu na okoliczności popełnienia przestępstwa⁹⁰. Jako przykład możemy wskazać chociażby wszelkie przestępstwa skierowane przeciwko życiu, takie jak: zabójstwo, okaleczenie⁹¹ czy aborcja⁹².

Ponadto, ciężar obiektywny należy odczytywać także w odniesieniu do szkody społecznej, którą generuje naruszenie konkretnej normy prawnej. Oznacza to, że nie jest wystarczające, aby materia chroniona przez ustawę odznaczała się znacznym ciężarem moralnym, lecz konieczne jest także uznanie przez prawodawcę określonego zachowania za wywołujące zgorszenie we wspólnocie oraz zakłócające sprawiedliwość⁹³. Ilustracją powyższej myśli może być niezachowanie przewidziane go w Wielki Piątek postu ścisłego. Bezspornie takie postępowanie jest znacznym przewinieniem moralnym, jednakże, stanowiąc znikome zagrożenie dla dobra całej wspólnoty, nie zostaje uznane przez prawodawcę za przestępstwo⁹⁴.

Tak rozpatrywany obiektywny aspekt ciężkiej poczytalności uwydatnia raz jeszcze jedną z podstawowych zasad kanonicznego prawa karnego, w myśl której ustawodawca nie zamierza interweniować w przypadku każdego grzechu śmiertelnego, ale uznaje za słuszne sankcjonowanie i karanie tylko tych przypadków naruszenia ustawy, które są istotne dla jurysdykcji zewnętrznej ze względu na szkodliwość i niebezpieczeństwo społeczne⁹⁵. Jak zauważa V. De Paolis, bezprawne zachowanie staje się istotne prawnie nie dlatego, że naruszyło tę czy inną normę, ale dlatego, że stanowi niebezpieczeństwo dla dyscypliny kościelnej. Zatem ciężar poczytalności winien być rozważany nie tyle w odniesieniu do materii przestępstwa, ile przede wszystkim w stosunku do oddźwięku społecznego⁹⁶.

Tymczasem subiektywny aspekt ciężkiej poczytalności wyraża się w wolnym i świadomym zachowaniu człowieka. Jeśli zatem określony podmiot nie jest wolny w swoim działaniu, lecz na przykład ograniczony różnymi stanami afektywnymi,

⁸⁸ Por. *Communicationes* 8 (1976), 175.

⁸⁹ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 36–37; A. D'Auria, dz.cyt., 69–71; V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa (cann. 1311–1399)*, *Apollinaris* 52(1979), 1–2, 449; G. Leszczyński, dz.cyt., 102–104.

⁹⁰ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 102. Godnym zauważenia wydaje się fakt, że w trakcie prac kodyfikacyjnych w zakresie kościelnego prawa karnego została zgłoszona sugestia, aby także naruszenie ustaw o charakterze lekkim uznać za przestępstwo. Zdaniem komentatorów byłoby to jednak niezgodne z długą tradycją kanoniczną oraz z duchem prawa karnego, które najpierw odwołuje się do sumienia danej osoby. Szerzej na ten temat: A. D'Auria, dz.cyt., 68.

⁹¹ Por. kan. 1397 KPK.

⁹² Por. kan. 1398 KPK.

⁹³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 69–70.

⁹⁴ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 102.

⁹⁵ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 70.

⁹⁶ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa (cann. 1311–1399)*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, p.3, ed. 2, 449.

bądź też nie jest świadom faktu, że popełnia grzech ciężki, czy też jest mylnie przekonany o tym, iż dopuszcza się jedynie grzechu lekkiego, to w optyce kan. 1321 § 1 KPK nie będzie wymaganej poczytalności. Wobec powyższego następnym koniecznym elementem zaistnienia przestępstwa jest ciężka poczytalność rozumiana w sensie subiektywnym⁹⁷.

Prawodawca kościelny w kan. 1321 § 2 aktualnego Kodeksu stwierdza: *Kara ustanowiona ustawą lub nakazem wiąże tego, kto rozmyślnie przekroczył ustawę lub nakaz; kto zaś uczynił to wskutek zaniedbania należytej staranności, nie jest karany, chyba że ustawa lub nakaz inaczej zastrzega*. Przywołana norma świadczy o tym, że Kościół z reguły powstrzymuje się od wymierzania kary podmiotom, których zachowanie wprowadzie było poczytalne w sposób ciężki, jednakże wynikało z winy nieumyślnej. Co więcej, dyspozycja kann. 1323–1327⁹⁸ wskazuje na to, że kryterium określania kar dla przestępcy uzależniona jest od ewentualnej modyfikacji ciężaru poczytalności⁹⁹.

Opierając się na dotychczasowych rozważaniach, należy stwierdzić, iż z ciężką poczytalnością mamy do czynienia jedynie wówczas, gdy zarówno aspekt subiektywny, jak i obiektywny *graviter imputabilis* wystąpią łącznie¹⁰⁰. Dlatego też w przypadku proboszcza, który alienuje dobra kościelne bez przepisanej prawem pozwolenia określonych władz¹⁰¹, będąc błędnie przekonany, że czyni coś dobrego, nie popełnia przestępstwa, ponieważ jest subiektywnie pewny (choć w rzeczywistości mylnie), że nie dopuścił się grzechu ciężkiego¹⁰². Możliwa jest także sytuacja przeciwna, mianowicie brak ciężaru obiektywnego poczytalności przy zaistnieniu ciężaru subiektywnego. Otóż dzieje się tak w przypadku osoby, która świadomie i dobrowolnie zachowuje się w określony sposób, błędnie sądząc, że narusza ustawę karną. Oto przykład: wyobraźmy sobie zakonnika, który świadomie i dobrowolnie łamie klauzulę papieską, mylnie uważając, że w ten sposób zaciąga ekskomunikę *latae sententiae*. W opisanym przypadku przestępstwo nie zostanie dokonane, ponieważ takiego założenia normatywnego w systemie kanonicznego prawa karnego po prostu nie ma¹⁰³.

Rekapitułując powyższy dyskurs, należy skonstatować, iż poczytalność prawnokarna zakłada wcześniejsze wystąpienie poczytalności fizycznej, psychologicznej, moralnej oraz prawnej. Poczytalność w ścisłym znaczeniu prawnym (obiektywnym) to właściwość czynu, na mocy której określone działanie podmiotu zostaje mu przypisane jako przestępstwo i podlega przymusowej władzy systemu prawnego Kościoła¹⁰⁴.

⁹⁷ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 103.

⁹⁸ Treścią przywołanych przepisów prawnych są okoliczności wykluczające, zmniejszające lub zwiększające poczytalność. Staną się one przedmiotem dalszych dociekań w następnym rozdziale dysertacji.

⁹⁹ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz.cyt., 449.

¹⁰⁰ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 104.

¹⁰¹ Por. kan. 1377 KPK.

¹⁰² Por. A. D'Auria, dz.cyt., 71.

¹⁰³ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 39.

¹⁰⁴ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 53; G. Michiels, dz.cyt., 98; A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 420.

Jeszcze innymi słowy¹⁰⁵, poczytalność prawnokarną (w ujęciu subiektywnym) można zdefiniować jako sąd teoretyczno-praktyczny, mocą którego określonej osobie przypisujemy jako autorowi konkretne działanie, świadome i dobrowolne, naruszające normę moralną oraz ustawę karną lub nakaz karny, w konsekwencji czego podmiot ten musi ponieść odpowiedzialność wobec społeczności¹⁰⁶.

7. ŹRÓDŁA POCZYTALNOŚCI PRAWNOKARNEJ

W toku dotychczasowych rozważań wielokrotnie przywoływana była fundamentalna zasada, w myśl której nie można mówić o poczytalności prawnej, jeśli nie mamy do czynienia z aktem ludzkim charakteryzującym się wolnością i świadomością. Ścisłe powiązanie porządku moralnego i prawnego, wynikające z dyspozycji kan. 1321 § 1 KPK, prowadzi do dalszego wniosku, iż podstawą prawnego poczytania czynu w zakresie zewnętrznym jest wina moralna wyrażająca się w postaci grzechu ciężkiego¹⁰⁷.

W związku z powyższym, źródłem poczytalności prawno-kryminalnej jest świadomość bezprawności oraz wolna wola wyrażająca zgodę na dokonanie czynu antyprawnego i społecznie szkodliwego. Jakkolwiek wolna wola i świadomość sprawcy rozpatrywana ogólnie, w ujęciu teoretycznym, jest taka sama dla wszystkich ludzi, to jednak aktualny przejaw w konkretnym podmiocie zarówno w świadomości, jak i wolnej woli, może prezentować różny stopień intensywności¹⁰⁸. Na bazie tego rozróżnienia w systemie kanonicznego prawa karnego mówi się o źródłach poczytalności oraz o okolicznościach znoszących, zmniejszających i zwiększających poczytalność prawnokarną¹⁰⁹.

Zgodnie z brzmieniem kan. 1321 § 1 aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz tradycją kanoniczną, wyróżniamy dwa źródła poczytalności karnej: winę umyślną, określoną za pomocą łacińskiego terminu *dolus*, oraz winę nieumyślną, którą prawodawca zredagował w pojęciu *culpa*¹¹⁰. Dlatego też w systemie prawa kanonicznego z uwagi na źródło poczytalności rozróżniamy przestępstwa umyślne i nieumyślne¹¹¹.

¹⁰⁵ Różne aspekty postrzegania subiektywnego elementu przestępstwa mają także swoje źródło w nie zawsze jednoznacznych zapisach kodeksowych. V. De Paolis ujmuje to w sposób następujący: *Non sarà inutile notare tuttavia che nel CIC il linguaggio non è semper preciso, dal momento che il termine imutabile e imputabilità ora viene riferito al delitto, ora alla pena, ora allo status della persona* (V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso...*, dz.cyt., 168).

¹⁰⁶ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 38; M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 143; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele, część ogólna...*, dz.cyt., 107.

¹⁰⁷ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 110.

¹⁰⁸ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 162.

¹⁰⁹ Por. V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso...*, dz.cyt., 168.

¹¹⁰ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 75–76.

¹¹¹ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 162.

Wybitni znawcy tematu, tacy jak: G. Michiels¹¹², M. Myrcha¹¹³ czy J. Syryjczyk¹¹⁴, zwracają uwagę na fakt, że prawodawca kościelny za pomocą terminów prawnych (*dolus, culpa*) w istocie rzeczy wyraża to samo, co przewiduje teologia moralna odnośnie do poczytania czynów ludzkich w zakresie wewnętrznym. To, co prawnicy nazywają *dolus*, a więc winę umyślną, teologowie określają mianem *voluntarium directum seu in se*. Tymczasem wina nieumyślna *culpa* znajduje swój teologiczny odpowiednik w wyrażeniu *voluntarium indirectum*. W obydwu dyscyplinach zasada jest taka sama, jedyna różnica polega na odmiennym sposobie wyrażania tej samej koncepcji¹¹⁵.

7.1. WINA UMYŚLNA (*DOLUS*)

Codex Iuris Canonici z 1917 r. w can. 2200 § 1 zawierał następującą definicję winy umyślnej: *Dolus heic est deliberata voluntas violandi legem, eique opponitur ex parte intellectus defecus cognitionis et ex parte voluntatis defectus libertatis*¹¹⁶. To ustawowe określenie miało doniosłe znaczenie prawne, ponieważ w przedkodexowych źródłach i literaturze stosowna terminologia nie była jednolita. W odniesieniu do winy umyślnej zamiennie stosowano następujące pojęcia: *animus seu voluntas; propositum; industria; deliberatio; consultum; scientia; malitia; audacia; fraus; nequitia*¹¹⁷.

W tym miejscu należy odnotować, że jedną z generalnych zasad przyświecających nowej kodyfikacji było pominięcie definicji ustawowych¹¹⁸. Dlatego też prawodawca w aktualnym Kodeksie ogranicza się wyłącznie do stwierdzenia, że kara przewidziana ustawą lub nakazem wiąże tego, kto rozmyślnie przekroczył prawo¹¹⁹. Bardzo ważną przesłanką do ustalenia obecnego kształtu winy umyślnej jest stwierdzenie poczynione przez jednego z relatorów w trakcie prac przygotowawczych nowego prawa karnego. Otóż w przedmiocie winy umyślnej relator zaznaczył, iż: *doli definitio, indirecte expressa est, quae in CIC can. 2200 § 1*¹²⁰. Z uwagi na powyższe należy stwierdzić, że rozumienie pojęcia *dolus* w kan. 1321 § 1 KPK oraz can. 2200 § 1 CIC jest dokładnie takie samo¹²¹.

¹¹² Por. G. Michiels, dz.cyt., 100–101.

¹¹³ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 162–163.

¹¹⁴ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 111.

¹¹⁵ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 163.

¹¹⁶ Przywołany przepis prawny możemy przetłumaczyć w sposób następujący: *W tym miejscu wina umyślna oznacza dobrowolną wolę naruszenia prawa, której przeciwieństwem jest ze strony umysłu brak poznania, a ze strony woli brak wolności* (tłumaczenia za: J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, 112).

¹¹⁷ Por. M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 163.

¹¹⁸ Por. *Communicationes* 16 (1984), 38.

¹¹⁹ Dyspozycja kan. 1321 § 2 stanowi: *Poena lege vel praecepto statuta is tenetur, qui legem vel praeceptum deliberate violavit; qui vero id egit ex omissione debitae diligentiae, non punitur, nisi lex vel praeceptum aliter caveat*.

¹²⁰ *Communicationes* 2 (1970), 103.

¹²¹ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 76; G. Leszczyński, dz.cyt., 104; V. De Paolis, *Dolo*, w: *Nuovo*

Warto jeszcze odnotować, że analizowane pojęcie *dolus*, winy umyślnej, generuje niemałe trudności w semantycznej interpretacji. Przywołany wyżej can. 2200 § 1 używa symptomatycznego łacińskiego przysłówka miejsca *heic*, który jest równoznaczny z terminem *hic*¹²². W ten sposób ustawodawca chciał zaznaczyć, że w tym kontekście, to znaczy w obszarze prawa karnego, słowo *dolus* należy interpretować inaczej niż ma to w normach generalnych¹²³ czy w prawie małżeńskim¹²⁴.

Z uwagi na powyższe, możemy stwierdzić, że w zakresie kanonicznego prawa karnego *dolus* winno się rozumieć jako umyślną wolę naruszenia prawa. Ponieważ jednak wola nie może działać bez wcześniejszego poznania przedmiotu, wobec którego się skłania (*nilhil volitum, nisi praecognitum*), dlatego decydujące są dwa istotne elementy winy umyślnej: poznanie ustawy ze strony intelektu oraz dobrowolność naruszenia ze strony woli¹²⁵.

Pierwszym niezbędnym komponentem winy umyślnej związanym ze sferą intelektualną jest uprzednie poznanie normy prawnej, przeciwko której skierowane jest działanie lub zaniechanie delikwenta¹²⁶. Ta czynność intelektualna oznacza po-

Dizionario di Diritto Canonico, Cinisello Balsamo 1993, 426; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 112.

¹²² Łaciński przysłówek *heic* (*hic*) na język polski tłumaczony jest jako: tu, na tym miejscu; teraz, przy tej sposobności, w takich stosunkach. Za: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, 297.

¹²³ W kan. 125 § 2 KPK czytamy, co następuje: *Actus positus ex metu gravi, iniuste incusso, aut ex dolo, valet, nisi aliud iure caveatur; sed potest per sententiam iudicis rescindi, sive ad instantiam partis laesae eiusve in iure successorum sive ex officio*. Komentarz do tego kanonu przewiduje: *Podstęp (dolus) w rozumieniu § 2 to rozmyślne działanie lub zachowanie zmierzające do wprowadzenia kogoś w błąd, względnie utrzymanie go w błędzie po to, by tę osobę skłonić do dokonania czynności prawnej [...]. Podstęp nie musi polegać na oszustwie, czyli nie musi łączyć się z zamiarem wyrządzenia szkody, istotne jest to, że był przyczyną czynności, która nie zostałaby dokonana, gdyby nie podstęp. Czynność prawna dokonana pod wpływem bojaźni lub wskutek podstępu jest ważna (chyba że prawo zastrzeżęga inaczej – tak w kan. 172 § 1 n. 1; 188; 643 § 1 n. 4; 1098; 1103; 1191 § 3; 1200 § 2; 1360; 1538; 1620 n. 3) może jednak zostać unieważniona* (R. Sobański, *Komentarz do kan. 125, w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. I, księga I: *Normy ogólne*, Poznań 2003, 204–206).

¹²⁴ Dyspozycja kan. 1098 KPK brzmi: *Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitem, quae suapte natura consortium vitae coniugalit graviter perturbare potest, invalide contrahit*. W komentarzu do tej normy prawnej odnajdujemy następujące wyjaśnienie: *W kanonie tym po raz pierwszy określona zostaje figura podstępu jako przyczyna nieważności małżeństwa. Mimo iż oszukana osoba jest w błędzie, nie należy mylić figury błędu z podstępem. Popelniając błąd, podmiot dokonuje fałszywej oceny przedmiotu i sam jest autorem braku zgodności pomiędzy własnym myśleniem a rzeczywistością. Natomiast w przypadku podstępu ktoś inny poprzez oszustwo wytwarza fałszywą rzeczywistość, wywołując w podmiocie pozornie prawdziwą percepcję przedmiotu, który sam w sobie jest fałszywy. W przypadku podstępu mamy zatem do czynienia z niegodziwą, dokonaną przez kogoś innego w złej wierze, manipulacją procesem formacji aktu rozumu oszukanego podmiotu*” (P.J. Viladrich, *Komentarz do kan. 1098, w: Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, 820–821).

¹²⁵ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 42; A. D’Auria, dz.cyt., 80; V. De Paolis, *Dolo*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, dz.cyt., 426; V. De Paolis, *L’imputabilità dell’atto delittuoso...*, dz.cyt., 168; V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz.cyt., 449; G. Leszczyński, dz.cyt., 105; G. Michiels, dz.cyt., 102–103; M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 166; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 112.

¹²⁶ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 128.

siadanie świadomości tego, że samo działanie lub jego skutki w przypadku przestępstw materialnych są zabronione przez prawo¹²⁷.

Zdaniem ogromnej większości kanonistów nie jest konieczne, aby określony podmiot myślał i posługiwał się językiem ustawy, nie musi również mieć wiedzy o sankcji karnej, lecz wystarczy jedynie ogólna świadomość o tym, że podejmowany przez niego czyn, ewentualnie jego skutki, są przeciwne prawu¹²⁸.

Odminną opinię w tej materii prezentuje A. Calabrese, według którego element intelektualny winy umyślnej zakłada nie tylko przeświadczenie o tym, że podejmowane zachowanie jest przeciwne ustawie karnej lub nakazowi karnemu, ale również wymagana jest świadomość tego, że to antyprawne działanie zagrożone jest konkretną i określoną przez prawo karą¹²⁹.

Autor, uzasadniając swoją tezę, odwołuje się do oryginalnej redakcji kan. 1324 § 1 n. 9, gdzie czytamy: *qui sine colpa ignoravit poenam legi vel pracepto esse annexam*. Użyte w tym kanonie łacińskie słowo *poenam*, zdaniem A. Calabrese, może zostać przetłumaczone na język włoski za pomocą terminu *una pena*, w którym rzeczownik kara poprzedzony jest rodzajnikiem nieokreślonym bądź też *la pena*, gdzie rzeczownik poprzedza rodzajnik określony i tym samym wskazuje na konkretną, określoną przez prawodawcę sankcję karną. Zdaniem tegoż kanonisty właśnie ta druga koncepcja jest bardziej korespondująca z duchem odnowionego Kodeksu¹³⁰. Jeśli zatem okolicznością ograniczającą poczytalność byłaby sytuacja, w której podmiot w sposób niezawiniony nie wiedział o tym, że do ustawy lub nakazu została dołączona ściśle określona kara, to znaczyłoby w przekonaniu A. Calabrese, że element intelektualny winy umyślnej wyraża się nie tylko w ogólnej świadomości istnienia normy prawnej, ale także w znajomości dołączonej do niej sankcji karnej¹³¹.

Zdaniem przeważającej części kanonistów, należy przyjąć, że do zaistnienia winy umyślnej wystarczy jedynie ogólna świadomość tego, że podejmowane działanie jest przeciwne prawu¹³². Skoro bowiem kara nie jest bezwzględnie wy-

¹²⁷ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 105.

¹²⁸ Por. F. Capello, *Summa iuris canonici*, vol. III: *De processibus, delictis et poenis*, Roma 1955, 483; A. D'Auria, dz.cyt., 80; V. De Paolis, *Dolo*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, dz.cyt., 426; V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso...*, dz.cyt., 168; tenże, *Le sanzioni nella Chiesa...*, 449; G. Leszczyński, dz.cyt., 105; G. Michiels, dz.cyt., 102; M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 167; G. Pellegrini, *Jus Ecclesiae Poenale*, Napoli 1962, 83; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 113.

¹²⁹ A. Calabrese pisze w tym względzie: *Da parte dell'intelletto si richiede la previa cognizione della lege penale o del precetto penale in maniera globale e specifica insieme, cioè si richiede che si conosca non soltanto che un'azione o un'omissione sono vietate, ma anche che a tale azione od omissione è annessa una pena determinata [...]. Parimenti è richiesto, a nostro avviso, che il soggetto conosca quale sia la pena determinata e specifica annessa alla violazione. Chi conosce che c'è una pena, ma non sa quale, oppure chi erroneamente crede che vi sia annessa una certa pena mentre ve ne è annessa un'altra, non incorre nella pena stabilita, secondo la stessa norma del can. 1324, § 1, n. 9 e § 3* (A. Calabrese, dz.cyt., 42–43).

¹³⁰ Por. tamże, 43.

¹³¹ Por. tamże.

¹³² Jak pisze V. De Paolis: *Duplici è dunque l'elemento richiesto perchè esista il dolo: la conoscenza, da parte dell'intelletto, dell'obbligo legale e la libertà, da parte della volontà, nella violazione*

magany elementem przestępstwa, w kontekście wyjątku przewidzianego w kan. 1399 KPK, zatem brak świadomości jej określonej postaci przewidzianej przez prawodawcę nie może generować wyłączenia poczytalności prawnej z winy umyślnej w jej aspekcie intelektualnym¹³³.

Owszem, w celu pełniejszego przedstawienia omawianego zagadnienia, wydaje się słuszne wspomnieć o wyjątku, jaki w tym względzie przewiduje prawodawca kościelny. Mianowicie w odniesieniu do przestępstw zagrożonych karą cenzury, *latae* lub *ferendae sententiae*, wymaga się nie tylko świadomości bezprawności, ale i przestępności czynu¹³⁴, ponieważ karę poprawczą nakłada się wyłącznie na tego sprawcę, który pomimo wcześniejszego upomnienia gardzi tą karą i trwa w uporze¹³⁵.

Ponadto, A. D'Auria zauważa, że element intelektualny winy umyślnej realizuje się nie tylko w poznaniu prawa (*scire leges*), ale także w świadomości tego, co jest czynione i przewidzeniu skutków antyprawnych własnego kryminalnego zachowania¹³⁶.

Drugim istotnym komponentem winy umyślnej pochodzącym ze sfery wolitywnej jest pozytywny akt woli rozumiany jako zamiar naruszenia ustawy lub nakazu¹³⁷. W tym względzie kanonistyka wyróżnia *libertas eligendi*, a więc wolność w wyborze sposobu działania oraz *libertas agendi*, to znaczy wolność w samym działaniu¹³⁸.

W systemie kanonicznego prawa karnego wina umyślna skonstruowana jest zgodnie z założeniami teorii woli, a nie według teorii wyobrażenia¹³⁹. Oznacza to, że *dolus* istnieje nie tyle w akcie rozumu, w świadomości, ile bardziej w akcie woli popełnienia czynu rozpoznanego jako przeciwny prawu¹⁴⁰.

Dyspozycja kan. 1321 § 2 KPK określa przedmiot winy umyślnej jako: *violatio legis vel praecepti*. Oznacza to, że intencja sprawcy przestępstwa nie musi być wprost i bezpośrednio skierowana na przekroczenie samej normy prawnej, lecz jest ona raczej zamiarem podjęcia działania, które w konsekwencji powoduje naruszenie konkretnego przepisu. Tym bardziej prawodawca kościelny nie wymaga, aby działanie bezprawne motywowane było nienawiścią wobec ustawy lub nakazu karnego. *Violatio legis vel precepti* to po prostu pozytywny akt woli zmierzający do naruszenia prawa lub

Della norma. Ne si richiede di più. È sufficiente che uno sappia che il suo agire è contro la legge e ciononostante viola liberamente la norma penale (V. De Paolis, *Dolo*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico...*, dz.cyt., 426).

¹³³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 80.

¹³⁴ Dyspozycja kan. 1347 § 1 KPK przewiduje: *Cenzury nie można ważnie wymierzyć bez wcześniejszego jednego przynajmniej upomnienia, by winny zaniechał upor i bez dania mu odpowiedniego czasu na poprawę*.

¹³⁵ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 114.

¹³⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 81.

¹³⁷ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 106.

¹³⁸ G. Michiels konstatuje: *ex parte voluntatis vero, tum libertas agendi in caso concreto de quo agitur, tum voluntas actualis positiva ponendi actum determinatum, qui cognoscitur legi contrarius, tamquam finem vel medium in se directe intentum* (G. Michiels, dz.cyt., 103).

¹³⁹ Teoria wyobrażenia akcentuje jedynie element intelektualny winy umyślnej, pomijając zupełnie sferę wolitywną. Szerzej na ten temat: M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 175.

¹⁴⁰ Jak pisze F. X. Wernz, P. Vidal: *Dolus non consistit in actu rationis, sed in actu voluntatis, in intentione positiva ponendi actum qui legi seu iuri per legem protecto cognoscitur esse contrarius* (F. X. Wernz, P. Vidal, dz.cyt., 57).

w przypadku przestępstw materialnych do wywołania bezprawnego skutku¹⁴¹.

Gdyby bowiem ustawodawca uznał, że wolitywny aspekt winy umyślnej wyraża się w bezpośrednim zamiarze naruszenia normy prawnej, a tym samym stanowiłby on konstytutywny składnik przestępstwa, wówczas najprawdopodobniej znaczna część popełnianych przestępstw nie mogłaby być za takowe uznana¹⁴². Nadto, *animus nocendi* wymagany w obszarze kanonicznego prawa małżeńskiego jako niezbędny element podstępu zmierzającego do uzyskania zgodny małżeńskiej¹⁴³, tu (*heic*) w kan. 1321 § 2 nie jest konieczny, wystarczy jedynie zamiar podjęcia działania, który w naszym przekonaniu jest zabroniony prawem¹⁴⁴.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że generalnie rzecz ujmując, istnienie winy umyślnej nie jest uwarunkowane określonym motywem działania podmiotu. Zamiar bezpośredni może wystąpić niezależnie od intencji działania, natomiast koniecznym jest wspomniany pozytywny akt woli dokonania czynu niezgodnego z prawem. Tylko w przypadku tak zwanych przestępstw kierunkowych, znamionujących się szczególnym zamiarem, prawodawca wymaga określonej motywacji zachowania lub celu, który delikwent pragnie zrealizować¹⁴⁵. Jako przykład możemy wskazać przestępstwo profanacji postaci eucharystycznych¹⁴⁶. Otóż ten, kto postaci konsekrowane porzuca, zabiera lub przechowuje, oprócz zamiaru w ujęciu ogólnym, do popełnienia przestępstwa musi również mieć intencje i cel świętokradczy (jak choćby dokonanie zniewagi, przekazanie osobom niewierzącym eucharystycznych postaci dla czarów, wróżb). Osoba, która zabiera postaci konsekrowane ze względu na nienależycie rozumianą pobożność, nie popełnia przestępstwa, ponieważ nie prezentuje przewidzianej przez prawodawcę określonej motywacji¹⁴⁷.

W świetle dotychczasowych rozważań możemy stwierdzić, że charakterystyczną cechą winy umyślnej jest pozytywny akt woli, który ujmuje prawodawca w formie zamiaru bezpośredniego (*dolus directus*)¹⁴⁸. Zamiar bezpośredni to przekonanie i wola podmiotu wywołania skutku przestępczego, który jest koniecznym następstwem jego zachowania. Innymi słowy, *dolus directus* to aktywna dążność ku temu, co jest zabronione wyraźnym przepisem prawa¹⁴⁹.

¹⁴¹ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 114.

¹⁴² G. Michiels stwierdza: *Ad rectam doli intelligentiam ad huc animadvertere juvat sequentia. Objectum voluntatis dolosae in can. 2200 § 1 dicitur violatio legis. Hac affirmatione Legislator nullatenus exigit, ut intentio delinquentis sit praecise ed absolute in violationem legis qua talem directa, et minus adhuc ut ex odio erga legem proveniat; ut intentio delinquentis censeatur vere dolosa, sufficit sane ut positive velit actum legi contrarium ideoque effectum anti-juridicum seu damnum tali violationi adnexum, quodlibet demum motivo vel ad quemlibet scopum hoc fiat* (G. Michiels, dz.cyt., 103).

¹⁴³ Por. kan. 1098 KPK.

¹⁴⁴ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 107.

¹⁴⁵ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 115.

¹⁴⁶ Kan. 1367 KPK stanowi: *Kto postaci konsekrowane porzuca albo w celu świętokradczym zabiera lub przechowuje, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej; duchowny może być ponadto ukarany inną karą, nie wyłączając wydalenia ze stanu duchownego*.

¹⁴⁷ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2007, 47–52.

¹⁴⁸ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 115.

¹⁴⁹ Por. A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 429.

W dawnym prawie kanonicznym obok zamiaru bezpośredniego funkcjonował zamiar pośredni (*dolus indirectus*)¹⁵⁰. Występował wówczas, gdy z popełnionego czynu zabronionego wynikało wprawdzie wiele skutków przestępnych, jednakże sprawca podjął to działanie bezprawne tylko w celu osiągnięcia jednego z nich. W tym wypadku odpowiedzialność karna obejmowała wszystkie skutki antyprawne niezależnie od objęcia ich zamiarem. Aktualne rozumienie winy umyślnej wyrażonej w kan. 1321 § 2 KPK nie przewiduje zamiaru pośredniego¹⁵¹.

Zamiar ewentualny (*dolus eventualis*)¹⁵² występuje w sytuacji, gdy podmiot, przewidując możliwość popełnienia czynu zabronionego, mimo wszystko godzi się na takie działanie¹⁵³. Podczas gdy w systemie kanonicznego prawa karnego zamiar ewentualny objęty jest pojęciem winy nieumyślnej, to w przypadku polskiego prawa karnego jest to odmiana winy umyślnej. Oto przykład, wyobraźmy sobie przypadek zawarcia małżeństwa przez dwie osoby, z których jedna trwa jeszcze w małżeństwie poprzednim. Druga strona wolna, choć nie jest tego pewna, zakładając ewentualność istnienia małżeństwa swojego współkontrahenta, mimo wszystko decyduje się na zawarcie z nim kolejnego małżeństwa. Z punktu widzenia prawa polskiego popełnia przestępstwo bigamii z winy umyślnej. Tymczasem w optyce kanonicznego prawa karnego mamy do czynienia z winą nieumyślną z powodu ciężko zawinionego błędu¹⁵⁴.

W końcu zamiar można podzielić jeszcze na *dolus perfectus*, znamionujący się pełną świadomością i dobrowolnością, oraz *dolus imperfectus*, gdy istnieją w nim okoliczności zmniejszające poczytalność¹⁵⁵.

Uznanie przez prawodawcę kościelnego w aktualnej kodyfikacji tylko postaci zamiaru bezpośredniego z jednej strony ułatwia proces dowodzenia winy, z drugiej zaś strony jest odejściem od dawnego rygoryzmu prawnego¹⁵⁶. Dyspozycja kan. 1321 § 1 KPK obok winy umyślnej przewiduje drugie źródło poczytalności prawno-kryminalnej, jakim jest wina nieumyślna. Z uwagi na powyższe przestępstwa, które w karnych ustawodawstwach państwowych objęte są zamiarem ewentualnym w obszarze prawa kanonicznego, regulowane są przepisami o winie nieumyślnej¹⁵⁷, w szczególności na podstawie normy ujętej w kan. 1326 § 1, 3^o.

Reasumując, zgodnie z postanowieniem kan. 1321 § 2, przestępstwa popełnione z winy umyślnej jakkolwiek zawsze podlegają karze, to jednak nie w każdym przypadku rzeczona kara musi być taka, jaką określił prawodawca w konkretnym kanonie. Okoliczności prawem przewidziane mogą bowiem ze względu na stopień świadomości i wolności modyfikować przewidzianą sankcję¹⁵⁸.

¹⁵⁰ Szerzej na ten temat: M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 184–190.

¹⁵¹ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 129.

¹⁵² Szerzej na ten temat: M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 194–202.

¹⁵³ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 115.

¹⁵⁴ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 129.

¹⁵⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Sankcje w Kościele*, Olsztyn 1990, 82. Szerzej na ten temat: M. Myrcha, *Problem winy...*, art.cyt., 193–194.

¹⁵⁶ Por. M. Myrcha, *De lege ferenda in iure poenali canonico animadversiones*, *Prawo Kanoniczne* 18 (1975) nr 3–4, 21–22.

¹⁵⁷ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 116.

¹⁵⁸ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 107.

7.2. WINA NIEUMYŚLNA (*CULPA*)¹⁵⁹

Jeszcze raz należy wyartykułować, że zarówno poprzednia kodyfikacja¹⁶⁰, jak i obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego¹⁶¹, mając na uwadze różne natężenie oraz wpływ wolnej woli na zachowanie podmiotu, wyróżniają dwa źródła poczytalności prawnej. Obok zaprezentowanej wyżej winy umyślnej (*dolus*), drugim kryterium zarzucalności przestępstwa podmiotowi jest wina nieumyślna (*culpa*).

W prawie rzymskim pojęcie winy nieumyślnej zostało określone przez Paulusa i oznaczało nieprzewidzenie tego, co przez starannego człowieka winno być przewidziane¹⁶². Tymczasem w aktualnym Kodeksie prawodawca kościelny winę nieumyślną ujmuje jako opuszczenie należytej staranności (*omissio debita diligentiae*), która może mieć postać niedbalstwa (*negligentia*)¹⁶³ bądź też wyrażać się w lekkomyślności (*luxuria*)¹⁶⁴.

Tak rozumiana wina nieumyślna zakłada istnienie następujących przesłanek. Po pierwsze, brak wystąpienia u sprawcy zamiaru popełnienia przestępstwa. Po drugie, niezachowanie wymaganej przez prawo należytej staranności. Po trzecie, sprawca mógł i powinien przewidzieć ewentualność popełnienia czynu zabronionego¹⁶⁵.

W tym miejscu należy wyraźnie zaznaczyć, że wina nieumyślna w rozumieniu prawnokarnym nie może być utożsamiana z pojęciem winy funkcjonującym w obszarze teologiczno-moralnym¹⁶⁶. Ta ostatnia bowiem rozumiana jako świadome, dobrowolne przekroczenie normy moralnej, ponieważ stanowi element konstytutywny każdego przestępstwa, jest założeniem wstępnym zarówno winy umyślnej, jak i nieumyślnej¹⁶⁷. Zatem różnica między winą umyślną a nieumyślną nie będzie polegać na wystąpieniu lub braku winy moralnej, ponieważ, jak ujmuje to prawodawca w kan. 1321 § 1 KPK, obydwa źródła poczytalności zakładają ciężką winę moralną¹⁶⁸.

Dyspozycja can. 2199 CIC z 1917 r. stanowiła: *Imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel ex eiusdem culpa in ignorantia legis violatae aut in omissione debita diligentiae; quare omnes causa quae augent, minuunt, tollunt dolum aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem*.

¹⁵⁹ Obszerne i systematyczne opracowanie na temat ewolucji winy nieumyślnej i odpowiedzialności za nią od początku istnienia Kościoła aż do stanu prawnego po promulgacji CIC z 1917 r. odnajdujemy w artykułach M. Myrchy: *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, które zostały opublikowane w następujących numerach kwartalnika Prawo Kanoniczne: 14 (1971), nr 3–4, 69–148; 15 (1972), nr 1–2, 73–118; 15 (1972), nr 3–4, 135–193; 16 (1973), nr 1–2, 205–275; 16 (1973), nr 3–4, 135–193.

¹⁶⁰ Por. can. 2199 CIC.

¹⁶¹ Por. kan. 1321 § 1 KPK.

¹⁶² Por. Dig. 9, 2, 31: *Culpam autem esse, quod, quum a diligente provideri potuerit, non esset provisum, aut denuntiandum esset, quum periculum evitari non posset*. Jest to zatem model wzorcowego obywatela, którym także aktualnie posługuje się doktryna polskiego prawa karnego.

¹⁶³ Por. kan. 1321 § 2 KPK.

¹⁶⁴ Por. kan. 1326 § 1, 3^o KPK.

¹⁶⁵ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 116.

¹⁶⁶ Por. V. De Paolis, *L'imputabilità dell'atto delittuoso...*, dz.cyt., 169.

¹⁶⁷ Por. V. De Paolis, *Colpa*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, dz.cyt., 205.

¹⁶⁸ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz.cyt., 466.

Tymczasem w kan. 1321 § 2 aktualnego Kodeksu czytamy, co następuje: *Poenam lege vel praecepto statuta is tenetur, qui legem vel praeceptum deliberate violavit; qui vero id egit ex omissione debitae diligentiae, non punitur, nisi lex vel praeceptum aliter caveat.*

Komparatystyczne ujęcie tych paralelnych norm prawnych prowadzi nas do wniosku, że podczas gdy dawna kodyfikacja wyróżniała dwa aspekty winy nieumyślnej, mianowicie: zawinioną ignorancję prawa oraz zaniechanie należytej staranności, to obowiązujący Kodeks ogranicza winę nieumyślną jedynie do niedbalstwa (*omissio debitae diligentiae*), pomijając nieznaną prawo (*ex ignorantia legis violatae*)¹⁶⁹.

W trakcie prac nad reformą kanonicznego prawa karnego jeden z konsultorów postulował, aby przyszła kodyfikacja, charakteryzując winę nieumyślną, uwzględniała także zawinioną ignorancję oraz błąd¹⁷⁰. W odpowiedzi relator wyjaśnił, że nie jest to konieczne, ponieważ określenie *omissio debitae diligentiae* obejmuje także ignorancję prawa. Doktryna prawa karnego sprowadza winę nieumyślną do zaniedbania należytej staranności z uwagi na fakt, iż właśnie niedbalstwo leży u podstaw zawinionej nieznanności prawa¹⁷¹.

Jedną z zasadniczych funkcji kanonicznego prawa karnego jest uwydatnianie określonych wartości moralnych oraz nakłanianie wiernych do ich poszanowania, aby w ten sposób zapewnić pokojowe współżycie i stworzyć optymalne warunki osiągania świętości. Poszczególne przepisy prawa karnego, oprócz wspomnianej funkcji edukacyjnej, mają również zadanie prewencyjne, które realizowane jest za pomocą sankcji karnych za ewentualne zachowania przestępcze. Dlatego też porządek prawny Kościoła, stojąc na straży sprawiedliwości społecznej i chroniąc określone dobra prawne, uznaje za przestępstwo nie tylko zachowanie umyślne, ale również takie działania, które są konsekwencją zaniedbania lub lekkomyślności i generują szkodliwe skutki dla wspólnoty¹⁷².

Pokojowe współżycie między wiernymi wymaga, aby ustawy formalnie ogłoszone przez prawodawcę były przestrzegane przez wszystkich jej adresatów. Ponieważ zachować ustawę może jedynie ten, kto uprzednio ją poznał, dlatego w tym względzie wszyscy odbiorcy prawa winni zachować należyłą staranność. Z uwagi na powyższe, bezprawia dopuszcza się nie tylko ten, kto świadomie przekracza znaną mu ustawę, ale również ten, kto z niedbalstwa nie poznał normy, którą swoim zachowaniem naruszył¹⁷³.

¹⁶⁹ Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 108.

¹⁷⁰ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 118.

¹⁷¹ Por. Communicationes 16 (1984), 39: *Non est necessarium quia includitur in conceptu: „omissio debitae diligentiae”. In doctrina iuridica poenali, culpa reducitur ad negligentiam, i.e. ad omissionem debitae diligentiae. Hoc evenit etiam in casu ignorantiae. Tota enim ratio eius culpabilitatis petitur ex omissione debitae diligentiae in comparanda necessaria cognitione legis poenalis, unde fit ut laborans tali ignorantia non valeat pendere conditionem iuridicam suae actionis aut omissionis. „Qui agit irretitus ignorantia praevitit quidem omnes effectus suae actionis, sed omisit investigare vel legis praescriptum vel facti ad quod tendit relationem cum lege; quae omissio est plerumque effectus negligentiae”.*

¹⁷² Por. A. D’Auria, dz.cyt., 101–102.

¹⁷³ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 118.

F.X. Wernz, uzasadniając odpowiedzialność karną z winy nieumyślnej, odwołuje się do podwójnego obowiązku zawartego w każdej ustawie. Pierwszy jest obowiązek bezpośredni (*directe*), stanowiący zakaz naruszenia prawa w sposób świadomy i dobrowolny pod groźbą przewidzianej sankcji. Drugi obowiązek, określany jako pośredni (*indirecte*), polega na zachowaniu należytej staranności, aby w ten sposób uniknąć szkodliwych skutków względem chronionych dóbr prawnych¹⁷⁴.

Zarówno doktryna kanonicznego prawa karnego, jak i paradygmat wypracowany przez klasyczną teologię moralną upatruje różnicę między winą umyślną a nieumyślną w relacji, jaka zachodzi między zamiarem bezpośrednim a pośrednim. Odmienność dwóch źródeł poczytalności prawnokarnej dostrzegamy, analizując przede wszystkim cel sfery wolitywnej. Podczas gdy w zamiarze bezpośrednim skutek jest prawdziwym celem woli, do którego dąży ona umyślnie, to w przypadku zamiaru pośredniego mamy do czynienia z zaniedbaniem, którego konsekwencją przewidzianą lub możliwą do przewidzenia jest naruszenie prawa i wyrządzenie szkodliwego skutku¹⁷⁵.

Zatem nieumyślna wina prawna jest określana jako wola pośrednia, ponieważ jej skutek wprowadzić nie jest chciany ani zamierzony przez podmiot bezpośrednio, jednakże akceptowane zaniedbanie pośrednio generuje szkodliwy skutek¹⁷⁶.

Jakkolwiek aktualnie w kanonistyce nie ma wątpliwości co do faktu, że *omissio debitae diligentiae* zawiera w sobie również *ignorantia legis violatae*, to jednak w celu precyzyjnego wyjaśnienia omawianego zagadnienia wydaje się słuszne, by dokonać rozłącznej analizy tych dwóch aspektów jednej winy nieumyślnej.

Niezajomość prawa (*ignorantia legis*) definiowana jest jako brak wiedzy w odniesieniu do: istnienia, natury oraz znaczenia normy prawnej. Dlatego też podmiot dopuszczający się przestępstwa nie ma wiedzy co do tego, że jego zachowanie i skutki są w rzeczywistości naruszeniem prawa¹⁷⁷.

Z uwagi na zakres ignorancję możemy podzielić na całkowitą lub częściową. Z pierwszą jej postacią mamy do czynienia wówczas, gdy osoba zupełnie nie wie o istnieniu prawa, które narusza. W drugim przypadku, wprowadzić jakąś wiedzę istnieje, jednakże jest ona fragmentaryczna i niewystarczająco precyzyjna, aby człowiek był w stanie zrozumieć, że jego zachowanie wypełnia znamiona konkretnej normy karnej¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Autor wyraża to w sposób następujący: *Fundamentum imputabilitatis quasi-delicti in eo est positum, quod licet lex directe obliget ad evitandam voluntariam ipsius transgressionem, indirecte etiam obligat ad adhibendam diligentiam, ne ex nostra actione, licet forte ex se non prohibita, inde nocumendum sive in aliam personam sive in bonum publicum redundet, quod ex voluntaria legis transgressionem oriretur* (F. X. Wernz, P. Vidal, dz.cyt., 60).

¹⁷⁵ Por. V. De Paolis, *Colpa*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, dz.cyt., 205.

¹⁷⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 103–104.

¹⁷⁷ Por. tamże, 104; J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 129; G. Leszczyński, dz.cyt., 108; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 118. Przywołani autorzy odwołują się do słów G. Michielsa, który stwierdza: *vel quia agens culpabiliter negligens fuit in consideranda relatione actionis a se posita ad legem; aliis verbis, quia agens, etsi praevideri effectus ex sua actione ortos, culpabiliter neglexit attendere ad eorum characterem anti-juridicum seu erronee credidit effectus istos non esse legi contrarios: tunc habetur culpa iuridica proveniens ex ignorantia graviter culpabili legis violata* (G. Michiels, dz.cyt., 106–107).

¹⁷⁸ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 105.

Błąd prawny (*error iuris*) jest to fałszywy osąd o rzeczy, niezgodność wyobrażenia z rzeczywistym stanem. Niektórzy kanoniści, próbując odróżnić błąd od ignorancji, zwracają uwagę na fakt, iż ten pierwszy defekt sfery intelektualnej wyraża się w pozytywnym stanie umysłu¹⁷⁹. Tymczasem nieuwaga (*inadvertentia*) jest sytuacją przejściową, w której podmiot nie zwraca uwagi na to, co jest mu habitualnie wiadome¹⁸⁰.

Jednakże ta subtelna różnica między poszczególnymi stanami: ignorancją, błędem i nieuwagą, nie ma żadnego znaczenia z punktu widzenia odpowiedzialności sprawcy za dokonanie przestępstwa, ponieważ zarówno prawo kanoniczne przedkodeksowe¹⁸¹, kodyfikacja pio-benedyktyńska¹⁸², jak i aktualny Kodeks¹⁸³ zrównują w tym względzie przywołane wady sfery intelektualnej¹⁸⁴.

W tym miejscu należy podkreślić, że *ignorantia iuris* nie zawsze musi odnosić się do nieumyślnej winy prawnej. Jeżeli bowiem nieznanomość prawa u konkretnej osoby będzie całkowicie niezawiniona, wówczas wykluczona zostanie ciężka poczytalność prawnokarna, a co za tym idzie także samo pojęcie przestępstwa¹⁸⁵.

Z ignorancją niezawinioną mamy do czynienia, gdy podmiot znajdujący się w stanie nieznanomości prawa nie zdołał przezwyciężyć tego defektu, pomimo zastosowania wszystkich dostępnych środków. Jako przykład, wyobraźmy sobie, iż pewna osoba najpierw podjęła prywatną refleksję, następnie skierowała się do ekspertów, jednakże otrzymała opinie błędne, z czego nie mogła sobie zdawać sprawy. W ten sposób świadomość podmiotu nie pozostawia żadnej możliwości rozpoznania i przezwyciężenia ignorancji¹⁸⁶.

Natomiast ignorancja zawiniona wystąpi w przypadku, gdy pomimo świadomości tego, że jest się w stanie niewiedzy, w sposób zamierzony i bezpośredni podmiot nie czyni tego, co można było i co należało zrobić, aby zdobyć informacje o prawie, którego się nie znało¹⁸⁷.

¹⁷⁹ M. Myrcha wyjaśnia to w sposób następujący: *Metafizycznie rzecz biorąc zachodzi kolosalna różnica między nieświadomością (ignorantia) a błędem, aczkolwiek błąd kryje w sobie nieświadomość; gdyby bowiem miał ktoś dokładne wiadomości o pewnym stanie rzeczy, nie błędziłby, a ponieważ nie jest świadom rzeczywistego stanu rzeczy, dlatego błędzi, dlatego ma wyobrażenie niezgodne z rzeczywistością. Mimo jednak tego, iż w błędzie mieści się nieświadomość, metafizycznie różnią się one między sobą. Z tej racji w metafizyce mówi się oddzielnie o błędzie i oddzielnie o nieświadomości oraz odrębne stosuje się o nich zasady* (M. Myrcha, *Nieświadomość bezprawności a wina w karnym ustawodawstwie kanonicznym i polskim*, Polonia Sacra 7 (1955), z. 1, 288–289).

¹⁸⁰ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 136.

¹⁸¹ Szerzej na ten temat: M. Myrcha, *Nieświadomość bezprawności...*, art.cyt., 284–374.

¹⁸² W can. 2202 § 3 CIC czytamy: *quae de ignorantia statuuntur, valet quoque de inadvertentia et errore*.

¹⁸³ Kan. 1323, 2^o KPK stanowi: *sine culpa ignoravit se legem vel praeceptum viola re, ignorantiae autem inadvertentia et terror aequiparantur*.

¹⁸⁴ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 120.

¹⁸⁵ Por. can. 2202 § 1 CIC, który stwierdza: *Violatio legis ignoratae nullatenus imputatur, si ignorantia fuerit inculpabilis; secus imputabilitas minuitur plus minusve pro ignorantiae ipsius culpabilitate*; kan. 1323, 2^o KPK stanowi w tym względzie: *Nulli poenae est obnoxius qui, cum legem vel praeceptum violavit [...] sine culpa ignoravit se legem vel praeceptum violare; ignorantiae autem inadvertentiam et error aequiparantur*; Por. G. Leszczyński, dz.cyt., 108; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele, część ogólna...*, dz.cyt., 133.

¹⁸⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 108.

¹⁸⁷ Por. tamże, 109.

Reasumując, możemy stwierdzić, że ignorancja możliwa do przewyciężenia (*ignorantia vincibilis*) jest zależna od woli podmiotu, podczas gdy ignorancja niemożliwa do przewyciężenia (*ignorantia invincibilis*) przeciwnie – pozostaje poza sferą możliwości osoby¹⁸⁸.

Drugą postacią naruszenia prawa z winy nieumyślnej jest zaniedbanie należytej staranności (*ex omissio debita diligentiae*). Ten aspekt winy nieumyślnej oznacza przede wszystkim brak właściwej oceny, refleksji w odniesieniu do skutków własnego zachowania, które mogą z niego wynikać lub które z pewnością zaistnieją¹⁸⁹.

Należyta staranność winna być postrzegana jako kategoria obiektywna. Każdy człowiek zobowiązany jest do zachowania takiej staranności, jaką, ogólnie rzecz ujmując, zachowują ludzie w swoim postępowaniu, uwzględniając naturę czynności oraz okoliczności miejsca i czasu. Wymagana przez prawodawcę staranność oznacza zatem zwykłą, powszechnie stosowaną przez przeciętnego człowieka dbałość¹⁹⁰. Jednakże od obowiązku zwykłej staranności adresowanej do wszystkich ludzi należy odróżnić zobowiązanie wynikające z przynależności do pewnej kategorii osób, piastowanego urzędu czy wykonywanego zawodu¹⁹¹.

Obiektywna norma staranności ma charakter ogólny i abstrakcyjny. Dlatego też ustalony jako probierz standard człowieka pilnego należy odnieść do konkretnego sprawcy. Fakt, iż określony delikwent miał powinność przewidzenia konsekwencji własnego czynu, nie musi jednostkowo oznaczać, że był do tego zdolny. Umiejętność przewidzenia jest kategorią subiektywnie-indywidualną, w której należy wziąć pod uwagę chociażby: możliwości intelektualne, wiedzę czy doświadczenie życiowe konkretnego sprawcy¹⁹².

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, iż prawna postać winy nieumyślnej *ex omissio debita diligentiae* różni się od prawnej winy umyślnej tym, że ten drugi rodzaj winy odnosi się do podmiotu, który w sposób bezpośrednio zamierzony, poprzez swoje działanie lub zaniechanie, dąży do wywołania określonych skutków bezprawnych. Tymczasem przestępstwo popełnione z winy nieumyślnej *ex omissio debita diligentiae* charakteryzuje się tym, że szkodliwe skutki czyjegoś zachowania zostały przewidziane lub były możliwe do przewidzenia i uniknięcia,

¹⁸⁸ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 132.

¹⁸⁹ G. Michiels stwierdza: [...] *vel quia agens, etsi non ignoraverit legem penalem determinatam seu theoretice cognoverit quinam effectus sint determinatae legi contrarii, culpabiliter neglexit attendere ad causalitatem virtutalem anti-juridicam actionis a se positae seu propter negligentiam non praevidit aut non impedivit effectus anti-juridicos de facto ex sua actione vel omissione tamquam ex causa efficiendi ortos: in hoc casu verificatur culpa juridica proveniens ex omissione debitae diligentiae in aestimandis aut impediendis effectibus praevidebilibus suae actionis* (G. Michiels, dz.cyt., 106–107).

¹⁹⁰ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 117. Nieco inaczej należyta staranność rozumie A. Calabrese, gdy stwierdza: *La debita diligenza è quella usata normalmente dagli uomini prudenti in simili circostanze* (A. Calabrese, dz.cyt., 47).

¹⁹¹ A. Calabrese jako ilustrację podaje następujący przykład: *Un medico che esegue operazioni di alta chirurgia deve anzitutto avere la competenza specifica e necessaria, proporzionata cioè alle operazioni che esegue, ma deve pure usare grande diligenza, proporzionata anch'essa alle operazioni e ai pericoli ai quali sottopone i pazienti* (A. Calabrese, dz.cyt., 47).

¹⁹² Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 117.

jednakże z powodu zaniedbania osoba nie zrobiła tego, co mogła uczynić, aby szkodliwe skutki przewidzieć i ich uniknąć¹⁹³.

Natomiast porównując drugą formę winy nieumyślnej *ex ignorantia legis* w stosunku do winy umyślnej, należy zauważyć, iż w przypadku tej pierwszej nie mamy do czynienia z rozmyślną wolą naruszenia prawa, lecz prawo zostaje złamane, ponieważ podmiot nie znał go wcale lub poznał nieprecyzyjnie¹⁹⁴.

Sumarycznie ujmując nieumyślną winę prawną, możemy ją przedstawić jako kanoniczną koncepcję oscylującą pomiędzy trzema odmiennymi zdarzeniami prawnymi, jakimi są: wina umyślna¹⁹⁵, zdarzenie niezawinione¹⁹⁶ oraz wykonywanie prawa zgodnie z ustawą¹⁹⁷.

Tak zaprezentowana wina nieumyślna jawi się jako teoria wyjątkowo elastyczna zarówno z powodu swej dwojakiej postaci (*ex ignorantia legis violatae* oraz *ex*

¹⁹³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 111.

¹⁹⁴ Por. tamże, 111.

¹⁹⁵ Prawną winę umyślną (*dolus*) należy rozumieć jako pewne przewidywanie i bezpośredni zamiar wywołania skutku bezprawnego. Szerzej na ten temat analiza przeprowadzona w poprzednim paragrafie.

¹⁹⁶ Powszechna doktryna kanoniczna utrzymuje, iż w przypadku wystąpienia szkodliwego skutku będącego konsekwencją działania lub zaniechania, który w żaden sposób nie mógł być przewidziany, a jeśli został przewidziany nie było możliwości jego uniknięcia, wówczas takie zdarzenie prawne, nazywane niezawinionym, nie zostaje przypisane podmiotowi jako całkowicie niezależne od jego woli. Osobie nie można przypisać także takiego szkodliwego zdarzenia, którego przewidzenie i uniknięcie możliwe było jedynie przy zastosowaniu ekstremalnych środków. Szerzej na ten temat: A. D'Auria, dz.cyt., 123–125.

¹⁹⁷ Z sytuacją taką mamy do czynienia wówczas, gdy szkodliwy skutek będący konsekwencją czyjegoś zachowania zostaje przewidziany przez podmiot i pomimo tego, iż jest możliwy do uniknięcia osoba nie czyni tego z uwagi na brak w tym względzie obowiązku prawnego. Innymi słowy, rzeczony przypadek zachodzi, gdy czyjeś zachowanie generuje podwójny skutek. Pierwszy zamierzony i chciany jest zgodny z prawem, co więcej stanowi realizację własnego prawa. Drugi niezgodny z prawem jest przewidziany, ale nie jest on zamierzony. G. Michiels ujmuje to w sposób następujący: *Ut autem in casu particulari censeri possit non adesse obligationem positive impediendi effectum anti-juridicum, quem praeter intentionem ex actione secuturum agens praevidet, requiritur ut actio non unice ordinetur ad effectum anti-juridicum, sed ex natura sua saltem aequae immediate ad effectum bonum ab agente suo jure intentum, et ut, habita proportionem hujus boni ad majum, quod permittitur, non deesset ratio sufficiens agenti suo jure utendi* (G. Michiels, dz.cyt., 109–110). Szkodliwy skutek, przewidziany, ale niechciany, nie będzie mógł być zarzucony podmiotowi właśnie na podstawie teorii podwójnego skutku. Czyn ludzki bowiem kwalifikowany jest na podstawie tego, co jest zamierzone, a nie na podstawie tego, co niechciane. Zaaplikowanie zasady podwójnego skutku do konkretnej sytuacji wymaga zaistnienia następujących warunków. Po pierwsze, czyn popełniony przez osobę w sposób świadomy i dobrowolny musi być dobry lub przynajmniej moralnie obojętny. Po drugie, określone zachowanie generuje dwa skutki, z których wola chce jedynie tego dobrego, nie pragnąc ani jako środka, ani jako celu skutku złego. Po trzecie, obydwa skutki muszą równolegle wynikać z jednego zachowania, tak aby dobry skutek nie był konsekwencją złego. Po czwarte, przyzwolenie na wystąpienie złego skutku musi być usprawiedliwione odpowiednim to znaczy proporcjonalnym motywem. Klasycznym przykładem przedsięwzięcia środków koniecznych do zachowania swojego życia lub zdrowia. W ten sposób realizuje przysługujące jej prawo. Odparcie ataku napastnika jest zamierzonym działaniem. Tymczasem uszczerbek na zdrowiu, jaki ponosi napastnik, jest drugim skutkiem, niezamierzonym przez broniącą się osobę, a jednocześnie nierozdzielnie związanym z realizacją własnego prawa do obrony. Szerzej na ten temat: A. D'Auria, dz.cyt., 128–132.

omissione debita diligentiae), jak i z powodu wielorakich stopni zawinienia, które mogą prowadzić aż do wyeliminowania prawnokarnej poczytalności¹⁹⁸.

Jakkolwiek w doktrynie kościelnego prawa karnego nie ma całkowitej jedno-myślności co do różnych stopni prawnej winy nieumyślnej¹⁹⁹, to jednak zasadni-czo możemy je sprowadzić do trzech odrębnych figur²⁰⁰.

Najcięższą postacią nieumyślnej winy prawnej jest *culpa lata*. Występuje ona w sytuacji, gdy zabrakło elementarnej staranności, która może być wymaga-na od każdego człowieka. Ponieważ ten rodzaj winy nieumyślnej jest konsekwencją najpoważniejszego zaniedbania, dlatego niejednokrotnie przyrównuje się ją do winy umyślnej (*proxima dolo*)²⁰¹.

Drugą formą winy nieumyślnej jest *culpa levis*. Jest ona następstwem ciężkie-go zaniedbania, niedołożenia staranności oczekiwanej od przeciętnego człowieka²⁰². Z uwagi na fakt, iż ta właśnie forma winy nieumyślnej jest najbardziej adekwat-na do kodeksowego wyrażenia *ex culpa*, dlatego na mocy kan. 1321 § 1 KPK stano-wi zasadnicze źródło poczytalności prawnokarnej²⁰³.

Trzecim i ostatnim rodzajem winy nieumyślnej jest *culpa levissima*. Następuje wówczas, gdy podmiot nie przewiduje tego, co jedynie może zostać przewidziane przez ludzi odznaczających się niezwykłą sumiennością²⁰⁴. Ponieważ z reguły nie jest ona wymagalna, dlatego nie ma znaczenia prawnego²⁰⁵.

Reasumując, należy stwierdzić, iż aktualne określenie nieumyślnej winy prawnej jako *omissio debite diligentiae* jest przemyślanym i w pełni uzasadnionym wyborem prawodawcy kościelnego. Jeżeli bowiem określona osoba łamie prawo (*ex ignorantia legis*), ponieważ w sposób zawiniony nie zna go lub nie zna wystar-

¹⁹⁸ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 112.

¹⁹⁹ Tytułem przykładu F. Roberti utrzymuje, iż *culpa maxima* posiada odrębną postać od *culpa lata* i to właśnie ten pierwszy rodzaj winy (*culpa maxima*), będąc *proxima dolo*, zrównywana jest z winą umyślną. Autor stwierdza: *Maxima culpa habetur cum quis praevidit effectus noxios propriae actionis, et nihilominus eam posuit. Haec culpa dicitur proxima dolo, qui in hoc casu, etsi non inten-derit, habet consentiam committendi crimen* (F. Roberti, dz.cyt., 94). Podobnie rzecz ujmują: F. Bącz-kowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, t. 3, Opole 1958³, 358–359 oraz G. Leszczyński, dz.cyt., 110.

²⁰⁰ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 53.

²⁰¹ W tym względzie wydaje się całkowicie słuszna opinia prezentowana przez A. D'Auria, który stwierdza, że najcięższa postać winy nieumyślnej oddala się lub zbliża do winy umyślnej w zależno-ści od tego, czy uznamy za decydujący moment poznawczy czy intencyjny. Autor konstatuje: *Se si riterà caratterizzante del dolo la previsione certa degli effetti anti-giuridici piuttosto che la diretta vo-lontà di realizzarli allora senz'altro la colpa giuridica nella sua forma più grave sarà assimilabile al dolo. Di conseguenza il verificarsi di un evento lesivo previsto con certezza, ma non evitato nè voluto, sarà considerato dolosamente imputabile. Se invece si vuol far consistere l'elemento caratterizzante del dolo non tanto nella previsione certa degli effetti lesivi, quanto nell'intenzione volontaria di realiz-zarli, allora la colpa, anche nella sua forma più grave, non potrà mai essere equiparata al dolo, in quanto, per definizione, nel delitto colposo non è mai rinvenibile una diretta volontarietà* (A. D'Auria, dz.cyt., 120).

²⁰² Por. A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 425.

²⁰³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 121.

²⁰⁴ Por. F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, dz.cyt., 358–359.

²⁰⁵ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 53.

czając precyzyjnie, to w istocie rzeczy dopuszcza się niedbalstwa. *Omissio debitaе diligentiae* to brak należytej staranności w przewidzeniu i uniknięciu szkodliwych skutków własnego postępowania, a *ignorantia legis* to zaniedbanie pilności w procesie poznawania prawa, do którego jest się zobowiązanym²⁰⁶.

W związku z powyższym nieumyślna wina prawna może zostać zdefiniowana jako niedbałość, która prowadzi podmiot do naruszenia prawa jakkolwiek dzieje się to w sposób bezpośrednio niezamierzony. Ciężka wina moralna, zakładana przez prawodawcę w kan. 1321 § 1 KPK, w przypadku winy nieumyślnej wyraża się w nieuczynieniu tego, do czego zobligowana była osoba na mocy obowiązku prawnego²⁰⁷.

Zgodnie z dyspozycją kan. 1321 § 2 Kodeksu Jana Pawła II funkcjonuje zasada ogólna, według której odpowiedzialności karnej generalnie nie podlega sprawca przestępstwa popełnionego z winy nieumyślnej, chyba że ustawa lub nakaz inaczej zastrzega²⁰⁸. Przypomnijmy w tym miejscu, iż poprzednia kodyfikacja przewidywała wymierzanie łagodniejszych kar w odniesieniu do przestępstw dokonanych *ex culpa*²⁰⁹.

Bez wątpienia obowiązujące uregulowanie jest z jednej strony powrotem do prawa rzymskiego i prawa dekretów, wedle których tylko przestępstwa popełnione z winy umyślnej generowały odpowiedzialność karną, z drugiej zaś świadczy o łagodności i łaskawości prawodawcy kościelnego²¹⁰.

8. DOMNIEMANIE POCZYTAŁNOŚCI

W toku dotychczasowych rozważań niejednokrotnie wyrażana była fundamentalna zasada, w myśl której nieodzownym komponentem każdego przestępstwa jest między innymi poczytalność. Przypomnijmy, że strona podmiotowa przestępstwa, a więc poczytalność prawnokarna polega na przypisaniu konkretnej osobie jako autorowi określonego działania, świadomego i wolnego, które narusza ustawę karną lub nakaz karny²¹¹. W tym miejscu pojawia się doniosłe pytanie: w jaki sposób dochodzi do weryfikacji istnienia związku fizycznego, psychicznego i moralnego, które warunkują pojawienie się przestępstwa kanonicznego?

Oczywiście pierwszym etapem tego procesu jest ustalenie istnienia związku przyczynowego między zachowaniem określonej osoby a szkodliwym skutkiem. Ponieważ dalsze etapy dowodzenia są wysoce problematyczne, dlatego prawodaw-

²⁰⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 132.

²⁰⁷ Por. tamże, 134.

²⁰⁸ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 130.

²⁰⁹ Por. can. 2203 § 1 CIC, który stwierdzał: *Si quis legem violaverit ex omissione debitaе diligentiae, imputabilitas minuitur pro modo a prudenti iudice ex adiunctis determinando; quod si rem praeviderit, et nihilominus cautionem ad eam evitandam omiserit, quas diligens qui vis adhibuisset, culpa est proxima dolo.*

²¹⁰ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 120.

²¹¹ Por. A. Calabrese, dz.cyt., 38.

ca kościelny w kan. 1321 § 3 KPK przewiduje następujące domniemanie²¹²: *Gdy nastąpiło zewnętrzne przekroczenie, domniemywa się poczytalność, chyba że co innego by się okazało.*

Sędzia, ustalwszy istnienie związku przyczynowego między szkodliwym skutkiem a określoną osobą za pomocą przywołanego domniemania, zakłada, że czyn jest poczytalny zarówno psychicznie, moralnie, jak i prawnie²¹³.

Domniemanie poczytalności jest zasadą korespondującą z naturą kościelnej jurysdykcji zewnętrznej, w której dowodzenie opiera się przede wszystkim na widzialnych, poznawalnych zmysłowo przesłankach. Weryfikowanie postawy moralnej podmiotu jest zbyt zawiłe i skomplikowane, dlatego ustawodawca rozwiązuje ten problem za pomocą prawnego mechanizmu domniemania²¹⁴. Omawiana presumpcja wyprowadzana jest z doświadczenia życia codziennego, w którym człowiek w normalnych warunkach postępuje w sposób świadomy i dobrowolny²¹⁵.

Zgodnie z dawną tradycją kanoniczną, Codex Iuris Canonici przyjmował domniemanie istnienia winy umyślnej u sprawcy przestępstwa²¹⁶. W trakcie dyskusji nad reformą kościelnego prawa karnego został zgłoszony radykalny postulat całkowitego usunięcia wspomnianej presumpcji jako sprzecznej ze współczesną kulturą prawną, głoszącą zasadę niewinności człowieka, dopóki wina nie zostanie mu udowodniona²¹⁷. W związku z powszechną krytyką regulacji prawnej zredagowanej w kan. 2200 § 2 poprzedniego Kodeksu przyjęto propozycję kan. 10 § 3 Schematu z 1973 r. i zastąpiono dotychczasowe domniemanie winy umyślnej na rzecz domniemania poczytalności²¹⁸.

Trzeba zauważyć w tym miejscu, iż aktualne uregulowanie prawne w rzeczowej materii nadal budzi kontrowersje i niestety, nie zawsze spotyka się z słuszną interpretacją. Zdaniem niektórych kanonistów skoro prawodawca przewiduje w kan. 1321 § 1 KPK podwójne źródło poczytalności w postaci winy umyślnej bądź nieumyślnej, to oznacza, że zakres domniemania w obecnym Kodeksie jest szerszy w stosunku do poprzedniej kodyfikacji, ponieważ ta wcześniejsza stanowiła wyłącznie o presumpcji dokonania przestępstwa z winy umyślnej, tymczasem

²¹² Zgodnie z dyspozycją kan. 1584 KPK: *Domniemanie jest to prawdopodobne przypuszczenie o rzeczy niepewnej; jedno jest prawne, gdy ustanowione zostało samą ustawą, drugie sędziowskie, gdy je wysuwa sędzia.* W komentarzu do tegoż kanonu czytamy: *W krótkich słowach, stanowiących tu definicję domniemania, sugeruje się pewną operację logiczną dokonywaną przez ustawodawcę lub sędziego, aby – na podstawie praw fizyki lub reguł wynikających z doświadczenia – wnioskować o pewnym lub prawdopodobnym istnieniu nieznanego faktu. [...] Obecna legislacja zrezygnowała z niewzruszalnego domniemania iuris et de iure, tak że wszystkie domniemania prawne zostały ograniczone do iuris simpliciter. Obecnie zatem każde domniemanie prawne może być podważone pośrednio lub bezpośrednio [...]* (L. del Amo, *Komentarz do kan. 1584*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, dz.cyt., 1189).

²¹³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 63–64.

²¹⁴ V. De Paolis, *Imputabilità*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, dz.cyt., 560.

²¹⁵ Por. A.G. Miziński, *Poczytalność elementem...*, art.cyt., 431.

²¹⁶ Por. can. 2200 § 2 CIC postanawiał, co następuje: *Posita externa legis violatione, dolus in foro ex terno praesumitur, donec contrarium probetur.*

²¹⁷ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., 131.

²¹⁸ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 122.

obowiązująca norma, szczegółowo nie określając rodzaju winy, może przewidywać obie jej postacie²¹⁹.

Nie można jednak zgodzić się z powyższą tezą przede wszystkim z uwagi na fakt, iż jest ona sprzeczna z założeniami przyświecającymi odnowie kanonicznego prawa karnego²²⁰. Założeniem legislacyjnym było złagodzenie domniemania winy umyślnej, a nie poszerzanie go jeszcze o formę winy nieumyślnej²²¹.

Wydaje się również nieestosowna interpretacja kan. 1321 § 3 KPK proponowana przez A. Calabrese. Autor ten utrzymuje, iż obecny Kodeks wzorem poprzedniego domniemywa jedynie winę umyślną. Uzasadniając swoją koncepcję, odwołuje się do zasady ogólnej wyrażonej w kan. 1321 § 2, która stanowi o tym, iż z reguły sprawca przestępstwa popełnionego z winy nieumyślnej nie ponosi odpowiedzialności karnej²²².

Odnosząc się do niesłusznej opinii A. Calabrese, należy zauważyć, iż czymś innym jest domniemanie prawne dotyczące poczytalności, którego dokonuje sędzia kościelny po ustaleniu naruszenia prawa, a jeszcze inną sprawą jest funkcjonowanie kanonicznej zasady, w myśl której odpowiedzialności karnej podlega sprawca przestępstwa popełnionego z winy umyślnej²²³.

V. De Paolis, wybitny znawca tematu, dokonując konfrontacji między can. 2200 § 2 CIC a kan. 1321 § 3 KPK, wskazuje na dwie istotne innowacje dokonane przez prawodawcę kościelnego. Pierwsza z nich dotyczy przedmiotu domniemania, którym nie jest już wina umyślna, lecz poczytalność rozumiana jako odpowiedzialność sprawcy za dokonanie przestępstwa²²⁴. Domniemanie poczytalności to nic innego jak supozycja wolności czynu ludzkiego, który naruszył przepis karny czy to z winy umyślnej, czy nieumyślnej. Analizowana presumpcja opiera się na założeniu, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, ponieważ zwykle działa w sposób wolny²²⁵.

Druga modyfikacja dotyczy wystarczającej podstawy do obalenia domniemania. Obowiązująca norma w tej materii stanowi: *nisi aliud appareat*, a nie jak poprzednio: *donec contrarium probetur*. Zdaniem V. De Paolisa nie jest zatem koniecz-

²¹⁹ Por. M. Myrcha, *De lege ferenda in iure poenali canonico animadversions*, Prawo Kanoniczne 18 (1975), nr 3–4, 29.

²²⁰ Por. Communicationes 2 (1970), 103 czytamy tam: *doli praesumptio suppressa est, servata tantum imputabilitatis praesumptione: si enim praesumptio doli admitti potest (nec tamen semper admittitur) in poenalibus civitatibus legibus, cum praesumi rationabiliter possit intentio ponendi actionem vel omissionem, qua delictum committitur, rationi minus consentaneum videtur praesumere etiam intentionem violandi legem, quae intentio ad dolum iure canonico requiritur*.

²²¹ Por. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Prawo Kanoniczne 34 (1991), nr 3–4, 154.

²²² A. Calabrese stwierdza: *Tuttavia, la norma vigente, perchè si incorra nelle pene, richiede generalmente l'imputabilità per dolo, e non anche quella per colpa, a meno che questa non sia prevista dalla legge o dal precetto. È quindi da concludere che anche nell'attuale ordinamento giuridico si presume soltanto il dolo o l'imputabilità per dolo, una volta avvenuta la violazione della legge o del precetto, fatta eccezione dei casi espressamente stabiliti dalla legge, nei quali, bastando la colpa per configurare il delitto, è da presumersi appunto la colpa o l'imputabilità per colpa* (A. Calabrese, dz.cyt., 52).

²²³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 66.

²²⁴ Por. V. De Paolis, *Imputabilità*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico...*, dz.cyt., 560.

²²⁵ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz.cyt., 467.

ny dowód przeciwny, lecz wystarczające są elementy prawdopodobieństwa, które przynajmniej podważą pewność domniemania poczytalności²²⁶.

Z uwagi na powyższe, nie można zgodzić się z opinią T. Pawluka, który konstatuje, iż wątpliwość odnośnie do poczytalności powstaje już wtedy, gdy sprawca nie przyznaje się do winy²²⁷. Zgodnie bowiem z dyspozycją kan. 1728 § 2 KPK oskarżony nie ma obowiązku przyznania się do przestępstwa, a więc także do winy, ponieważ to ona stanowi istotny komponent każdego deliktu²²⁸. Natomiast w celu usunięcia domniemania oskarżony winien wskazać na takie okoliczności swojego zachowania, które budzą uzasadnioną wątpliwość co do jego poczytalności²²⁹.

Presumpcja poczytalności, wyrażona w kan. 1321 § 3 KPK, nie jest wystarczająca dla sędziego kościelnego, aby ten mógł wydać wyrok skazujący. Zgodnie z prawem, sędzia, ferując wyrok, musi mieć pewność moralną co do winy oskarżonego, tymczasem samo domniemanie poczytalności nie daje w tym względzie jednoznacznego rozstrzygnięcia²³⁰. Dowodem na to jest chociażby zapis kan. 1717 § 1 KPK, w myśl którego ordynariusz lub inny sędzia po otrzymaniu *notitia criminalis* w dochodzeniu wstępnym powinien zbadać m.in. poczytalność sprawcy obwinianego o popełnienie przestępstwa²³¹. Dlatego należy stwierdzić, iż domniemanie poczytalności jest wystarczające do wszczęcia postępowania karnego, ale nie do wymierzenia kary²³².

Rekapitulując, raz jeszcze podkreślmy, iż przedmiotem domniemania wyrażonego w kan. 1321 § 3 jest tylko poczytalność, a nie fakt popełnienia przestępstwa, ani też jego autorstwo w osobie badanego podmiotu. Tych elementów żadną miarą domniemywać nie wolno, lecz muszą być one uprzednio wykazane i to w sposób moralnie pewny. Dopiero po weryfikacji zaistnienia naruszenia prawa (*legis violatio*) oraz po określeniu materialnego sprawcy przestępstwa można domniemywać poczytalność z winy umyślnej lub nieumyślnej²³³.

W związku z powyższym, nie można także zgodzić się ze zdaniem J. Syryjczyka, który utrzymuje, iż domniemanie poczytalności dalekie jest od zasady domniemania niewinności oskarżonego²³⁴, ponieważ, jak już wykazaliśmy, przedmiotem domniemania nie jest przesądzanie o winie, lecz o poczytalności sprawcy, który z reguły działając w sposób świadomy i dobrowolny, jest odpowiedzialny za swoje czyny.

²²⁶ Por. V. De Paolis, *Imputabilità*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico...*, dz.cyt., 560.

²²⁷ Autor pisze: *W razie powstania jakiegokolwiek wątpliwości co do winy sprawcy, poczytalności nie domniemywa się, lecz należy ją udowodnić. Do powstania takiej wątpliwości wystarczy, że sprawca nie przyznaje się do winy* (T. Pawluk, dz.cyt., 84).

²²⁸ W kan. 1728 § 2 czytamy: *Oskarżony nie ma obowiązku przyznać się do przestępstwa, nie można też żądać od niego przysięgi*.

²²⁹ Por. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje...*, dz.cyt., 155.

²³⁰ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 124.

²³¹ Kan. 1717 § 1 KPK brzmi: *Ilekoć ordynariusz otrzyma przynajmniej prawdopodobną wiadomość o przestępstwie, powinien sam lub przez inną odpowiednią osobę ostrożnie zbadać fakty i okoliczności oraz poczytalność, chyba że takie dochodzenie wydaje się zupełnie zbędne*.

²³² Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 124.

²³³ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 64.

²³⁴ Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna...*, dz.cyt., 124.

Na koniec warto odnotować, że zgodnie z prawem procesowym ciężar przytaczania dowodu spoczywa na tym, kto formułuje twierdzenie, a nie na osobie oskarżanej²³⁵. Jednakże w odniesieniu do poczytalności, którą suponuje kan. 1321 § 3 KPK, podmiot, który faktycznie dokonał zewnętrznego naruszenia ustawy karnej lub nakazu karnego, będzie musiał dostarczyć dowodów, rozumianych jako elementy podważające pewność domniemania, które chociażby pośrednio wykażą, iż w chwili popełniania przestępstwa nie był on ciężko poczytalny²³⁶.

9. ZAKOŃCZENIE

W doktrynie kanonicznego prawa karnego nie ma wątpliwości co do faktu, że pojęcie odpowiedzialności karnej, które warunkowane jest uprzednim stwierdzeniem poczytalności, jest terminem szerszym zakresowo. Inaczej rzecz ujmując, poczytalność bardziej odnosi się do samego działania podmiotu aniżeli do skutków, które są efektem tegoż działania. Tymczasem odpowiedzialność karna zakłada istnienie nie tylko związku przyczynowego pomiędzy podmiotem a jego działaniem, ale również zawiera w sobie konieczność poniesienia konsekwencji czynu społecznie szkodliwego.

Poczytalność prawnokarna uwarunkowana od wcześniejszego wystąpienia poczytalności fizycznej, psychologicznej, moralnej oraz prawnej oznacza sąd teoretyczno-praktyczny, mocą którego określonej osobie przypisuje się jako autorowi konkretne działanie świadome i dobrowolne, naruszające normę moralną oraz ustawę karną lub nakaz karny, w konsekwencji czego podmiot ten musi ponieść odpowiedzialność wobec społeczności.

Zgodnie z brzmieniem kan. 1321 § 1 obowiązującego Kodeksu oraz bogatej tradycji kanonicznej, wyróżnia się dwa źródła poczytalności prawnokarnej. Mianowicie winę umyślną, określaną za pomocą łacińskiego terminu *dolus*, oraz winę nieumyślną, którą prawodawca zredefiniował w pojęciu *culpa*. Odpowiedzialności karnej podlega z reguły tylko sprawca przestępstwa dokonanego z winy umyślnej.

Domniemanie poczytalności to nic innego jak supozycja wolności czynu ludzkiego, który naruszył określony przepis karny, czy to z winy umyślnej, czy nieumyślnej. Ta kanoniczna presumpcja opiera się na założeniu, iż człowiek odpowiedzialny jest za swoje czyny, ponieważ co do zasady działa w sposób wolny.

²³⁵ Kan. 1526 KPK stanowi: § 1: *Obowiązek dowodzenia spoczywa na tym, który coś twierdzi. Jednakże dalej w § 2 czytamy: Nie wymagają dowodu: 1^o te sprawy, które domniemywa sama ustawa.*

²³⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., 64–65. W tym względzie mało precyzyjny wydaje się pogląd J. Syryjczyka, gdy pisze: *Zasada wyrażona w kan. 1321 § 3 spowodowała, że obecnie w postępowaniu karnym (sądowym lub pozasądowym) mamy do czynienia z nowym usytuowaniem prawnym osoby oskarżonej o popełnienie przestępstwa. CIC/1983 odwraca dotychczasową dynamikę dowodzenia w sprawach karnych, gdyż oskarżony nie ma już obowiązku udowodnienia swojej niewinności, by w ten sposób móc uwolnić się od odpowiedzialności karnej, lecz ciężar dowodzenia winy spada całkowicie na oskarżyciela publicznego* (por. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje...*, dz.cyt., 156–157).

BIBLIOGRAFIA

- Amo L., *Komentarz do kan. 1584*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2011, 1189.
- Bączkiewicz F., J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, t. 3, Opole 1958³.
- Buchała K., A. Zoll, *Polskie prawo karne*, Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN 1997².
- Calabrese A., *Diritto penale canonico*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 1996.
- Capello F., *Summa iuris canonici*, vol. III: *De processibus, delictis et poenis*, Roma 1955.
- D'Auria A., *L'imputabilità nel diritto penale canonico*, Roma: Pontificia Università Lateranense 1997.
- De Paolis V., *Culpa*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1993.
- De Paolis V., *Dolo*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1993.
- De Paolis V., *Imputabilità*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1993.
- De Paolis V., *L'imputabilità dell'atto delittuoso nel libro V CIC*, *Apollinaris* 52 (1979), 1–2, 166–174.
- De Paolis V., *Le sanzioni nella Chiesa*, (cann. 1311–1399), w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, p. 3, ed. 2, Roma: Pontificia Università Lateranense 1992.
- Dudziak J., *Prawo kanoniczne. I: Normy ogólne*, Tarnów: Biblos 2002.
- Gardocki L., *Prawo karne*, wyd. 15 zmienione, Warszawa: Wydawnictwo C.H.Beck 2009.
- Günthör A., *Chiamata e risposta: una nuova teologia morale*, vol. I, Alba: San Paolo Edizioni 1974.
- Krukowski J., F. Lempa, *Sankcje w Kościele, część ogólna*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Lublin: TN KUL 1987.
- Leszczyński G., *Pojęcie poczytalności w prawie karnym Kościoła*, *Prawo Kanoniczne* 47 (2004), nr 1–2, 93–110.
- Michiels G., *De delictis et poenis. Commentarius libri V Codicis Juris Canonici. De delictis*, t. 1, Lublin–Brasschaat 1934.
- Miziński A.G., *Gli elementi costitutivi del delitto*, *Apollinaris* 74 (2001), nr 1–4, 633–658.
- Miziński A.G., *Poczytalność elementem subiektywnym przestępstwa*, *Roczniki Nauk Prawnych* 15 (2005), nr 1, 417–435.
- Myrcha M., *De lege ferenda in iure poenali canonico animadversions*, *Prawo Kanoniczne* 18 (1975), nr 3–4, 43–80.
- Myrcha M., *Nieświadomość bezprawności a wina w karnym ustawodawstwie kanonicznym i polskim*, *Polonia Sacra* 7 (1955), z. 1, 276–407.
- Myrcha M., *Prawo karne, Komentarz do piątej Księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2: *Kara*, cz. 1: *Przepisy ogólne*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1960.
- Myrcha M., *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, *Prawo Kanoniczne* 14 (1971), nr 3–4, 69–148; 15 (1972), nr 1–2, 73–118; 15 (1972), nr 3–4, 135–193; 16 (1973), nr 1–2, 205–275; 16 (1973), nr 3–4, 135–193.
- Myrcha M., *Zbiorowa odpowiedzialność w karnym ustawodawstwie kanonicznym, polskim i międzynarodowym*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1 (1949), 133–181.
- Palazzini P., *Imputabilitas*, w: *Dizionario morale et canonicum*, ed. P. Palazzini, I–II, Romae 1963–1965, 653.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Sankcje w Kościele*, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1990.
- Pompedda M.F., *L'incapacità consensuale*, *Ius Canonicum* 31 (1991), 107–138.
- Roberti F., *De delictis et poenis*, vol. I, pars. I, Romae 1938.
- Sobański R., *Komentarz do kan. 125*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 1, księga I: *Normy ogólne*, Poznań: Pallottinum 2003.
- Sobański R., *Teologia prawa kościelnego*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków: Universitas 1997.

- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2007.
- Syryjczyk J., *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, *Prawo Kanoniczne* 34 (1991), nr 3–4, 147–163.
- Syryjczyk J., *Pojęcie przestępstwa w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, *Prawo Kanoniczne* 28 (1985), nr 1–2, 85–96.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele, część ogólna. Komentarz*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008.
- Sztafrowski E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986.
- Śliwiński S., *Prawo karne*, Warszawa 1947.
- Thomas de Aquino S., *Summa Theologica*, w: *Opera Omnia*, I–IV, Paris 1871.
- Warylewski J., *Prawo karne, część ogólna*, Warszawa: Wydawnictwo: LexisNexis 2007³.
- Wernz F. X., P. Vidal, *Ius Canonicum*, VII, Romae 1951.
- Viladrich P. J., *Komentarz do kan. 1098*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2011, 820–821.

CATEGORY OF LEGAL SANITY IN THE CANON LAW SYSTEM

Summary

In the canon law doctrine there is an agreement regarding the fact that the notion of legal accountability is wider than sanity. Legal sanity is based on previous existence of physical, psychological, moral and legal sanity and it means theoretical and practical judgement on the basis of which we assign a given person as an author concrete activity which is conscious and voluntary and which infringes moral norm or criminal regulation or criminal order. Consequently this subject must bear responsibility before the society.

Pursuant to the canon 1321 § 2 of the Canon Law we distinguish two sources of legal sanity: wilful misconduct and negligence.

Presumption of sanity is the supposition of freedom of the man who infringed a given legal regulation. This canonical presumption is based on the supposition that man, as a rule, is accountable for his actions because, as a rule, he acts freely.

Key words: sanity, accountability, wilful misconduct, negligence, presupposition of sanity

Nota o Autorze

Ksiądz Łukasz BURCHARD – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk prawnych w dyscyplinie prawo kanoniczne (UKSW), wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, sekretarz Arcybiskupa Łódzkiego. Kontakt e-mail: luk_b@interia.pl

TOMASZ GAŁKOWSKI CP
UKSW, Warszawa

ZAKAZ PRZYJMOWANIA PUBLICZNYCH URZĘDÓW PRZEZ DUCHOWNYCH

Słowa kluczowe: duchowny, urząd publiczny

1. Wstęp. 2. Specyfika stanu świętych szafarzy. 3. Odpowiedni styl życia duchownych. 4. Sfery życia nieodpowiadające duchownym. 5. Działalność publiczna z wykonywaniem władzy świeckiej. 6. Obowiązująca regulacja prawna. 7. Podsumowanie

1. WSTĘP

W Kodeksie Prawa Kanonicznego, poza prawami i obowiązkami przysługującymi wszystkim wiernym, zostały ujęte w normy prawne (kanony 273–289) także te, które są specyficzne dla świętych szafarzy, czyli duchownych¹. Odróżnienie praw i obowiązków wiernych świeckich i duchownych w ramach praw i obowiązków przysługujących wszystkim wiernym w Kościele podkreśla nie tylko istnienie dwóch stanów życia we wspólnocie kościelnej, ale i wskazuje na ich specyficzne zadania i funkcje wynikające z tychże praw i obowiązków. Prawa i obowiązki osób duchownych różnią się zatem specyfiką od praw i obowiązków wiernych świeckich i wykraczają poza zakres tych, które przysługują wszystkim wiernym w Kościele.

2. SPECYFIKA STANU ŚWIĘTYCH SZAFARZY

Powyższa różnica wynika z charakteru posługi realizującej misję zbawczą Kościoła jako znaku i narzędzia zbawienia, która została duchownym wyznaczona przez Chrystusa i do której spełnienia uczestniczą w Jego kapłaństwie w sposób hierarchiczny. Zostali „konsekrowani i przeznaczeni, ażeby – każdy odpowiednio do swojego stopnia, wypełniając w osobie Chrystusa-Głowy zadania

¹ KPK, Księga II, Część I, Tytuł III, Rozdział III.

nauczania, uświęcania i kierowania – byli pasterzami Ludu Bożego”². W powyższym sformułowaniu została potwierdzona katolicka nauka o sakramencie święceń, który nie tylko uzdolnia do spełniania odpowiednich funkcji w Kościele, lecz skutkuje nową rzeczywistością ontyczną, trwałą i stałą, o niezatartym charakterze sakramentalnym u tych, którzy go przyjmują. Błędne jest twierdzenie, że osoby duchowne są jedynie wyznaczane i przeznaczane do pełnienia odpowiednich funkcji we wspólnocie według jej potrzeb³. Są „ustanawiani świętymi szafarzami”⁴, co podkreśla prawodawca, wskazując na ich konsekrację i przeznaczenie. Konsekracja dokonuje się poprzez interwencję Boga w sakramencie, który otrzymują. Jako konsekrowani są powołani do uczestnictwa w boskiej sferze, aby mogli głosić i działać w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*). Konsekracja i odcisnięcie niezatartego charakteru sakramentalnego są konieczne do spełnienia wynikających z obdarowania zadań i wskazują na styl życia, który nie zawsze odpowiada stylowi charakterystycznemu wiernym świeckim pełniącym różne zadania w społeczności świeckiej⁵. Duchowni mają być przede wszystkim świadkami obecności Chrystusa w świecie, a ich obecność, działanie i styl życia mają ku Niemu prowadzić⁶. Jako powołani i konsekrowani przez Chrystusa, uczestniczą w Jego funkcji uświęcania, nauczania i pasterzowania. To pozostaje ich pierwszym i podstawowym zadaniem, które spełniają, żyjąc w tym świecie.

3. ODPOWIEDNI STYL ŻYCIA DUCHOWNYCH

„Prezbiterzy Nowego Testamentu przez swe powołanie i wyświęcenie zostają wydzieleni w jakiś sposób z Ludu Bożego [...] by całkowicie poświęcili się dziełu, do którego powołuje ich Pan”⁷. Podstawowym zdaniem osób duchownych jest oddanie się działalności, do której zostali powołani przez Chrystusa. Soborowe nauczanie wskazuje, że duchowni nie są odseparowani od osób świeckich, ale jedynie „w jakiś sposób” są wydzieleni z Ludu Bożego. Dokonuje się to poprzez powołanie i wyświęcenie. Te dwa wydarzenia nie tylko odróżniają osoby duchowne od świeckich,

² Kan. 1008.

³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii „Sacerdotium ministeriale”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995. Kongregacja odrzuca błędne poglądy, według których „zadanie przewodniczenia wspólnocie [...] byłoby prostym zleceniem przyznanym ze względu na potrzebę dobrego funkcjonowania wspólnoty, a nie musiało być «sakramentalizowane»” (n. 2.2).

⁴ Tamże.

⁵ V. De Paolis, *I ministri sacri o chierici*, w: *Il Codice del Vaticano II. Il fedele cristiano*, Bologna 1989, 106–107.

⁶ „...znamie wyciśnięte w głębi naszej ludzkiej istoty ma swoją własną dynamikę „osobowościową”. Osobowość kapłańska musi być dla drugich wyraźnym i przejrzystym znakiem i drogowskazem. Toteż jest pierwszym warunkiem naszej pasterskiej posługi. Ludzie, spośród których jesteśmy wzięci i dla których jesteśmy ustanowieni chcą nade wszystko znajdować w nas taki znak i taki drogowskaz. I mają do tego prawo”, Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, n. 7.

⁷ *Dekret o posłudze i życiu kapłanów «Presbiterorum ordinis»*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, n. 3.

ale również podkreślają ich nową rzeczywistość. Rodzi się jednak pytanie, czy bycie osobą duchowną oraz spełnianie misji, do której zostali specjalnie powołani na mocy kapłańskiej konsekracji, z konieczności wymaga od nich podjęcia specyficznego stylu życia, dla nich charakterystycznego?

Osoba duchowna, powołana przez Chrystusa, została przez Niego przeznaczona, by kontynuować Jego dzieło zbawcze. Skuteczność tego działania nie zależy zatem od umiejętności czy świętości życia poszczególnego duchownego, choć z pewnością znacznie przyczynia się do odzwierciedlenia postawy Chrystusa. Jednak to On sam pozostaje źródłem podejmowanych przez osoby duchowne działań. Ich działanie jest wyrazem akceptacji bycia narzędziem Chrystusa oraz dokonuje się zgodnie z Jego wolą. Dlatego Chrystus, powołując pierwszych Apostołów, wymaga od nich oraz każdego z powołanych do uobecniania Jego zbawczego dzieła do całkowitego oddania się Jemu wraz z poświęceniem swojego życia. Życie zgodne z wolą Chrystusa i realizowane poprzez sakramentalną konsekrację sprawia, że duchowny jest nie tylko „w jakiś sposób wydzielony” z Ludu Bożego, ale również wskazuje, iż nie należy on do siebie, lecz do Chrystusa, który uczynił go uczestnikiem swojego kapłaństwa w realizacji dzieła zbawienia.

Sposób istnienia wymaga odpowiedniego do niego sposobu działania, które poprzez konsekrację obejmuje całe życie. Wypełnianie kapłańskiego urzędu Chrystusa nie jest zatem funkcją, do której osoba zostaje czasowo i zgodnie z potrzebami wyznaczona przez wspólnotę, lecz na pierwszym miejscu jest służbą (*ministerium*) samemu Chrystusowi, który kontynuuje swój urząd kapłański poprzez osoby Jemu konsekrowane. Życie osoby duchownej jest życiem służebnym, życiem posługi, której punktem odniesienia jest osoba Chrystusa. Osoba duchowna, tak jak w swoim istnieniu upodobniła się do Chrystusa, tak i w swoim sposobie podejmowania działań została wezwana, by odzwierciedlać i wskazywać na obecny w sobie wymiar kapłaństwa Chrystusowego, podejmując styl życia charakterystyczny dla Niego. Cechą charakterystyczną życia Chrystusa było przede wszystkim całkowite oddanie się dziełu, do którego wyznaczył Go Ojciec. Dlatego życie osoby duchownej charakteryzuje się również całkowitym oddaniem się służbie, niepodjęciem tych działań, które stoją w sprzeczności z naśladowaniem Chrystusa aż do całkowitego oddania się Jemu⁸. Życie i działanie osoby duchownej urzeczywistniają się w całkowitym posłuszeństwie Chrystusowi.

4. SFERY ŻYCIA NIEODPOWIADAJĄCE DUCHOWNYM

Prawa i obowiązki osób duchownych, które zostały ujęte w normy kanoniczne, wynikają ze sposobu istnienia i działania tychże osób. W taki sposób należy je poj-

⁸ „Bardzo łatwo bowiem ulec pozorom i paść ofiarą zasadniczego złudzenia. Ci, którzy domagają się zeświecczenia życia kapłańskiego, którzy dają poklask różnym jego przejawom, opuszczają nas z całą pewnością wówczas, gdy już ulegniemy pokusie. Wówczas przestaniemy być potrzebni i popularni. Epoka nasza cechuje się różnymi formami „manipulacji”, „instrumentalizowania” człowieka. Nie możemy ulec żadnej z nich, Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, n. 7.

mować. Nie są wynikiem swobodnego stanowienia. Są konsekwencją chrześcijańskiej i kapłańskiej formy istnienia dwóch stanów wspólnoty kościelnej. Prawa i obowiązki spełniane przez osoby duchowne przyczyniają się do organizacji życia tejże wspólnoty, która nie jest wspólnotą społeczną, lecz wspólnotą bosko-ludzką. Wyrażają styl kapłańskiego życia, ale też pozwalają go poznać w odpowiedni sposób, zwłaszcza gdy zewnętrzna obserwacja rysuje inny niż oczekiwany obraz⁹.

Kodeksowe unormowania praw i obowiązków w przeważającej mierze odnoszą się w sposób pozytywny do tego, co osoba duchowna poprzez swoje postępowanie ma realizować i ukazywać. Są wskazówkami ich charakterystycznego stylu życia, który przyczynia się tym samym do odpowiedniego życia wspólnoty kościelnej. Natomiast obowiązki sformułowane w formie zakazów wskazują na zachowania, które nie przyczyniają się do wzrostu wspólnoty kościelnej, gdyż są jej obce i niewłaściwe. Ponadto nie znajdują swojego usprawiedliwienia w ontologicznej podstawie istnienia kapłaństwa służebnego¹⁰. Ocena tychże obowiązków dokonuje się poprzez analizę wspólnoty kościelnej i jej właściwych potrzeb nie z punktu widzenia aktualnych oczekiwań i zachcianek, lecz z punktu widzenia wspólnoty, która jest znakiem i narzędziem zbawienia. Obowiązki sformułowane w sposób negatywny wyraźnie wskazują na to, co nie jest do pogodzenia z tym, kim jest osoba duchowna i do czego została powołana, a w konsekwencji z jej charakterystycznym stylem życia w i dla wspólnoty wiernych, do których zostali posłani¹¹.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. oraz obecnie obowiązujący zawierają normę ogólną odnoszącą się do powstrzymywania się przez duchownych od zachowania, „które wprost nie przystoi ich stanowi, według przepisów prawa partykularnego”¹². Następnie zostały wyliczone te, które odnoszą się do wszystkich duchownych. Według KPK 1917 należały do nich:

- a) zajęcia niedozwolone (zakaz poręczeń bez zgody ordynariusza miejsca – kan. 137;
- b) zajęcia nieodpowiednie, które nie przystoją ich stanowi (1 – uprawianie niezaszczytnych zawodów, jak karczmarstwo, szewstwo, masarstwo; 2 – oddawanie się grom hazardowym ze stawką pieniężną. Dozwolone były: gry dla rozrywki o małe sumy, o ile nie powodują zgorszenia; 3 – noszenie broni, chyba że zachodzi obawa niebezpieczeństwa; 4 – polowanie zwłaszcza z nagonką, na-

⁹ „Ostatecznie zawsze potrzebny ludziom okaże się tylko kapłan świadomy pełnego sensu swe go kapłaństwa: kapłan, który głęboko wierzy, który odważnie wyznaje, który żarliwie się modli, który z całym przekonaniem naucza, który służy, który wdraża w swe życie program ośmiu błogosławieństw, który umie bezinteresownie miłować, który jest bliski wszystkim – a w szczególności najbardziej potrzebującym”, tamże.

¹⁰ *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 2, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, 368.

¹¹ „Nasza praca duszpasterska domaga się tego, abyśmy byli blisko ludzi i wszystkich ludzkich spraw – czy to będą sprawy osobiste, czy rodzinne, czy społeczne – ale byśmy byli blisko tych wszystkich spraw „po kapłańsku”. Wtedy tylko – w kręgu tych wszystkich spraw – jesteśmy sobą. Kiedy zaś naprawdę służymy owym ludzkim – nieraz bardzo trudnym – sprawom, wtedy jesteśmy sobą: wierni swojemu własnemu powołaniu”, Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, n. 7.

¹² Kan. 285 § 1. Por. także kan. 139 § 1 KPK 1917.

tomiast polowania nieczęste i bez nagonki były tolerowane; 5 – uczęszczanie do karczm i do innych podobnych miejsc bez koniecznej potrzeby lub innej słusznej przyczyny za taką uznanej przez ordynariusza miejsca – kan. 138; 6 – uczestnictwo w widowiskach, tańcach czy uroczystościach obchodzonych z dużą okazałością zewnętrzną, które nie przystoją stanowi duchownemu lub budzą zgorszenie – kan. 140; 7 – uprawianie radiestezji celem udzielenia wiadomości dotyczących okoliczności i losu osób – kan. 138);

- c) zajęcia niezgodne ze stanem duchownym, chociaż same w sobie nie są nieprzystojne (1 – zajmowanie się medycyną lub chirurgią kan. 139 § 1; 2 – podejmowanie urzędu notariusza poza kurią kościelną; 3 – przyjmowanie urzędów publicznych, z którymi wiąże się wykonywanie jurysdykcji świeckiej lub administracji – kan. 139 – § 2; 4 – przyjmowanie zarządu dóbr świeckich oraz urzędów, z którymi związany jest obowiązek składania rachunkowości, jak dyrektor banku czy kasjer; 5 – urząd prokuratora lub adwokata poza trybunałem kościelnym z wyjątkiem spraw własnych i dotyczących interesu kościoła – kan. 139 § 3; 6 – sprawowanie urzędu senatora lub posła, chyba że w przypadku uznania Stolicy Apostolskiej i na mocy konstytucji państwowej – kan. 139 § 4; 7 – wstępowanie do wojska na ochotnika; 8 – udział w wojnach domowych lub rozruchach politycznych – kan. 141 z wyjątkiem kapelanów wojskowych – kan. 451 § 3; 9 – uprawianie osobiście lub przez innych handlu – kan. 142)¹³.

Powyższe zakazy w wielu przypadkach nie miały charakteru absolutnego. Jeśli sytuacja wymagała od duchownych konieczności podjęcia konkretnych działań Stolica Apostolska lub ordynariusz miejsca mogli na nie zezwolić. Z perspektywy czasu mogą wydawać się trochę dziwne, powodując niejednokrotnie zdziwienie czy powątpiewanie dotyczącymi tego, czy rzeczywiście ich spełnienie kolidowało ze stanem życia duchownych i całkowitym oddaniem się spełnianiu ich posługi. Na takie podejście nakłada się wiele przyczyn, jak chociażby pojmowanie stanu duchownego jako pewnego wyróżnienia, stan teologii kapłaństwa zwłaszcza w odniesieniu do kapłaństwa powszechnego wszystkich wiernych czy nawet zwiększająca się tolerancja co do niektórych zachowań, zwłaszcza takich, które bardziej podkreślają zaangażowanie się duchownych w życie społeczności świeckiej zgodnie z nauczaniem ostatniego Soboru. Podkreślił to Jan Paweł II, zwracając uwagę, że życie duchownych zależy również „od doczesnych osiągnięć ducha ludzkiego w dziedzinie poznania i moralności [...] ale się z nią nie utożsamia”¹⁴. Oceniając zakazy podejmowania konkretnych działań przez duchownych z perspektywy czasu należy zawsze jednak pamiętać, że wynikają one z troski, by ich życie i posługa były skoncentrowane wokół powołania, którym zostali obdarzeni w perspektywie odpowiedzialności za przewodzenie wiernym na drodze do zbawienia¹⁵.

¹³ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, 327–333.

¹⁴ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, n. 7.

¹⁵ „Musimy z całą przenikliwością szukać razem z wszystkimi ludźmi tej prawdy i tej sprawiedliwości, której właściwy i ostateczny wymiar znajdujemy nie gdzie indziej, ale tylko w Ewangelii – owszem, w samym Chrystusie. Naszym zadaniem jest służyć prawdzie i sprawiedliwości w wymiarach

Zakazy, które występują w obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego dotyczą czterech sfer życia społeczeństwa, w których duchowni nie mogą lub nie powinni uczestniczyć. Zakazy dotyczą:

- a) działalności ekonomicznej (1 – zarząd dóbr oraz świeckie urzędy, z którymi wiąże się obowiązek składania rachunków, poręczenie, podpisywanie weksli – kan. 285 § 4; 2 – uprawianie handlu i dokonywanie transakcji – kan. 286¹⁶);
- b) działalności politycznej (1 – przyjmowanie urzędów publicznych z którymi związane jest sprawowanie władzy świeckiej – kan. 285 § 3; 2 – czynny udział w partiach politycznych i kierowanie związkami zawodowymi – kan. 287 § 2);
- c) działalności militarnej (dobrowolne zaciąganie się do wojska – kan. 289);
- d) działalności społecznej (1 – powstrzymywanie się od wszystkiego, co wprost nie przystoi ich stanowi – kan. 285 § 1; 2 – unikanie tego, co jest obce stanowi duchownemu, chociaż samo w sobie nie jest nieprzyzwoite – kan. 285 § 2).

5. DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA Z WYKONYWANIEM WŁADZY ŚWIECKIEJ

W obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego zostały sformułowane dwa zakazy dotyczące działalności publicznej duchownych. W znacznej mierze korespondują między sobą. Przyjmowanie urzędów, z którymi wiąże się wykonywanie władzy świeckiej i może być powiązane z przynależnością do partii politycznych, które dążą do sprawowania władzy. Istnieją jednak sytuacje, w których osoba nienależąca do partii politycznej podejmuje urzędy publiczne związane z koniecznością wykonywania władzy. Zakaz odnoszący się do urzędów publicznych jest szerszy od zakazu czynnego udziału w partiach politycznych. Zakaz uczestnictwa w tych ostatnich niekoniecznie zawiera w sobie zakaz podejmowania urzędów publicznych.

Historia Kościoła, także współczesna, zna liczne przykłady osób duchownych, które poświęcały się pracy parlamentarnej czy rządowej. Mogły to czynić według przepisów normatywnych poprzedniego kodeksu. Niejednokrotnie jednak dochodziło do ich naruszenia, co doprowadzało do stanowczych interwencji urzędów Stolicy Apostolskiej.

ludzkiej «doczesności», ale zawsze w tej perspektywie, która jest ostateczna: która jest perspektywą zbawienia wiecznego [...] I ludzie – nasi bracia w wierze, a nawet niewierzący – oczekują od nas, że tę perspektywę potrafimy im zawsze ukazać, że będziemy jej autentycznymi świadkami, że będziemy szafarzami łaski, że będziemy sługami Słowa Bożego. Że będziemy mężami modlitwy”, Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, n. 7.

¹⁶ T. Gałkowski, *Zakaz uprawiania handlu i dokonywania transakcji przez duchownych Kościoła katolickiego*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 25 (2016) 2, 79–90.

W poprzednim kodeksie postanowienia dotyczące zakazu podejmowania przez duchownych urzędów publicznych obejmowały te urzędy, z którymi wiązało się wykonywanie świeckiej jurysdykcji lub administracji. Świecka jurysdykcja dotyczyła podejmowania władzy rządzenia poprzez ustawy, dekrety, nakazy, sentencje (wyroki). Były to akty charakterystyczne dla władzy ustawodawczej i sądowniczey. Administracja obejmowała swym zasięgiem ten rodzaj aktywności władczej, w której odwoływano się do władzy administracyjnej w jej zawężonym znaczeniu do władzy wykonawczej, charakterystycznej dla porządku politycznego czy publicznego. Wykluczona zatem została wszelka władza o charakterze ekonomicznym¹⁷. Poszczególne urzędy określane były ustawodawstwem partykularnym, gdyż w różnych państwach zakres władzy oraz konkretne funkcje były regulowane własnym porządkiem państwowym. Tym zakazem w Polsce były objęte urzędy takie jak: prezydent, minister, sekretarz stanu, wojewoda, przewodniczący rady narodowej, burmistrz¹⁸ oraz sędzia przysięgły czy członek trybunału¹⁹. Dodatkowo zakazem był objęty urząd publicznego notariusza z wyjątkiem notariusza kurii kościelnej. Osobny zakaz odnoszący się do urzędu notariusza publicznego ukazuje, że sama jurysdykcja świecka czy administracyjna nie były elementami stanowiącymi o zakresie niedozwolonej działalności duchownych, ale je wyróżniającymi spośród wielu innych urzędów publicznych, jak np. prokurator czy adwokat. Powyższe zakazy odnoszące się do urzędów publicznych związanych ze sprawowaniem władzy nie miały jednak charakteru absolutnego. Istniała możliwość uzyskania pozwolenia Stolicy Apostolskiej na działalność nimi objętą.

Oddzielną regulacją zostały objęte inne możliwości sprawowania funkcji państwowych, które należały do funkcji publicznych. W ich zakres wchodziło sprawowanie władzy ustawodawczej. Norma zawarta w kodeksie stanowiła, by duchowni nie podejmowali urzędu posła lub senatora bez zgody Stolicy Apostolskiej tam, gdzie występuje jej wyraźny zakaz. Postanawia się również, by w innych miejscach duchowni starający się o urząd posła lub senatora wymagali zezwolenia własnego ordynariusza oraz ordynariusza miejsca, w którym wybory miały się odbywać. Zgodnie z zarządzeniem Stolicy Apostolskiej biskupi mieli raczej utrudniać, niż umożliwiać taką praktykę²⁰. Obowiązkiem ordynariusza było zakazywanie duchownym podejmowania działalności politycznej, jeśli nie chcieli się w niej dostosować do instrukcji wydanych przez Stolicę Apostolską. Był on zobowiązany do nałożenia na nieposłusznych duchownych kar zgodnie z przepisami kanonów²¹. Wyjątkiem od normy cieszyli się kardynałowie, arcybiskupi i biskupi, którzy na mocy konstytucji państwowej byli senatorami państwa. W takiej sytuacji, jeśli Stolica Apostolska

¹⁷ F.M. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, t. 1, Romae 1961, 231.

¹⁸ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, dz.cyt., 330.

¹⁹ *Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską* (10 II 1925), w: Dz.U. 1925 nr 72 poz. 501, art. V.

²⁰ Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos, *Dubia circa can. 139* (25 IV 1922), *Acta Apostolicae Sedis* 14 (1922), 313.

²¹ *Sacra Congregatio Concilii, Romana et aliarum dubia* (15 III 1927), *Acta Apostolicae Sedis* 19 (1927), 138.

uznała tę sytuację w jakikolwiek sposób (nawet milcząco), mogli sprawować urząd, ale wypełniając go przez inną osobę, np. przez wikariusza generalnego²².

Sytuacje sprawowania przez osoby duchowne urzędu posła wystąpiły w okresie po II wojnie światowej. Stolica Apostolska w 1957 r. wydała dekret zabraniający duchownym pełnienia urzędu posła na Węgrzech oraz nakazujący w ciągu miesiąca ustąpienie z urzędu, nakładając na niestosujących się do tego postanowienia ekskomunikę, zarezerwowaną w specjalny sposób Stolicy Apostolskiej²³.

Pośród bardziej współczesnych i znanych przykładów zaangażowania się osób duchownych w życie publiczne i polityczne można wymienić Roberta F. Drinana, jezuitę ze Stanu Massachusetts, który przez dziesięć lat sprawował urząd posła w Izbie Reprezentantów USA (1971–1981) i wycofał swoją kandydaturę w kolejnych wyborach na skutek wyraźnej interwencji Jana Pawła II w 1981 r. u przełożonego generalnego jezuitów²⁴. Podobnie norbertanin Robert J. Cornell, członek Izby Reprezentantów w latach 1975–1979, został zmuszony do rezygnacji z kandydowania do amerykańskiego Kongresu przez apostolskiego delegata w USA arcybiskupa J. Jadot. Najbardziej znanym jest jednak przykład nikaraguańskiego duchownego, który w latach 1979–1990 pełnił funkcję ministra spraw zagranicznych Nikaragui. Za swą działalność polityczną i przynależność do partii sandynistów został suspendowany w 1985 r. Po trzydziestu prawie latach papież Franciszek zdjął z niego tę karę w 2014 r i pozwolił mu powrócić do pełnienia posługi kapłańskiej²⁵.

6. OBOWIĄZUJĄCA REGULACJA PRAWNA

W obowiązującej normie zawartej w kanonie 285 § 3 prawodawca stwierdza, że „duchownym zabrania się przyjmowania publicznych urzędów, z którymi łączy się udział w wykonywaniu władzy świeckiej”. Tłumaczenie polskie kanonu niezbyt poprawnie oddaje sformułowanie łacińskie, które ma moc wiążącą. W tekście normatywnym zostało użyte sformułowanie *potestas civilis*, które zastąpiło wcześniejsze sformułowanie *laicalis iurisdictio*. Obecne sformułowanie bardziej odpowiada charakterowi władzy podejmowanej w państwowym porządku prawnym. Ponadto zniknęło rozróżnienie na władzę ustawodawczą i wykonawczą (administracyjną) oraz podział na duchownych kapłanów i biskupów. Opuszczenie tego rozróżnienia wskazuje, że ustawodawca wyraził w ten sposób absolutny zakaz odnoszący się do wszystkich duchownych. Zakaz ten nie odnosi się jednak do diakonów stałych, chyba że prawo partykularne postanawia inaczej²⁶. Doty-

²² Pontificia Commissio ad Codicis Canones authenticie interpretandos, *Dubia circa can. 139*.

²³ Sacra Congregatio Concilii, *Decretum. Participatio activa rebus politicis in Hungaria sacerdotibus prohibetur "Cum activa"* (16 VII 1957), *Acta Apostolicae Sedis* 49 (1957), 637.

²⁴ *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, ed. by J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel, New York–Mahwah 1985, 224.

²⁵ <https://www.efe.com/efe/english/life/nicaraguan-priest-and-former-foreign-minister-miguel-d-escoto-dies/50000263-3291830> [dostęp: 21.07.2017].

²⁶ Kan. 288.

czy także duchownych należących do instytutów zakonnych²⁷ i stowarzyszeń życia apostołskiego²⁸.

W odniesieniu do obowiązującej normy rodzą się trzy kwestie, które wymagają odpowiedzi. Pierwsza dotyczy określenia władzy cywilnej. Druga odnosi się do możliwości podejmowania urzędów publicznych, które nie są urzędami państwowymi, lecz samorządowymi (sejmiki wojewódzkie, rady gmin, powiatów) oraz działalności powiązanej z organami sprawiedliwości niewykonywanymi władzy sądowniczej (sędziowie). Trzecia natomiast dotyczy możliwości dyspensowania od powyższego zakazu.

Sprecyzowanie określenia władzy cywilnej dokonało się podczas prac przygotowawczych nowego kodeksu. Kardynał I. Siri zaproponował, by w kanonie został doprecyzowany charakter władzy cywilnej poprzez określenie jej jako ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Uznano jednak, że takie sformułowania nie są konieczne, gdyż w pojęciu władzy cywilnej mieszczą się wszystkie wymienione²⁹. Tym samym władza cywilna oznacza władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Duchownym zabrania się podejmowania takich urzędów, z którymi wiąże się wykonywanie tychże władz.

Na poziomie samorządów terytorialnych władza dzieli się na władzę ustawodawczą i kontrolną (rady gmin i powiatów oraz sejmiki województwa) oraz wykonawczą. Rady oraz sejmiki mają władzę w zakresie ustalania prawa lokalnego poprzez szereg aktów normatywnych. Władzę wykonawczą na poziomie gminy pełni wójt, burmistrz lub prezydent (w zależności od wielkości gminy i jej charakteru miejskiego). Na poziomie powiatu władzę wykonawczą realizuje zarząd wraz ze starostą, a w przypadku województwa również zarząd wraz z marszałkiem. Zgodnie zatem z normą kodeksową osobom duchownym zabronione jest zajmowanie stanowisk, które wiążą się z wykonywaniem powyższych władz.

Należy jednak zwrócić uwagę, że wiele organów samorządu terytorialnego nie jest związanych z wykonywaniem władzy. Administracja państwowa na szczeblu państwowym i terytorialnym realizowana jest również w dużym stopniu za pomocą środków niewładczych (pomoc i opieka społeczna, ochrona zdrowia). W tym celu istnieją odpowiednie organy, które, chociaż nie wyposażone w żadne środki władcze, ponoszą odpowiedzialność za powierzone im do realizacji zadania³⁰. Nie wydaje się zatem, by duchowni byli pozbawieni możliwości uczestnictwa w tych organach, sprawując urząd publiczny, gdyż tylko w przypadku jego połączenia z wykonywaniem władzy cywilnej jest im to zabronione. W przypadku małych społeczności lokalnych mogłoby to wydawać się nawet i pożądane, zwłaszcza gdy duchowny posiada odpowiednie nabyte wykształcenie i zdolności oraz nie koliduje to z podsta-

²⁷ Kan. 672.

²⁸ Kan. 739.

²⁹ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad Novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typis Polyglotis Vaticanis 1981, 68.

³⁰ D. Kijowski, *Organ administracji publicznej*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, red. E. Smoktunowicz, Białystok–Warszawa, 2000, 591.

wowym zadaniem wynikającym z jego posługi kapłańskiej. Dodatkowym argumentem przemawiającym za taką interpretacją jest występujące w kanonie określenie władzy wykonawczej w miejsce władzy administracyjnej z poprzedniego kodeksu. Pojęcie administracji jest bowiem pojęciem szerszym niż władza wykonawcza. Obejmuje zarówno sprawowanie urzędów o charakterze władczym, jak również innych związanych z administracją publiczną, jak np. fundacje prawa publicznego pozostające w gestii organizacji społecznych³¹.

Kolejna kwestia dotyczy charakteru zakazującego obowiązującej normy. Prawodawca, nie czyniąc rozróżnienia, jak to było w poprzednich unormowaniach prawnych wskazujących na kardynałów, biskupów, kapłanów czy diakonów, i formułując zakaz w stosunku do wszystkich duchownych, wskazał na jego absolutny charakter w odniesieniu do adresata normy. Jest nim każda osoba duchowna z wyjątkiem diakonów stałych. Norma ta jest wyrazem duchowego charakteru posługi kapłańskiej, której duchowni powinni się całkowicie poświęcić. W okresie, gdy obowiązywał kodeks pio-benedyktynski, papież Paweł VI w motu proprio *Episcopale muneribus* zarezerwował Stolicy Apostolskiej możliwość dyspensowania od omawianej zakazującej normy³². Norma ta jednak przestała obowiązywać z chwilą wejścia w życie nowego kodeksu, który abrogował dotychczas obowiązujące wszystkie powszechne ustawy dyscyplinarne dotyczące spraw w całości regulowanych nowym kodeksem³³. Nie wydaje się jednak, by taka dyspensa nie była możliwa. Dyspensowanie od ustaw powszechnych i dyscyplinarnych znajduje się w kompetencjach biskupa diecezjalnego³⁴. Do ważności oraz godziwości udzielenia dyspensy wymagana jest jednak słuszna i racjonalna przyczyna przy jednoczesnym uwzględnieniu okoliczności przypadku i ważności ustawy³⁵. Trudno jednak wyobrazić sobie zaistnienie słusznej i racjonalnej przyczyny, zwłaszcza że dotychczasowe interwencje Stolicy Apostolskiej wyraźnie wskazywały na zakaz wykonywania urzędów publicznych związanych z wykonywaniem władzy cywilnej, co wiązało się również z nałożeniem kar kanonicznych. Interwencje najwyższego autorytetu kościelnego wyrażają tym samym przekonanie o całkowicie innym charakterze posługi kapłańskiej. Sprawowanie władzy cywilnej, jak to zostało powyżej zauważone, stoi w sprzeczności z ontologią posługi kapłańskiej. Kapłan został powołany do przewodniczenia na drodze zbawienia ludowi Bożemu, której to posłudze podporządkowane jest sprawowanie władzy duchowej.

Norm ogólna, która inaczej niż w poprzednim kodeksie, nie przewiduje jakichkolwiek modyfikacji w prawie partykularnym, ma zatem charakter kategoryczny. Jej naruszenie może być opatrzone sankcją karną opartą na generalnej dyspozycji zawartej w kan. 1399 ze względu na ciężkość przekroczenia i konieczność zapobieżenia zgorzleniom czy ich naprawienia. Gdyby nawet zaistniała sytuacja, w której duchowny sprawowałby taki urząd na zasadzie jakiegoś zezwolenia, to powoduje

³¹ Z. Leoński, *Administracja publiczna*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, dz.cyt., 23.

³² Paulus VI, *Episcoporum muneribus* (15 VI 1966), IX.3.b.

³³ Kan. 6 § 2, 4^o.

³⁴ Kan. 87 § 1.

³⁵ Kan. 90 § 1.

ona przeszkodę do przyjęcia święceń³⁶. Przeszkoda dotyczy przypadków, gdy duchowny niższego stopnia dąży do otrzymania sakramentu święceń wyższego stopnia (diakon dążący do prezbiteratu).

7. PODSUMOWANIE

Ustawodawca, stanowiąc normę dotyczącą zakazu przyjmowania przez duchownych urzędów publicznych, z którymi łączy się wykonywanie władzy cywilnej, mając na uwadze pogłębioną teologię urzędu kapłańskiego, wskazał jednoznacznie nie tylko na to, co nie przystoi duchownym, ale podkreślił to, co jest przeciwne stanowi i posłudze kapłańskiej, której duchowny powinien poświęcić się całkowicie. Sprawowanie władzy świeckiej jest przeciwieństwem władzy duchownej, którą duchowny został obdarzony, by kontynuować dzieło zbawcze Chrystusa oddając cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co boskie.

BIBLIOGRAFIA

- Bączkowiec F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957.
- Cappello F.M., *Summa Iuris Canonici*, t. 1, Romae 1961.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximis iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglotis Vaticanis 1929.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 2, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona: Eunsá-Ediciones Universidad de Navarra 1996.
- De Paolis V., *I ministri sacri o chierici*, w: *Il Codice del Vaticano II. Il fedele cristiano*, Bologna: Dehoniane 1989, 103–173.
- Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbiterorum ordinis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1986, 487–517.
- Gałkowski T., *Zakaz uprawiania handlu i dokonywania transakcji przez duchownych Kościoła katolickiego*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 25 (2016) 2, 79–90.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, <https://ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1979/> [dostęp: 18.07.2017].
- Kijowski D., *Organ administracji publicznej*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, red. E. Smoktunowicz, Białystok–Warszawa: Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza 2000, 591.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencje Episkopatu, Poznań: Pallottinum 1984.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii „Sacerdotium ministeriale”*, w: *W trosce o pełnię Wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów: Biblos 1995, 202–207.
- Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską* (10.02.1925), w: *Dz.U.* 1925 nr 72 poz. 501.
- Leoński Z., *Administracja publiczna*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, red. E. Smoktunowicz, Białystok–Warszawa: Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza 2000, 23.
- Paulus VI, *Episcoporum muneribus* (15 VI 1966), *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 467–472.

³⁶ Kan. 1042, 2^o.

- Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos, *Dubia circa can. 139* (25.04.1922), Acta Apostolicae Sedis 14 (1922), 313.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab. Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad Novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typis Polyglotis Vaticanis 1981.
- Sacra Congregatio Concilii, *Decretum. Participatio activa rebus politicis in Hungaria sacerdotibus prohibetur „Cum activa”* (16 VII 1957), Acta Apostolicae Sedis 49 (1957), 637.
- Sacra Congregatio Concilii, *Romana et aliarum dubia* (15 III 1927), w: Acta Apostolicae Sedis 19 (1927), 138.
- The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, ed. by J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel, New York–Mahwah: Paulist Press 1985.

CLERICS ARE FORBIDDEN TO ASSUME PUBLIC OFFICES

Summary

The paper presents a detailed analysis of Canon 285, §3. It demonstrates from a theological viewpoint what it means to be a cleric and how this translates into priestly ministry. The author, however, analyses the situation and thinks it is possible for clerics to serve in public offices related to civil administration in Poland and which do not make clerics exercise civil powers.

Key words: cleric, public office

Nota o Autorze

Tomasz GAŁKOWSKI CP – prezbiter w Zgromadzeniu Męki Jezusa Chrystusa (pasjonisci), doktor hab., prof. UKSW, kierownik Zakładu Teorii Prawa Kanonicznego Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, sędzia Trybunału Archidiecezji Łódzkiej. W kręgu jego zainteresowań i badań naukowych znajdują się zagadnienia interdyscyplinarne filozoficzno-teologiczno-teoretyczne dotyczące prawa kościelnego oraz *ratio legis* istniejących rozwiązań normatywnych. Kontakt e-mail: tgale@poczta.one.pl

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki

BRAK WIARY A WYKLUCZENIE GODNOŚCI SAKRAMENTALNEJ MAŁŻEŃSTWA – cz. 2¹

Słowa kluczowe: małżeństwo, zgoda małżeńska, symulacja, godność sakramentalna, wykluczenie

1. Wprowadzenie. 2. Intencja zawarcia małżeństwa sakramentalnego. 3. Relacja pomiędzy wiarą a ważnością zawarcia małżeństwa. 4. Wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa. 5. Brak wiary a wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa

1. WPROWADZENIE

Wiara, zgodnie z brzmieniem Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II, jest aktem całej osoby ludzkiej oddającej się osobowemu Bogu². Jest odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie. Wiarę przyjmuje się, wyraża, przeżywa, świadczy o niej. Jakkolwiek wiara jest postawą rozsądną, nie da się jej jednak sprowadzić do żadnych rozumowych racji. Wiara jest tajemnicą, zachodzącą pomiędzy Bogiem a człowiekiem, z której sam wierzący człowiek nie bardzo potrafi zdać sobie sprawę. Jest całkowicie wolnym aktem człowieka, a jednocześnie wielkim darem ze strony Boga³. Wiara jest darem Boga, a zatem nie może być

¹ Zob. http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Lodzkie_Studia_Teologiczne/Lodzkie_Studia_Teologiczne-r2007-t16/Lodzkie_Studia_Teologiczne-r2007-t16-s151-164/Lodzkie_Studia_Teologiczne-r2007-t16-s151-164.pdf. Artykuł jest ponownym spojrzeniem na tematykę zawartą w artykule opublikowanym w Łódzkich Studiach Teologicznych w 2007 r. (t. 16) i jego drugą odsłoną, z nieznacznymi korektami autorskimi, w związku ze współczesnymi debatami nie-kanonistów nad przypadkami braku wiary u zawierających sakramentalne małżeństwo (przyp. red.).

² W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* czytamy m.in.: „Bogu Objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga Objawiającego i dobrowolnie uznając Objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie” (Konstytucja *Dei verbum*, p. 5).

³ Por. A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, 360.

rozumiana jako pewien element życia, który można zdobyć. Więcej, to do Boga należy inicjatywa w tym, kogo obdarza On wiarą i nikogo też nie zmusza do tego, aby ją przyjął⁴.

Wiara człowieka jakkolwiek jest darem ze strony Boga, jest jednak postawą dynamiczną podlegającą rozwojowi. Wiary bowiem nie ma się w sposób stały i nie-naruszalny. Wiara rozwija się w miarę postępowania zgodnego z sumieniem, staje się zaś formalnością, a nawet zanika, jeśli człowiek postępuje wbrew swojemu sumieniu i wbrew temu, w co wierzy⁵. Oznacza to, że w praktyce od samego człowieka zależy, przynajmniej na tyle, na ile jest on w stanie kierować własnym sumieniem i postępowaniem, jak kształtuje swoją wiarę, jak bardzo jest ona w nim zakorzeniona oraz czy rozwija się w nim, czy też zamiera. Nie wchodząc tutaj w dyskusję z zakresu duchowości, chcemy jedynie zaznaczyć, iż możliwy jest stan, w którym człowiek, będąc osobą ochrzczoneą, utraci w praktyce swoją wiarę, tzn. rozbieżność między autentycznym przeżywaniem przez niego wiary a czymś, co można nazwać pewnym stanem idealnym będzie tak duża, że można takiego człowieka określić terminem człowieka ochrzczonego i niewierzącego.

Możliwa jest jednak sytuacja, iż człowiek utraci wiarę niezależnie od swojej woli. Składać się może na taki stan jego ducha wiele czynników, nie zawsze zakorzenionych w nim samym. Taki właśnie stan w tym artykule nas interesuje, gdyż staje się on początkiem rozważań dotyczących zależności między ważnością sakramentu małżeństwa a wiarą człowieka.

2. INTENCJA ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA SAKRAMENTALNEGO

Kwestia intencji koniecznej do zawarcia małżeństwa sakramentalnego nie jest prosta do rozstrzygnięcia, zwłaszcza że zarówno doktryna, jak i nauczanie Kościoła zdaje się przyjmować w niektórych punktach różne opcje.

Odbywający się 1980 r. Synod Biskupów zwrócił uwagę na konieczność istnienia u kontrahentów przynajmniej minimalnej intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Jak stwierdził Synod, owa minimalna intencja istnieje wówczas, gdy kontrahenci proszą o celebrowanie sakramentu małżeństwa z powodów czysto religijnych. W przeciwnym wypadku, jeśli czynią to jedynie z przyczyn społecznych, konwencjonalnych czy zwykłej tradycji, należy wymagać od kontrahentów dowodów ich osobistej wiary, która mogłaby usprawiedliwiać złożoną przez nich prośbę dotyczącą celebracji sakramentu małżeństwa.

Tak rozumiana intencja konieczna do zawarcia małżeństwa pojawia się również w opiniach wielu autorów⁶, którzy nie tylko przyjmują, iż jest ona konieczna, ale w konsekwencji dochodzą do przekonania, iż słuszne byłoby określenie autono-

⁴ Por. R.G. Cunningham, *Marriage and the Nescient Catholic: Questions of Faith and Sacrament*, *Studia Canonica* 15 (1981), 273.

⁵ Por. A. Zuberbier, dz.cyt., 361.

⁶ Por. C. Gullo, *L'esclusione della sacramentalità nel matrimonio dei battezzati non credenti*, *Diritto di famiglia e delle persone* 17 (1988), 738.

micznego tytułu nieważności małżeństwa odnoszącego się do sytuacji, w której dane osoby nie mają minimalnej intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego⁷.

Warto w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na stanowisko, jakie prezentuje J.M. Serrano Ruiz. Określa on małżeństwo jako sakrament dojrzałości, a w konsekwencji wymagający od kontrahentów czynnego i głębokiego zaangażowania. Oznacza to, że w sytuacji, w której nie ma takiego zaangażowania ze strony kontrahentów, choćby nawet nie wykluczali oni pozytywnym aktem woli godności sakramentalnej małżeństwa, można mówić o zawieraniu małżeństwa w sposób nieważny⁸.

Podobne zdanie wyrażają inni autorzy, którzy jakkolwiek nie mówią bezpośrednio o potrzebie wyrażenia przez kontrahentów woli zawarcia małżeństwa sakramentalnego z przyczyn czysto religijnych, niemniej wymagają od kontrahentów woli nieodrzućcia doktryny Kościoła ogólnie pojętej, czy raczej przyjęcia tego, co czyni Kościół w odniesieniu do sakramentu małżeństwa, co w praktyce oznacza wewnętrzne włączenie się w myśl Kościoła⁹.

Tak rozumiana intencja konieczna do zawarcia małżeństwa sakramentalnego, umocniona, co podkreślamy, nauczaniem Synodu Biskupów z 1980 r., nie znajduje jednak uznania wśród wielu autorów¹⁰. Większość z nich twierdzi bowiem, iż wystarczająca do zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest intencja zawarcia małżeństwa jako takiego, a więc kontraktu, niekoniecznie w rozumieniu kontrahentów mającego swoją sakramentalną rzeczywistość¹¹. Takie rozumowanie wydaje się uzasadnione, gdyż osoby, które pragną zawrzeć związek małżeński, a przez to wyrażają zgodę małżeńską, czyniąc to w Kościele, w rzeczy samej przyjmują, poza możliwymi wyjątkami, iż tak wyrażana zgoda małżeńska będzie miała swoją określoną przez Kościół formę¹². Trudno byłoby raczej przyjąć, iż ktoś, kto pragnie zawrzeć małżeństwo w Kościele, odrzuca formę, jaka istnieje. Wydaje się, iż takie rozumowanie jest bliskie również osobom, które w praktyce są niewierzące, choć ochrzczone, gdyż zawarcie małżeństwa w kościele i dla nich wiąże się z określoną przez Kościół formą. Stąd należy sądzić, iż intencja zawarcia małżeństwa jest wystarczająca do tego, aby pośrednio uznać istnienie w kontrahentach również intencji zawarcia małżeństwa według tego, co czyni, czy jak czyni Kościół¹³.

⁷ Por. H. Maritz, *Ehe-Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Anschluß der Sakramentalität der Ehe*, w: *Iustus Iudex*, red. P. Wesemann, Essen 1990, 256.

⁸ Por. Sent. coram Serrano z 1.06.1990 r., RRD 82, 1990, 434.

⁹ Por. S. Gherro, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1985, 234; G. Versaldi, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, *Periodica* 79 (1990), 426.

¹⁰ Por. F. Bersini, *I cattolici non credenti e il sacramento del matrimonio*, *La Civiltà Cattolica* 127 (1976), 556; U. Navarrete, *Matrimonio, contratto e sacramento*, *Monitor Ecclesiasticus* 118 (1993), 106.

¹¹ F. Barberi, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Roma 1982, 439.

¹² Por. Z. Grochowski, *L'errore circa l'unità, indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, w: *Errore determinans voluntatem*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, 19.

¹³ Por. M. Mingardi, *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Roma 2001, 198.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż wystarczającą intencją zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest intencja zawarcia małżeństwa, gdyż ta zawiera w sobie intencję zawarcia związku małżeńskiego zgodnie z tym, co czyni Kościół¹⁴. Pozostawienie jednak takiego stwierdzenia mogłoby wywołać spostrzeżenie, iż tak naprawdę religijne aspekty, które winny towarzyszyć intencji zawierania małżeństwa przez osoby ochrzczone, nie są istotne. Takie spostrzeżenie byłoby jednak nieprawdziwe, gdyż zdajemy sobie sprawę, że w kontekście wyjątkowości sakramentu małżeństwa właśnie religijna intencja jest nie tylko istotna, ale i ubogacająca związek małżeński już w samym momencie początkowym jego istnienia.

3. RELACJA MIĘDZY WIARĄ A WAŻNOŚCIĄ ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

Małżeństwo jest sakramentem, jeśli jest zawarte pomiędzy dwiema osobami ochrzczoneymi. Czy zatem oznacza to, że tak naprawdę nie jest istotne, w jakiej dyspozycji dane osoby zawierają małżeństwo i że w ogóle fakt praktykowania wiary nie ma jakiegokolwiek znaczenia w odniesieniu do ważności zawieranego małżeństwa? Kwestia ta w historii była zawsze problematyczna i nie zawsze jednoznacznie ujmowana. Już w czasie Soboru Trydenckiego teologowie zastanawiali się nad znaczeniem intencji i wiary w odniesieniu do małżeństwa. I jakkolwiek nie wszyscy wskazywali na konieczność wykazywania przez kontrahenta intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego, to wszyscy byli zgodni co do faktu, że wiara jest elementem niezbędnym do ważnego przyjęcia każdego z siedmiu sakramentów, w tym również sakramentu małżeństwa¹⁵.

Współczesna Jurisprudencja dość jednoznacznie określa sakramentalność małżeństwa w oderwaniu od faktu posiadania wiary, jak i intencji celebrowania małżeństwa sakramentalnego¹⁶. Oczywiście z punktu widzenia duszpasterskiego pogłębienie wiary winno być stawiane jako warunek zawarcia małżeńskiego. Co więcej, brak wiary z pewnością uniemożliwia pełne korzystanie z owoców sakramentu, co staje się niewątpliwym problemem duszpasterskim¹⁷. Jak bowiem stwierdza Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 59: *Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary*¹⁸.

Czy jednak takie stwierdzenie konstytucji upoważnia do tego, aby sądzić, iż brak wiary po stronie kontrahenta uniemożliwia ważne zawarcie przez niego małżeństwa. Naszym zdaniem taka opinia też budzi wątpliwości.

¹⁴ Por. A. Abate, *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Apollinaris 59 (1986), 452.

¹⁵ Por. M. Mingardi, dz.cyt., 48.

¹⁶ Por. Sent. coram Stankiewicz z 19.05.1988 r., RRD 80, 1988, 324-325.

¹⁷ Por. J.F. Castaño, *Il Sacramento del matrimonio*, Roma 1992, 54, przypis 39.

¹⁸ *Sacrosanctum concilium*, nr 59.

Warto w tym miejscu odwołać się raz jeszcze do obrad Synodu Biskupów z 1980 r. oraz do propozycji ustaleń Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 r. Warto to uczynić, choć wnioski z nich wypływające nie zawsze przyjmowane są w całości na gruncie prawnym zarówno doktryny, jak i Jurisprudencji.

Postulaty Komisji Teologicznej z 1977 r. koncentrowały się wokół konieczności uznania aspektu wiary jako niezbędnego do ważnego zawarcia małżeństwa¹⁹. Takie stwierdzenie Komisji budzi jednak wiele wątpliwości, przede wszystkim w kontekście poziomu wiary, który mają osoby pragnące zawrzeć małżeństwo. Wydaje się, iż taki poziom jest niemożliwy do określenia, a co najważniejsze Komisja nie daje żadnych odpowiedzi w odniesieniu do tego, w jaki sposób ów poziom wiary miałby być określony²⁰. Co więcej, dokument nie wskazuje też, dlaczego zbyt niski poziom wiary, czy też jej brak po stronie kontrahentów miałby czynić intencję tychże kontrahentów niewystarczającą do ważnego zawarcia małżeństwa i co tak naprawdę, w konkretnej sytuacji osób pozbawionych wiary, oznacza działanie zgodnie z tym, co czyni Kościół, pozostając raczej na płaszczyźnie ogólnych tez i zasad pozbawionych rzetelnej argumentacji²¹. Należy zauważyć, iż postulaty zawarte w dokumencie Komisji Teologicznej z 1977 r. w praktyce oznaczają, iż osoby ochrzczone, lecz niewierzące, nie mogą ważnie zawrzeć związku małżeńskiego.

Wspominany już Synod Biskupów z 1980 r., bezpośrednio nawiązując do propozycji Komisji Teologicznej z 1977 r., podkreśla istniejący ścisły związek między wiarą osoby kontrahenta i ważnością zawieranego przez niego małżeństwa sakramentalnego. Co więcej, stwierdza jednoznacznie, iż konieczna jest wiara do tego, aby kontrahent mógł ważnie zawrzeć małżeństwo, a zatem w przypadku jej braku można mówić o nieważności zawieranego małżeństwa. Synod formułuje też postulat, aby formujące się w tamtym czasie prawodawstwo uwzględniło postulat konieczności wiary w odniesieniu do ważności sakramentu²².

Z punktu widzenia czysto prawnego postanowienia zarówno Synodu Biskupów, jak i wcześniej Komisji Teologicznej nie przekonują. Wiara jako taka nie jest i nie może być warunkiem ważnego zawarcia małżeństwa. Trudno bowiem ustalić w praktyce, jaki jest poziom wiary, a zwłaszcza konkretna praktyka życia osób, które mają intencję zawarcia małżeństwa. Nie można zatem wykluczyć, iż zdarzają się sytuacje, w których dane osoby z pewnych racji formalnych czy zewnętrznych chcą zawrzeć małżeństwo kanoniczne. To jednak nie oznacza, że wykluczają sakramentalność małżeństwa albo że

¹⁹ Por. Commissione Teologica Internazionale, *Propositioni su alcune questioni dottrinali*, nr 2-3, w: *Enchiridion Vaticanum Documenti ufficiali della S. Sede*, VI, Bologna 1981–1995, 492. Czytamy tutaj: „Intentio requisita, nempe faciendi quod facit Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat aub aspectu sacramenti verus «actus humanus». Etiam si quaestio circa intentionem et problema circa fidem personalem contrahentium non misceri debeant, tamen non totaliter separari possunt. Intentio vera ultimatum fide viva nascitur et nutritur”.

²⁰ Por. A. Stankiewicz, *De iurisprudencia recentiore circa simulationem totalem et partialem*, Roma 1996, 43.

²¹ Por. P. Delhay, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano. Commissione Teologica Internazionale*, *La Civiltà Cattolica* 129 (1978), vol. 3, 512–513.

²² Sinodo dei Vescovi, *Elenco delle proposizioni*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della S. Sede*, t. VII, Bologna 1981–1995, 714–718.

nie mogą zawrzeć małżeństwa w sposób ważny. Z tego względu trudno zgodzić się z tymi autorami, którzy jednoznacznie wskazują na konieczność minimalnego poziomu wiary w odniesieniu do ważnego zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Jednym z takich autorów jest D. Faltin, który tej tematyce poświęcił publikację²³.

D. Faltin rozpoczyna swoje rozważania od pytania, które formułuje następująco: czy do zaistnienia sakramentu wystarczy, iż kontrahenci czynią to, co *Ecclesia intendit*, czy też konieczna jest ich osobista wiara? Nawiązując do obrad Synodu Biskupów z 1980 r., stawia następnie tezę, iż kwestia dotycząca wiary w całej swojej złożoności sprowadza się do dwóch możliwych sytuacji: albo – jak stwierdza autor – wiara jest absolutnie konieczna i zawarcie małżeństwa sakramentalnego jej wymaga, albo nie jest konieczna i w takiej sytuacji nie bardzo można zrozumieć, dlaczego się jej wymaga²⁴.

Opierając się na teologii św. Augustyna i św. Tomasza, autor słusznie uzasadnia nierozłączność kontraktu i sakramentu, wskazując, iż niezależnie od tego, czy chrześcijanie mają wiarę, czy też nie, ich związek małżeński ma charakter sakramentalny oparty na godności, którą obdarzył go Chrystus. Tak dzieje się zawsze wtedy, gdy dwie osoby ochrzczone zawierają umowę małżeńską i co najważniejsze czynią to *conformia verbis et signis*, czyli zgodnie z intencją *faciendi id quod facit Christus et Ecclesia*. W tym właśnie momencie autor ten formułuje pytanie, które zdaje się kluczowe w całym dalszym toku jego rozumowania. Zapytuje bowiem, czy owe słowa i znaki wypowiedzane przez osobę, która nie ma w sobie wiary, są w istocie swojej znakami i słowami pustymi, nie mającymi nic wspólnego z tym, co przez nie rozumie Kościół? Czyż nie jest prawdą, że owe znaki nabierają znaczenia jedynie w kontekście wiary i bez niej pozostają pozbawione swojej mocy²⁵? Na tak postawione pytania autor odpowiada oczywiście pozytywnie, a co za tym idzie wyprowadza wniosek, iż owe znaki i słowa nabierają znaczenia jedynie w świetle wiary, dlatego też intencja zawarcia małżeństwa sakramentalnego wymaga od kontrahenta wiary²⁶. Chociaż, co należy zauważyć, D. Faltin jednoznacznie nie formułuje tezy, iż należałoby odmówić osobom niewierzącym zawierania przez nich małżeństwa, taka teza, jak się wydaje, wynika z jego rozumowania. Autor porusza jeszcze wiele innych wątków dotyczących choćby kwestii wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa, nie podejmujemy jednak tej kwestii w tym momencie, gdyż stanie się ona przedmiotem naszych rozważań w rozdziale czwartym.

Tak sformułowane tezy, wskazujące jednoznacznie na konieczność przynajmniej minimalnej wiary kontrahenta w odniesieniu do ważności zawieranego przez niego małżeństwa, budzą jednak wątpliwości i zmuszają do dalszej refleksji.

Przekonujące w powyższej kwestii jest stanowisko Ojca Świętego Jana Pawła II, który w wydanej rok po Synodzie Biskupów w Adhortacji apostolskiej *Familiaris*

²³ Por. D. Faltin, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, w: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, 57-94.

²⁴ Por. tamże, 67-68.

²⁵ Tamże, 71.

²⁶ Tamże, 68-71.

consortio nie podjął wniosków, do których doszedł Synod. Co więcej, zdaje się, iż zawarta w niej myśl zdecydowanie odbiega od wniosków zaproponowanych przez Synod.

W punkcie 68 Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Ojciec Święty stwierdza: *Wiara osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom i pierwszym obowiązkiem pasterzy jest dopomóc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości. Muszą oni także rozumieć racje, które skłaniają Kościół, że dopuszcza do obrzędu także tych, których usposobienie nie jest doskonałe*²⁷. I dalej: *Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozdzielnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski*²⁸.

Warto zauważyć, że Ojciec Święty nie mówi w swoim dokumencie o osobach niewierzących, ale raczej o tych, których poziom wiary jest różny, a zatem, jak należy sadzić, nie zawsze wystarczający. Kluczowe w tym temacie wydaje się sformułowanie użyte przez Sobór Trydencki, który, mówiąc o intencji zawarcia małżeństwa, używał terminu *facere id quod facit Ecclesia*²⁹. Papież w *Familiaris consortio* używa terminu *quod Ecclesia intendit*. Kościół bowiem w przypadku sakramentu małżeństwa tak naprawdę nie czyni niczego poza ustanowieniem konkretnej formy jego zawarcia, gdyż to sami kontrahenci są szafarzami sakramentu. Kościół pozostaje niejako z boku wydarzeń, które się dokonują w momencie sprawowania sakramentu małżeństwa. Forma kanoniczna jakkolwiek wymagana jest do ważności małżeństwa, ma charakter jedynie dyscyplinarny w odniesieniu do wyrażanej zgody małżeńskiej. Forma ta ma charakter kanoniczny, nie zaś sakramentalny³⁰. Zatem, dwie osoby, o ile tylko pragną uczynić to, co Kościół chce dopełnić, zawierają małżeństwo ważne niezależnie od stopnia ich osobistej wiary. Oznacza to, że zdaniem Ojca Świętego brak wiary, jako taki, nie jest i nie może być przyczyną nieważności małżeństwa, o ile tylko osoby kontrahentów pragną czynić to, co Kościół chce dopełnić³¹.

Jest oczywiste, iż w sytuacji, gdy duszpasterz stwierdzi, że pragnący zawrzeć małżeństwo absolutnie odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, nie może dopuścić do obrzędu. Tak zresztą czytamy w cytowanej już adhortacji Jana Pawła II: [...] *w przypadku, kiedy pomimo wszystkich poczynionych kroków, nowożeńcy wyraźnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych, duszpasterz nie może dopuścić ich do obrzędu*³².

²⁷ *Familiaris consortio*, nr 68.

²⁸ Tamże.

²⁹ Sesja VII, kan. 11, Denz. 854.

³⁰ Por. C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, 143–144.

³¹ Por. A.M. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, 201.

³² *Familiaris consortio*, nr 68.

Wydaje się jednak, że takie sytuacje, o których wspomina Papież są ekstremalne. W normalnych okolicznościach dwie osoby, które zgłaszają wolę zawarcia małżeństwa w kościele nie odrzucają zawarcia małżeństwa zgodnie z nauką Kościoła, niezależnie od tego, jaki mają stopień wiary. Użyty w dokumencie papieskim termin *co Kościół chce dopełnić*, zdecydowanie lepiej brzmiący w wersji łacińskiej dokumentu *quod Ecclesia intendit* oznacza, iż nie należy wymagać od kontrahentów pragnienia zawarcia sakramentalnego małżeństwa, czyli uczynienia tego, co czyni Kościół, ale raczej zawarcia małżeństwa zgodnie z myślą Kościoła, czyli w Chrystusie. Oczywiście pozostaje pytanie, na ile dwie osoby w praktyce niewierzące pragną to uczynić w Chrystusie – jak wskazuje Ojciec Święty. Skoro jednak pragną zawrzeć małżeństwo, co więcej, pragną to uczynić zgodnie z istniejącą formą kanoniczną oraz w sposób wyraźny i formalny nie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, wydaje się, iż taka intencja, choćby ją nazwać jedynie wyrażoną *implicite*, jest wystarczająca do tego, aby ich małżeństwo było można określić jako zawarte zgodnie z myślą Kościoła³³. Sam zresztą Ojciec Święty nieco wcześniej stwierdza: *Chęć ustalenia ostatecznych kryteriów dopuszczania do zawarcia ślubu w Kościele, które by brały pod uwagę stopień wiary nowożeńców, mieści w sobie, niezależnie od wszystkiego, wielkie niebezpieczeństwa. Przede wszystkim ryzyko bezpodstawnych i dyskryminujących osądów; następnie ryzyko wywołania wątpliwości co do ważności małżeństw już zawartych, z wielką szkodą dla wspólnot chrześcijańskich, oraz nowego, bezpodstawnego niepokojenia sumień małżonków; popadłoby się w niebezpieczeństwo kwestionowania czy też podania w wątpliwość ważności sakramentalnej wielu małżeństw braci odłączonych od pełnej komunii z Kościołem katolickim, pozostając w ten sposób w sprzeczności z tradycją kościelną*³⁴.

Zatem, jakkolwiek wskazania Ojca Świętego mają charakter bardziej duszpasterski niż prawny, uzmysławiają jednak, iż kryterium wiary w odniesieniu do ważności zawarcia małżeństwa jest kryterium niewłaściwym, w sensie prawnym zaś – co należy podkreślić raz jeszcze – niedopuszczalnym. Związek małżeński dwojga osób ochrzczonych zawsze jest sakramentem niezależnie od stopnia wiary i dyspozycji każdego z nich³⁵.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż wiara nie może być warunkiem ważnego zawarcia małżeństwa również ze względu na nierozdzielność natury kontraktualnej i sakramentalnej małżeństwa. Jeśli bowiem przyjmuje się, iż małżeństwo zawierane przez chrześcijan jest zarówno kontraktem, jak i sakramentem³⁶, zatem odmówienie możliwości ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa przez osoby nie praktykujące swojej wiary w sposób należyty, oznaczałoby, iż takie osoby nie mogłyby również

³³ Por. C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, 145.

³⁴ *Familiaris consortio*, nr 68.

³⁵ Por. Z. Grocholewski, dz.cyt., 19.

³⁶ Por. G. Leszczyński, *Osoba ochrzczona niewierząca a sakrament małżeństwa*, Łódź 2004², 20–22.

zawrzeć ważnie kontraktu³⁷. Takiego zdania są oczywiście autorzy, którzy podkreślają nierozdzielność kontraktu i sakramentu w przypadku małżeństw zawieranych przez osoby ochrzczone³⁸. Ci, którzy taką nierozdzielność negują, konsekwentnie uważają, iż osoba nie mająca wiary nie może zawrzeć ważnie sakramentu, a jedynie kontrakt³⁹. Taka wizja – naszym zdaniem – jest jednak nie do pogodzenia z brzmieniem kan. 1055 KPK⁴⁰.

Przyjmując zatem tezę, iż wiara jako rzeczywistość osobowa i społeczna, ma niezwykle ważną rolę w odniesieniu do głębokiego przeżywania sakramentu i jego skuteczności w porządku łaski, w porządku jednak prawnym, tzn. w jej odniesieniu do ważności sakramentu, nie eliminuje intencji jego zawarcia w sytuacji osób niewierzących, spróbujmy teraz zastanowić się, czy możliwe są sytuacje, w których brak wiary powoduje nieważność sakramentu małżeństwa.

4. WYKLUCZENIE GODNOŚCI SAKRAMENTALNEJ MAŁŻEŃSTWA

Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest łatwa, gdyż w kwestii nas interesującej autorzy nie są zgodni. Niektórzy z nich utożsamiają wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa z figurą symulacji całkowitej. Do takich autorów należą A. Abate⁴¹, C. Burke⁴², czy też L. Vela⁴³. Ich rozumowanie opiera się na zasadzie nierozłączności kontraktu i sakramentu, z której ich zdaniem wynika, że wykluczenie sakramentalności małżeństwa koniecznie musi oznaczać wykluczenie małżeństwa jako takiego. Taka teza, co należy podkreślić, a co zauważa W. Góralski, była przeważająca zwłaszcza w okresie obowiązywalności Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Rzecznicy tej tezy opierali się na przesłance, iż ten, kto nie chce

³⁷ Por. R. Gerardi, *I problemi della determinazione della struttura ileomorfica e del ministro nel sacramento del matrimonio*, Lateranum 54 (1998), 364.

³⁸ Por. U. Navarrete, *De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico*, w: *Vinculum matrimoniale*, Roma 1973, 138.

³⁹ Por. L. Orsy, *Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage: Disputed Questions*, Theological Studies 43 (1982), 9–10.

⁴⁰ Por. B. Zubert, *Consensus sacramentalis facit nuptias?*, w: *Przymierze małżeńskie*, red. W. Góralski, R. Sztuchmiller, Lublin 1993, 16–17. Autor stwierdza: „Sakramentalność jest więc według normy kodeksowej niezależna od wiary nupturientów i to tak dalece, iż zwykły błąd co do sakramentalnej godności małżeństwa nie narusza zgody małżeńskiej, chyba że determinuje wolę (kan. 1099). Jedynie wykluczenie tego istotnego elementu małżeństwa pozytywnym aktem woli ma znaczenie prawne – małżeństwo w ogóle nie dochodzi do skutku (kan. 1101 § 2). Takie rozumienie podstaw sakramentalności związku małżeńskiego ponownie znalazło się w krzyżowym ogniu krytyki. Koncepcji tej zarzuca się m. in. Pewien automatyzm sakramentalny nie uwzględniający personalnej wiary nupturientów, wynikający ze statycznej wizji człowieka oraz nie liczący się ze współczesną antropologią ani psychologią”.

⁴¹ Por. A. Abate, dz.cyt., 67.

⁴² Por. C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, 146–147.

⁴³ Por. L. Vela, dz.cyt., 998.

sakramentu, a jednocześnie chce zawrzeć umowę małżeńską, w rzeczywistości nie może wykluczyć owej wartości duchowej, ponieważ kontraktu małżeńskiego zawieranego pomiędzy osobami ochrzczoneymi nie da się oddzielić od sakramentu, gdyż godność sakramentalna jest nierozdzielna od kontraktu. Co więcej, w myśl tych opinii intencja stron nie zależy od kontrahentów, lecz jest z ustanowienia Bożego⁴⁴.

Uznając zasadę, o której mowa, co nie budzi dziś żadnych wątpliwości, naszym zdaniem z punktu widzenia psychologicznego możliwe jest dokonanie rozróżnienia między pragnieniem zawarcia małżeństwa jako kontraktu a jego wykluczeniem co do jego godności sakramentalnej⁴⁵. Oznacza to, że jakkolwiek każdy kontrakt zawierany przez ochrzczoneych staje się sakramentem opartym na woli Chrystusa, to jednak w pewnych sytuacjach konkretnych możliwe jest, że kontrahent nie będzie chciał zawarcia małżeństwa sakramentalnego, wykluczając wprost jego godność sakramentalną do tego stopnia, że wolałby w ogóle nie zawierać małżeństwa, gdyby ono miało mieć charakter sakramentalny. Oczywiście w konkretnym przypadku decyduje tzw. intencja przeważająca, o czym jeszcze powiemy, której skutkiem kontrahent tak zdecydowanie wyklucza sakrament, że gotowy jest nawet nie pójść do ołtarza, jeśli małżeństwo miało być sakramentem⁴⁶.

Należy ponadto zauważyć, iż założenie nierozłączności kontraktu i sakramentu nie może prowadzić do pewnego rodzaju automatyzmu, całkowicie oderwanego od woli stron, która przecież stanowi przyczynę sprawczą umowy małżeńskiej⁴⁷.

Wielu autorów umieszcza wykluczenie godności sakramentalnej jako jedną z form symulacji częściowej, polegającą na wykluczeniu istotnego przymiotu małżeństwa. Do tychże autorów zaliczają się np. Z. Grocholewski⁴⁸, F. Bersini⁴⁹, czy też P.A. Bonnet⁵⁰. Ich argumentacja w gruncie rzeczy sprowadza się do umiejscowienia godności sakramentalnej małżeństwa obok dwóch wskazanych przez Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1056 przymiotów małżeństwa, w normie zawartej w kan. 1099 KPK dotyczącej błędu prawnego. Trzeba w tym miejscu jednak zauważyć, wspomniani autorzy nie nazywają godności sakramentalnej przymiotem małżeństwa, ile raczej przyrównują ją do tychże przymiotów w kontekście kan. 1099 KPK. Jest to oczywiste, gdyż przymioty małżeństwa, jakimi są jedność i nierozdzielność, są jednoznacznie określone w kan. 1056 KPK, a w związku z tym nazwanie godności sakramentalnej małżeństwa przymiotem nie jest możliwe. Samo tylko umiejscowienie tejże godności obok dwóch przymiotów małżeństwa w kan. 1099 KPK nie jest dowodem, iż Prawodawca rozumie godność sakramentalną jako przymiot małżeństwa. Jakkolwiek godność sakramentalna małżeństwa nie jest jednym z przymiotów małżeństwa, niemniej jednak może być przyrównana do przymio-

⁴⁴ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, 162–163.

⁴⁵ Por. F. Bersini, *Il diritto matrimoniale canonico*, Torino 1994, 126.

⁴⁶ Por. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, 149–150.

⁴⁷ Por. W. Góralski, dz.cyt., 163.

⁴⁸ Por. Z. Grocholewski, dz.cyt., 21.

⁴⁹ Por. F. Bersini, dz.cyt., 126.

⁵⁰ Por. P.A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, 126.

tów małżeństwa w kontekście kan. 1101 § 2 KPK, co czynią wspomniani autorzy, wtedy jednak powstaje pytanie, czy skoro godność małżeńską można jedynie przyrównać do przymiotów małżeństwa, to nie jest ona raczej jednym z elementów małżeństwa, o których mówi wspomniany już kan. 1101 § 2 KPK. Naszym zdaniem odpowiedź powinna być pozytywna.

Takie ujęcie kwestii wykluczenia godności sakramentalnej nie jest zdaniem wyodrębnionym, gdyż większość autorów utożsamia godność sakramentalną małżeństwa z jednym z jego istotnych elementów, o których w kan. 1101 § 2 KPK. Takiego zdania są np. M.F. Pompedda⁵¹, W. Góralski⁵², C. Gullo⁵³, M. Berti⁵⁴, G. Versaldi⁵⁵, P. Moneta⁵⁶.

W zasadzie trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy godność sakramentalna małżeństwa stanowi istotny element, czy też przymiot, o których mówi kan. 1101 § 2 KPK? Moja argumentacja opiera się na tym, co już wcześniej wskazaliśmy, iż przymioty małżeństwa są przez Prawodawcę ściśle określone, natomiast Kodeks w żadnym miejscu nie wymienia istotnych elementów małżeństwa. Jurisprudencja jako jeden z elementów małżeństwa traktuje wykluczenie dobra potomstwa. Doktryna wskazuje również, choć z licznymi oporami, ukierunkowanie na dobro małżonków⁵⁷. Jestem zdania, że w tej figurze prawnej znajduje się również miejsce dla godności sakramentalnej małżeństwa, której wykluczenie pozytywnym aktem woli powoduje jego nieważność.

5. BRAK WIARY A WYKLUCZENIE GODNOŚCI SAKRAMENTALNEJ MAŁŻEŃSTWA

Próbując odpowiedzieć na pytanie dotyczące zależności istniejącej między brakiem wiary kontrahenta a wykluczeniem przez niego godności sakramentalnej małżeństwa, trzeba podkreślić raz jeszcze element psychologiczny jako istotny w interpretacji powyższej kwestii. W sensie obiektywnym każde wykluczenie, o którym mówi kan. 1101 § 2 KPK, powoduje nieważność małżeństwa. W sensie subiektywnym istnieje jednak zasadnicza różnica między wykluczeniem małżeństwa jako takiego a sytuacją, w której ktoś pragnie zawrzeć małżeństwo, wyklucza jednak jakiś jego istotny element czy przymiot. Godność sakramentalna małżeństwa jest jednym z elementów, który obok dobra potomstwa czy ukierunkowania na dobro mał-

⁵¹ Por. M.F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, 410.

⁵² Por. W. Góralski, dz.cyt., 164.

⁵³ Por. C. Gullo, *L'esclusione della sacramentalità nel matrimonio dei battezzati non credenti*, *SDiritto di Famiglia e delle Persone* 17 (1988), 731.

⁵⁴ Por. M. Berti, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio da parte dei battezzati non credenti nella dottrina e nella giurisprudenza attuali*, *Dissertatio ad doctoratum*, Trento 1992, 206.

⁵⁵ Por. G. Versaldi, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, „*Periodica*” 79, 1990, 429.

⁵⁶ Por. P. Moneta, *Il matrimonio*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. 3, Roma 1992, 245.

⁵⁷ Por. G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa jako przedmiot symulacji częściowej (kan. 1101 § 2 KPK)*, *Ius Matrimoniale* 12 (2007), 94.

żonków może stać się przedmiotem wykluczenia. Przyczyny mogą być oczywiście różne, ale jak się wydaje konkretyzują się one przede wszystkim we współczesnym, często nieobcym wielu ludziom sposobie widzenia małżeństwa. Nie tylko błędne opinie, uporczywość, ale przede wszystkim chęć nieutożsamiania się z tym, co czyni Kościół, może stać się przyczyną, która powoduje wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa. Nie przypadkiem Ojciec Święty w Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* wskazywał, że w sytuacji jasnych postaw przeciwnych nauczaniu Kościoła należałoby raczej odmówić takim osobom zawarcia przez nich małżeństwa sakramentalnego. W takich bowiem okolicznościach, jak się wydaje, sama rzeczywistość wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa jest bliższa niż w sytuacji, w której takich wątpliwości mieć nie można. Pozostaje jednak pytanie, czy sam brak wiary jako taki jest jednoznaczny z wykluczeniem godności sakramentalnej małżeństwa, czy też owo wykluczenie jest rzeczywistością niezależną od tego, czy ktoś ma minimalny stopień wiary, czy nie?

Jestem zdania, że jakkolwiek wiara kontrahenta, o czym już pisaliśmy, ma swój ogromny walor duchowy w kontekście skuteczności sakramentu małżeństwa w porządku łaski, to jednak utożsamienie samego braku wiary, powstałego z jakichkolwiek powodów z nieważnością zgody małżeńskiej nie jest możliwe. Uważam również, iż mogą istnieć sytuacje, w których postawa kontrahenta jest na tyle sprzeczna z wizją małżeństwa Kościoła, że należy odmówić udzielenia sakramentu małżeństwa takim osobom. W przypadku jednak symulacji małżeństwa kan. 1101 § 2 KPK wyraźnie wskazuje, o czym pisaliśmy wcześniej, na *pozytywny akt woli* jako niezbędny do uznania działania osoby zawierającej małżeństwo jako symulowane. Właśnie to wyrażenie użyte w kanonie wydaje się niezwykle istotne w interpretacji pojęcia symulacji. Nie wystarcza zatem jedynie akt negatywny czy domniemany, ale konieczny jest pozytywny akt woli wykluczający.

Wydaje się, iż w naszym przypadku osoba, która deklaruje się jako niewierząca lub w praktyce pozostaje daleka od praktykowania wiary, pragnie zawarcia małżeństwa i czyni to zgodnie z tym, co dopełnia Kościół. Zatem nie można mówić o symulacji małżeństwa, gdyż nie mamy do czynienia z podstawowym jej elementem, a mianowicie pozytywnym aktem woli wykluczającym małżeństwo jako takie. Dopiero w sytuacji przeciwnej, gdy okoliczności, samo przyznanie się kontrahenta czy inne dowody bezpośrednie lub pośrednie potwierdzą jego działanie symulowane, można stwierdzić nieważność małżeństwa. Wydaje się nam, iż takie podejście jest też dowodem pozytywnego myślenia o człowieku, który z natury pozostaje szczerzy w swoich intencjach, którym na zewnątrz odpowiada wyrażana przez niego zgoda małżeństwa. Symulacja jest wyjątkiem od reguły, uznającej zgodność woli oraz wyrażanych na zewnątrz słów i znaków.

6. WNIOSKI

Brak wiary po stronie kontrahenta jest poważnym problemem duszpasterskim i wymaga głębokiej analizy teologicznej. Niemniej w odniesieniu do ważności mał-

żeństwa sakramentalnego nie decyduje o tym, czy jest ono zawarte ważnie, czy też nie. Nie można bowiem wymagać od kontrahentów, aby mieli intencję zawarcia małżeństwa sakramentalnego, gdyż wystarczająca jest intencja zawarcia małżeństwa, pod warunkiem że pragną je zawrzeć zgodnie z tym, co czyni Kościół. Oznacza to, że dopóki istnieje przesłanka ku temu, aby sądzić, że kontrahenci zawierają małżeństwo zgodnie z kanoniczną wizją małżeństwa, nie ma podstaw, aby odmawiać komuś jego zawarcia.

Problemem jest natomiast sytuacja, gdy duszpasterz dostrzeże, że intencja zawarcia małżeństwa, która kieruje jednym czy obojgiem kontrahentów, jest sprzeczna z tym, co Kościół rozumie jako małżeństwo kanoniczne. W takich okolicznościach należy odmówić możliwości zawarcia związku małżeńskiego, zgodnie z tym, jak naucza Ojciec Święty Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Taka intencja bowiem sprzeczna z tym, co czyni Kościół, może powodować nieważność małżeństwa albo z tytułu błędu określonego w kan. 1099 KPK albo z tytułu wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa w myśl kan. 1101 § 2 KPK.

Podsumowując zatem nasze rozważania, należy stwierdzić, iż brak wiary sam w sobie, przy wszystkich jego konsekwencjach w sferze ducha, w tym również dotyczących małżeństwa, jako taki nie jest jednoznaczny z wykluczeniem godności sakramentalnej małżeństwa. Może natomiast powodować symulację wtedy, gdy dana osoba pozytywnym aktem woli wykluczy ową godność ze swojego związku małżeńskiego, do tego stopnia, że dana osoba wołałaby raczej nie zawierać małżeństwa, niż miałoby ono mieć charakter sakramentalny.

Zdaję sobie sprawę, że takie sytuacje zdarzają się rzadko, jeśli w ogóle się zdarzają, i że udowodnienie wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa jest bardzo trudne. Domniemanie zgodności woli wewnętrznej kontrahenta i jej zewnętrznej formy, w co należy wierzyć, jest zgodne z prawdziwym stanem rzeczy zdecydowanej większości zawieranych związków małżeńskich. Brak wiary kontrahentów pozostaje więc w praktyce raczej kwestią duszpasterską i stawia przed duszpasterzami ciągłe nowe wyzwania.

BIBLIOGRAFIA

- Abate A., *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Apollinaris 59 (1986), 445–491.
- Barberi F., *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Roma: CLV 1982.
- Burke C., *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1995, 139–156.
- Castaño J.F., *Il Sacramento del matrimonio*, Roma: Tipolitografia Pioda Gianfranco 1992.
- Cunningham R.G., *Marriage and the Nescient Catholic: Questions of Faith and Sacrament*, Studia Canonica 15 (1981), 263–283.
- Faltin D., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, w: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1990, 57–94.
- Gherro S., *Diritto matrimoniale canonico*, Padova: CEDAM 1985.

- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk: „Lex” 1991.
- Grocholewski Z., *L'errore circa l'unità, indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, w: *Errore determinans voluntatem*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1995, 7–21.
- Gullo C., *L'esclusione della sacramentalità nel matrimonio dei battezzati non credenti*, *Diritto di famiglia e delle persone* 17 (1988), 729–758.
- Leszczyński G., *Osoba ochrzczona niewierząca a sakrament małżeństwa*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2004².
- Maritz H., *Ehe-Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Anschluß der Sakramentalität der Ehe*, w: *Iustus Iudex*, red. P. Wesemann, Essen: Ludgerus-Verlag 1990, 249–257.
- Mingardi M., *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001.
- Stankiewicz A., *De iurisprudencia recentiore circa simulationem totalem et partialem*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996.
- Zuberbier A., Wiara, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1989, 360.

THE LACK OF FAITH AND THE EXCLUSION OF MARRIAGE SACRAMENTAL DIGNITY – part II

Summary

The Code of Canon Law of 1983 classifies the reasons for marriage invalidity in three different categories: diriment impediments, defects in matrimonial consent and lack or defect of canon form. Among different defects in matrimonial consent, in 1101 § 2, Code of Canon Law enumerates simulations. Simulation signifies that a person contracting marriage expresses marital agreement merely on the surface, excluding in reality through a positive act of the will the marriage itself, some essential elements or an essential property of marriage. The present article is an attempt of looking at the relation existing between the validity of marriage and the exclusion of the sacramental dignity, with the special consideration of the faith of the person.

Key words: marriage, matrimonial consent, simulation, sacramental dignity, exclusion

Nota o Autorze

Ksiądz Grzegorz LESZCZYŃSKI – prezbiter archidiecezji łódzkiej, prof. dr hab. nauk prawnych, profesor zwyczajny w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Wydziału Prawa i Administracji UŁ, Oficjał Trybunału Metropolitalnego Łódzkiego, Zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie i procesowe, prawo wyznaniowe, kanoniczne prawo administracyjne. Kontakt e-mail: gleszczyński@wpia.uni.lodz.pl

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki

REFORMA PROCESU MAŁŻEŃSKIEGO W ŚWIEŹLE MOTU PROPRIO OJCA ŚWIĘTEGO FRANCISZKA *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*

Słowa kluczowe: Papież, proces, nieważność małżeństwa, reforma

1. Wprowadzenie. 2. Zbawienie dusz najwyższym prawem. 3. Jeden wyrok. 4. Sędzia jednoosobowy. 5. Proces skrócony. 6. Apelacja. 7. Zadania własne Konferencji Episkopatu. 8. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Promulgowany 8 września 2015 r. List apostolski motu proprio Ojca Świętego Franciszka *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa nie tylko ma na względzie zagwarantowanie właściwego funkcjonowania sprawiedliwości w Kościele, ale przede wszystkim wychodzi naprzeciw potrzebie uproszczenia procedury orzekania nieważności małżeństwa, przy zagwarantowaniu ochrony jedności w wierze i w dyscyplinie dotyczącej małżeństwa¹.

2. ZBAWIENIE DUSZ NAJWYŻSZYM PRAWEM

Zasada nierozzerwalności małżeństwa, określona w kan. 1056 KPK, potwierdzona wyraźnie przez papieża Franciszka w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, pozostaje zasadą fundamentalną². Zasada ta, ustawiona przez Jezusa Chrystusa, zapisana w tekście Ewangelii według św. Mateusza (Mt 19, 6), potwierdzona

¹ Por. Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, tekst łacińsko-polski*, Tarnów 2015, 9.

² Tamże.

wielokrotnie w nauczaniu Kościoła, w tym w nauczaniu Soboru Watykańskiego II³, określa małżeństwo jako związek trwały, którego człowiek rozdzielić nie może. Nie-rozerwalność małżeństwa polega zatem na tym, że związku małżeńskiego nie można zawierać na jakiś czas, lecz dogonnie⁴.

Zasada nierozzerwalności małżeństwa, oczywista z punktu widzenia doktrynalnego, bywa błędnie interpretowana, wręcz podważana we współczesnym świecie, w którym coraz mocniej daje znać o sobie pragmatyczne, oparte na laickiej wizji małżeństwa, rozumienie związku dwojga osób, będące wyrazem tzw. mentalności prorozwodowej. Rozwód, będący skutkiem faktycznego rozpadu związku, nie tylko staje się rzeczywistością powszechną, ale skłania też do stawiania pytań o sensowność i praktyczny wymiar małżeństwa nierozzerwalnego. Co więcej, niewiedza lub fałszywa wiedza o charakterze procesów małżeńskich, a zwłaszcza o naturze procesu o nieważność małżeństwa, stanowią mogą czynniki, które w poszczególnym przypadku potrafią wpłynąć na decyzję małżonków o zerwaniu wspólnoty życia⁵. Mentalność prorozwodowa ma zatem nie tylko praktyczny wymiar w odniesieniu do rozumienia instytucji małżeństwa, ale również w odniesieniu do intencji, które mogą towarzyszyć osobom ubiegającym się o orzeczenie nieważności małżeństwa w trybunałach kościelnych.

Z drugiej strony, należy zauważyć, że związek małżeński, nierozzerwalny w swojej istocie, tworzy zgoda stron. Zasada uznająca zgodę małżeńską za przyczynę sprawczą małżeństwa jest doniosłą zasadą kanonicznego prawa małżeńskiego, będącą fundamentem całej dyscypliny Kościoła w tej dziedzinie⁶. Poprzez akt zgody małżeńskiej to, co istniało potencjalnie w ludzkich naturalnych zdolnościach zostaje zaktualizowane w wydarzeniu, które tworzy nową wzajemną relację interpersonalną pomiędzy mężczyzną i kobietą⁷. Zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą małżeństwa, o ile wyrażona jest pomiędzy osobami do tego prawnie zdolnymi. Oznacza to, że wyrażona zgoda małżeńska nie powoduje zaistnienia małżeństwa, jeśli któryś z kontrahentów lub obydwoje są niezdolni prawnie według prawa naturalnego, pozytywnego czy kościelnego do jej wyrażenia⁸.

³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tł. polskie, Poznań 2002, p. 49.

⁴ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, 41.

⁵ Por. J. Krajczyński, *Mentalność prorozwodowa a procesy małżeńskie*, w: *Procesy i procedury: nowe wyzwania*, red. G. Leszczyński, Warszawa 2015, 45.

⁶ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa 2001, 30. Warto w tym miejscu przytoczyć niezwykle ważne słowa wypowiedziane przez papieża Pawła VI w przemówieniu skierowanym do Trybunału Roty Rzymskiej, w którym stwierdza, iż zgoda stron „è un principio di capitale importanza in tutta la tradizione canonistica e teologica, e spesso proposta dal Magistero della Chiesa come uno dei capisaldi fondamentali del diritto naturale dell’istituto matrimoniale, nonché del precetto evangelico” (Paulus VI, *Ad praelatos Auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacrae Romae Rotae*, 9.02.1976, Acta Apostolicae Sedis 68 (1976), 206).

⁷ Por. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, 69.

⁸ Por. G. Leszczyński, *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, 1°–3° KPK)*, Łódź 2009, 87.

Nie ulega wątpliwości, że istnieją związki, które z racji wadliwości zgody małżeńskiej są zawarte w sposób nieważny. Nie można zatem postrzegać osób zgłaszających się do trybunałów kościelnych w celu orzeczenia nieważności ich małżeństwa wyłącznie jako tych, którzy kierowani mentalnością prorozwodową mają na względzie jakiś osobisty interes, zwykle związany z chęcią zawarcia nowego małżeństwa kościelnego, gdyż wiele z nich, będąc przekonanymi o nieważności ich małżeństwa, pragnie uregulować swoją sytuację sakramentalną w Kościele. Co więcej, kieruje nimi bardzo często wrażliwe sumienie niepozwalające pozostawać na rozdrożu sakramentalnego życia, z trudem godzące się na uczestnictwo w życiu Kościoła pozbawione przyjmowania Chrystusa pod postacią Eucharystii. Jak zauważa Ojciec Święty Franciszek, miłość i miłosierdzie wymagają, aby Kościół jak matka stał się bliski swoim dzieciom, które czują się odłączone. *Salus animarum*, a zatem troska o zbawienie dusz, która pozostaje najwyższym celem instytucji, ustaw i prawa, staje się główną ideą i motywacją dokonania aktu reformy, która porządkuje i upraszcza przebieg procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa, stając się szansą i nadzieją dla osób, które odwracają się od struktur prawnych Kościoła wskutek fizycznego i moralnego oddalenia. Uproszczenie procedur, co podkreśla sam Papież, nie ma na celu promowanie nieważności małżeństwa, ale przyspieszenie procesów, jak również ich uproszczenie w taki sposób, aby serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydaniu wyroku⁹.

3. JEDEN WYROK

Zgodnie z kan. 1682 § 1 KPK z 1983 r. wyrok orzekający za pierwszym razem nieważność małżeństwa, wraz z apelacjami, jeśli takie są, i pozostałymi aktami sądowymi, należało przesłać z urzędu do trybunału apelacyjnego, w ciągu dziesięciu dni od ogłoszenia wyroku. Dopiero po tym, gdy wyrok stwierdzający za pierwszym razem nieważność małżeństwa został potwierdzony w trybunale apelacyjnym dekretem czy drugim wyrokiem, o czy mówi Prawodawca w kan. 1684 § 1 KPK z 1983 r., ci, których małżeństwo zostało orzeczone za nieważne, mogli zawrzeć nowe małżeństwo zaraz, gdy dekret lub drugi wyrok został im podany do wiadomości¹⁰. Na przestrzeni lat pojawiały się różne dyskusje dotyczące konieczności dwóch wyroków zgodnych stwierdzających nieważność małżeństwa stron. Do dziś, pomimo wprowadzanej reformy procesu małżeńskiego, której jednym z założeń jest zasada, iż jeden wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa podlega wykonaniu, daje się słyszeć opinie tych, którzy twierdzą, że jest to krok w niewłaściwą stronę. Jak zauważa L. Adamowicz w swojej publikacji, można z pewnością wskazać argumenty za sensownością zarówno jednego, jak i drugiego rozwiązania. Tenże autor, wskazując argumenty za utrzymaniem dotychczasowego obowiązku podwójnego wyroku zgod-

⁹ Por. Papież Franciszek, dz.cyt., 9–11.

¹⁰ Prawodawca w kan. 1684 § 1 KPK przewidywał możliwość dołączenia klauzuli zabraniającej nowego małżeństwa.

nego, wymienia: trudności kadrowe w sądach kościelnych; trudności w dostępie do orzecznictwa rotalnego w języku narodowym; tendencję do „miłosiernego” traktowania petentów w postępowaniu w I instancji¹¹. W moim przekonaniu, jakkolwiek argumenty te brzmią sensownie, to jednak nie są one przekonujące. Trudności kadrowe bowiem występują w większości sądów kościelnych, choć jest faktem, że prawdopodobieństwo większego składu sędziowskiego istnieje w trybunałach metropolitalnych. Praktyka wskazuje jednak, że owa większość nie zawsze oznacza większość sędziów rzeczywiście przygotowanych do pełnienia tego urzędu. Wiele sądów korzysta bowiem z dyspensy udzielanej kapłanom przez Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej, którzy, nie mając wykształcenia z zakresu prawa kanonicznego, swoją biegłość opierają na latach praktyki w sądownictwie. Trudność dostępu do orzeczeń Roty Rzymskiej w języku narodowym, w moim przekonaniu, jest na porównywalnym poziomie zarówno w sądach diecezjalnych, jak i metropolitalnych. Argument zaś dotyczący „miłosiernego” traktowania petentów w sądach I stopnia rzeczywiście może zaistnieć, choć należy zauważyć, że sędziowie, którzy podejmują decyzję w sposób kolegialny nie znają osobiście stron (o ile nie uczestniczyli w ich przesłuchaniach), a zatem podobnie jak na II stopniu postępowania swoją decyzję opierają na zebranych materiale dowodowym.

Przekonują natomiast argumenty wskazane przez wspomnianego autora w odniesieniu do złagodzenia dotychczasowej dyscypliny dotyczącej konieczności dwóch wyroków zgodnych za nieważnością małżeństwa. Wymienia on następujące: argument statystyczny (ponad 90% wyroków jest potwierdzanych przez trybunał II stopnia); argument finansowy (obniżenie kosztów procesu i kosztów funkcjonowania trybunałów); argument temporalny (skrócenie co najmniej o kilka miesięcy trwanie procesu); argument merytoryczny (trybunały apelacyjne skoncentrują się przede wszystkim na sprawach prowadzonych na I stopniu); argument logiczny¹². W szczególności ten ostatni brzmi interesująco i znajduje swoje uzasadnienie, gdyż strony, które otrzymały wyrok *pro nullitate* na I stopniu postępowania, rzeczywiście nie rozumieją, dlaczego wyrok ten ma być przesyłany z urzędu do trybunału apelacyjnego, skoro obie są usatysfakcjonowane wyrokiem i nie widzą potrzeby wniesienia apelacji. Każdy ze wskazanych argumentów jest sensowny i ważny. Idzie bowiem zarówno o ekonomię procesową, jak i czas trwania procesów. Zwłaszcza w tym ostatnim elemencie proces małżeński wymagał reformy. Przeciągające się sprawy, trwające czasem latami, nie dadzą się pogodzić z myślą Ojca Świętego Franciszka i jego pragnieniem, aby „serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydaniu wyroku”¹³.

Istotne, w moim przekonaniu, jest jeszcze jedno pytanie, a mianowicie, czy wymóg zgodności dwóch wyroków *pro nullitate* dawał większą gwarancję zbliżenia prawdy procesowej do prawdy obiektywnej o danym małżeństwie, czy też

¹¹ Por. L. Adamowicz, *Jedna czy dwie instancje – w oczekiwaniu na reformę procesu małżeńskiego*, w: *Procesy i procedury...*, art.cyt., 77.

¹² Por. tamże, 77–78.

¹³ Papież Franciszek, *List apostolski...*, dz.cyt., 9–11.

jest ona taka sama w świetle zasady wystarczalności jednego wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa. Uważam, że zakładając uczciwość sędziów (zasada ta dotyczy zarówno trybunałów I jak II stopnia), rzetelną pracę obrońcy węzła małżeńskiego nie znajduję argumentów za wyższymi gwarancjami dotarcia do prawdy, jakie miałyby dawać postępowanie w trybunałach dwóch stopni. Ponadto, należy podkreślić, że zachowana została jedna z zasad fundamentalnych procesu, czyli zasada apelacji od wyroku.

4. SĘDZIA JEDNOOSOBOWY

Istotną zmianę w przepisach dotyczących procesu o orzekanie nieważności małżeństwa stanowi założenie wprowadzenia sędziego jednoosobowego pod odpowiedzialnością biskupa. Zmiana ta jednak, w wymiarze praktycznym, nie ma aż tak rewolucyjnego zastosowania, jak można by sądzić. Dotyczyć ona może bowiem jedynie diecezji, w których nie ma możliwości ukonstytuowania trybunałów kolegialnych. Zasadą pozostaje bowiem trybunał kolegialny, o czy wyraźnie mówi Prawodawca w nowym kan. 1673 § 3, zdefiniowanym w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*.

Zdecydowaną nowością jest natomiast wprowadzenie procesu skróconego, czy inaczej mówiąc biskupiego, gdzie biskup diecezjalny jako sędzia jednoosobowy podejmuje decyzję co do nieważności małżeństwa stron. Nowość ta, oparta na zasadzie potwierdzonej w nowym kan. 1673 § 1, że biskup diecezjalny jest najwyższym sędzią w swojej diecezji, polega jednak na tym, że w procesie skróconym jedynie biskup diecezjalny może wydać wyrok za nieważnością małżeństwa bądź zdecydować, czy proces był prowadzony na sposób zwyczajny. I właśnie ten element wyłącznej kompetencji biskupa diecezji, wykluczający możliwość udzielenia delegacji komukolwiek, jest w moim przekonaniu niezwykle istotny i nowatorski. Stwierdza to wyraźnie Ojciec Święty Franciszek w następujących słowach: „Należy zatem oczekiwać, że zarówno w dużych, jak i małych diecezjach biskup osobiście da sygnał do odnowy struktur kościelnych oraz że nie pozostawi on całkowicie funkcji sądowniczej w sprawach małżeńskich urzędowi kurialnym. Powinno się to odnosić szczególnie do procesu skróconego, który zostaje ustanowiony w celu rozpatrzenia spraw, w których istnieją najbardziej ewidentne przesłanki nieważności¹⁴.

Zasada jednego sędziego w procesie skróconym w osobie biskupa diecezji może jednak budzić pewną wątpliwość. Dotyczy ona przygotowania merytorycznego biskupa diecezji do wydania wyroku, zwłaszcza jeśli biskup diecezji nie jest kanonistą i nie ma praktyki sądowej. Wydaje się jednak, że jest to wątpliwość łatwa do obalenia. W procesie skróconym bowiem biskup diecezjalny występuje w jego ostatnim etapie, czyli etapie wyrokowania. Samo zaś przygotowanie sprawy, zebranie dowodów leży w kompetencji instruktora, a wydanie opinii przedstawianej bisku-

¹⁴ Tamże, 11–13.

powi należy do występującego w procesie asesora. Tak naprawdę zatem decyzja podejmowana przez biskupa diecezji opiera się na tym, w jaki sposób zostaną przygotowane akta i jaką opinię do ewentualnej nieważności wyroku przedstawi mu asesor. Bez wątpienia, zatem, niezwykle istotna w tym względzie jest właściwa współpraca między biskupem diecezji a osobami przygotowującymi proces, jak zaufanie, którym winien darzyć wikariusza sądowego i tych, których mianuje on do przeprowadzenia postępowania przygotowawczego w procesie skróconym.

5. PROCES SKRÓCONY

Proces skrócony, stanowiący kolejne, w moim przekonaniu najbardziej nowatorskie założenie reformy papieża Franciszka, stanowi największe wyzwanie dla trybunałów kościelnych. Nie wnikając w szczegóły postępowania, należy jedynie zauważyć, że proces ten może być przeprowadzony po spełnieniu, w ocenie wikariusza sądowego¹⁵, dwóch podstawowych warunków: żądanie zostało zgłoszone przez oboje małżonków lub przez jednego z nich za zgodą drugiego; przytaczane są okoliczności dotyczące faktów lub osób, poparte zeznaniami lub dokumentami, które nie wymagają przeprowadzenia dokładniejszego badania albo dochodzenia oraz w sposób oczywisty wskazują na nieważność (kan. 1683 MIDI). Możliwość zastosowania procesu skróconego wydaje się zatem oczywista jedynie w sytuacjach oczywistych. Praktyka jednak wskazuje, że w niewielu tak naprawdę sprawach oczywistość faktów, zwłaszcza na początkowym etapie postępowania, jest jednoznaczna. Nie wykluczając jednak takiej możliwości należy zauważyć, że istnieje jeszcze drugi warunek istotny, a mianowicie zgodność obojga małżonków, co w procesach kościelnych występuje w mniejszości przypadków. Zakładając jednak, że zostaną spełnione obydwa warunki i wikariusz sądowy podejmie decyzję o przeprowadzeniu procesu skróconego, to ryzyko przeprowadzenia takiego procesu w odniesieniu do niewystarczalności zebranych dowodów w czasie jednej sesji sądowej jest niewielkie. W sytuacji bowiem, gdy zebrany materiał dowodowy nie przekona biskupa diecezji do wydania wyroku *pro nullitate*, sprawa powraca do postępowania zwyczajnego. Troska papieża Franciszka w przedstawionych założeniach dotyka jednak nie kwestii czysto proceduralnych, ale ze względu na szybkość procesu skróconego odnosi się do gwarancji poszanowania zasady nierozzerwalności małżeństwa. Sam Papież bowiem stwierdza: „Nie umknęło jednak mojej uwadze, jak bardzo postępowanie skrócone może zagrozić zasadzie nierozzerwalności małżeństwa”¹⁶. Ta świadomość skłania Papieża do określenia wyłącznej kompetencji biskupa diecezji do orzekania w procesie skróconym, gdyż tylko „biskup”¹⁷, który mocą swego zadania pasterskiego daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie”¹⁸.

¹⁵ Por. kan. 1676 § 2 MIDI.

¹⁶ Papież Franciszek, *List apostolski...*, dz.cyt., 13.

¹⁷ W założeniach do reformy procesu użyty jest termin „biskup”, choć należy przez to rozumieć biskupa diecezjalnego, gdyż taki termin istnieje w przepisach poszczególnych kanonów odnoszących się do procesu skróconego (np. kan. 1687 § 1 MIDI).

¹⁸ Papież Franciszek, dz.cyt., 13.

6. APELACJA

Wprowadzenie wystarczalności jednego wyroku *pro nullitate* mogłoby sugerować, że w zreformowanym procesie straci na ważności instytucja apelacji. Apelacja jednak pozostaje podstawową zasadą procesu małżeńskiego i jest przede wszystkim realizacją przysługującego stronom prawa do obrony. Nie ma zatem, w świetle założeń papieża Franciszka apelacji z urzędu, pozostaje natomiast apelacja na życzenie stron lub obrońcy węzła małżeńskiego, a także Promotora sprawiedliwości, jeśli występuje on w procesie. Apelacja ta może dotyczyć zarówno wyroków *pro nullitate*, jak i wyroków *pro validate*.

Apelacja jest instytucją ważną, gdyż, jak zauważono, jest konkretną realizacją przysługującego stronom prawa do obrony. W tym świetle należy zauważyć, że realizacja tego prawa wymaga dokonanego zgodnie z prawem opublikowania wyroku. Jest ono konieczne do zagwarantowania stronie możliwości poznania motywacji wyroku, o której w kan. 1612, § 3 KPK, a w konsekwencji możliwości złożenia stosownej apelacji¹⁹. Co prawda, C. Gullo stwierdza w jednym ze swoich artykułów, iż wystarczy powiadomić strony o samej decyzji Trybunału i nie jest konieczne powiadamianie o konkretnej motywacji wyroku²⁰, to jednak w tym względzie art. 257 § 1 Instrukcji *Dignitas connubii* jest jednoznaczny i stwierdza, że nawet wówczas, gdy część rozstrzygająca wyroku, za zezwoleniem sędziego, została już podana do wiadomości stron, wyrok nabiera mocy prawnej dopiero wraz z jego publikacją²¹. Jak więc zauważa G. Erlebach, nie jest właściwa praktyka, stosowana w niektórych trybunałach, polegająca na przekazaniu jedynie części decyzyjnej²². Ponadto, jak się wydaje, przesłanie stronom całego wyroku jest niezwykle użyteczne w perspektywie złożenia ewentualnych apelacji. Tylko w takim przypadku bowiem strony, wnosząc apelację, mogą uczynić to, opierając się na motywacji wyroku, którą poznali. Należy też zauważyć, że zgodnie z kan. 1630, § 1 KPK termin złożenia apelacji liczy się od dnia otrzymania wiadomości o ogłoszeniu wyroku, co w świetle nowych przepisów jest niezwykle ważne. Co istotne, sędzia, ogłaszając wyrok, winien w celu zagwarantowania prawa do obrony strony procesowej, wskazać konkretne środki za pomocą których może być on podważony.

Należy też pamiętać o konieczności wskazania trybunału Roty Rzymskiej jako trybunału apelacyjnego II stopnia dla wszystkich sądów I instancji. Właśnie ta norma, oprócz zachowanej apelacji do Trybunału Metropolitalnego, została bardzo mocno podkreślona w założeniach ogólnych do dokumentu papieża Franciszka. Jak zauważa papież Franciszek, apelacja do Trybunału zwyczajnego Stolicy Apostolskiej jest poszanowaniem „starożytnej zasady prawnej, która umacnia więzi między Stolicą Piotrową i Kościołami partykularnymi, dbając jednakże w dyscyplinie

¹⁹ Por. G. Erlebach, *Il giudice e il diritto di difesa delle parti*, w: *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2006, 113.

²⁰ Por. C. Gullo, *Il diritto di difesa nelle varie fasi del processo matrimoniale*, *Monitor Ecclesiasticus* 113 (1988), 46.

²¹ Por. M.J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993, 424.

²² Por. G. Erlebach, *dz.cyt.*, 113.

takiej apelacji o powstrzymanie się od jakiegokolwiek nadużywania prawa, aby nie wynikła z tego szkoda dla zbawienia dusz”²³. W odniesieniu zaś do apelacji do Trybunału Metropolitalnego stwierdza się: „Należy przywrócić apelację do Stolicy Metropolitalnej, gdyż to zadanie jako głowy prowincji kościelnej, utrwalone przez wieki, jest wymownym znakiem synodalności w Kościele”²⁴.

7. ZADANIA WŁASNE KONFERENCJI EPISKOPATU

Ostatnie założenie ogólne Dokumentu *Mitis Iudex Dominus Iesus* dotyczy zadań własnych Konferencji Biskupów. Pojawiają się w dwóch różnych kontekstach. Z jednej strony bowiem Konferencja Biskupów, szanując prawo każdego biskupa diecezjalnego do organizowania władzy sądowniczej w własnej diecezji, winna wspierać go zwłaszcza co do zastosowania w praktyce reformy procesu małżeńskiego. Z drugiej strony, zadania te dotyczą kwestii materialnych odnoszących się do funkcjonowania trybunałów kościelnych. Z założeń Ojca Świętego Franciszka wynika, że jest jego pragnieniem, aby sprawy prowadzone w trybunałach kościelnych, w miarę możliwości, były bezpłatne. I to właśnie Konferencje Biskupów wskazuje Ojciec Święty jako te odpowiedzialne za uregulowanie kwestii finansowania procesu. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ papież Franciszek wskazuje jednocześnie, że osoby pracujące w trybunałach kościelnych winny być sprawiedliwie i godnie wynagradzane²⁵. W kontekście dużej różnorodności stosowanych praktyk finansowania sądów i procesów, jest rzeczywiście zadaniem Konferencji Biskupów wypracowanie pewnych zasad i norm, które pozwolą zespolic z sobą i zadośćuczynić obydwom postulatam Ojca Świętego.

8. PODSUMOWANIE

Przedstawione przez papieża Franciszka założenia ogólne reformy procesu o orzekanie nieważności małżeństwa mają na względzie przede wszystkim zbawienie dusz. Ta fundamentalna i najważniejsza zasada kościelnego prawa znajduje realizację w konkretnych przepisach zreformowanego procesu, w którym wierny i jego dobro zdają się wartościami nadrzędnymi. W tym kierunku idzie bowiem reforma papieża Franciszka, aby uprościć procedury, ułatwić kontakt wiernych z trybunałami, a w konsekwencji rozwiązać te wątpliwości sumienia, które utrudniają życie wielu ludziom. Nie idzie zatem o naruszenie zasady nierozzerwalności małżeństwa, ale przeciwnie o jej zestawienie z konkretnymi przypadkami małżeństw zawieranych w sposób nieważny. Dążenie bowiem do ustalenia prawdy obiektywnej o danym małżeństwie gwarantuje sprawiedliwy wyrok, a przez to staje się realizacją prawa miłości, fundamentalnego do właściwego funkcjonowania Kościoła.

²³ Papież Franciszek, dz.cyt., 15.

²⁴ Tamże, 13.

²⁵ Por. tamże, 15.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowicz L., *Jedna czy dwie instancje – w oczekiwaniu na reformę procesu małżeńskiego*, w: *Procesy i procedury: nowe wyzwania*, red. G. Leszczyński, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2015, 67–80.
- Arroba Conde M.J., *Diritto processuale canonico*, Roma: Ediurcla 1993.
- Dzierżon G., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002.
- Erlebach G., *Il giudice e il diritto di difesa delle parti*, w: *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2006: Libreria Editrice Vaticana, 95–114.
- Góralski W., *Kościełne prawo małżeńskie*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006.
- Góralski, W. *Proces małżeński skrócony przez biskupem*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2017.
- Góralski W., Dzierżon G., *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001.
- Krajczyński J., *Mentalność prorozwodowa a procesy małżeńskie*, w: *Procesy i procedury: nowe wyzwania*, red. G. Leszczyński, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2015, 23–48.
- Leszczyński G., *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, 1°–3° KPK)*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2009.
- Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, tekst łacińsko-polski*, Tarnów: Biblos 2015.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tł. polskie, Poznań: Pallottinum 2002.

**REFORM OF MARRIAGE PROCESS IN LIGHT
OF MOTU PROPRIO *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*
BY HOLY FATHER FRANCIS**

Summary

Apostolic Letter motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* by Holy Father Francis which reforms the canons of the Canon Law concerning nullity of marriage process was issued on 8 September 2015. Its aim is to provide proper justice in the Church and it meets the need of simplifying the marriage nullity process, while giving protection of the unity of faith and of marriage discipline. This article is an attempt to present basic presumptions and novelties of the process reform which was introduced by Francis.

Key words: Pope, proces, marriage nullity, reform

Nota o Autorze

Ksiądz Grzegorz LESZCZYŃSKI – prezbiter archidiecezji łódzkiej, prof. dr hab. nauk prawnych, profesor zwyczajny w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Wydziału Prawa i Administracji UŁ, Oficjal Trybunału Metropolitalnego Łódzkiego, Zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie i procesowe, prawo wyznaniowe, kanoniczne prawo administracyjne. Kontakt e-mail: gleszczynski@wpia.uni.lodz.pl

URSZULA NOWICKA

Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych

Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce

PRAWO DO POCHOWANIA DZIECKA UTRACONEGO W WYNIKU PORONIENIA WEDŁE USTAWODAWSTWA POLSKIEGO I KANONICZNEGO

Słowa kluczowe: poronienie, pogrzeb, śmierć dziecka, prawo do pochówku, dziecko nienarodzone

1. Wprowadzenie. 2. Utrata dziecka poczętego – definicje medyczne. 3. Prawo do pochówku dziecka poczętego. 3.1. Gwarancje prawa polskiego. 3.1.1. Ustawowe prawo do pochowania dzieci nienarodzonych. 3.1.2. Uprawnienia podmiotowe w zakresie pochówku. 3.1.3. Procedura organizacji pogrzebu dziecka utraconego. 3.1.3.1. Określenie płci dziecka i procedura jego pogrzebu. 3.1.3.2. Brak możliwości określenia płci dziecka i procedura jego pogrzebu. 3.2. Prawo do pogrzebu katolickiego. 4. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Utrata dziecka jest najbardziej bolesnym i traumatycznym przeżyciem, jakiego mogą doświadczyć rodzice. I nie umniejsza tego bólu – jak błędnie sądzą niektórzy – fakt jego utraty jeszcze na etapie życia płodowego, a wszelkie odstępstwa od tej zasady, skutkujące świadomym przerwaniem ciąży z jakiegokolwiek powodu, należy uznać za przejaw odczłowieczenia i patologii. Niemniej jednak rodzice, którzy utracili swoje dzieci w wyniku poronienia samoistnego, doświadczają nie tylko bólu i żałoby, ale spotykają się także z wieloma trudnościami pochodzącymi z zewnątrz, a wynikającymi w dużej mierze z braku zrozumienia tej szczególnie ciężkiej sytuacji. Wielu jest takich, którzy w poronieniu widzą jedynie „naturalną selekcję”, nad którą trzeba przejść do porządku dziennego, traktując te maleńkie ciała dzieci poronionych jak skupisko tkanek, a nie jak człowieka. Brak zrozumienia przeżywanego przez rodziców dramatu prowadzi także do bagatelizowania ich pragnienia godnego pożegnania swojego dziecka, niezależnie od tego, na jakim etapie ciąży zakończyło ono swoje życie. Ból, szok, bezradność i zagubienie powodują często, że pogrążeni w rozpacz rodzice łatwo poddają się szpitalnym procedurom, podpisując, nie zawsze świadomie, zgodę na pozostawienie swego zmarłego dziecka w szpitalu. Tymczasem należy

z całą mocą i stanowczo podkreślać i uświadamiać rodzicom, że mają swoje prawa, że mają prawo pożegnać się z własnym dzieckiem, otrzymać odpowiednie dokumenty potwierdzające martwe urodzenie, zarejestrować dziecko w USC, otrzymać zasiłek pogrzebowy oraz zasiłek i urlop macierzyński, a także pochować swoje dziecko tak, jak chowa się każdego człowieka. Gwarantuje im to zarówno prawo polskie, jak również prawo obowiązujące w Kościele katolickim.

2. UTRATA DZIECKA POCZĘTEGO – DEFINICJE MEDYCZNE

Na jednej ze stron internetowych ktoś kiedyś napisał, że „to, kiedy zaczyna się życie człowieka, jest prawdą naukową, a nie kwestią światopoglądu”. I słusznie; ale skoro tak, to kwestia nie powinna podlegać żadnym dyskusjom, gdy tymczasem w sprawie początku życia człowieka są dopuszczani do głosu ci, którzy tę prawdę naukową kwestionują, a tym, którzy głoszą prawdę, zamyka się usta, zasłaniając się prawem do swoich poglądów¹. Zadziwiający jest taki schemat postaw i nie do zrozumienia negowanie czegoś, czego zanegować się nie da. Przecież gdyby było inaczej, prawo nie dawałoby ochrony życiu poczętemu, bo to życie nie byłoby wówczas życiem, w żaden sposób nie regulowałoby kwestii dotyczących tego czasu życia płodowego, a dziecka nie nazywałoby dzieckiem.

Tymczasem nauka jasno określa, że w wyniku procesu zapłodnienia, czyli trwającego ok. 12–14 godzin zespolenia komórki jajowej z plemnikiem, powstaje nowy organizm. Nowy, tzn. odrębny od organizmu rodzicielskiego, z własnym, niepozwartym i niezmiennym genomem. Przez połączenie ludzkich komórek rozrodczych powstaje nowy organizm, czyli człowiek². Ten człowiek ma prawo do życia, a po swojej śmierci powinien być pogrzebany, w sposób i w miejscu przysługującym wszystkim zmarłym.

Utrata dziecka również została określona prawnie poprzez wprowadzenie prawnych definicji oraz rozróżnienie między poronieniem a martwym i żywym urodzeniem. Jest to istotne przede wszystkim z punktu widzenia kryteriów stosowanych przy wypełnianiu dokumentacji medycznej, ma również znaczenie w realizacji różnego rodzaju praw przysługujących osieroconej matce. I tak, zgodnie z treścią załącznika nr 1 do rozporządzenia Ministra Zdrowia z 9 listopada 2015 r., w sprawie rodzajów, zakresu i wzorów dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania³:

„1. **Czas trwania ciąży** oblicza się w tygodniach, licząc od pierwszego dnia ostatniego normalnego krwawienia miesięcznego. Prawidłowy czas trwania ciąży wynosi 280 dni (40 tygodni) od pierwszego dnia ostatniego krwawienia miesięczkowego w cyklu 28-dniowym albo 266 dni (38 tygodni) od dnia owulacji (reguła Naegelego). W przypadku gdy zastosowanie reguły Naegelego nie jest możliwe, czas trwania ciąży ustala się na podstawie wyniku badania ultrasonograficznego.

¹ *Kiedy zaczyna się życie człowieka*, <http://www.pro-life.pl/tak-dzialamy/wiadomosci/kiedy-zaczyna-sie-zycie-czlowieka> [dostęp: 12.08.2017].

² Por. tamże.

³ Dz.U. 2015, poz. 2069.

2. **Poronieniem** określa się wydalenie lub wydobywanie z ustroju matki płodu, który nie oddycha ani nie wykazuje żadnego innego znaku życia, jak czynność serca, tętnienie pępowiny lub wyraźne skurcze mięśni zależnych od woli, o ile nastąpiło to przed upływem 22. tygodnia ciąży (21 tygodni i 7 dni).

3. **Urodzeniem żywym** określa się całkowite wydalenie lub wydobywanie z ustroju matki noworodka, niezależnie od czasu trwania ciąży, który po takim wydaleniu lub wydobywaniu oddycha lub wykazuje jakiejkolwiek inne oznaki życia, takie jak czynność serca, tętnienie pępowiny lub wyraźne skurcze mięśni zależnych od woli, bez względu na to, czy sznur pępowiny został przecięty lub łożysko zostało oddzielone.

4. **Urodzeniem martwym** określa się całkowite wydalenie lub wydobywanie z ustroju matki płodu, o ile nastąpiło po upływie 22. tygodnia ciąży, który po takim wydaleniu lub wydobywaniu nie oddycha ani nie wykazuje żadnego innego znaku życia, jak czynność serca, tętnienie pępowiny lub wyraźne skurcze mięśni zależnych od woli”.

Uderza w tych definicjach, jak i w wielu innych używanych na polu medycyny i bioetyki, ujęcie typowo techniczne, pozbawione wizji personalistycznej, co dla osieroconych rodziców staje się jeszcze trudniejsze w odbiorze i w akceptacji. Dlatego słusznie zwraca uwagę ks. Piotr Kieniewicz, aby odrzucić ową technokratyczną presję i zamiast używania określeń „zarodek”, „zygota”, „embrion”, „płód” używać terminów „człowiek”, „dziecko”; zamiast mówienia o nienarodzonym dziecku „życie ludzkie” mówić wprost o „dziecku”; zamiast mówienia o „poronieniu” (lub o „obumarłej ciąży” czy „masie tkankowej”) używać wyrażenia „śmierć dziecka przed narodzinami”⁴. Jak na razie takich zmian trudno się spodziewać, skoro do wyjątków jeszcze należy zrozumienie, że strata dziecka przed jego narodzinami nie umniejsza bólu osieroconych rodziców.

3. PRAWO DO POCHÓWKU DZIECKA POCZĘTEGO

Skoro od momentu poczęcia „człowiek staje się człowiekiem”, to w każdym momencie jego życia, także przed narodzinami, należy mu się godne traktowanie i godny pogrzeb. Człowiek po śmierci ma bowiem prawo do pogrzebu, który jest wyrazem szacunku dla zmarłego⁵. Niestety nader często można spotkać się z olbrzymim dysonansem pomiędzy głoszoną teorią a rzeczywistością, niestety również na forum Kościoła, choć problem deprecjonowania pogrzebu dzieci utraconych dotyczy w głównej mierze szpitali i środowiska lekarskiego. „Przebrane narodziny”, trudne same w sobie, powodują u osieroconych rodziców nie tylko konieczność zmierzenia się z niewyobrażalną stratą, ale również niejednokrotnie – właśnie poprzez umniejszanie znaczenia śmierci dziecka tylko z tego powodu, że zmarło w łonie matki – z trudnym brakiem możliwości jego pożegnania i pochowania.

⁴ Por. P. Kieniewicz, *Dostrzec w nienarodzonym człowieka. Znaczenie personalistycznej terminologii dla uszanowania godności osoby*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, 27.

⁵ Por. P.J. Morciniec, *Pogrzeb nienarodzonego – między bólem straty a zobowiązaniem*, w: *Od bólu po stracie...*, dz.cyt., 100.

Tymczasem prawo zarówno polskie, jak i kanoniczne daje rodzicom prawa, których uświadomienie jest najistotniejszym celem niniejszego opracowania.

3.1. GWARANCJE PRAWA POLSKIEGO

3.1.1. Ustawowe prawo do pochowania dzieci nienarodzonych

Zgodnie ze znowelizowanym w 2006 r. § 2 rozporządzenia Ministra Zdrowia w sprawie postępowania ze zwłokami i szczątkami ludzkim, „za zwłoki uważa się ciała osób zmarłych i dzieci martwo urodzonych, bez względu na czas trwania ciąży”⁶. To określenie niesie za sobą co najmniej dwa niezwykle istotne z punktu widzenia rozpatrywanego tu zagadnienia skutki. Jest również wyrazem niesamowitej zmiany, jaka dokonała się w polskim prawie, umożliwiając osieroconym rodzicom pochowanie swego utraconego przedwcześnie dziecka. Otóż do 2002 r. dzieci, które urodziły się martwe, były przez prawo określane jako „szczątki”, w konsekwencji czego traktowano je na równi z „częściami ciała odłączonymi od całości” czyli spopieliano jako odpady medyczne. Było to standardowe postępowanie we wszystkich sytuacjach, w których poród nastąpił przed 22 tygodniem ciąży. Trudno sobie dziś wyobrazić, co wówczas czuły matki tych dzieci i ich ojcowie, kiedy ustawodawca polski odmawiał im prawa godnego traktowania ich zmarłego potomstwa. Sytuacja zmieniła się nieco dopiero w 2002 r., kiedy weszło w życie rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie postępowania ze zwłokami i szczątkami ludzkimi⁷, zmieniające definicję zwłok poprzez dookreślenie, że ze zwłokami mamy do czynienia nie tylko w sytuacji osób zmarłych, ale również dzieci martwo urodzonych. Nadal pozostawał jednak poważny problem interpretacyjny, wynikający z konieczności określenia, od jakiego wieku ciąży można mówić o dziecku martwo urodzonym, a tym samym przyznać mu prawo do pochówku. Zgodnie ze stosowanymi powszechnie, a wskazanymi powyżej kryteriami medycznymi, granicą pomiędzy poronieniem a martwym urodzeniem jest 22 tydzień ciąży, co w konsekwencji powodowało, że dzieci poronione nadal traktowano jako szczątki i spopieliano.

To pokazuje jak istotna i wartościowa zmiana została dokonana w przywołanym powyżej rozporządzeniu zmieniającym z 21 grudnia 2006 r., zgodnie z którym bez względu na czas trwania ciąży ciała dzieci również poronionych uważane są za zwłoki ludzkie (w tym zakresie poronienie samoistne zostało zrównane z martwym urodzeniem). A skoro tak, to znaczy, że mogą zostać pochowane i podlegają w tym zakresie ogólnym przepisom ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych⁸.

⁶ Rozporządzenie Ministra Zdrowia zmieniające rozporządzenie w sprawie postępowania ze zwłokami i szczątkami ludzkimi, 21 XII 2006 r., Dz.U. 2007, nr 1, poz. 10.

⁷ Rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie postępowania ze zwłokami i szczątkami ludzkimi, 7 XII 2001 r., Dz.U. 2001, nr 153, poz. 1783.

⁸ Ustawa o cmentarzach i chowaniu zmarłych, 31 XII 1959 r., Dz.U. 1959, nr 11, poz. 62 z późn. zm.

3.1.2. Uprawnienia podmiotowe w zakresie pochówku

Zgodnie z art. 10 ust. 1 ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, „prawo pochowania zwłok ludzkich ma najbliższa pozostała rodzina osoby zmarłej, a mianowicie: 1) pozostały małżonek(ka); 2) krewni zstępni; 3) krewni wstępni; 4) krewni boczni do 4 stopnia pokrewieństwa; 5) powinowaci w linii prostej do 1 stopnia”. Z oczywistych racji w przypadku dzieci martwo urodzonych prawo to będą realizować w praktyce przede wszystkim rodzice, choć istnieje również możliwość troski w tym zakresie przez innych krewnych (np. dziadków, dorosłe rodzeństwo itp.). Nie są jednak odosobnione również przypadki, w których rodzice rezygnują z możliwości pochowania swojego dziecka (zwłaszcza jeśli poronienie nastąpiło na bardzo wczesnym etapie ciąży) i decydują się pozostawić jego ciało w szpitalu. O ile jest to świadoma i dobrowolna decyzja rodziców, należy ją uszanować, jednak niejednokrotnie niestety zdarza się, że rodzice nie znają swoich praw, a szpital zamiast ich z nimi zapoznać, niejako „korzysta” z bezradności cierpiących rodziców i ich braku sił wobec procedur i formalnych decyzji⁹.

Niezależnie jednak od powyższego, w przypadku decyzji o pozostawieniu dziecka w szpitalu, prawo przewiduje dwie możliwości. Pierwszą z nich jest możliwość „przekazania zwłok niepochowanych przez osoby uprawnione, do celów naukowych publicznej uczelni medycznej lub publicznej uczelni prowadzącej działalność dydaktyczną i badawczą w dziedzinie nauk medycznych”¹⁰. Jest to rozwiązanie o tyle „proste”, że rozwiązuje ogromny problem wielu szpitali dotyczący przechowywania ciał dzieci martwo urodzonych w sytuacji, gdy kwestia ta nie została w żaden sposób uregulowana. Natomiast zwłoki niepochowane i nieprzekazane uczelni „są chowane przez gminę właściwą ze względu na miejsce zgonu”¹¹. Co więcej, „na wniosek osób uprawnionych zwłoki dzieci martwo urodzonych mogą być spopielone przez zakłady opieki zdrowotnej dysponujące odpowiednimi urządzeniami do tego celu”¹².

Poszukując odpowiedzi na istnienie odpowiednich, szczegółowych wytycznych dotyczących postępowania ze zwłokami dzieci martwo urodzonych, można odnaleźć całe mnóstwo procedur i regulaminów wydawanych zarówno przez władze zarządu poszczególnych szpitali¹³, jak i przez władze samorządowe¹⁴. Na uwagę zasługuje

⁹ Por. I. Barton-Smoczyńska, *O dziecku, które odwróciło się na pięcie*, Częstochowa 2015, 18.

¹⁰ Ustawa o cmentarzach..., dok.cyt., art. 10 ust. 2.

¹¹ Tamże, art. 10, ust. 3.

¹² Rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie postępowania ze zwłokami..., dok.cyt., art. 7.

¹³ Np. Samodzielny Publiczny Zespół Zakładów Opieki Zdrowotnej w Ostrowi Mazowieckiej, *Procedura postępowania w przypadku dziecka martwo urodzonego*, 10 XII 2013 r., <http://www.szpitalostrowmaz.pl/files/565/478c9ac55c8a5/onp15.pdf> [dostęp: 14.08.2017]; Wojewódzki Szpital Specjalistyczny im. J. Korczaka w Słupsku, *Postępowanie w przypadku urodzenia martwego/poronienia*, 15.06.2016 r., <https://szpital.slupsk.pl/wp-content/uploads/2015/05/Za%C5%82-03-Ulotka-dla-matek-1.pdf> [dostęp: 14.08.2017].

¹⁴ Np. Uchwała XIII/220/15 Rady Miasta Bydgoszczy w sprawie zasad sprawiania pogrzebu przez Miasto Bydgoszcz, 24 czerwca 2015 r., http://www.bip.um.bydgoszcz.pl/binary/220_tcm30-205895.pdf [dostęp: 14.08.2017].

również wydany w lipcu 2015 r. przez Mazowiecki Urząd Wojewódzki w Warszawie dokument zatytułowany *Niekorzystne zakończenie ciąży – Rekomendacje postępowania z pacjentkami dla personelu medycznego oddziałów położniczo-ginekologicznych województwa mazowieckiego*. Na cmentarzach w wielu miastach Polski istnieją Groby Dzieci Utraconych, dostępne zarówno dla rodziców pragnących indywidualnego pochówku, jak również wykorzystywane przez gminy na pogrzeby zbiorowe. Wydaje się jednak, że kwestia regulacji oraz informacji przeznaczonych dla rodziców w zakresie tego, co stanie się z ciałem ich dziecka poronionego lub martwo urodzonego oraz w odniesieniu do przysługujących im praw podmiotowych, domaga się pilnego, jasnego i przejrzystego dookreślenia.

3.1.3. Procedura organizacji pogrzebu dziecka utraconego

Procedura organizacji pochówku dziecka poronionego lub martwo urodzonego uzależniona jest – z punktu widzenia przepisów prawa polskiego – od tego, czy jego płeć została stwierdzona (jest znana bądź ustalona w badaniu genetycznym). Choć to zaskakujące, aspekt ten ma skutki zarówno dla samych formalności pogrzebowych, jak również możliwości realizacji praw przysługujących osieroconym rodzicom.

3.1.3.1. Określenie płci dziecka i procedura jego pogrzebu

Wśród dokumentów, które szpital winien wystawić osieroconym rodzicom, prawo wymienia kartę martwego urodzenia, której aktualny wzór jest określony rozporządzeniem Ministra Zdrowia z 12 stycznia 2015 r.¹⁵ Punkt 5 tejże karty zawiera jednak konieczność wpisania płci dziecka, poprzez zaznaczenie właściwego kwadracika przy słowie „męska” bądź „żeńska”. Oznacza to, że do wydania karty konieczne jest określenie płci dziecka, i to konieczne do tego stopnia, że w art. 54 ust. 3 ustawy z 28 listopada 2014 r. Prawo o aktach stanu cywilnego¹⁶ zapisano, iż „jeżeli nie jest możliwe ustalenie płci dziecka, karty martwego urodzenia nie przekazuje się”.

Do braku możliwości ustalenia płci dziecka powrócę w kolejnym punkcie niniejszego opracowania, aktualnie natomiast istotne jest to, że płeć dziecka może być bądź znana bądź ustalona w badaniu genetycznym. Ów pierwszy przypadek jest uzależniony od czasu trwania ciąży i polega na organoleptycznym określeniu płci dziecka przez lekarza, na podstawie wykształconych już i widocznych narządów rozrodczych. Jeśli jednak poronienie następujące we wczesnym etapie ciąży, jedyną możliwość dają testy genetyczne fragmentu kosmówki lub tkanki płodowej, w której określa się obecność genów odpowiedzialnych za płeć¹⁷. Badania takie nie są jednak refundowane przez NFZ i w powszechnie stosowanej praktyce ich kosztami obciąża się rodziców.

Karta martwego urodzenia – a zatem i określenie płci – jest jednak konieczna do tego, aby dokonać zgłoszenia martwego urodzenia dziecka w USC (obok niej

¹⁵ Dz.U. 2015, poz. 171.

¹⁶ Dz.U. 2014, poz. 1741.

¹⁷ *Badanie po poronieniu – określenie płci*, <http://www.testdna.pl/badanie-plci-plodu-po-poronie-niu/> [dostęp: 14.08.2017].

sporządza się również kartę zgonu, wedle wzoru zatwierdzonego rozporządzeniem Ministra Zdrowia z 11 lutego 2015 r.¹⁸, w której jednak, przy płci osoby zmarłej, dokonano adnotacji, że jej podanie nie jest konieczne w przypadku dziecka martwo urodzonego. Karta taka, wypełniona przez lekarza, powinna być przekazana kierownikowi USC w terminie jednego dnia od daty jej sporządzenia, w formie dokumentu elektronicznego opatrzonego bezpiecznym podpisem elektronicznym weryfikowanym za pomocą ważnego kwalifikowanego certyfikatu¹⁹. Rodzice natomiast, zgodnie z prawem, powinni dokonać zgłoszenia martwego urodzenia dziecka w ciągu trzech dni od dnia sporządzenia karty martwego urodzenia²⁰. Na tej podstawie, w dniu zgłoszenia urodzenia dziecka, sporządza się akt urodzenia. Co istotne, akt taki sporządza się również w przypadku urodzenia dziecka martwego, dokonując w nim adnotacji, że dziecko urodziło się martwe. Ów akt zastępuje wówczas akt zgonu, którego nie sporządza się²¹.

Otrzymany wówczas z USC akt urodzenia staje się podstawą dalszych działań i uprawnień, mianowicie pochowania ciała dziecka, otrzymania zasiłku pogrzebowego z ZUS oraz urlopu i zasiłku macierzyńskiego. Niestety, jak wyżej wspomniano, w świetle aktualnych norm prawa sporządzenie aktu urodzenia (z adnotacją, że dziecko urodziło się martwe)²² jest możliwe tylko na podstawie wcześniejszego wystawienia karty martwego urodzenia, a podstawą sporządzenia tejże jest ustalenie płci dziecka.

Zgodnie z art. 14 ust. 6 ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych „przewóz zwłok i szczątków odbywa się w warunkach zapewniających odpowiednie sanitarne i techniczne bezpieczeństwo przewozu”. Kryteria tego przewozu zostały określone w rozporządzeniu Ministra Zdrowia z 27 grudnia 2007 r.²³. Oznacza to w praktyce, że ciało dziecka, również poronionego, choć może być odebrane z prosektorium szpitalnego jedynie przez osoby upoważnione do jego pochówku (tzn. wymienione w art. 10 ust. 1 ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych), to odbiór taki musi poprzedzać wybór firmy pogrzebowej, która zajmie się jego organizacją. Nie można samemu przewozić zwłok, choć w przypadku małych ciałek dzieci zmarłych przed narodzeniem praktyka potrafi kształtować się różnie.

¹⁸ Dz.U. 2015, poz. 231.

¹⁹ Ustawa Prawo o aktach stanu cywilnego..., dok.cyt., art. 54 ust. 1 i 4.

²⁰ Tamże, art. 55 ust. 1.

²¹ Tamże, art. 52 ust. 1 i art. 53 ust. 1.

²² Kwestia ta stała się przedmiotem licznych interpelacji poselskich, np. Interpelacja nr 21897 posła Kazimierza Moskala w sprawie dyskryminacji rodziców, którzy stracili dziecko we wczesnej fazie ciąży, 22 X 2013, <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=531500EC>; Odpowiedź na interpelację sekretarza stanu w Ministerstwie Zdrowia – z upoważnienia ministra, 28 XI 2013, <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=6C128811>; Interpelacja nr 20479 posła Jana Warzechy w sprawie rodziców, którzy utracili dziecko w wyniku poronienia, 12 VIII 2013; odpowiedź na interpelację sekretarza stanu w Ministerstwie Zdrowia – z upoważnienia ministra, 26 IX 2013, <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=600E9910>; jak również interwencji Rzecznika Praw Obywatelskich, np. Pismo RPO Ireny Lipowicz z 19 II 2015 wraz z odpowiedzią Ministra Pracy i Polityki Społecznej z 9 IV 2015 r., <http://poronienie.info/files/DUS.071.13.MC.RPO.pdf> – niestety jak dotąd pozostały one bezskuteczne.

²³ Rozporządzenie w sprawie wydawania pozwoleń i zaświadczeń na przewóz zwłok i szczątków ludzkich, Dz.U. 2007, nr 249, poz. 1866.

Z dokumentacją otrzymaną w urzędzie stanu cywilnego (tzn. aktem urodzenia dziecka) oraz kartą zgonu wystawioną w szpitalu, należy zgłosić się do administracji cmentarza. Owa karta zgonu, zgodnie z przywoływanym powyżej rozporządzeniem Ministra Zdrowia obowiązującym od 1 marca 2015 r., składa się z dwóch części: jednej przeznaczonej do zarejestrowania zgonu i drugiej dla administracji cmentarza. Co jednak istotne, zgodnie z informacjami zawartymi w karcie, zarejestrowanie zgonu w przypadku dziecka martwo urodzonego nie jest obligatoryjne. Dlatego, nawet jeśli w części przeznaczonej dla administracji cmentarza zabraknie potwierdzenia rejestracji przez kierownika USC, nikt nie ma prawa z tego powodu odmówić pochówku. Całość właściwie wypełnionej dokumentacji upoważnia natomiast do ustalenia daty pogrzebu oraz miejsca złożenia ciała zmarłego dziecka. Do rodziców należy także prawo wyboru charakteru pogrzebu, tzn. ceremonii wyznaniowej bądź świeckiej. O prawie do pogrzebu katolickiego będzie mowa w drugiej części niniejszego opracowania.

W tym miejscu należy jeszcze wskazać, że poznanie płci dziecka, a co za tym idzie wystawienie karty martwego urodzenia i w konsekwencji aktu urodzenia, daje rodzicom możliwość uzyskania świadczeń socjalnych. I tak, po pierwsze, tym, którzy zdecydują się pochować swoje dziecko, przysługuje zasiłek pogrzebowy w wysokości 4000 zł.²⁴, niezależnie od faktycznie poniesionych kosztów pogrzebu, o którego wypłatę można ubiegać się w ciągu 12 miesięcy od dnia poronienia. Po drugie, w razie urodzenia martwego dziecka, pracownicy przysługuje urlop macierzyński w wymiarze 8 tygodni po porodzie²⁵. W czasie jego trwania zachowuje ona prawo do zasiłku macierzyńskiego w wysokości 100% wymiaru zasiłku²⁶. W końcu, na mocy art. 15 rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Socjalnej z dnia 15 maja 1996 r. w sprawie sposobu usprawiedliwiania nieobecności w pracy oraz udzielania pracownikom zwolnień od pracy²⁷, „pracodawca jest obowiązany zwolnić od pracy pracownika na czas obejmujący 2 dni w razie [...] zgonu i pogrzebu jego dziecka [...]”.

3.1.3.2. Brak możliwości określenia płci dziecka i procedura jego pogrzebu

Zgodnie z cytowanym powyżej art. 54 ust. 3 ustawy Prawo o aktach stanu cywilnego, „jeżeli nie jest możliwe ustalenie płci dziecka, karty martwego urodzenia nie przekazuje się”. Zapis ten ma bardzo poważne konsekwencje prawne i praktyczne, ale budzi także liczne wątpliwości interpretacyjne, zwłaszcza w tym, co należy rozumieć przez ów „brak możliwości” w ustaleniu płci dziecka²⁸. Ustawodawca ogra-

²⁴ Ustawa o emeryturach i rentach z Funduszu Ubezpieczeń Społecznych, 17 XII 1998 r., Dz.U. 2017, poz. 1383, art. 80.

²⁵ Kodeks Pracy, art. 180 ust. 1 § 1.

²⁶ Ustawa o świadczeniach pieniężnych z ubezpieczenia społecznego w razie choroby i macierzyństwa, 25 VI 1999 r., Dz.U. 2017, poz. 1368.

²⁷ Dz.U. 1996, nr 60, poz. 281.

²⁸ Jeszcze nie tak dawno, bo do 2013 r., bardzo często stosowaną praktyką było tzw. uprawdopodabnianie płci, które polegało na tym, że w sytuacjach, jeśli płci nie dało się ustalić w sposób pewny, niektórzy lekarze, przy wypełnianiu dokumentacji dotyczącej martwego urodzenia, wpisywali płeć

niczył się bowiem do stwierdzenia „jeśli nie jest możliwe”, jednak w żadnej ustawie ani w żadnym rozporządzeniu nie wyjaśnił, jakie są sposoby ustalania płci i kiedy wyczerpują się możliwości jej ustalenia. Tymczasem nie tylko powszechnie wiadomo, ale i taka jest praktyka stosowana w szpitalach, że płeć dziecka, jeśli nie da się jej określić organoleptycznie, może być stwierdzona za pomocą badań genetycznych. Problem jednak w tym, że takie badanie nie jest refundowane ze środków NFZ, skutkiem czego jego kosztami obciąża się rodziców pragnących poznać płeć swojego dziecka²⁹. Pojawia się pytanie, czy słusznie?

Powyższa praktyka sugeruje bowiem zrównywanie faktu braku finansowania danego badania z brakiem możliwości poznania płci dziecka (z wyłączeniem sytuacji, w której rodzice takie koszty pokryją). Na jakiej podstawie? Nie istnieje przecież żaden akt prawny, który wykluczałby badanie genetyczne jako jedną z metod ustalania płci dzieci poronionych na potrzeby wydawania kart martwego urodzenia. Skoro zatem w danej konkretnej sytuacji o tym, czy płeć dziecka jest możliwa do określenia, można dowiedzieć się dopiero po przeprowadzeniu badania genetycznego, to wydaje się, że szpital jest do przeprowadzenia tego badania zobowiązany. Jest przecież ustawowo zobligowany do wydawania kart martwego urodzenia, a zwolnić go z tego obowiązku może jedynie okoliczność braku możliwości ustalenia płci. A skoro płeć tę da się ustalić, choć jedynie w badaniu genetycznym, to absurdem jest stwierdzenie, że jest niemożliwa do ustalenia. Jest bowiem możliwa, choć właśnie jedynie w badaniu DNA. Innymi słowy, stwierdzić, że określenie płci dziecka nie jest możliwe, można dopiero wtedy, gdy przeprowadzi się badanie genetyczne i to badanie nie pozwoli płci ustalić. Wszak gdyby było inaczej, ustawodawca określiłby, że karty martwego urodzenia nie wydaje się, jeśli płci dziecka nie da się ustalić organoleptycznie. Tego jednak nie uczynił.

na podstawie odczucia matki lub inne poszlaki. Praktyka taka była zgodna z funkcjonującymi wówczas w obiegu pismami Ministra Zdrowia wydawanymi w sprawach indywidualnych (wiele z takich pism osierocone matki zamieszczały na stronie Stowarzyszenia Rodziców po Poronieniu – www.poronie-nie.pl). Podobnie opinia taka została wyrażona w odpowiedzi Ministra Zdrowia z 8 czerwca 2009 r. skierowanej do Rzecznika Praw Dziecka Marka Michałaka, MZ-OZO-073-17952-1/EW/09, https://brpd.gov.pl/sites/default/files/rpd_stare/wystapienia/wyst_2009_06_01_odp_mz.pdf. Niektórzy lekarze obawiali się jednak tej praktyki jako polegającej na poświadczaniu nieprawdy, mimo że w 2009 r. Ministerstwo Sprawiedliwości wyraziło opinię, że sytuacja taka nie wyczerpuje znamion przestępstwa. Poświadczanie bowiem odnosi się do już istniejącego zdania, a w przypadku wpisania „uprawdopodobnionej płci” nie można bezsprzecznie ustalić, czy doszło do wpisania nieprawdziwej informacji – Pismo p.o. Zastępcy Dyrektora Departamentu Legislacyjno-Prawnego Ministerstwa Sprawiedliwości do Dyrektora Biura Praw Pacjenta przy Ministrze Zdrowia, 28 III 2007 r., sygn. DL-P I 4001-14/07.

²⁹ W odpowiedzi Ministra Pracy i Polityki Społecznej udzielonej Rzecznikowi Praw Obywatelskich Irenie Lipowicz 9 kwietnia 2015 r., DUS.071.13.2015.MC, s. 6 czytamy: „Należy pamiętać, iż niezależnie od czasu trwania ciąży (w bardzo wczesnych okresach ciąży np. kilkutygodniowych – do około 20 tyg. trwania ciąży) nie jest możliwe wiarygodne określenie płci płodu standardowymi metodami. Można natomiast określić płeć w badaniach genetycznych tkanek płodu. Badania te wykonuje się wyłącznie na życzenie i koszt osób uprawnionych, wnioskujących o wystawienie *Pisemnego zgłoszenia urodzenia dziecka*. Wykonanie badań genetycznych do celów rejestracji martwego urodzenia w urzędzie stanu cywilnego nie jest świadczeniem zdrowotnym i w związku z tym, zgodnie z obowiązującymi przepisami – jest finansowane przez Narodowy Fundusz Zdrowia”.

Niestety, powyższe rozważania nie zmieniają faktu, że szpitale nie przeprowadzają na własny koszt badań genetycznych, a co za tym idzie, jeśli nie sfinansują ich rodzice dziecka, karta martwego urodzenia nie jest wydawana. Nie oznacza to jednak, że sytuacja ta pozbawia rodziców dziecka martwo urodzonego prawa do pochówku. Zgodnie bowiem z art. 5a ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, „w przypadku dziecka martwo urodzonego, bez względu na czas trwania ciąży, dla którego na wniosek osoby uprawnionej do pochowania, o której mowa w art. 10 ust. 1, sporządzono kartę zgonu, dla celów określonych w ust. 5 nie jest wymagana adnotacja urzędu stanu cywilnego o zarejestrowaniu zgonu”. Cóż to oznacza w praktyce?

Otóż osieroceni rodzice, którzy nie otrzymali w szpitalu karty martwego urodzenia z racji braku możliwości określenia płci dziecka lub odmowy sfinansowania badań genetycznych, winni prosić o wydanie karty zgonu, przynajmniej w części przeznaczonej dla administracji cmentarza. Na jej podstawie wolno rozpocząć organizację pogrzebu, która w niczym nie będzie różniła się od organizacji opisanej powyżej. Z tym, że koszty pochówku rodzice będą musieli pokryć samodzielnie, nie przysługuje im bowiem zasiłek pogrzebowy. Osierocona matka nie otrzyma także urlopu macierzyńskiego oraz związanego z nim zasiłku macierzyńskiego.

3.2. PRAWO DO POGRZEBU KATOLICKIEGO

Kościół nie tylko naucza o istnieniu życia ludzkiego od momentu jego poczęcia, ale jest także wierny temu nauczaniu w tym, co dotyczy szacunku dla dzieci zmarłych przed urodzeniem i ich godnego pochowania. Dzieci zmarłe, bez względu na to, czy zostały ochrzczone, czy nie, czy zmarły po porodzie, czy też urodziły się martwe, Kościół zaleca pochować, zgodnie z obrzędami przewidzianymi na tę okoliczność (i z unikaniem używanego czasami pojęcia „pokropek”, czy wręcz ograniczania się jedynie do pokropienia trumny wodą święconą). Nie istnieją jednak obrzędy poświęcone specjalnie dzieciom utraconym, dlatego jedynym kryterium rozróżnienia dla formy pogrzebu jest przyjęty chrzest. Z oczywistych bowiem racji dzieci poronione nie przyjęły jeszcze chrztu, pod względem liturgicznym są zatem traktowane jako dzieci zmarłe przed chrztem.

Zgodnie z kan. 1183 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego: „ordynariusz miejsca może zezwolić na pogrzeb kościelny dzieci, których rodzice mieli zamiar je ochrzcić, a jednak zmarły przed chrztem”. Jest to jednak norma prawa powszechnego, która w Polsce została uszczegółowiona dyspozycją Konferencji Episkopatu, zezwalającą „na katolicki pogrzeb dzieci, które zmarły przed chrztem, jeżeli rodzice pragnęli je ochrzcić” oraz polecającą, aby „przy tych pogrzebach używać tekstów przewidzianych na pogrzeb dzieci nieochrzczonych”³⁰. Oznacza to, że w warunkach polskich nie ma konieczności uzyskania dodatkowego zezwolenia na pogrzeb dziecka poronionego, niezależnie od tego, na jakim etapie ciąży nastąpiła jego śmierć. Co więcej, w licznych wskazaniach dla duszpasterzy wydawa-

³⁰ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2014, nr 22e.

nych przez biskupów poszczególnych diecezji podkreśla się, że „powodem odmowy pochówku nie może być fakt, że rodzice nie mają ślubu kościelnego lub nie są związani z życiem parafii”, a „prośbę rodziców o pochówek dla dziecka utraconego należy interpretować jako pragnienie chrztu dla niego”³¹.

Kościół zatem nie tylko nie odmawia chrztu dzieciom utraconym, ale wręcz – jak czytamy w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* poleca, aby kapłani „wspierali starania rodziców o godne pożegnanie ich dziecka. Niech kapłan – piszą biskupi – zaproponuje odprawienie Mszy św. w intencji ich rodziny oraz z podziękowaniem za to dziecko, które choć nie urodziło się dla świata, jednak żyje w Bogu”³². W kwestii Mszy św. niejednokrotnie można spotkać się jednak ze skargami czy krytyką rodziców, którzy żalą się, że ksiądz odmówił im przyjęcia intencji za ich nienarodzone dziecko. Pojawia się jednak pytanie, czy taka Msza św. jest konieczna.

Należy pamiętać, że celem Eucharystii sprawowanej za zmarłych jest uproszenie odpuszczenia im grzechów i przyjęcia ich duszy do Królestwa Bożego. Tymczasem małe dzieci, w tym również zmarłe przed narodzeniem, nie są w stanie popełnić grzechu, a tym samym nie ma potrzeby odprawiania Mszy za tych, którzy już osiągnęli szczęście wieczne. Kościół daje temu wyraz, sprawując Eucharystię pogrzebową nad trumną dziecka, która nie ma charakteru prześlągalnego; używa się wówczas szat liturgicznych koloru białego, a nie fioletowego i modli w intencji rodziny zmarłego dziecka z prośbą o pociechę dla nich płynącą z wiary³³. Ich dzieci osiągnęły już bowiem zbawienie, co zostało potwierdzone w 2008 r. przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*.

4. ZAKOŃCZENIE

Prawo do poszanowania godności osoby zmarłej, niezależnie od tego, na jakim etapie życia, także płodowego, nastąpiła jej śmierć, jest stale przypominana i podkreślana w dokumentach Kościoła katolickiego³⁴. Można byłoby zatem pomyśleć,

³¹ Por. np. Biskup Siedlecki Zbigniew Kiernikowski, *Wskazania dla duszpasterzy w sprawie pogrzebu i pochowania dzieci utraconych*, 2.11.2009 r., nr 3, <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http%3A%2F%2Fdiecezja.radiopodlasie.pl%2Fupl%2Ffiles%2Fresource%2F70d2b-5fb554302ab688e2cbf8edec5b0.doc> [dostęp: 14.08.2017].

³² Nr 111.

³³ J.J. Pawłowicz, *Zbawienie dzieci nienarodzonych. Świadomość współczesnego kościoła*, Homo Dei, nr 1/2011, s. 64–65. Na temat ewolucji, jaką na przestrzeni dwudziestu wieków chrześcijaństwa przeszła teologiczna refleksja o losie dzieci zmarłych bez chrztu świętego, por. M. Ficoń, *Egzystencjalne konsekwencje przemian w teologicznym rozumieniu losu dzieci zmarłych bez chrztu świętego*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia...*, dz.cyt., 39–58; M. Machinek, *Miejsce pośrednie? O wiecznym losie dzieci zmarłych bez chrztu*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia...*, dz.cyt., 59–72.

³⁴ W Instrukcji *Donum vitae*, nr 4 zapisano np. bardzo ważne słowa, że „związki embrionów lub płodów ludzkich, pochodzące z dobrowolnego lub niedobrowolnego przerywania ciąży, powinny być uszanowane tak jak zwołki innych istot ludzkich”. W Liście Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny 2008 r. „Otoczmy troską życie człowieka” polscy biskupi napisali: „Natomiast ich [rodziców] niezbywalnym prawem jest pożegnać, opłakiwać i pochować to dziecko [...]. Dziecko należy do rodziny!”.

że cała teoria o istocie poczęcia jest „zastrzeżona” dla ludzi wierzących, zobligowanych do przestrzegania zasad obowiązujących w Kościele. Nic bardziej mylnego. Prawo, które chroni życie ludzkie i jego godność od chwili poczęcia, opiera się na wiedzy naukowej, a nie na religijnych przekonaniach³⁵. Również z tego powodu legislacja świecka – tu, ustawodawstwo polskie – gwarantuje wszystkim osieroconym rodzicom godne pochowanie swojego dziecka, niezależnie od tego, na jakim etapie nastąpiła jego śmierć. Taka regulacja jest wynikiem długiej ewolucji, jaka dokonał się w tym względzie na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. I z tego należy się cieszyć, bo dzięki niej nienarodzone dzieci zachowują dzisiaj swoją godność i nie są traktowane jak medyczne odpady, z którymi rodzice nie mogli się nawet pożegnać. Analiza norm dotyczących poszczególnych etapów postępowania zmierzającego do pochowania dzieci utraconych oraz praktyki stosowanej w tym względzie pokazuje, jak wiele zadań pozostaje jeszcze do zrealizowania. Podobnie, jak wiele potrzeba jeszcze w kwestii społecznego przyzwolenia na przeżywanie przez rodziców żałoby po stracie dziecka, które nie zdążyło się urodzić. Piękną inicjatywą jest obchodzony 15 października³⁶ Dzień Dziecka Utraconego, niezwykle ważny dla owych 40 tys. rodziców, którzy rokrocznie tracą swoje nienarodzone dzieci. Dzień ważny i piękny, potrzeba jednak, aby jego idea przenikała ludzkie serca każdego dnia.

BIBLIOGRAFIA

- Barton-Smoczyńska I., *O dziecku, które odwróciło się na pięcie*, Częstochowa: NAF Michał Naftynski 2015.
- Ficoń M., *Egzystencjalne konsekwencje przemian w teologicznym rozumieniu losu dzieci zmarłych bez chrztu świętego*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2013, 39–58.
- Kieniewicz P., *Dostrzec w nienarodzonym człowieku. Znaczenie personalistycznej terminologii dla uszanowania godności osoby*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2013, 23–35.
- Machinek M., *Miejsce pośrednie? O wiecznym losie dzieci zmarłych bez chrztu*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2013, 59–72.
- Morciniec P.J., *Pogrzeb nienarodzonego – między bólem straty a zobowiązaniem*, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2013, 99–115.
- Paszewski A., *Kiedy zaczyna się człowiek*, Rzeczpospolita, 7.06.2015, <http://www.rp.pl/artyku-1/1206752-Kiedy-zaczyna-sie-czlowiek.html#ap-1> [dostęp: 22.08.2017].
- Pawłowicz J.J., *Zbawienie dzieci nienarodzonych. Świadomość współczesnego kościoła*, Homo Dei, nr 1, 2011, 57–65.

³⁵ A. Paszewski, *Kiedy zaczyna się człowiek*, Rzeczpospolita, 7 VI 2015, <http://www.rp.pl/artyku-1/1206752-Kiedy-zaczyna-sie-czlowiek.html#ap-1> [dostęp: 22.08.2017].

³⁶ Tyle bowiem trwa okres ciąży, poczynszy od 1 stycznia.

THE RIGHT TO BURY A CHILD LOST AS A RESULT OF A MISCARRIAGE ACCORDING TO POLISH AND CANONICAL LEGISLATION

Summary

Every man, regardless of the stage of his death, has the right to be treated with dignity, including burial. This article deals with the legal aspects of burial of children lost as the result of miscarriage. It combines two legal systems: state law applicable to the Republic of Poland and canon law in this respect. The author signals previous legal regulations and thoroughly analyzes current legislation in this area. The article is not only a form of presentation of the current legislation, but also an attempt to demonstrate issues of concerns and it points to the loopholes in this issue.

Key words: miscarriage, funeral, child's death, the right to burial, unborn child

Nota o Autorze

Urszula NOWICKA – doktor hab. nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor nadzw. na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Prawnych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, obrońca węzła małżeńskiego w Metropolitarnym Sądzie Duchownym w Warszawie. Zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie, prawo pracy. Kontakt e-mail: ulanowicka@poczta.onet.pl

Marta Pogorzelska, *Błąd co do osoby i przymiotu osoby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. w świetle wyroków Sądu Metropolitalnego w Lublinie i w Białymstoku w latach 1984–2004 oraz błąd co do tożsamości strony w prawie polskim*, Białystok: Wydział Prawa – Uniwersytet w Białymstoku 2016, mps rozprawy doktorskiej, ss. 169*.

Rodzina jako najmniejsza komórka społeczna zakłada u swoich podstaw małżeństwo. Małżeństwo zatem staje się początkiem zaistnienia rodziny, a przez to umożliwia jej funkcjonowanie i rozwój. Na przestrzeni wieków historii Kościoła zarówno rodzina, jak i małżeństwo otoczone były opieką prawną, wyrażającą się w postaci poszczególnych norm prawnych. Liczne dokumenty Kościoła, jak i mające miejsce w XX w. kodyfikacje prawa kanonicznego bardzo ściśle określały nie tylko pozytywne skutki prawne każdego powołanego do istnienia małżeństwa, ale również sytuacje, w których z racji zaistniałej przeszkody, wady zgody małżeńskiej czy braku formy kanonicznej małżeństwo było nieważnie zawarte.

Na przestrzeni wieków sama instytucja małżeństwa była jednak różnie interpretowana. Przez pierwsze tysiąclecie Kościół uważał małżeństwo za rzeczywistość opartą na tajemnicy stworzenia i wewnątrznie świętą. W szczególności patrystyka, nie oddzielając w sposób jasny prawa naturalnego od Bożego prawa pozytywnego, nie potrafiła wyodrębnić w rzeczywistości małżeństwa elementu kontraktu i sakramentu. Późniejsza teologia scholastyczna, jak i dokumenty Kościoła pozwoliły określić istniejącą w rzeczywistości małżeństwa wzajemną relację między kontraktem a sakramentem. Szczególnie dokonania Soboru Watykańskiego II określiły małżeństwo, nie tylko w jego aspekcie kontraktualnym, ale jako rzeczywistość, którą Chrystus podniósł do godności sakramentu.

Małżeństwo, w rozumieniu Soboru Watykańskiego II, nie było już instytucją czysto prawną, o ściśle określonym celu prokreacyjnym, ale rzeczywistością opartą na wzajemnej miłości małżonków. Miłość ta, mająca charakter przede wszystkim integrujący, wymagała jednocześnie wzajemnej jedności i wierności współmałżonków.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1055 § 1, będącym wyrazem nowatorskiej myśli Soboru, określił małżeństwo jako przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Nowe rozumienie małżeństwa, jak i jego celów, pośród których wymienić należy ukierunkowanie na dobro małżonków, znalazło swoje odzwierciedlenie w określeniu przedmiotu zgody małżeńskiej, które w kan. 1057 § 2 zwracało uwagę na wzajemne oddanie się sobie i przyjęcie małżonków w celu stworzenia małżeństwa.

Nowe rozumienie przedmiotu zgody małżeńskiej, zrywające z obecnym w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. prawem do ciała, dokonało zmiany spojrzenia również na kwestię wad zgody małżeńskiej. Wzajemne przekazanie się sobie i przyjęcie małżonków nie należało już interpretować w sensie czysto cielesnym, ale w kontekście całej głębi osoby ludzkiej, z uwzględnieniem jej różnych płaszczyzn i wymiarów.

* http://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5436/1/M_Pogorzelska_B%C5%82ad_co_do_osoby.pdf [dostęp: 30.10.2017] – przyp. red.

Sformułowanie tematu *Błąd co do osoby i przymiotu osoby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. w świetle wyroków Sądu Metropolitalnego w Lublinie i w Białymstoku w latach 1984–2004 oraz błąd co do tożsamości strony w prawie polskim* zakłada, że w omawianej publikacji będzie chodziło o refleksję prawną nad znaczeniem błędu w kontekście zawieranego małżeństwa w dwóch różnych porządkach prawnych: prawa kanonicznego i polskiego prawa cywilnego. Takie było z pewnością zamierzenie Autorki, choć ona sama we wstępie, wskazując cel swoich badań, stwierdza, że „przedmiotem badań w niniejszej pozycji będzie błąd co do osoby i przymiotu osoby jako tytuł stwierdzenia nieważności małżeństwa” (s. 5), wyraźnie przez to sugerując, że w pracy będzie koncentrować się na aspektach kanonicznych zagadnienia, zwłaszcza że dalej stwierdza, iż praca jedynie dodatkowo podejmuje próbę przedstawienia procedury unieważnienia małżeństwa w prawie polskim z powodu błędu co do tożsamości strony. Co więcej, stwierdza przy tym, że nie ma wyroków Sądu Najwyższego orzeczonych ze wskazanego tytułu (s. 5). Prawdę mówiąc, w tego typu publikacji liczyłbym raczej na to, że Autorka skoncentruje się na aspektach porównawczych, próbując określić podobieństwa, czy też rozbieżności w dwóch porządkach prawnych w aspekcie szczegółowym, np. dotyczącym procedury albo prawa materialnego. Dlatego zastanawia stwierdzenie umieszczone we wstępie, że Autorka ma zamiar porównywać tytuł nieważności małżeństwa kanonicznego i procedurę unieważnienia małżeństwa cywilnego, gdyż tych dwóch kwestii porównać się po prostu nie da. Nie do końca zgadzam się też z tezą Autorki, że nie ma publikacji na temat błędu jako tytułu nieważności małżeństwa kanonicznego, istnieje chociażby obszerna publikacja z serii rotalnej zatytułowana *Errore e dolo nella giurisprudenza della Rota Romana* z 2001 r., której brak w zestawieniu literatury. Ponadto wskazani przez Autorkę jako prawnicy np. W. Góralski, G. Dzierżon czy H. Stawniak są kanonistami, a nie prawnikami.

Mimo powyższych uwag, oceniając ogólnie koncepcję badań P. Marty Pogorzelskiej, należy zauważyć, że jest ona ciekawa i pożyteczna, choćby ze względu na jej walory procesowe.

Książka Marty Pogorzelskiej zawiera wykaz skrótów, spis treści, wstęp, osiem rozdziałów merytorycznych, zakończenie i bibliografię. Struktura pracy nie budzi zasadniczych zastrzeżeń formalnych, jest ona bowiem logicznie spójna i przejrzysta, choć ja osobiście dokonałbym podziału pracy na mniejszą liczbę rozdziałów. Redakcja wstępu jest poprawna. Autorka, mimo kilku sugestii dyskusyjnych, o czym już wspomniałem, wprowadza w sposób przejrzysty czytelnika w problematykę swoich badań, przedstawia przedmiot i cel pracy, uzasadnia podjęcie tematu, omawia metodę i konstrukcję pracy.

W rozdziale pierwszym, mającym walor jedynie wprowadzający, nie związany bezpośrednio z podejmowanym zagadnieniem, Autorka przedstawia instytucję małżeństwa w porządku prawa kanonicznego i prawa polskiego. Omawia przymioty i cele małżeństwa, w wielu miejscach formułując poglądy bardzo dyskusyjne, a w niektórych wręcz nieprawdziwe. Oto przykład: omawiając przymiot jedności Autorka twierdzi, że jego wykluczenie polega na przekazaniu prawa do ciała przy jednoczesnym zastrzeżeniu sobie prawa do obcowania cielesnego z inną osobą (s. 20). Zastanawia dlaczego Autorka odnosi się do prawa do ciała skoro od 1983 r., czyli od daty promulgacji obecnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego, małżeństwo nie jest już definiowane w rozumieniu Kodeksu z 1917 r., w którym użyte było sformułowanie „prawo do ciała”. Podobnie zastanawiająco brzmią wnioski, do których dochodzi Autorka. Jej zdaniem wspólnym elementem charakterystycznym rozumienia małżeństwa w prawie kanonicznym i prawie polskim jest trwałość (s. 28), by kilka zdań później podać, że różnica obu porządków polega na tym, że w prawie kanonicznym małżeństwo jest nierozdzielne, a w prawie polskim trwałe (s. 29).

Rozdział drugi i trzeci, które w moim przekonaniu mogłyby zostać połączone, wprowadzają czytelnika z rozumienie błędu jako wady zgody małżeńskiej. Ciekawe są rozważania Autorki nad filozoficznym rozumieniem osoby, ale nie bardzo rozumiem, dlaczego Autorka omawia rozumienie błędu w świetle kan. 1097 KPK w rozdziale drugim, by dopiero w następnym rozdziale omówić genezę powstania kanonu 1097. Zadziwia też, że we wnioskach do rozdziału drugiego Autorka mówi o tym, co przedstawi w następnych rozdziałach, nie zaś o tym, co udało jej się już ustalić i zdefiniować.

Zasadniczą część pracy w aspekcie kanonicznym stanowią rozdział czwarty i piąty. Zarówno analiza wyroków Trybunału Roty Rzymskiej, jak i wyroków Trybunałów niższego stopnia z Lublina i Białegostoku została dokonana gruntownie, rzetelnie. Interesujące jest w szczególności wskazanie na poszczególne przymioty osoby, ich obiektywne znaczenie do właściwej interpretacji kan. 1097 KPK.

Ta część pracy ma duże znaczenie przede wszystkim w wymiarze praktycznym, gdyż Autorka rzeczywiście rzetelnie ukazuje rozumienie błędu jako wady zgody małżeńskiej w poszczególnych wyrokach Roty Rzymskiej i trybunałów niższych instancji, wskazując jednocześnie na sposób dowodzenia i wartość dowodową poszczególnych środków dowodowych. Jakkolwiek rzeczywiście spraw prowadzonych z tytułu błędu co do osoby lub co do przymiotu osoby jest porównywalnie do innych tytułów nieważności niewiele, to jednak nie można kwestionować waloru merytorycznego wskazanych analiz.

Fakt skoncentrowania się Autorki na aspektach kanonicznych pracy dowodzi rozdział szósty (9 stron), jedyny poświęcony błędowi co do tożsamości strony w prawie polskim.

Znaczące jest omówienie poszczególnych środków dowodowych, ich znaczenie w konkretnych przypadkach postępowań, zarówno w porządku prawa kanonicznego, jak i prawa polskiego, a w ostatnim rozdziale skutków stwierdzenia nieważności małżeństwa kanonicznego i unieważnienia małżeństwa cywilnego.

W zakończeniu Autorka w sposób systematyczny omawia wnioski, koncentrując się jednak na zagadnieniach kanonicznych. W tym względzie elementy prawa polskiego zdecydowanie zostały potraktowane marginalnie. Być może wytłumaczeniem jest, co sama Autorka stwierdza, niewielka liczba takich postępowań o unieważnienie małżeństwa prowadzonych z tytułu błędu co do tożsamości strony. Zabrakło natomiast syntetycznego porównania kwestii błędu zarówno z punktu widzenia prawa materialnego, jak i procesowego w obu porządkach prawnych.

Bibliografia wykorzystana w pracy obejmuje 15 stron, w tym niespełna 6 stron źródeł. Podział bibliograficzny nie jest prawidłowy, gdyż Autorka pod numerem I umieszcza źródła, co sugerowałoby, że pod numerem II umieści literaturę. Tak jednak nie czyni. Bibliografia nie zawiera numeru II. W ramach źródeł umieszczone są natomiast zarówno rzeczywiste źródła, w tym wyroki Roty Rzymskiej, jak i pod numerem 7 literatura obcojęzyczna i pod numerem 8 literatura polska. Przywołania poszczególnych źródeł w zasadzie są rzetelne, z wyjątkiem niektórych wyroków Roty Rzymskiej, które zdaniem Autorki zawarte są na jednej lub dwóch stronach (np. Dec. C. Stankiewicz z 24.01.1991), co mam nadzieję jest jedynie błędem drukarskim. W samym wykazie źródeł odnoszących się do poszczególnych papieży, nie wiem, czy nie byłoby wskazane umieścić dokumenty chronologicznie w ramach danego pontyfikatu, choć nie jest to konieczne. Zastanawia natomiast, dlaczego w przywoływanych w bibliografii poszczególnych dziełach literatury Autorka w niektórych przypadkach podaje miejsce wydania, w innych jedynie nazwę wydawnictwa, czasami zaś i jedno i drugie. Dlaczego, używając skrótu RRD dla zbioru wyroków rotalnych, w dwóch przypadkach zastosowała skrót SRRD? Niektóre artykuły nie mają określonych stron, na których się znajdują w czasopiśmie (np. Dec I., *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*).

Literatura jest bardzo obszerna i należy pogratulować Autorce dokonanej kwerendy, również w językach obcych.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że recenzowana publikacja, jakkolwiek zawiera wskazane wyżej mankamenty, jest liczącym się wkładem Autorki w rozwój badań nad kościelnym prawem małżeńskim. Obszerność pracy i jej merytoryczna zawartość świadczy o dogłębnej analizie podjętych w temacie zadań oraz o rzetelności dokonanych badań. Wykładnia zagadnień zasługuje na pozytywną ocenę, a zasygnalizowane w recenzji uwagi nie podważają jej pozytywnej oceny. Autorka dobrze zatem zrealizowała swoje zamierzenia badawcze, wykazując znajomość materii i odpowiednio przygotowanie warsztatowe.

ks. Grzegorz Leszczyński
Uniwersytet Łódzki

KAROL CHYLAK

Spoleczna Akademia Nauk w Łodzi

OD SPOWIEDNIKA DO SPOŁECZNIKA. TRANSFORMACJA ROLI SPOŁECZNEJ DUCHOWNEGO W II RZECZYPOSPOLITEJ

Słowa kluczowe: duchowny, społeczna rola, transformacja, spowiednik, społecznik

1. Wprowadzenie. 2. Formalne określenie roli kapłana w początkach XX w. 3. Kapłan w społeczeństwie XIX w. 3.1. Sfera sakralna. 3.2. Lokalny autorytet i urzędnik. 3.3. Spowiednik. 3.4. Sfera publiczna. 4. Transformacje roli społecznej: od feudalnej struktury społecznej do społeczeństwa gospodarki kapitalistycznej. 4.1. Rozrost miast fabrycznych. 4.2. Działalność charytatywna. 4.3. Aktywność społeczno-gospodarcza. 4.4. Aktywność polityczna. 4.5. Społecznictwo. 5. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Rola społeczna jako struktura wielopoziomowa składa się ze zjawisk różnego typu. Ująć je możemy w dwa ogólne poziomy i dwa szerokie zakresy zjawisk społecznych. Po pierwsze, są to strukturalnie narzucone nakazy danej roli (wszelkiego rodzaju społeczne przepisy i żądania dotyczące działań i zachowań jednostki), po drugie zaś, osobowościowa definicja roli (zinternalizowane przez jednostkę wyżej wskazane elementy stanowiące element jego osobowości)¹. Oba te poziomy nie pozostają bez wpływu na siebie. Pytanie o właściwy determinant roli jednostki pozostaje jednakże bez jednoznacznej odpowiedzi. Można wszelako przyjąć, za D. Levinsonem, że: „Dana definicja roli podlega zarówno wpływom psyche, jak i *socius*, a także sama na nie wpływa. Jeśli chcemy właściwie zrozumieć naturę, determinanty i konsekwencje definicji roli, to potrzebna jest nam podwójna perspektywa – osobowości i struktury społecznej”². Przychylić się należy do zdania

¹ Szerzej zob. J. Szmata, *Małe struktury społeczne*, Warszawa 2008, 141.

² D. Levinson, *Rola, osobowość i struktura społeczna*, w: *Elementy mikrosocjologii*, red. J. Szmata, Kraków 1979, 140.

J. Szmatki, iż to strukturalne nakazy ostatecznie kształtują osobowościową definicję roli. Natomiast elementy osobowościowe nie mogą wywierać tak rozumianego wpływu na pierwszy z wymienionych poziomów³.

Strukturalne nakazy roli duchownego⁴ kształtują się w obrębie dwóch rzeczywistości. Po pierwsze, instytucjonalnej, jakim jest Kościół katolicki, po wtóre zaś społecznych oczekiwań grupy. Z jednej zatem strony mamy do czynienia z formalnym określeniem roli kapłana, z drugiej zaś z zespołem norm, wartości, nakazów sformułowanych dosyć nieostro i wieloznacznie. Silnie uzależnionych regionalnie, historycznie, a także zależnych od składu i struktury grupy oraz jej otoczenia.

2. FORMALNE OKREŚLENIE ROLI KAPŁANA W POCZĄTKACH XX W.

Formalną stronę roli proboszcza określa prawo kanoniczne. W początkach XX w. obowiązywał jeszcze Corpus Iuris Canonici, zatwierdzony przez papieża Grzegorza XIII w 1580 r.⁵ Równolegle, od 1904 r., trwały prace nad nową kodyfikacją, którą ostatecznie, w maju 1917 r., papież Benedykt XV ogłosił Bullą *Providentissima Mater Ecclesia Codex Iuris Canonici*, Pii X *Pontificis Maximi iussu: digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Proboszcz, jak definiuje prawo kanoniczne, to „kapłan, któremu powierzono jako tytuł parafię z obowiązkiem sprawowania duszpasterstwa w zależności od miejscowego ordynariusza”. Jak się wskazuje, program pracy duszpasterskiej zawiera trzy zasadnicze działy: uświęcanie, nauczanie i rządzenie⁶. Proboszcz w myśl wspomnianej legislacji posiadał tzw. jurysdykcję zewnętrzną sakramentalną i pozasakramentalną, czyli wyłączność w kierowaniu kultem liturgicznym (w tym także pewnych aktów kultu i udzielenia sakramentów). Był także swego rodzaju „ojcem parafii”. Mowa tu o obowiązku pouczenia i czuwania na wiernymi, nauczania prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej zarówno z ambony, jak i dzieci w szkole. Wspomniane czuwanie, a więc przeciwdziałanie wszystkiemu, co mogłoby wywołać wśród wierzących zgorszenie, miało ścisły związek z nauczaniem prawd wiary i moralności chrześcijańskiej. Proboszcz był też wedle Prawa Kanonicznego administratorem parafii, prowadząc dzieła miłosierdzia, nadzorując stowarzyszenia i bractwa religijne. Podkreśla się też istotną rolę w zarządzaniu majątkiem parafialnym, który w myśl Kodeksu należał nie do parafii, a do Kościoła. Niezwykle ważne było prowadzenie ksiąg parafialnych i utrzymywanie archiwum. Nadto proboszcz był zobowiązany do zamieszkiwania w parafii, w pobliżu kościoła.

³ J. Szmatka, dz.cyt., 142.

⁴ Mając na uwadze różnorodność stanowisk duchownych w Kościele rzymskokatolickim, skupiamy się tu na roli przewodnika wspólnoty parafialnej, którym był zwykle proboszcz (ewentualnie rektor kościoła).

⁵ Corpus Iuris Canonici nie poświęca zbyt wiele uwagi urzędowi proboszczowskiemu, jego prawa i obowiązki były regulowane głównie ustawodawstwem soborowym. S. Biskupski, *Stanowisko proboszcza w świetle prawa kanonicznego*, Płock 1966, 29–30.

⁶ Tamże, 117.

3. KAPŁAN W SPOŁECZEŃSTWIE XIX W.

Określenie norm, wymagań i wartości roli duchownego, mających swe źródło w społeczeństwie XIX w. – a więc swoistego punktu wyjścia analizy – jest niezwykle trudne. Pamiętać należy o regionalnym zróżnicowaniu zarówno pozycji, jak i statusu duchownego w konkretnych grupach społecznych. Wydaje się, iż najbardziej uchwytne jest role proboszcza w małej, wiejskiej wspólnoty. Mając na uwadze ówczesną strukturę zawodową i zamieszkania ludności, a więc zamieszkiwanie na wsiach, ewentualnie małych miastach zdecydowanej większości polskiego społeczeństwa, owo uogólnienie będzie bliskie rzeczywistości. Jednocześnie może ono stanowić faktyczny punkt odniesienia do transformacji roli duchownego w zmieniającym się społeczeństwie. Zwyczajowo podstawowymi dziedzinami aktywności proboszcza były: sfera sakralna, kontrola społeczna, pełnienie roli lokalnego autorytetu, sfera władzy i działalność gospodarcza.

3.1. SFERA SAKRALNA

Tradycyjnie zarezerwowaną przestrzenią działalności księdza była sfera sakralna. Prowadzenie stada ku zbawieniu było zasadniczym celem stawianym proboszczowi przez społeczność. W tym wypadku zobowiązania roli, wynikających z zajmowania przez duchownego określonej pozycji społecznej w grupie, pokrywały się z wymaganiami formalnymi zapisanymi w Prawie Kanonicznym. Duchowny był dysponentem określonych uprawnień religijnych. Pamiętać należy, iż takie sakramenty jak chrzest, małżeństwo czy ostatnie namaszczenie, jako tzw. obrzędy przejścia, stanowiły podstawowe elementy życia każdego członka wspólnoty. Z drugiej jednak strony, ksiądz był swego rodzaju posłańcem spraw ważnych dla członków społeczności. Jak pisze S. Czarnowski, włościanin, „jeśli ma do Boga sprawę szczególną, daje na mszę księdzu [...], poleciwszy w ten sposób sprawy swoje tym, którzy znają lepiej od niego drogę do Boga”⁷.

Wymaganiem istotnym było utrzymywanie rytmu życia społeczności. Nie tylko cotygodniowa msza, kończąca tydzień pracy, ale i okresowe występujące święta i związane z nimi obrzędy silnie wpisane były w tradycję i obyczajowość⁸. Nadawanie tymże określonej powagi i odświętności stanowiło jednocześnie zobowiązanie wobec poszczególnych członków społeczności. Jak widział to jeden z chłopów z powiatu łomżyńskiego: „za ich panowania to ja żyłem z wyrobku, z pracy rąk, ale co się tyczy ubrania, to ja miałem jedno ubranie do kościoła, drugie tak sobie do niedzieli, trzecie do roboty i obuwie tak samo i buty do kościoła, a teraz jak się żyje w naszej kochanej Polsce, to ja naprawdę i do kościoła bym chodził, bo inni mówio,

⁷ S. Czarnowski, *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, 105.

⁸ S. Siekierski, *Kulturotwórcze funkcje parafii w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*, Warszawa 1995, 63; *Pamiętnik nr 3*, w: *Pamiętniki chłopów. Seria druga*, Warszawa 1936, 108–113.

ze ja niepobożny, że ja odstąpił od kościoła i od Boga, rozmaicie ludzie urągają, ale je nie chodzę, że nie mam w cem, nie mam ubrania, nie ma butów”⁹.

3.2. LOKALNY AUTORYTET I URZĘDNIK

Parafia postrzegana była także jako swego rodzaju urząd nie tylko religijny, ale także świecki, a duchowny jako urzędnik. Pamiętać należy, iż księża zobowiązani byli na większości terytoriów ziem polskich do prowadzenia akt stanu cywilnego. Umiejętności z tym związane (sztuka czytania i pisania), niedostępne dla zwykłego włościanina, jednocześnie wymagane od odgrywających owe role, stawiały duchownego w gronie nielicznych autorytetów¹⁰. Był nim także z racji swej wiedzy¹¹. Do niego zwracano się również we wszelakich sprawach związanych z życiem doczesnym. Nierzadko duchowieństwo zajmowało pozycję mediatora zarówno w sporach między mieszkańcami wsi, czy też w sporze z ziemianinem.

Autorytet i instrumenty pozostające w ręku proboszcza umiejscawiały go w roli strażnika systemu normatywnego społeczności. Jak wspomina S. Pigoń: „Doś, że był groźnym stróżem prowadzenia się ludu na wsi, parafialnym Katonem, wyroki jego były twarde. Jeśli dziewczynie zdarzył się przypadek, ochłostano ją pod dzwonnica sznurem od dzwonu, a potem prowadzono do karczmy na przymusowe wśród drwin oczepiny – bez wesela została zawitką. To ustalało jej pozycję moralną na całe życie”¹².

3.3. SPOWIEDNIK

Szczególną formą kontroli była spowiedź. Dawała ona niemal nieograniczoną możliwość wpływu zarówno na poszczególne jednostki, jak i całą społeczność. Stanowiła ona nie tylko akt religijny, ale swego rodzaju obrachunek zachowań społeczności lokalnej. Jak wspomina W. Witos: „Ociągających się ze spowiedzią wielkanocną wzywano publicznie z ambony do spełnienia obowiązku, a gdy to nie pomagało, doprowadzał ich w czerwcu do spowiedzi dziad kościelny. Jeżeli sobie zaś

⁹ Pamiętnik nr 5, w: *Pamiętniki chłopów. Seria druga...*, dz.cyt., 446.

¹⁰ W. Goddijn, *Rola kapłana w kościele i w społeczeństwie*, w: *Ludzie – wiara – kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, 208; S. Siekierski, dz.cyt. 107.

¹¹ Od duchownego wymagano czystości obyczajów, należytej powagi i odpowiedniej poziomu wykształcenia; S. Biskupski, dz.cyt., 34; S. Litak, *Duchowieństwo diecezji lubelskiej w okresie międzypowstaniowym (1835–1864)*, w: *Spółeczeństwo Królestwa Polskiego*, t. 3, red. W. Kula, Warszawa 1968, 127–151; D. Olszewski, *Struktura społeczna duchowieństwa diecezji kielecko-krakowskiej (1835–1864)*, w: *Spółeczeństwo polskie XVIII i XIX wieku*, t. 6, red. J. Leskiewiczowa, Warszawa 1974, 148–168; jak wspomina wypowiedź swej matki małorolny gospodarz z powiatu rzeszowskiego „ty ta i tak księdzem nie będziesz, ani pisarzem, choć tyle się uczysz i czytasz”; *Pamiętnik nr 4*, w: *Pamiętniki chłopów. Seria druga...*, dz.cyt., 392.

¹² S. Pigoń, *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*, Kraków 1947, 86; zob. też: *Pamiętnik nr 3*, w: *Pamiętniki chłopów. Seria druga...*, dz.cyt., 119.

i on nie mógł dać rady z jakimś upartym delikwentem, przychodziła mu w pomoc władza gminna, prowadzącego przy pomocy dwóch silnych ludzi do kościoła. Ceremonie te nazywano spacerem pomiędzy żyta¹³. Element ten zgodny z zobowiązaniami roli wynikającymi z Kodeksu Kanonicznego był jednocześnie wymaganiem społeczności. Badacz wsi Żmiąca, Zbigniew Wierzbicki, przytacza następujący ustny przekaz: „Kiedy jeden z członków wsi nie wziął udziału w rekolekcjach i misjach, wsadzono go siłą na furmankę i zawieźli do kościoła, gdzie się wyspowiadał i komunikował. [...] W ten sposób, zdaniem starych ludzi, zapobieżono skutecznie naruszeniu solidarności grupowej i kolektywnej odpowiedzialności całej społeczności za grzeszącego jej członka¹⁴.

3.4. SFERA PUBLICZNA

Równie tradycyjną co sakralną przestrzenią działalności duchownego była sfera władzy. Kler od zarania dziejów uczestniczył w zarządzaniu, czy to początkowo aspirując do pierwszeństwa przed władzą świecką, czy też później współuczestnicząc we władaniu krajem. Duchowieństwo parafialne odgrywało w tym obszarze istotną rolę. Wspomniane już kompetencje odnoszące się do sporządzania aktów stanu cywilnego nie były jedynymi. Zdarzało się, że duchowieństwo otrzymywało od miejscowego dziedzica kompetencje sądownicze, wyręczając go w rozstrzyganiu sporów między miejscową ludnością¹⁵. Ambona jako jedyna powszechna możliwość komunikowania się państwa z obywatelami była częstokroć wykorzystywana także do publikacji nowo stanowionego prawa.

Proboszcz należał również do grona gospodarujących, prowadzących gospodarstwo rolne. W tym wypadku bardzo istotne było zróżnicowanie regionalne. Na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborem rosyjskim, zwłaszcza w Królestwie Polskim od połowy XIX w., funkcja ta została zmarginalizowana (przy parafiach pozostawiono jedynie po 6 mórg ziemi). Natomiast na terenach zaborów pruskiego i austriackiego duchowni pozostawali w gronie większych właścicieli ziemskich¹⁶. Gospodarstwa często liczyły po kilkadziesiąt hektarów ziemi, stanowiąc zarówno beneficium proboszczowskie, jak i uposażenie instytucji kościelnych. Gospodarowanie na odpowiednim poziomie, uzyskiwanie przychodów potrzebnych na utrzymanie należyte zarówno kościoła, jak i budynków parafialnych należało do istotnych zobowiązań roli wynikających zarówno z Prawa Kanonicznego, jak i wartości i norm społeczności lokalnej.

Te tradycyjnie związane z rolą duchownego wartości, obowiązki, nakazy i zakazy budowały się niewątpliwie na kanwie feudalnej struktury społecznej. Stanowość i hierarchiczność uświęcona przez Boga tworzyła jasną tkankę społeczną, wyraż-

¹³ W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. 1, Warszawa 1978, 44.

¹⁴ Z.T. Wierzbicki, *Tradycyjna religijność wiejska*, *Roczniki Socjologii Wsi* 8 (1968), 209.

¹⁵ S. Siekierski, dz.cyt., 107.

¹⁶ Szerzej zob. K. Chylak, *Układy o ziemskich marnościach. Kościół katolicki wobec problemu odzyskania i redystrybucji dóbr duchownych w Polsce w latach 1918–1925*, Łódź 2009, 73–93.

nie umiejscawiając, nadając określoną pozycję społeczną, wyznaczając możliwy do wypełniania zespół ról społecznych. Wszystko to działo się, by posłużyć się w tym miejscu koncepcją Margareth Mead¹⁷ w tzw. kulturze postfiguratywnej. Można rzec stosunkowo stałej, z natury konserwatywnej, gdzie wiek, wiedza i doświadczenie łączyły się ze sobą i stanowiły o autorytecie. Tymczasem rewolucja przemysłowa, gwałtowne procesy industrializacji i urbanizacji zmieniły oblicze świata społecznego; wyraźnie zmieniły się konteksty, w których przyszło ówczesnym żyć i działać. Nie bez znaczenia były zmiany o charakterze społeczno-politycznym, w szczególności rozszerzanie się prawa wyborczego na kolejne grupy ludności, a także rozwój nowoczesnych ideologii znajdujących szeroki odzew społeczny (w tym szczególnie socjalizmu). Stały się one podstawą do zmiany stosunku Kościoła i duchowieństwa zarówno do świata społecznego, jak i miejsca ich samych oraz roli w społeczeństwie.

4. TRANSFORMACJE ROLI SPOŁECZNEJ: OD FEUDALNEJ STRUKTURY SPOŁECZNEJ DO SPOŁECZEŃSTWA GOSPODARKI KAPITALISTYCZNEJ

Na ziemiach polskich zmiany właściwe Europie Zachodniej pojawiły się nieco później. Polskie społeczeństwo nieistniejącego państwa poddane zostało przekształceniom rozwijającej się gospodarki kapitalistycznej w XIX w. Tempo i zakres były właściwe państwom zaborczym. Inaczej przebiegały w zaborze pruskim, austriackim i rosyjskim. Choć kierunek wydawał się dość jednolity, to szczególnie owo tempo było istotnym wyróżnikiem. Kluczowe, jak się wydaje, dla zmian o charakterze społecznym było uwolnienie mas wiejskich, które poczęły porzucać od wieków zamieszkałe miejsca i przemieszczać się w poszukiwaniu innych miejsc życia¹⁸. Następować poczęła powolna dekompresja tradycyjnych środowisk wiejskich o ustalonych strukturach, pozycjach i statusach społecznych oraz stosunkowo zamkniętych zespołach ról społecznych.

Doktrynalną podstawą transformacji roli duchownego stała się Encyklika papieża Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 r. Wydana w zdecydowanej opozycji do rozwijającej się myśli i ruchu socjalistycznego, była niejako reakcją na zmiany społeczne wynikające z rozwoju gospodarki kapitalistycznej. Podkreślając istotność i żywotność posługi duchowej, zakreśliła całkowicie nowe pola działalności, nowe obowiązki duchownego. Już nie tylko miał on pouczać i wychowywać, ale podejmować działalność społeczną: „Kościół nie poprzestaje na wynajdywaniu sposobów uleczenia; własnoręcznie jeszcze stosuje lekar-

¹⁷ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 2000, 23–58.

¹⁸ Najszybciej zaczęła się w zaborze pruskim już w 1799 r. od dobrowolnej zamiany pańszczyzny na czynsz, choć trwała aż do lat 70. XIX w., w zaborze pruskim dokonała się w czasie Wiosny Ludów, w rosyjskim w swym podstawowym zakresie w 1861 r. (ziemie wschodnie) i 1864 r. (Królestwo Polskie); K. Groniowski, *Uwłaszczenie chłopów w Polsce, geneza, realizacja, skutki*, Warszawa 1976, 33–152.

stwo”¹⁹. Rola Kościoła, a zatem i duchownego, miała polegać nie tylko na pomocy jako takiej, ale do stwarzania warunków praktycznego wywyższenia się człowieka z nędzy zarówno materialnej, jak i duchowej. Encyklika kończyła się apelem: „Niech duchowieństwo wyteży wszystkie siły ducha i całą pomysłowość swej gorliwości, i pod Waszym, Czcigodni Bracia, przewodem i przykładem niech w ludzi wszystkich klas wpaja ewangeliczne zasady życia chrześcijańskiego; niech ze wszystkich sił pracuje dla dobra społeczeństwa”²⁰. Kontynuacją i uzupełnieniem były kolejne dokumenty Watykanu, w tym w szczególności Encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno* z 1931 r., zachęcająca zarówno duchowieństwo, jak i wiernych do aktywności społecznej, postulująca zasady sprawiedliwości społecznej, pomocniczości i korporacyjnego ustroju społecznego²¹.

Realia społeczne, gospodarcze i polityczne ziem polskich były daleko różne od Europy Zachodniej. Z jednej strony istniały wyraźne podobieństwa w postaci szybko rozwijających się ośrodków przemysłowych, gdzie tzw. kwestia robotnicza stawała się coraz wyraźniejsza. Z drugiej zaś, masy ludności pozostawały w swej przewadze na wsi, gdzie stosunki tam panujące (zwłaszcza w zaborach rosyjskim i austriackim) miały wyraźne cechy epoki feudalnej. Stąd interpretacja postulatów zawartych w Encyklice *Rerum novarum* musiała iść jakby dwoma torami. Dodatkowo w każdym z zaborów przyjmowała własną szatę. Recepcja wskazań encykliki Leona XIII wyraźnie ewoluowała wraz ze zmianami pokoleniowymi polskiej hierarchii. Z reguły starsza część dostojników w mniejszym stopniu akcentowała nowe przestrzenie zobowiązań duchownego w społeczeństwie. Do wyjątkowych należała postać arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego Floriana Stablewskiego. Również jego następca, Edward Likowski, apelował o wyjście duszpasterza z kościoła i zakrytii i wejście między lud²². Dostojnicy zaboru rosyjskiego aż do 1905 r. w zasadzie nie podejmowali tego typu wątków, wyraźnie aktywizując się po wydarzeniach rewolucyjnych²³. Znamienna była natomiast sytuacja w zaborze austriackim. Na przełomie XIX i XX w. dokonała się swego rodzaju „wymiana” biskupów. Nowi biskupi: Leon Wałęga, Józef Bilczewski, Józef Pelczar, a także aktywny biskup ormiański Józef Teodorowicz, w odróżnieniu od swoich poprzedników reprezentowali całkowicie nowy typ myślenia²⁴. Powołując się na Leona XIII, arcybiskup

¹⁹ Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1996, 76.

²⁰ Tamże, 92.

²¹ Pius XI, *Bulla Quadragesimo anno*, w: *Dokumenty...*, dz.cyt., 107–146; S. Kęszka, *Fenomen działalności społecznej duchowieństwa polskiego na kanwie życia i pracy ks. Pralata Wacława Bliżińskiego 1900–1939*, Kalisz 2009, 19–21.

²² R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów polskich 1891–1918*, Paryż 1974, 66–67; M. Banaszak, C. Strzeszewski, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczne w zaborze pruskim w latach 1865–1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, Warszawa 1981, 124–133.

²³ S. Gajewski, *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin 1990, 23–24; D. Olszewski, *Funkcje społeczno-kulturowe parafii na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Spółeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1994, 34–35.

²⁴ R. Dzwonkowski, dz.cyt., 177–178.

Pelczar apelował do duchowieństwa: „Pasterz ma [...] brać udział w pracy katolicko-społecznej, bo ta praca, od początku podejmowana w Kościele, jest dziś wymowną apologią religii, pasterzowi zaś jedna cześć i zaufanie u ludu. Konieczną jest rzeczą [...] aby ksiądz wyszedł z zakrystii, wszedł w bliższe stosunki z ludem i oddawał mu usługi”²⁵.

Nowe wartości, którymi miał kierować się duchowny, nowa grupa obowiązków, która niejako mu przybyła, miała z jednej strony charakter formalny, wynikający z encykliki i wskazań przełożonych. Z drugiej zaś tworzyła się w wyniku interakcji ze zmieniającą się grupą (parafią). Inaczej przebiegała na wsi czy małym mieście, inaczej w tworzących się ośrodkach przemysłowych. W pierwszym wypadku przybierała charakter obronny, stabilizujący dla danej społeczności, akceptując to, co możliwe i odrzucając to, co nie mieściło się w systemie normatywnym wspólnoty. Dotychczasowemu autorytetowi przybył konkurent w postaci działacza ruchu ludowego czy socjalistycznego. Wyrażał on często mniej lub bardziej uzasadnione prawa i żądania chłopca czy robotnika rolnego.

4.1. ROZROST MIAST FABRYCZNYCH

Wielkim problemem, z którym musiał zmierzyć się duchowny, był rozrost miast fabrycznych. W krótkim czasie niewielkie kilkusetosobowe miasteczka, niewiele różniące się od wsi, nagle stawały się kilkudziesięcio- czy jak w przypadku Łodzi kilkuset tysięcznymi miastami. W krótkim czasie łódzka parafia Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny liczyła ponad 100 tys. wiernych. Wypełnianie roli proboszcza w tradycyjnym rozumieniu tego słowa stało się fikcją. W tej sytuacji, z jednej strony mamy do czynienia z próbami rozbudowy sieci parafialnej, które w związku z uzależnieniem finansowym proboszcza od instytucji państwa natrafiały na poważne problemy²⁶. Z drugiej zaś musiała dokonać się transformacja zobowiązań księdza, wynikających z roli proboszcza wobec parafianina. Trzeba również zauważyć, iż społeczność miejska wyraźnie różniła się od homogenicznej osady wiejskiej. W wyniku prowadzonej w XIX w. intensywnej kolonizacji Królestwa Polskiego miasta stawały się nie tylko wielonarodowymi ale i wielowyznaniowymi. Choć poszczególne grupy dzielił wyraźny dystans społeczny, to nie pozostawały one bez wpływu na siebie. Szczególnie warte podkreślenia jest zaangażowanie społeczne duchowieństwa wyznań protestanckich, tworzących i utrzymujących wiele organizacji charytatywnych (szpitale, przytułki, sierocińce).

²⁵ J.S. Pelczar, *Wzwanie do pracy nad duchowym odrodzeniem się narodu polskiego*, Rzeszów 2006, 44–45.

²⁶ W zaborze rosyjskim aby utworzyć parafię należało uzyskać zgodę władz państwowych, która w myśl ukazu z r. 1865 przydzielała uposażenie proboszczowi; A. Szelażek, *Podstawy dotacji duchowieństwa katolickiego w Polsce w okresie przedkonkordatowym*, Toruń 1947, 91–96.

Na ziemiach Królestwa Polskiego po powstaniu styczniowym wyraźnie zamarła działalność społeczna Kościoła katolickiego²⁷. Wiąże się to przede wszystkim z licznymi kasatami zakonów i zgromadzeń zakonnych do tego czasu niejako monopolizujących (w ramach instytucji kościelnych) prowadzenie szpitali, opiekę nad chorymi, niesienie pomocy bliźnim. Liczne próby wypełnienia tej pustki podejmowane w drugiej poł. XIX w. nie mogły wypełnić luki²⁸. Sprawily jednak, iż poczęło wzrastać wśród duchowieństwa zainteresowanie sprawami społecznymi (zarówno wsi, jak i miasta). Niewątpliwie ważnym czynnikiem tego ożywienia był rozwijający się ruch socjalistyczny i głoszone przez niego hasła²⁹. Pola aktywizacji przysporzył też duchowieństwu rozwój ruchu narodowego. Ta formacja, dążąca do oparcia życia społecznego na zasadach religijno-moralnych katolicyzmu, podejmowała współpracę z Kościołem katolickim. Choć wyraźnie dla siebie zastrzegła przestrzeń polityczną, to pozostawiała, wspierała i umożliwiała aktywność duchowieństwa na polu społecznym³⁰.

W tych warunkach rola duchownego musiała ulec daleko idącym przekształceniom. Powoli zamykały się tradycyjne pola aktywności duchownego i otwierały się nowe jej przestrzenie. Ewoluuowały w związku z tym zobowiązania wynikające z jego roli. Niepodważalna pozostawała sfera kultu reszta poddana została mniejszym lub większym przeobrażeniom. Proboszcz z wolna przestawał być wyłącznie strażnikiem tradycyjnego ładu społecznego i począł coraz bardziej aktywniej i śmielej uczestniczyć w przekształcaniu świata społecznego. „Rola kapłana – jak pisał znany ksiądz-społecznik Wacław Bliziński – w dzisiejszym społeczeństwie, w warunkach skomplikowanego życia, nie może się zamykać w ramach kanonów, w pieczy nad parafianami, by ci spełniali praktyki religijne, nie może kończyć się na progu kościelnym, lecz powinna objąć przewodnictwo duchowe, a przynajmniej współpracę na szerszym horyzoncie potrzeb świata, by nie być jak owe ewangeliczne leniwe panny. Należy go zrozumieć, wnikać w przeobrażenia, dokonujące się na naszych oczach, dostosować środki działania do potrzeb...”³¹ Przestrzeniami tej aktywności i kształtowania się nowych zobowiązań roli była działalność charytatywna, oświatowa, społeczno-gospodarcza czy polityczna³².

²⁷ J. Majka, *Kościelna działalność dobroczynna w Polsce w XIX w. i pierwszej połowie XX wieku*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, 547–682.

²⁸ Mowa tu o działalności kapucyna o. Honorata Koźmińskiego i różnorodnych zgromadzeń bezhabitowych; zob.: M. Mazurek, M. Wójcik, *Honorackie zgromadzenia bezhabitowe w latach 1874–1914 w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku*, Lublin 1976, 201–382.

²⁹ R. Dzwonkowski, dz.cyt., 38–44.

³⁰ R. Bender, *Katolicka myśl i działalność społeczna w Polsce w XIX i XX wieku*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, red. R. Bender, J. Kondziela, S. Gajewski, Lublin 1987, 39–40.

³¹ W. Bliziński, *Przyszedłem wam przychylić nieba i chleba*, Kalisz 2005, 45.

³² W 1919 r. formułowano następujące pola aktywności duszpasterskiej: praca kościelna, dobroczynna, oświatowo-kulturalna, społeczna i polityczna; *Przewodnik Duszpasterza. Kilka uwag o pracy społecznej duchowieństwa*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 4 (1919), 102–107; tamże, 5 (1919), 131–138.

4.2. DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNA

Zobowiązanie duchownego do prowadzenia akcji charytatywnej wynikało wprost z treści Ewangelii, gdzie stanowiło jeden z podstawowych obowiązków każdego chrześcijanina. Również prawo kanoniczne zobowiązywało duszpasterzy do opieki nad biednymi³³. Tradycyjnie jednak aktywność prowadzona była przez biskupów, bractwa i zakony oraz osoby świeckie (jedno z zobowiązań roli pobożnej niewiasty)³⁴. W drugiej połowie XIX w. na dobre wkroczyła w pole działalności księdza parafialnego i z czasem stała się coraz powszechniejszą. Przyjmowała ona bardzo różne formy. Duchowni zarówno tworzyli jak i patronowali różnorodnym organizacjom parafialnym niosącym pomoc potrzebującym. Równolegle wspierali, czasem także inicjowali i prowadzili towarzystwa dobroczynności³⁵. Organizacje te często swym zasięgiem wykraczały poza tereny jednej parafii. Dobrym przykładem tego typu działalności było założone w Łodzi, w 1914 r., z inicjatywy Wincentego Tymienieckiego, ówczesnego proboszcza parafii św. Stanisława Kostki, stowarzyszenie pod tymże wezwaniem. Prowadziło ono kilkanaście instytucji, w tym przede wszystkim kilka ochronek (zlokalizowanych przy poszczególnych łódzkich parafiach), żłobek, sierociniec, dom starców czy niewielki szpital³⁶. Łódzka diecezja nie była wyjątkiem – podobną aktywność duchowieństwa parafialnego można spotkać w całym kraju³⁷. Swego rodzaju ukoronowaniem wkroczenia duchowieństwa świeckiego w tę sferę była organizacja w początkach lat 30. XX w. diecezjalnych „Caritas”³⁸. Prowadzenie

³³ Kanon 567, § 1 i kanon 1473.

³⁴ Zob. J. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele Katolickim*, Kraków 1916, 152–230.

³⁵ J. Majka, *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*, w: *Historia katolicyzmu...*, dz.cyt., 518–523.

³⁶ Szerzej zob.: P. Zwoliński, *Działalność społeczno-dobroczynna Kościoła łódzkiego w okresie międzywojennym*, Łódź 2006.

³⁷ W. Filipowicz, *Duchowieństwo diecezji plockiej w latach 1918–1939*, Płock 2003, 256–273; A. Gretkowski, *Katolicyzm społeczny na przykładzie działalności charytatywno-społecznej w diecezji plockiej w I połowie XX wieku*, Płock 2001, 205–250; Z. Zieliński, *Wielkopolska w czasie zaborów jako teren inicjatyw społecznych*, w: *Społeczna działalność duchowieństwa katolickiego w Wielkopolsce na przełomie XIX i XX wieku*, red. L. Wilczyński, Poznań 2011, 15–26; A. Szal, *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o[brządku]. l[acińskiego] w latach 1918–1939*, Przemyśl 2005, 399–409; S. Gajewski, *Społeczna...*, dz.cyt., 28–43, 118–128, T. Domański, *Postawy społeczno-polityczne duchowieństwa diecezji kieleckiej w latach 1964–1914*, Kielce 2008, 47–63; A. Rusinowski, *Działalność społeczna duchowieństwa katolickiego w Archidiecezji Warszawskiej 1914–1930*, Ząbki 2006; H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice 2000, 542–560; W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003, 234–242; J. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010, 642–666.

³⁸ Pierwsze organizacje „Caritas” wzorowane na niemieckich „Caritasverband” istniały na ziemiach polskich jeszcze przed I wojną światową (1907 r.). W 1917 r. reaktywowano w Wielkopolsce Związek Towarzystw Dobroczynnych „Caritas”. Kolejne powstawały: w 1929 r. w diecezji katowickiej, w 1930 r. w: archidiecezji warszawskiej i diecezji chełmińskiej, w 1931 r. w: kieleckiej, częstochowskiej i lubelskiej a w 1932 r. w: krakowskiej, wileńskiej, włocławskiej, łódzkiej, łomżyńskiej i podlaskiej, w 1934 r. w przemyskiej, w 1937 r. w tarnowskiej i archidiecezji lwowskiej; J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000, 67–68.

akcji dobroczynnych było niejako wpisane w społeczne wyobrażenie zakresu obowiązków roli duchownego. Jak pisał ks. Stanisław Adamski: „działalność dobroczynna jest najbardziej pożądana i rzadko kto ją zwalcza. Wszyscy prawie się godzą, że ksiądz niejako z urzędu jest opiekunem ubogich i nieszczęśliwych”³⁹.

Tradycyjnie ksiądz był nauczycielem, głosicielem Ewangelii, rozumianej jako zbiór prawd i wskazań dla każdej ludzkiej istoty. Dodatkowo duchowny jako ważny autorytet dysponował wiedzą konieczną prowadzenia życia moralnego. Dzielił się nią z parafianami. W drugiej poł. XIX w. wkroczył on jednak w przestrzeń działalności oświatowej. Nie znaczy to oczywiście, iż Kościół nie uczestniczył wcześniej w edukacji. Miała jednak ona całkowicie inny charakter. Była przede wszystkim w odróżnieniu od ówczesnej elitarna. Ta nowa wersja to oświata ludowa, troska o podniesienie potencjału intelektualnego społeczeństwa. Działalność ta zwykle wiązała się z próbami obrony polskości i zachowania języka ojczystego (okres zaborów), bądź też z gospodarczymi aspektami życia ludności (zwłaszcza to dotyczyło wsi). Ksiądz był zwykle pierwszą osobą, która umożliwiała kontakt z prasą pisaną. Jak wspomina Jak pisał mieszkaniec wsi Rokiciny w centralnej Polsce: „Z Gazetą Świąteczną zapoznałem się w roku 1882 w ten sposób: zaznajomiłem się z Szanownym księdzem Charubą z sąsiedniej parafii Kurowickiej i poprosiłem sz. Księdza Charubę, żeby łaskawie dać mi co do czytania, nie odmówił i dał mi i dawał jak tylko byłem u niego i Gazetę Świąteczną. Jak ją przeczytałem raz i drugi tak mi zasmakowała, że się nie rozstane aż wgodzinie śmierci”⁴⁰. Rozwijając się poczęły biblioteki i czytelnie parafialne i ludowe, z czasem też i szkolnictwo ludowe. Po I wojnie szkolnictwo wyraźnie poczęło się kurczyć, co związane było przede wszystkim z rozwojem szkół państwowych. Natomiast dalej działały i rozwijały się domy parafialne, kluby, stowarzyszenia, które miały na celu propagowanie czasopism i książek oczywiście aprobowanych przez kościół i proboszcza⁴¹. Instytucje te mieściły się zarówno w pomieszczeniach należących do parafii, jak i poza nią. Uczestnictwo księży przejawiało się w inicjatywie, współpracy czy wsparciu autorytetu.

4.3. AKTYWNOŚĆ SPOŁECZNO-GOSPODARCZA

Powiązana z działalnością oświatową była aktywność społeczno-gospodarcza. Ta, wydaje się znajdująca w dużym oddaleniu od sacrum część roli duchownego, stała się jedną z ważniejszych w owym czasie. Tradycyjnie związek duchownego z gospodarką odnosił się do prowadzenia własnego gospodarstwa, które było formą uposażenia księży. Jak już wyżej wspomniano, procesy sekularyzacyjne XIX w.

³⁹ A.[damski] S.[tanisław], *Dlaczego duchowieństwo zajmuje się pracą społeczną?*, Poznań 1921, 13.

⁴⁰ „Oto zasylam opisanie całego mojego życia...” listy przedpłatników „Gazety Świątecznej” do *Promyka*, Regiony 1978, nr 4, 87.

⁴¹ S. Siekierski, dz.cyt., 127; S. Kowal, *Rola duchowieństwa w kształtowaniu więzi społecznych Wielkopolan w XIX i początkach XX wieku*, w: *Kulturalno-społeczna...*, dz.cyt., 44–45; T. Domański, dz.cyt., 103–184.

wyraźnie ograniczyły to pole. Nowe podejście nie odnosiło się do organizacji własnych, kościelnych podmiotów gospodarczych, a raczej do inicjowania i patronowania współpracy społeczności lokalnej⁴². „Gromada to wielki człowiek”⁴³ – jak pisał W. Błaziński, akcentując potrzebę współpracy jako podstawowej alternatywy negatywnych skutków gospodarki kapitalistycznej: „całe masy ludzi są dzisiaj niezadowolone ze swego losu; rośnie wyzysk i przewaga kapitału, tego pana możnego, z którym walka jest trudna, stąd mnożą się nienawiści, walki klasowe. Otóż lekarstwem, a przynajmniej jednym ze środków gojenia tych ran społecznych, polepszania wzajemnych stosunków, jest spółdzielczość”⁴⁴. Obowiązkiem roli kapłana było już nie tylko znać drogę do życia wiecznego ale i sposoby polepszenia bytu społecznego, wiedza i umiejętności z zakresu zarządzania i ekonomii. Jak wspomina rolnik ze wsi Mnichów (pow. jędrzejowski, woj. kieleckie): „ostatnio przed wojną, dzięki zabiegom miejscowego proboszcza, prawdziwego syna wsi, powstało Kółko Rolnicze, a przy nim pod opieką wyżej wspomnianego księdza zaistniał handel pierzem, towarami łocciowymi oraz skup zboża”⁴⁵.

Duchowni w miastach zgodnie ze wskazaniem encyklik *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno* patronowali i uczestniczyli w tworzeniu chrześcijańskich związków robotniczych i organizacji zawodowych. Wskazuje się na ciążący na duchowieństwie obowiązek, ale też i na prawo do zaangażowania w stowarzyszenia robotnicze. Widziano tu zarówno pole działalności duszpasterskiej, oświatowej, a także i ideologicznej (konkurencja z ruchem socjalistycznym)⁴⁶. Okres dwudziestolecia międzywojennego to czas przemiany roli duchownego w tym środowisku. Patron i kierownik był już archaiczny, a jego rolę miało stać się „nie zastępowanie świeckich ale wychowanie i moralne i religijne wszystkich członków tudzież pomaganie kierownikom w spełnianiu ich zadań”⁴⁷. Jak się wskazuje spełnianie tej roli nie wyglądało jednak najlepiej. Co wynikało głównie ze stosunkowo słabego przygotowania duchowieństwa do pracy społecznej w tak wymagających środowiskach⁴⁸.

⁴² A.[damski] S.[tanisław], dz.cyt., 15; Ks. Antoni Tyczyński z Albigowej. Z powodu 25-letniej działalności na parafii, w: *Z odległej i bliskiej przeszłości*, red. F. Bujak, Lwów–Warszawa–Kraków 1924, 195–196, 206–209; T. Domański, dz.cyt., 185–232.

⁴³ W. Błaziński, *Przyszedłem...*, dz.cyt., 16.

⁴⁴ Tamże, 26.

⁴⁵ *Wiś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*, t. 2, oprac. K. Kersten, T. Szarota, Warszawa 1968, 70.; zob. też: *Pamiętnik* nr 1, w: *Pamiętniki chłopów. Seria druga...*, dz.cyt., 32; *Pamiętnik* nr 4, w: tamże, 390–391.

⁴⁶ A.[damski] S.[tanisław], dz.cyt., 15; T. Domański, dz.cyt. 244–263.

⁴⁷ A. Wóycicki, *Kapłan w pracowniczych związkach zawodowych*, Włocławek 1939, 12.

⁴⁸ R. Hermanowicz, C. Strzeszewski, *Chrześcijański ruch zawodowy i inne organizacje robotnicze*, w: *Historia katolicyzmu...*, dz.cyt., 505; M. Trąba, *Ksiądz dr Teodor Kubina. Działalność społeczna i narodowa w latach 1905–1925*, Świętochłowice 2002, 31.

4.4. AKTYWNOŚĆ POLITYCZNA

Uczestnictwo duchowieństwa w polityce zawsze wywoływało kontrowersje. Choć stawia się często tezę, że im dalej w głąb historii, tym istniała większa aprobata dla działalności kleru⁴⁹ to wydaje się kluczowymi były warunki w których ona się odbywała. Okres zaborów sprzyjał udziałowi księży w polityce. Chodzi tu jednak o pewne tylko jej przestrzenie, a głównie o uczestnictwo w ruchach niepodległościowych. Jak wspomina ks. Błaziński: „z pracą społeczną od roku 1904 poczęliśmy wszyscy łączyć pracę polityczną, niepodległościową”⁵⁰. Zdecydowanie negatywnie odbierany były wszelkie porozumienia z zaborcami⁵¹. Aktywność polityczna, przykładem jest tu ks. S. Stojalowski, występująca, chcąc, nie chcąc przeciwko ówczesnym układom społecznym jawiła się jako wyrażająca idee bliskie chłopstwu czy rodzącym się partiom ludowym. Wyraźnie kontrastowała także z zdecydowanie konserwatywnym nastawieniem hierarchii kościelnej⁵².

Niepodległość zmieniła warunki i stosunek do księdza-polityka. Choć duchowieństwo nadal uczestniczyło w polityce, księża bywali przecież posłami i senatorami⁵³, zakładali i odgrywali znaczące role w partiach politycznych, to owo uczestnictwo zwalczane było zwłaszcza przez konkurencję z lewej strony sceny politycznej. Nie doszło też do powstania pod hasłem „Bóg i Ojczyzna” jednej organizacji politycznej⁵⁴. Warto zwrócić uwagę także na zmiany roli polityka, który w warunkach powszechnego prawa wyborczego musiał zabiegać o legitymizację własnej działalności u wyborcy. Duchowny, odgrywając rolę polityka, nie miał zatem sankcji kościelnej swych poczynań, jaką dysponował w innych przestrzeniach własnej aktywności. Uczestnictwo kleru w polityce było raczej pokłosiem społecznej działalności poszczególnych jego reprezentantów i miało charakter przedstawicielski danej wspólnoty lokalnej. Nie stało się zatem częścią roli duchownego, a miało charakter elitarny. Jak pisał znany polityk ks. S. Adamski: „Poszli do sejmu, bo nie mogli nie pójść, ale nie chcą panować i stale, już obecnie, kiedy do naszych wyborów jeszcze daleko, duchowieństwo głosi, że do nowego sejmu i senatu powinni wejść księża nieliczni, ale najzdolniejsi”⁵⁵. Oczywiście polityka nie kończyła się na sejmie i senacie. Księża przede wszystkim z racji swego społeczno-gospodarczego zaangażowania stawali się partnerami lokalnej sfery urzędniczej i politycznej i od kontaktów z nimi nie stronili. Znaleźli się jednak w całkowicie innej sytuacji, pozbawieni motywu niepodległościowego stawali się jednymi z wielu partnerów interakcji.

⁴⁹ S. Siekierski, dz.cyt., 132.

⁵⁰ W. Błaziński, *Wspomnienia z mego życia i pracy*, Kalisz 2003, 47; zob.: *Pamiętnik* nr 5, w: *Pamiętniki chłopów. Seria druga...*, dz.cyt., 463.

⁵¹ W. Witos, dz.cyt., 389.

⁵² R. Dzwonkowski, dz.cyt., 175–178.

⁵³ M. Piela, *Udział duchowieństwa w Polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994, 185–187.

⁵⁴ C. Strzeszewski, *Chrześcijańskie stronnictwa polityczne*, w: *Historia katolicyzmu...*, dz.cyt., 477–480.

⁵⁵ A.[damski] S.[tanisław], dz.cyt., 18.

4.5. SPOŁECZNIKOSTWO

Istotnym elementem każdej roli jest aktor. To od niego zależy, w jaki sposób zostanie ona odegrana. Wydaje się, iż do kluczowych w procesie upowszechniania się nowych wartości i obowiązków roli duchownego należała przemiana wykonawcy. Wszak podkreśla się, iż w Polsce jeszcze przed encykliką *Rerum novarum* nie brak jest postaci, których trudno nie zaliczyć do antycypantów postulowanych w niej zadań i postaw⁵⁶. Wśród polskiego duchowieństwa w końcu XIX w. doszło jednak do wyraźnej wymiany pokoleniowej. Łatwo to prześledzić zwłaszcza wśród hierarchii duchownej. Ma to szczególnie istotne znaczenie w formowaniu się nowych zobowiązań duchowieństwa parafialnego, nowi biskupi bowiem całkowicie inaczej traktowali społeczną i gospodarczą, a także polityczną aktywność kleru⁵⁷. Dość powiedzieć, że krytykowana i czynnie organiczna działalność ks. Stojałowskiego po zmianie na stanowisku ordynariusza stała się wzorem do naśladowania. Kiedy w 1891 r. galicyjscy biskupi wskazywali na stanową stratyfikację społeczeństwa legitymizowaną jeszcze wolą Bożą, to już ich następcy (J. Bilczewski, J. Pelczar, J. Teodorowicz) głosili naukę zgodną ze wskazaniem Leona XIII⁵⁸. W Królestwie Polskim wkraczający z działalnością społeczną w środowiska robotnicze ks. Karol Bliziński szybko został przeniesiony na wieś, a po 1905 r. młodsze pokolenie biskupów poczęło już zabierać głos w sprawach społecznych (m.in.: S. Zdzitowiecki, A. Łosiński, M. Fulman, A. J. Nowowiejski)⁵⁹.

Warto zwrócić uwagę na pochodzenie nowego pokolenia biskupów, którzy nie odżegnywali się od swych chłopskich i mieszczańskich korzeni, rozumiejąc problemy tychże środowisk i reprezentując całkowicie nowy typ myślenia⁶⁰. Duchowieństwo parafialne rekrutowało się w swej przewadze z rodzin chłopskich i to, jak się wskazuje, przede wszystkim z większych gospodarstw rolnych⁶¹. Zaznacza się także wzrost duchownych z rodzin robotniczych i rzemieślniczych⁶². Zaniknęło również, istotne w czasach wcześniejszych, uzależnienie kariery poszczególnych duchownych od ich pochodzenia społecznego⁶³. Wskazuje się też na wyraźne obniżenie wieku księży⁶⁴, co niewątpliwie było pokłosiem dosyć dynamicznego rozwoju parafii, zwłaszcza miejskich i wynikających stąd potrzeb osobowych. Bez wątpienia to właśnie wśród młodszego pokolenia duchowieństwa ujawniła się aktywność

⁵⁶ R. Bender, *Katolicka myśl...*, dz.cyt., 29–40.

⁵⁷ S. Kęszka, dz.cyt., 28–29, 31.

⁵⁸ R. Dzwonkowski, dz. cyt., 135; C. Strzeszewski, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865–1918*, w: *Historia katolicyzmu...*, dz.cyt., 195–196.

⁵⁹ R. Bender, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze rosyjskim w latach 1865–1918*, w: *Historia katolicyzmu...*, dz.cyt., 211–215; A. Gretkowski, dz.cyt., 69–103.

⁶⁰ R. Dzwonkowski, dz. cyt., 177.

⁶¹ A. Szal, dz.cyt., 46–55; W. Filipowicz, dz.cyt., 76–80; W. Guzewicz, dz.cyt., 118–120; J. Dębiński, dz.cyt., 280–283.

⁶² Z. Jonaczyk, *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Studium socjologiczne na przykładzie Archidiecezji Poznańskiej*, Poznań 1999, 102–103, 113.

⁶³ W. Filipowicz, dz.cyt., 80–81; A. Szal, dz.cyt., 64–66.

⁶⁴ J. Dębiński, dz.cyt., 316.

społeczna (często też powiązanego z ruchem narodowym)⁶⁵. Jak pisze S. Gajewski: „Zryw społeczny księży był dowodem, że po zlikwidowaniu od lat stawianych mu zapór, duchowieństwo chętnie stanęło do pracy społecznej, chociaż starsza wiekiem część kleru odnosiła się do niej niechętnie i zadania księdza widziała przede wszystkim w jego pracy w kościele”⁶⁶. Dzięki zmianom nastawienia hierarchii podstawy te przestawały być jednostkowe, umiejscawiane gdzieś na marginesie obowiązków stawianych przed duchowieństwem, a mogły stać się wzorcowymi, kształtującymi wyobrażenie pracy duszpasterskiej.

Poszerzenie zobowiązań roli duchownego wymuszało także zmiany w kształceniu księży. W dwudziestoleciu międzywojennym powstało szereg instytucji stawiających sobie na celu wychowanie zarówno świeckich, jak i duchownych działaczy społecznych. Choć proces ten rozwijał się dość wolno, to jednak następował i świadczył wyraźnie o przemianie, jaka dokonała się w roli duchownego w społeczeństwie⁶⁷.

5. PODSUMOWANIE

W okresie dwudziestolecia międzywojennego doszło do ugruntowania procesów zmian zachodzących wśród duchowieństwa polskiego już od końca XIX w. Wskazywana wyżej przemiana roli duchownego w społeczeństwie nie wpływała z nowego odczytania Ewangelii, ale była przede wszystkim wynikiem zmian gospodarczych, a co za tym idzie, także społecznych i politycznych. Do lamusa odszedł już całkowicie feudalny ład społeczny i wynikająca z niego stratyfikacja społeczna nadająca i określająca poszczególnym grupom statusy i pozycje społeczne. Nowy, tworzący się ład, oparty na kapitalistycznych formach gospodarowania, wymagał redefinicji istniejących ról społecznych. Zmieniające się, bardziej mobilne i coraz bardziej heterogeniczne społeczeństwo oddziaływało na duchowieństwo i niejako wymuszało zmianę. I tu, jak się wydaje, należy szukać inicjatora tejże ewolucji. Nowa formuła duchownego była z jednej strony odpowiedzią, zagospodarowaniem nowego świata społecznego, z drugiej zaś próbą skierowania go na drogę rozwoju, jeśli nie zgodną, to przynajmniej akceptowalną dla nauki katolickiej.

Duchowieństwo rozumiane jako grupa nie tylko reagowało na zmiany społeczne, ale również, stanowiąc część tkanki społecznej, przeobrażało się wraz z nią. Chodzi tu przede wszystkim o zmianę składu. Grupa ta, poczęła coraz bardziej odzwierciedlać społeczeństwo. Chłopskie czy robotnicze pochodzenie poczęło stanowić istotną wartość i zbliżało kler do innych grup społecznych, poszerzając jednocześnie możliwości oddziaływania i realizacji przedkładanych ról duchownego celów. Jak pisał ks. W. Błaziński: „Minęły czasy plebanów, podejmowanych za nogi przez cichych i pokornego serca chłopków, teraz mamy do czynienia z materiałem innym;

⁶⁵ S. Gajewski, *Społeczna...*, dz.cyt., 22–29.

⁶⁶ S. Gajewski, *Diecezja płocka w latach 1864–1914*, Studia Płockie 3 (1975), 320.

⁶⁷ J. Majka, *Katolickie szkolenie społeczne*, w: *Historia katolicyzmu...*, dz.cyt., 538–539, 551–552.

na progu tej nowej epoki czekają i obowiązują nas nowe bardzo trudne zadania, od których jednak uchylać się nie wolno”⁶⁸.

BIBLIOGRAFIA

- A.[damski] S.[tanisław], *Dlaczego duchowieństwo zajmuje się pracą społeczną?*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1921.
- Biskupski S., *Stanowisko proboszcza w świetle prawa kanonicznego*, Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne 1966.
- Bliźniński W., *Przyszedłem wam przychylić nieba i chleba*, Kalisz: Wydawnictwo „Edytor” 2005.
- Bliźniński W., *Wspomnienia z mego życia i pracy*, Kalisz: Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk 2003.
- Chyłak K., *Układy o ziemskich marnościach. Kościół katolicki wobec problemu odzyskania i redystrybucji dóbr duchownych w Polsce w latach 1918–1925*, Łódź: Ibidem 2009.
- Czarnowski S., *Studia z historii kultury*, Warszawa: PWN 1956.
- Dębiński J., *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010.
- Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, Rzym–Lublin: RW KUL 1996.
- Domański T., *Postawy społeczno-polityczne duchowieństwa diecezji kieleckiej w latach 1964–1914*, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2008.
- Elementy mikrosocjologii*, red. J. Szmatka, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1979.
- Filipowicz W., *Duchowieństwo diecezji płockiej w latach 1918–1939*, Płock: „Verbum” 2003.
- Gajewski S., *Diecezja płocka w latach 1864–1914*, *Studia Płockie* 3 (1975), 309–332.
- Gajewski S., *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin: RW KUL 1990.
- Goddijn W., *Rola kapłana w kościele i w społeczeństwie*, w: *Ludzie – wiara – kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1966.
- Gretkowski A., *Katolicyzm społeczny na przykładzie działalności charytatywno-społecznej w diecezji płockiej w I połowie XX wieku*, Płock: „Novum” 2001.
- Groniowski K., *Uwłaszczenie chłopów w Polsce, geneza, realizacja, skutki*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1976.
- Guzewicz W., *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin: RW KUL 2003.
- Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1981.
- Jonaczyk Z., *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Studium socjologiczne na przykładzie Archidiecezji Poznańskiej*, PWT, Poznań 1999.
- Kęszka S., *Fenomen działalności społecznej duchowieństwa polskiego na kanwie życia i pracy ks. Pralata Wacława Bliźnińskiego 1900–1939*, Kalisz: Wydawnictwo „Edytor” 2009.
- Koral J., *Podstawy działalności charytatywnej kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków: Wydawnictwo „Poligrafia Salezjańska” 2000.
- Kowal S., *Rola duchowieństwa w kształtowaniu więzi społecznych Wielkopolan w XIX i początkach XX wieku*, w: *Spółeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe 1994.
- Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin: TN KUL 1969.
- Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku*, red. H. Dylągowa, Lublin: TN KUL 1976.
- Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa: PWN 2000.

⁶⁸ W. Bliźniński, *Przyszedłem...*, dz.cyt., 45–46.

- Olszar H., *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice: Kuria Metropolitalna 2000.
- „Oto zasylam opisanie całego mojego życia...” listy przedpłatników „Gazety Świątecznej” do Promyka, Regiony 1978, nr 4, 76–102.
- Pamiętniki chłopów. Seria druga*, Warszawa: IGS 1936.
- Pelczar J. S., *Wezwanie do pracy nad duchowym odrodzeniem się narodu polskiego*, Rzeszów: Wydawnictwo Św. Józefa Sebastiana Pelczara 2006.
- Pelczar J. S., *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele Katolickim*, Kraków 1916.
- Piela M., *Udział duchowieństwa w Polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin: RW KUL 1994.
- Pigoń S., *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*, Kraków: Więź 1946.
- Przewodnik Duszpasterza. Kilka uwag o pracy społecznej duchowieństwa*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 1919, nr 4 i 5.
- Rusinowski A., *Działalność społeczna duchowieństwa katolickiego w Archidiecezji Warszawskiej 1914–1930*, Ząbki: Apostolicum 2006.
- Siekierski S., *Kulturotwórcze funkcje parafii w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1995.
- Spółczesność Królestwa Polskiego*, t. 3, red. W. Kula, Warszawa: PWN 1968.
- Spółczesność polskie XVIII i XIX wieku*, t. 6, red. J. Leskiewiczowa, Warszawa: PWN 1974.
- Spółczesna działalność duchowieństwa katolickiego w Wielkopolsce na przełomie XIX i XX wieku*, red. L. Wilczyński, Poznań: Wydawnictwo Rys 2011.
- Spółeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe 1994.
- Szał A., *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o[brządku]. I[acińskiego]. w latach 1918–1939*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2005.
- Szelążek A., *Podstawy dotacji duchowieństwa katolickiego w Polsce w okresie przedkonkordatowym*, Toruń 1947.
- Szmatka J., *Małe struktury społeczne*, Warszawa: PWN 2008.
- Trąba M., *Ksiądz dr Teodor Kubina. Działalność społeczna i narodowa w latach 1905–1925*, Świętochłowice: MM 2002.
- Wierzbicki Z. T., *Tradycyjna religijność wiejska*, Roczniki Socjologii Wsi 8 (1968), 189–211.
- Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*, t. 2, oprac. K. Kersten, T. Szarota, Warszawa: PWN 1968.
- Witos W., *Moje wspomnienia*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1978.
- Wóycicki A., *Kapłan w pracowniczych związkach zawodowych*, Włocławek: Ateneum Kapłańskie 1939.
- Z dziejów katolicyzmu społecznego*, red. R. Bender, J. Kondziela, S. Gajewski, Lublin: RW KUL 1987.
- Z odległej i bliskiej przeszłości*, red. F. Bujak, Lwów–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1924.
- Zwoliński P., *Działalność społeczno-dobroczynna Kościoła łódzkiego w okresie międzywojennym*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2006.

FROM CONFESSOR TO SOCIAL ACTIVIST. TRANSFORMATION OF A SOCIAL ROLE OF A PRIEST IN THE SECOND REPUBLIC OF POLAND

Summary

The easiest and perhaps a bit stereotypical thinking about the role of priest makes him positioned in sacred space. Undoubtedly, he is an activist in this area by taking responsibility for leading his flock to redemption. Without any doubt the roles connected with holding particular positions in the governmental structures were traditional. In addition clergy, especially lower ones, were often in a position of a mediator (peasant – landlord). These traditional roles were built in feudal society and in this social structure. Meanwhile, the industrial revolution and intense processes of industrialization and urbanization changed the face of the world, they changed the circumstances in which people were supposed to live in those days. There were social and political changes that could not be unnoticed, in particular voting rights were given to other groups of people and modern concepts – which met with a wide public response (socialism especially) – were developed. They became the basis for the change of church's and clergy's attitudes towards both society and their place and role in the society. A doctrinal basis of this transformation became the encyclical of Pope Leon XIII *Rerum novarum* as of 1891 together with it the *Quadragesimo anno* (1931) implemented four decades later.

There was a great social movement in Poland at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century. The movement that initiated and activated, in other words woke communities up to life, that built social capital. Of course that movement had different social composition but a very important part in that composition was assumed by clergy. Both social status and priestly role were formed again. Changes in attitudes towards a man and interest in man's mundane part of life had to result in both the transformation of the clergy's role and the extension of their responsibility for the secular sphere. Times of the Second Republic of Poland led to a complete development of new roles and attitudes among clergy.

Key words: clergy, social role, transformation, confessor, social activist

Nota o Autorze

Karol CHYLAK – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, absolwent Uniwersytetu Łódzkiego, adiunkt w Społecznej Akademii Nauk w Łodzi. Zainteresowania: wokół najnowszej historii Polski, w tym w szczególności polityki społecznej i gospodarczej oraz wyznań religijnych zarówno w wymiarze krajowym jak i lokalnym. Kontakt e-mail: karolcentrum@op.pl

LESZEK GRULA
UKSW, Warszawa

HOMOUIJA DUCHA ŚWIĘTEGO WE WCZESNEJ MYŚLI PATRYSTYCZNEJ

Słowa kluczowe: patrologia, Duch Święty, homouija Ducha Świętego, pneumatologia, Trójca Święta

1. Wprowadzenie. 2. Patrystyczny okres konstytuowania treści doktrynalnych. 3. Ograniczony aparat pojęciowy. 4. Rozwój odstępnych wspólnot (herezji). 5. Tertulian. 6. Orygenes. 7. Ariusz. 8. Homoujanie. 9. Obrońcy Boskiej godności Ducha Świętego. 10. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Artykuł podejmuje tematykę rozumienia istoty Ducha Świętego we wczesnej myśli patrystycznej okresu Soborów w Nicei i Konstantynopolu. Rozwój pojmowania doktryny pneumatologicznej obok chrystologii stanowił zasadniczy punkt myśli ojców wczesnej doktryny chrześcijańskiej. Jej kodyfikacja, rozszerzona na cały Kościół, następowała zazwyczaj za sprawą herezji, które na swój sposób chciały interpretować naukę wiary jako właściwą i zawłaszczając ją, wskazując na swój najwyższy autorytet. Wobec tych odstępnych pokus wypowiadali się Ojcowie Kościoła, którzy, jednocześnie podpierając się autorytetem Biblii, konstruowali znaną do dziś doktrynę pneumatologiczną. Nie była ona od początku jednoznaczna, jednak recepcja biblijnych treści o Duchu Świętym, który w Kościele uczy wszelkiej prawdy, pozwoliła za Jego sprawą zrozumieć pełnię Jego istoty.

2. PATRYSTYCZNY OKRES KONSTYTUOWANIA TREŚCI DOKTRYNALNYCH

Okres patrystyczny jest jednym z najbardziej burzliwych chwil w dziejach Kościoła. Rodząca się wówczas potrzeba ukonstytuowania treści doktrynalnych powodowała wzmożoną pracę na tym polu, szczególnie wśród tych, którzy żywo interesowali się kielkującym wówczas chrześcijaństwem. Trudności w systematyzacji nauki katolickiej nastroczał przede wszystkim nieuforny jeszcze

wówczas kanon Biblii, do którego różni pisarze włączali rozmaite znane pisma, takie jak: *Didache*, *Pasterz Hermasa* czy *Konstytucje Apostolskie*, a odmawiali kanoniczności chociażby Listowi do Hebrajczyków ze względu na niezidentyfikowanego autora, czy Apokalipsie św. Jana, którą podejrzewano o herezję¹. Konsensus co do zbioru dzisiejszych 27. ksiąg kanonicznych Nowego Testamentu osiągnięto dopiero w 383 r. za sprawą papieża Damazego i utrwalono na Zachodzie dzięki staraniom św. Augustyna i łacińskiemu tłumaczeniu Biblii przez św. Hieronima².

Najstarsze pisma katolickie uznane za cenne apokryfy, wskazują zatem nie tyle na *stricte* sprawy doktryny dogmatycznej, ile podejmują kwestie organizacyjne pierwszych wspólnot chrześcijańskich – pobożności, moralności, sprawowania chrztu i Eucharystii³. Żywa wiara wczesnoapostolska przekładała się zatem na sprawowanie kultu, który w tamtym okresie zaczął nabierać znaczącego tempa. Wiązał się on przede wszystkim z osobą Jezusa Chrystusa, któremu w myśl binitarnego modelu uwielbiania Boga, głoszonego przez św. Pawła w jego apostolskich listach, przynależna jest Boska cześć – ta sama, którą odbiera Bóg Izraela⁴. Tę specyfikę chrześcijaństwa zauważają również pisarze pogańscy, chociażby Pliniusz Młodszy, który w swoim liście do cesarza Trajana pisał: „Zapewniali zaś, że największą ich winą, czy też błędem było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu o świcie zbierać się i śpiewać na przemian pieśń ku czci Chrystusa jako Boga”⁵.

Chrystus staje się zatem centrum nowo powstającej religii oraz odbiera kult właściwy dotychczas osobie Boga Jahwe. W żaden sposób jednak go nie przysłania, ani nie jest czczony na wzór pogański jako inne bóstwo⁶. Jest to zatem działanie zgodne ze słowami samego Jezusa, który domagał się „aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu” (J 5, 23). Doktryna o Bóstwie Chrystusa, zainicjowana przez Niego samego, wyrażona była zatem od początku przez tych, którzy w Niego uwierzyli, przede wszystkim zaś w sprawowanym przez nich kulcie.

Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja związana z osobą Ducha Świętego. Niewątpliwie można uznać, że obietnica Jego zesłania na Kościół oraz realizacja w dniu Zielonych Świąt powodowała rozrost wspólnoty eklezjalnej i sukcesywne doprowadzanie do „całej prawdy” (J 16, 13). Szczególną rolę odgrywała zatem świadomość osobiwej misji Ducha Świętego. Ponadto znaczący wpływ synagogi, który kreował myśl niektórych autorów Nowego Testamentu, decydował o tym, że starotestamentalna koncepcja *ruah JHWH*, który rozumiany był raczej jako czynna moc Boża, zaaplikowana została do wczesnych Pism Nowego Przymierza⁷. Ten fakt podkreślają przede wszystkim Ewangelie synoptyczne, które jednak w zesta-

¹ Por. S. Poloczek, *Pisma święte, świętsze i najświętsze*, Focus. Historia Extra 6 (2014), 54.

² Por. tamże, 55.

³ Por. K. Billmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1971, 175–176.

⁴ Por. M. Skierkowski, *U początku kultu Boga Wcielonego*, w: *Stworzeni do miłości. Wokół Jana Pawła II teologii ciała*, red. A.J. Najda, Warszawa 2011, 150–151.

⁵ List Pliniusza Młodsze do cesarza Trajana, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, 362.

⁶ Por. M. Skierkowski, art.cyt., 151.

⁷ Por. H. Ordon, *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, 82.

wieniu z całością treści nowotestamentowych, można uznać za wstęp do późniejszego, pełnego objawienia osoby i natury Ducha Świętego.

Widąc to przede wszystkim w Dziejach Apostolskich, w których prowadzona jest żywa kooperacja Ducha Świętego z Kościołem, z racji czego są one nazywane często *Ewangelią Ducha Świętego*⁸. Podobnie listy św. Pawła, listy katolickie oraz Apokalipsa św. Jana dają pełen obraz postaci Trzeciej Osoby Bożej. Bóstwo Ducha Świętego nie jest jednak tak wyraźnie naznaczone jak choćby Boska istota Jezusa, jednak na bazie zestawień Jego działań można śmiało wysnuć wniosek, że Boska istota Ducha Świętego jest pośrednio naznaczona już w Biblii. Celem Biblii samym w sobie nie było dowodzenie doktrynalne, ale głoszenie Chrystusa, które dokonywać się miało przez Kościół w perspektywie zbawczej. Niemniej jednak baza doktrynalna chrześcijaństwa budowana była przede wszystkim na natchnionych księgach Pism Nowego Przymierza.

Duch, którego zadaniem było przepowiadanie, uświęcanie, nauczanie oraz ożywianie są właściwościami samego Boga⁹. Apostoł Paweł otwarcie przypisuje Duchowi Świętemu starotestamentalne działania odniesione tam do Boga Jahwe (Ps 95, 8–9 → Hbr 3, 7–11; Iz 6, 8–10 → Dz 28, 25–27; Jer 31, 33 → Hbr 10, 15–18)¹⁰, apostoł Piotr zaś kłamstwo Ananiasza i Safiry wobec Ducha Świętego nazywa kłamstwem samemu Bogu (por. Dz 5, 3–4). Niektóre przekłady Biblii zawierają ponadto w kanonicznym Liście Piotra dopisek, który otwarcie potwierdza istniejący już wówczas kult Ducha Świętego oraz doniosłość Jego Osoby wynikającą z faktu Jego misji, mianowicie: „Jeśli was lżą dla imienia Chrystusowego, błogosławieni jesteście, gdyż Duch chwały, a Duch Boży odpoczywa na was, który względem nich bywa bluźniony, ale względem was bywa uwielbiony” (1 P 4, 14 Biblia Gdańska).

Wychodząc od tych syntetycznych biblijnych dowodów na Bóstwo Ducha Świętego, warto zwrócić uwagę na to, jak kształtowała się świadomość tego, kim jest tak naprawdę Duch Święty i jaka jest Jego natura. Głęboka kenoza Ducha oraz Jego wyjątkowo skryte działanie, w wielu przypadkach niosło wiele problemów co do określenia Jego istoty. Pewne jest jednak to, że Sobór Konstantynopolitański I w 381 r. jedynie oficjalnie potwierdził i ujednolicił wiarę ówczesnego Kościoła. O ile, jak już wcześniej wspomniałem, najstarsze pisma niekanoniczne podejmowały raczej kwestie organizacyjno-duszpasterskie oraz wskazania co do pewnych praktyk kultycznych, o tyle owe praktyki potwierdzały istniejący już wówczas kult Ducha Świętego.

⁸ Por. J. Warzeszak, *Bóg w Trójcy Jedyny*, Warszawa 2006, 158–159.

⁹ Przepowiadanie – „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków” (Hbr 1, 1), uświęcanie – „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca” (1 Tes 5, 23), nauczanie – „Napisane jest u proroków: «Oni wszyscy będą uczniami Boga»” (J 6, 45), ożywianie – „Nakazuję w obliczu Boga, który ożywia wszystko” (1 Tm 6, 13).

¹⁰ Por. L. Gula, *Starotestamentowe antycypacje trynitarne w perspektywie motywu wielości w istocie Bóstwa*, *Seminare* 2 (2016), 28–29.

3. OGRANICZONY APARAT POJĘCIOWY

Znaczącym problemem, który powodował trudności w definicji zmysłu wiary wspólnoty pierwotnej, był niewątpliwie ograniczony aparat pojęciowy, który uniemożliwiał zewnętrzny wyraz jej przedmiotu. Świadomość Bóstwa Chrystusa oraz Ducha Świętego wymagała pewnej ostrożności pojęciowej ze względu na konieczność zachowania monoteistycznego statusu chrześcijaństwa. Zarzut politeizmu pojawiał się zawsze, gdy chrześcijaństwo wyrażało wiarę w Bóstwo Chrystusa obok Bóstwa Ojca. Widać to chociażby w jednej z najwcześniejszych apologii chrześcijańskich, mianowicie *Dialogu z Żydem Tryfonem*, w którym Justyn Męczennik na żądanie Tryfona: „[...] udowodnij nam, iż Duch Proroczy uznaje istnienie innego Boga, oprócz Boga Stwórcy”¹¹, w dosyć nieporadny jeszcze, ale logicznie składny sposób, starał się bronić Bóstwa Syna Bożego¹².

Pierwszym i najważniejszym wyrazem świadomości równości Osób Bożych była formuła chrzcielna z Ewangelii Mateusza 28, 19. Powtórzona została już w *Didache*, we fragmencie opisywał praktykę chrzcielną, której fundamentem było wypowiedzenie Imienia Osób Bożych¹³. Podobnie Hipolit Rzymski w swoim dziele *Przeciw Noetosowi* stwierdził: „Słowo Ojca, które zna jego plan zbawienia i wolę, które wie, że Ojciec właśnie w taki sposób chce być uwielbiany, po zmartwychwstaniu powiedziało uczniom: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego». Pouczył tutaj, że kto by pominął jednego z nich, nie okazał prawdziwego uwielbienia Bogu. Bóg bowiem otrzymuje uwielbienie w tej Trójcy”¹⁴. Chrzest był zatem podstawowym sakramentem włączenia we wspólnotę Kościoła, w której człowiek opieczętowany zostawał jednym Imieniem jednego Boga w osobach Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Oprócz świadectw chrzcielnych na ogromną uwagę zasługują odnotowane modlitwy. Najstarszy, bo pochodzący z II w., znany hymn chrześcijański *Phos Hilaron* zaświadcza o prawidłowo formułowanych już wówczas doksologiach trynitarnych: „Pogodna światłości Ojca świętej chwały, nieśmiertelnego Pana niebiosów i ziemi, Jezu Chryste. Pod zachód dzień nam dobiegł cały i gwiazdę już wieczorną oczami naszymi oglądamy w niebie. Ku czci Twojej, Boże, Ojcze, Synu i Duchu Świętości, śpiewamy boś godzien jest, o Panie, by o każdej porze głoszone Twoją chwałę zbożnymi pieśniami. O wielki Synu Boży, Tyś życia szafarzem, przeto Ci świat pieśń chwały wdzięcznie składa w darze”¹⁵. Podobnie najstarsze apokryfy zawierają widoczne ślady czci wobec Ducha Świętego jako Boga, m.in. *Męczeństwo św. Andrzeja*: „Pokój wam i tym wszystkim, którzy wierzą

¹¹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 55, 1, w: 1 i 2 Apologia. *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk, Warszawa 2012, 217.

¹² Por. L. Grula, art.cyt., 30.

¹³ Por. *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, 36.

¹⁴ Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Baron, T. Górski, Kraków 1996, 98.

¹⁵ *Hymn wieczorny*, w: A. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 491–492.

w jednego Boga, doskonałego w Trójcy, prawdziwego Ojca niezrodzonego, prawdziwego Syna jedyne, prawdziwego Ducha Świętego, który z Ojca pochodzi, a w Synu przebywa, aby wykazał, że jeden jest Duch w Ojcu i Synu”¹⁶, oraz *Dzieje Jana*: „Rzeknij Mi znowu: Chwała Ci, Ojcze! Chwała Ci, Słowo! Chwała Ci, Duchu Święty”¹⁷. W wymienionych wyżej tekstach sprawdzała się zatem liturgiczna zasada *lex credendi – lex orandi*, w myśl której wiara Kościoła przekładała się na sprawowanie modlitwy.

4. ROZWÓJ ODSTĘPCZYCH WSPÓLNOT (HEREZJI)

Rozwój doktryny chrześcijańskiej, w której nabierała ona znaczących rysów, powodowany był przede wszystkim przez rozwój odstępczych wspólnot czy herezji, które deformowały kościelną naukę lub zawłaszczaly sobie patent na prawdę. Biorąc pod uwagę tematykę tej pracy, warto zwrócić uwagę na jedną z herezji starożytnych, jaką był montanizm¹⁸. Wspólnota ta, której przewodniczył Montan, uzurpowała sobie słusność jedynej wspólnoty Chrystusowej, ze względu na przekonanie o ponownym zstąpieniu Ducha Świętego na nich. Gwarantem tej prawdziwości miał być udzielony im charyzmat proroctwa, za pomocą którego Duch Święty manifestuje swoją obecność¹⁹. O ile sam dar proroctwa był szanowany w Kościele starożytnym, o tyle chęć wykorzystania go przez wspólnotę Montana przyniosła Kościołowi wiele szkody. Tożsamość Ducha Świętego z całym Kościołem określona została przez św. Ireneusza z Lyonu, który choć wprowadzie ani razu nie wspomniał o montanistach, to jednak gmina lyońska mogła być pod znacznym wpływem owej sekty²⁰. Biskup Lyoński z całą stanowczością sytuuje Kościół jako miejsce zasadniczego i pełnego działania Ducha Świętego, który został udzielony raz na zawsze w Dniu Pięćdziesiątnicy²¹. Kościół i Duch Święty tworzą zatem daleko idącą więź istotową, tak że każdy z nich jest wyznacznikiem wzajemnej tożsamości, która wyrażona została przez Ireneusza w słowach: „Gdzie Kościół tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska”²². Przywołane dotychczas pisma nie spekulowały w żaden sposób nad immanencją Ducha Świętego. Był On raczej rozpatrywany w charakterze Bożej ekonomii jako Dar udzielony Kościołowi jako wspólnocie, która pełni określoną misję

¹⁶ Męczeństwo świętego Andrzeja I, cyt. za: W. Bednarski, *Atenagoras, Arystydes, Hymny Gloria i Phos Hilaron oraz apokryfy o Bogu w Trójcy Świętej*, www.piotrandryszczak.pl/ojcowie_koscio-la_zbior_artykulow.html [dostęp: 13.06.2015].

¹⁷ *Dzieje Jana*, cyt. za: tamże.

¹⁸ Szerzej na temat montanizmu zob. J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, *Studia Antiquitatis Christianae*. Series Nova 4, Katowice 2007.

¹⁹ Por. B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991, 160.

²⁰ Por. tamże, 209.

²¹ Por. tamże, 85.

²² *Adversus haereses* III, 24, 1, w: A. Bober, dz.cyt., 48.

w świecie²³. Pneumatologia w zakresie ekonomicznym była zasadniczą myślą autorów przednicejskich. Nie oznaczało to jednak pomniejszenia istoty Ducha Świętego, ile jej niedookreślenia statutowego w relacji do Ojca i Syna. Nieistniejąca wówczas jeszcze definicja bytu osobowego sprawiała niemałe trudności tym, którzy wprowadzili w Ojcu, Synu i Duchu Świętym podmioty Boskie, to jednak, nie chcąc być posądzonym o politeizm, dość powściągliwie podejmowali temat Bożej immanencji. Choć co prawda współczesne przekłady Biblii zawierają w tłumaczeniu pojęcie „osoby” (Dz 10, 34: „Bóg naprawdę nie ma względu na osoby”), mogące dawać wrażenie, iż było ono znane autorom natchnionym, to jednak biblijna greka koine, czerpiąc z ówczesnej tradycji językowej, nie widziała jeszcze w słowie *prosopon* pojęcia osoby, ale określenie oblicza lub wyrazu zewnętrznego, które było jakimś równorzędnym poszukiwaniem jednostkowości poszczególnych bytów²⁴. Stopniowy rozwój nauk teologicznych pozwolił na coraz to szczegółowe badanie i określanie tożsamości Osób Bożych.

5. TERTULIAN

Tertulian, piszący po łacinie apologeta chrześcijański, położył zasadniczy fundament pod późniejsze orzeczenia dogmatyczne, wprowadzając do terminologii pojęcie „osoby”. Terminem tym określił również Ducha Świętego, nadając Mu przez Jego cechy własną indywidualność²⁵ oraz otwarcie nazywając Go Bogiem²⁶. Używając terminu „osoba”, nie potrafił go do końca zdefiniować. Według niego sugeruje ono klasyfikację istnienia, dlatego Duch Święty jest osobą *per gradum*, a nie *per processionem*²⁷. Używając materialistycznego, stoickiego języka, wyobrażał sobie Boga jako pewną całość substancji, Syna jako pochodną całości lub jej porcję, a ducha Bożego jako wysoce rozcieńczony gatunek materii, przy czym te trynitarnie porcje nie miały nic z podziału lub rozcieńczenia²⁸. Według niego Bóstwo może być tylko jedno, troistość zaś odnosi się do stopnia, postaci lub manifestacji wyrażanych przez Osoby Trójcy²⁹.

²³ Por. B. Częsz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, 79.

²⁴ Por. M. Lurker, *Oblicze*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, 138–139.

²⁵ „Tak samo i inne słowa, głoszone czy to przez Ojca o Synu lub do Syna, czy to przez Syna o Ojcu lub do Ojca, czy to przez Ducha, przyznają każdej z tych osób jej własną indywidualność”, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Baron, T. Górski, Kraków 1996, 51–52.

²⁶ „I dlatego Duch jest Bogiem i Słowo jest Bogiem, ponieważ pochodzi od Boga, ale nie jest tym samym od którego pochodzi”, tamże, 78.

²⁷ Por. B. Częsz, art.cyt., 82.

²⁸ Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 93.

²⁹ „Należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na Tróję: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, ale pod względem formy, nie co do mocy ale co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego”, Tertulian, dz.cyt., 38.

6. ORYGENES

Wyraźniej postać Parakleta przedstawia Orygenes. Jeden z najdoskonalszych teologów starożytnych sugeruje jedność substancjalną Trójcy przy jednoczesnym zachowaniu odrębności osobowej jej podmiotów³⁰. Jego teologia w kwestii natury Ducha Świętego była dosyć zróżnicowana. Raz uważał Ducha Świętego za pośrednie stworzenie Ojca, zajmujące najwyższe miejsce wśród Jego dzieł³¹, następnie sugerował nawet Jego wyższość nad naturą Syna Bożego³², jednak po głębszym zrozumieniu stwierdził, że: „nie można mówić o czymś niższym i wyższym w istocie Trójcy”³³. Indywidualność osobowa Ducha Świętego była definiowana przez niego na zasadzie rozumnych posunięć chcenia i działania, których świadectwem były relacje biblijne³⁴. Generalnie jednak teologia Orygenesesa poprzez jego platoński sposób myślenia oraz ówczesną jeszcze synonimiczność słów *hypostasis* i *ousia* osadzona była w wertykalnym modelu trynitarnym, który choć zakładał jedność Bóstwa i odrębność Osób, to jednak na zasadzie degradacji istnienia³⁵.

7. ARIUSZ

Gorącą debatę na temat istoty chrześcijańskiego Bóstwa wzbudziło w IV w. wystąpienia Ariusza, kapłana aleksandryjskiego, który z całym przekonaniem zaczął głosić pogląd o niższości substancjalnej Syna względem Ojca. Neoplatońska idea degradacji podmiotów w Trójcy, która zakładała niższość skutku względem przyczyny, a którą posługiwał się Ariusz, doprowadziła do tego, że biblijny przekaz o zrodzeniu Syna i pochodzeniu Ducha skłonił go do tego, aby Jezusa uważać za doskonałe stworzenie Ojca, a Ducha Świętego za dzieło Syna, którzy wspólnie tworzyliby jeszcze mniej doskonały świat materialny³⁶. Choć wprowadzie Ariusz umniejszał znacząco postać Ducha Świętego, to jednak uważał go za byt osobowy³⁷. Centrum jego wystąpienia stanowiła chrystologia, stąd Sobór w Nicei w 325 r. rozpatrzył dogmatycznie jedynie kwestię natury Chrystusa, kończąc polecone przez biskupa

³⁰ Por. B. Częsz, art.cyt., 89.

³¹ Por. J. Kelly, dz.cyt., 103.

³² Por. B. Częsz, art.cyt., 89–90.

³³ O zasadach 1: 3, 5–7, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 23, red. E. Stanula, Warszawa 1979, 93.

³⁴ „Oznacza to, że Duch posiada substancję. Nie jest bowiem, wbrew niektórych ludzi, działaniem (energeia) Boga, nie posiadając, w ich mniemaniu, właściwości substancjalnych. Przecież i Apostoł wymieniwszy charyzmaty Ducha stwierdził zaraz: «Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce» (1 Kor 12:11). A jeśli chce, działa i rozdziela, to jest bytem działającym, a nie samym działaniem”, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Świętego Jana*, fragment 37, J 3–8, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 28, red. E. Stanula, Warszawa 1981, 201.

³⁵ Por. J. Kelly, dz.cyt., 104.

³⁶ Por. T. Stępień, *Neoplatońskie źródła problemu pochodzenia Osób Boskich*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2003), 48–49.

³⁷ Por. J. Kelly, dz.cyt., s. 193.

Euzebiusza z Cezarei *credo* krótkim zdaniem: „I w Ducha Świętego”, wyrażając niejako świadomość wiary trynitarniej, obecnej w chrześcijaństwie od samego początku.

8. HOMOJUZZANIE

Do wspomnianego *credo* Sobór wprowadził niedopracowane wówczas pojęcie *homoousios*, które prawdopodobnie zapożyczone z filozofii gnostycznej, wyrażać zaczęło jedność substancjalną Ojca i Syna³⁸. Jego niejednoznaczność polegała między innymi na tym że gnostycy rozumieli *homoousios* jako tożsamość substancjalną określonych bytów, które niekoniecznie były sobie równorzędne (np. „psychiczny” Demiurg i „psychiczne” przedmioty)³⁹. W przypadku chrześcijańskiej teologii nowy termin budził wątpliwości co do rozumienia jego kategorii, gdyż z jednej strony niektórzy pojmowali go w znaczeniu „orygenesowkim” np. Euzebiusz z Nikomedii, który pojęciu *homoousios* zarzucał zagrożenie rodzące świadomość podziału Bóstwa⁴⁰. Teologia trynitarna jednak nieświadomie od początku widziała w *homoousios* kategorię liczbowej identyczności substancji Ojca i Syna przy zachowaniu ich osobowej odrębności. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Bóstwo Jezusa Chrystusa, wyrażane w kulcie chrześcijańskim i zauważone już przez wspomniane go na początku Pliniusza Młodszego, zdogmatyzowane zostało zgodnie z intuicją żydowską, gdyż to właśnie żydzi, interpretując słusznie słowa Jezusa, wyrażające Jego samoświadomość jedności z Ojcem, chcieli Go ukamienować za bluźnierstwo postawienia samego siebie na równi z Bogiem (por. J 10, 30–33).

Skodyfikowanie powszechnego wyrazu wiary wobec herezji ariańskiej nie było jednak ostatecznym jej zamknięciem co raczej dopiero jej hasłowym początkiem. Odniesienie *homoousios* do wewnątrzboskiej relacji Ojca i Syna nie zaspokoilo wątpliwości związanych z jej zrozumieniem. Co więcej nie zostało podjęte tutaj zagadnienie istoty Ducha Świętego. Być może z tego względu ok. 20 lat po Soborze Nicejskim na nowo rozgorzała dyskusja nad istotą Boskiej Trójcy, a konkretnie Ducha Świętego, którego natura nie została dotychczas dogmatycznie sprecyzowana. Przedstawiciele homojuzjan, na czele których stał biskup Macedoniusz z Konstantynopola, a którzy na wspomnianym Soborze prezentowali kompromisowy pogląd odnośnie do natury Chrystusa, według którego miałby mieć On naturę podobną do natury Ojca, wystąpili tym razem przeciwko godności Ducha Świętego, twierdząc, że jest On jedynie jednym z Duchów przeznaczonych do usług⁴¹. Przez wzgląd na to, że nie znaleźli w Piśmie Świętym określenia Ducha Świętego mianem „Bóg”, odmawiali mu współistotności z Ojcem i Synem⁴² oraz mylnie interpretując wersety z Am 4, 12–13, Za 1, 9 oraz 1 Tm 5, 21 przedstawiali rzekomo biblijny dowód na Jego stworzenie⁴³.

³⁸ Por. tamże, 179.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże, 178–179.

⁴¹ Por. K. Billmeyer, H. Tüchle, dz.cyt., 260.

⁴² Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 266.

⁴³ Por. Atanazy, *Listy do Serapiona* I, 3, w: *Źródła Myśli Teologicznej* 2 (1996), tłum. S. Kalinkowski, 71.

9. OBROŃCY BOSKIEJ GODNOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO

Gorliwymi obrońcami Boskiej godności Ducha Świętego stali się wówczas znaczący teolodzy tamtego okresu, m.in. Atanazy Wielki, Hilary z Poitiers, Dydym Ślepy czy Bazyli Wielki. Pierwszy z nich, zawiadomiony przez biskupa Thmuis, Serapiona, wypowiedział się w listach do niego w kwestii herezji tropików, którzy choć uznawali Bóstwo Chrystusa, pogardliwie odnosili się do istoty Ducha Świętego⁴⁴. Podniosłość listów Atanazego wskazuje na jego rozgoryczenie postawą tropików, wobec których wytacza apologię Bóstwa Ducha Świętego, wskazując na Jego istotową jedność z Ojcem i Synem⁴⁵. Jego argumentacja opierała się przede wszystkim na odrzuceniu argumentu jakoby Duch Święty miałby być stworzeniem oraz na podkreśleniu przebóstwiającej mocy Ducha, który musi mieć ją w pełni, by udzielać jej innym. Moc taką może mieć jednak tylko Bóg, którym niewątpliwie jest według Atanazego, Duch Święty⁴⁶. Myśl trynitarnego apologety, podobnie jak i innych zwolenników orzeczeń Soborów Nicejskiego i Konstantynopolitańskiego, opierała się przede wszystkim na wykazaniu homouzji Ducha Świętego na zasadzie Jego udziału w ekonomii zbawienia wobec stworzeń pochodzących z nicości od kogoś, kto sam posiada pełnię świętości i Bóstwa⁴⁷. Współpracownik Atanazego, Hilary z Poitiers, starał się skutecznie pozyskać homouzjan i w swoich mowach dopuszczał nawet używanie spornego terminu *homoioousios*, podkreślając jego użyteczność przy rozróżnianiu odrębności Osób, współlistotnych sobie w jednej naturze Bożej⁴⁸.

W tym samym tonie wypowiadają się Dydym Ślepy oraz Bazyli Wielki, którzy napisali osobne rozprawy dotyczące postaci Ducha Świętego. Dzieło Dydy, w odróżnieniu od Listów Atanazego, jest utworem mniej napastliwym i utrzymanym w porządku faktów. W swojej obszernej rozprawie Dydym wykazuje współlistotność całej Trójcy na zasadzie dokonywanych dzieł, chociażby w procesie stwórczym, które jest Jej wspólnym działaniem⁴⁹. W odniesieniu do Ducha Świętego wykazuje, że posiada On Bóstwo na zasadzie pochodzenia od Ojca⁵⁰, Jego natura jako dawcy musi posiadać pełnię świętości, ponieważ gdyby sam ją od kogoś otrzymywał, sukcesywnie Jego dary wyczerpywałyby się przy okazji obdarowywania⁵¹, z tego względu świętość Ducha istnieje w Nim na zasadzie natury, a nie uczestnictwa⁵². Tę samą argumentację stosuje Bazyli Wielki, analizując misję Ducha Świętego jako

⁴⁴ Por. J. Kelly, dz.cyt., 194.

⁴⁵ „Otóż Syn jest potomkiem substancji i natury Ojca i taki jest sens tej nazwy. Również Duch, zwany Duchem Boga i w Bogu przebywający, nie jest obcy naturze Syna i Bóstwu Ojca. Dlatego jedno jest Bóstwo w Trójcy – w Ojcu, Synu, i w Duchu Świętym, i jeden jest chrzest w imię Trójcy oraz jedna wiara w Trójcę”, Atanazy, dz.cyt., 129–130.

⁴⁶ Por. B. Częsz, art.cyt., 92.

⁴⁷ Por. J. Kelly, dz.cyt., 194.

⁴⁸ Por. tamże, 191–192.

⁴⁹ *De Spiritu Sancto* 145.

⁵⁰ Tamże, 170.

⁵¹ Tamże, 164.

⁵² Tamże, 10–11.

uświęciciela, wskazując na konieczność Jego czci równej Ojcu i Synowi (*homo-timia*) oraz wprowadzając używaną do dziś doksologię trynitarną: „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu”, wyrażającą równość Osób Boskich, jak również ich różnorodność⁵³. Zapewniał w swoim nauczaniu o Boskiej godności Ducha Świętego na zasadzie uczestnictwa w dziele zbawienia i wspólnocie działania z Ojcem i Synem, chociaż nie nazwał Go nigdy Bogiem ani bytem współistotnym obydwu, by, jak eksponuje relację Grzegorza z Nazjanzu John Kelly: „pozyskać sobie wahaających się taktyczną rezerwą, zadowalając się negatywnym kryterium zaprzeczenia lub akceptacji twierdzenia, że Duch Święty jest bytem stworzonym”⁵⁴.

Oficjalnie przeciwko herezji biskupa Macedoniusza wypowiedział się zwołany w 381 r. do Konstantynopola Sobór biskupów, który potępił jego wywrotowe tezy, wprowadzając do przyjętego w Nicei *credo* wyznanie wiary w Ducha Świętego, zaczerpniętego z symbolu chrzcielnego biskupa Epifaniasza z Salaminy⁵⁵. Sobór nie rozwiązał do końca problemów natury pneumatologicznej. Nie sprecyzowana została jasno homouzja Ducha Świętego. Bóstwo wykazane zostało pośrednio przez nazwanie Ducha „Panem i Ożywicielem” oraz wskazanie na wspólną chwałę, którą odbiera wspólnie z Ojcem i Synem. Ponadto nadal nie rozwiązana została problematyczna kwestia znaczenia istoty Jego pochodzenia oraz stosunek do Jezusa Chrystusa. Sobór otworzył jednak drogę do dalszych dyskusji, stawiając pod nie dogmatyczny fundament w postaci przyjętego wyznania⁵⁶.

10. PODSUMOWANIE

Warto na koniec zwrócić uwagę na posoborowe dywagacje dotyczące immanencji Trójcy w kwestii pochodzenia Osób Bożych. Godni uwagi są dwaj autorzy, mianowicie Mariusz Wiktoryn oraz św. Augustyn, którzy starali się wyjaśnić znaczenie istoty zrodzenia Jezusa Chrystusa oraz pochodzenia Ducha Świętego. Pierwszy z nich był filozofem pogańskim, który z czasem nawrócił się na chrześcijaństwo i przy pomocy znanej sobie koncepcji filozofii neoplatonickiej próbował wyjaśnić zależność Osób Trójcy w swoim dziele *Traktaty teologiczne o Trójcy Świętej*⁵⁷. Aplikował na Osoby Trójcy Plotyńską zasadę Jedności, która pod wpływem myślenia, chcąc zachować boską jedność, emanuje Intelkt. Tenże Intelkt, uzyskując odrębny byt, zwraca się ku emanującej Jedni i kontemplując ją wyłania Duszę, która jest powrotem do źródła emanacji⁵⁸. W odróżnieniu od Ariusza, który stosował dokładnie ten sam szablon w pojmowaniu pochodzenia Osób w Bogu, Mariusz Wiktoryn nadawał im interpretację ściśle chrześcijańską, tłumacząc owo pochodzenie

⁵³ Por. B. Częsz, art.cyt., 93–94.

⁵⁴ J. Kelly, dz.cyt., 197.

⁵⁵ Por. K. Billmeyer, H. Tüchle, dz.cyt., 261.

⁵⁶ Por. L. Grula, *Apologia Boskiej Osoby Ducha Świętego w odpowiedzi na antytrynitarną doktrynę świadków Jehowy*, Warszawa 2015, 135.

⁵⁷ Por. T. Stępień, art.cyt., 47.

⁵⁸ Por. tamże, 50.

jako proces wewnętrzny dokonujący się w Bogu, którego końcowym etapem w ramach degradacji nie jest stworzenie świata⁵⁹. Z kolei św. Augustyn rozumował Tróję Świętą, obrazując ją na przykładzie duszy ludzkiej. Ojciec miałby być pamięcią intelektualną w tejże duszy, Syn samym Intellektem, który rodzi się z pamięci, a Duch przyrównany został do miłości lub woli, gdyż miłość jest czynnością rodzącą się właśnie z woli⁶⁰. Schemat augustyński skłania do uznania pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna, a nie tylko od Ojca, którego Duch oglądać i znać miał nie przez perspektywę Syna, jakby to sugerowała monarchia stopniowego pochodzenia, ale w równym stopniu z Nim.

Jest to dość zasadna interpolacja tłumacząca na zasadzie władz duszy ludzkiej, działanie Trzech Osób w jednej Istocie Bóstwa. Są to jednak dość trudne debaty, ponieważ w imię chęci wyjaśnienia istoty Boga, tok myślenia sprowadzony może zostać do pewnych paradoksów. Otóż biorąc pod uwagę twierdzenie Augustyna, według którego Duch nosi nazwę Miłość, ponieważ pochodzi z wzajemnej relacji Ojca i Syna, jak w wiecznej istocie Bóstwa nazwać relację miłości Ojca do Ducha? Z racji doskonałości Bóstwa nie może być ona słabsza od miłości Ojca do Syna, z tego względu musi być współistotna Ojcu i Duchowi, z czego wychodzi prosty wniosek – Syn Pochodzi od Ojca i Ducha⁶¹. Podobnie sprawa wyglądałaby z Ojcem, gdyż należałoby twierdzić, iż pochodzi On z miłości Syna i Ducha.

Jeżeli stwierdzimy, że Duch pochodzi od Ojca i Syna, to można by dojść do wniosku, że Duch pochodzi od dwóch początków, albo od istoty. W pierwszym przypadku trzeba byłoby odrzucić Ojca jako jedyną i pierwszą zasadę (*arche*) Bóstwa, w drugim zaś uznać, że Duch pochodzi od samego siebie⁶².

Wynikiem tego przeambicjonowania teologii, w zakresie poszukiwania i ludzkiego pojęcia niepoznawalnego z natury Boga, jest wejście na granicę paradoksu, z którego wynika jedynie jeszcze większa nielogiczność. Błądząc po ścieżkach tego specyficznego poznania, wielu mogłoby wierzyć i zarazem twierdzić: *Credo quia absurdum* – Wierzę, bo to jest absurdalne. Bóg natomiast nie jest absurdalny, zaś sam w sobie jest tajemnicą, która jest pełna sensu, znaczenia i prawdy⁶³. W kwestii natury Trójcy, szczególnie nadzwyczajnego pochodzenia Ducha Świętego, należałoby zgodzić się z Grzegorzem z Nazjanzu, który unikał tłumaczenia istoty pochodzenia Ducha, tłumacząc to tajemnicą, która odkryta będzie dopiero w życiu przyszłym⁶⁴.

⁵⁹ Por. tamże, 48–49.

⁶⁰ Por. tamże, 54–55.

⁶¹ Por. P. Sikora, *O pewnych trudnościach łacińskiej teologii trynitarniej*, *Collectanea Theologica* 3 (2003), 53–54.

⁶² Por. tamże, 56.

⁶³ O racjonalności wiary chrześcijańskiej mówił Benedykt XVI na audiencji ogólnej (21 listopada 2012), <http://pl.radiovaticana.va/Articolo.asp?c=640939> [dostęp: 21.11.2012].

⁶⁴ Por. B. Czesz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, art.cyt., 95.

BIBLIOGRAFIA

- Atanazy, *Listy do Serapiona*, w: *Źródła Myśli Teologicznej* 2 (1996), tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996.
- Bilhmeyer K., Tüchle H., *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 1971.
- Bober A., *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1965.
- Czేశsz B., *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 1998, 73–117.
- Czేశsz B., *Zwizek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1991.
- Dydym, *De Spiritu Sancto, Sources Chretiennes* 386.
- Grula L., *Apologia Boskiej Osoby Ducha Świętego w odpowiedzi na antytrynitarną doktrynę świadków Jehowy*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2015.
- Grula L., *Starotestamentowe antycypacje trynitarne w perspektywie motywu wielości w istocie Bóstwa*, *Seminare* 2 (2016), 23–32.
- Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Baron, T. Górski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996, 87–101.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tł. Leszek Misiarczyk, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012, 159–319.
- Kelly J., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa: IW PAX 1988.
- List Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 2010, 361–363.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1989.
- Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pierwsi Świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 2010, 33–40.
- Ordon H., *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin: RW KUL 1985, 81–88.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Świętego Jana*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 28, red. E. Stanula, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1981.
- Orygenes, *O zasadach*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 23, red. E. Stanula, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, 57–346.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000.
- Poloczek S., *Pisma święte, świętsze i najświętsze*, *Focus. Historia Extra* 6 (2014), 50–55.
- Sikora P., *O pewnych trudnościach łacińskiej teologii trynitarnej*, *Collectanea Theologica* 3 (2003), 51–60.
- Skierkowski M., *U początku kultu Boga Wcielonego*, w: *Stworzeni do miłości. Wokół Jana Pawła II teologii ciała*, red. A.J. Najda, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2011, 141–154.
- Słomka J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 4, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007.
- Stępień T., *Neoplatońskie źródła problemu pochodzenia Osób Boskich*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2003), 41–58.
- Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Baron, T. Górski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996, 33–86.
- Warzeszak J., *Bóg w Trójcy Jedyny*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2006.

CONSUBSTANTIALITY OF THE HOLY SPIRIT IN THE EARLY PATRISTIC THOUGHT

Summary

The article discusses understanding the nature of the Holy Spirit in the early thought in the patristic period of Nicea and Constantinople councils. The development of pneumatology and Christology doctrines was a significant part of the thought of early Christian doctrine fathers. Its codification, which was extended onto the whole Church, was usually caused by heresy, which wanted to interpret the faith teaching in their own way and to capture it as its own, nominating themselves as the highest authority. Church fathers spoke against those dissident temptations and clearly referring to the Biblical authority formed the pneumatological doctrine as it is known today. In the beginning it was not unambiguous, but the reception of Biblical contents about the Holy Spirit which teaches the whole truth in the Church allowed us with His help to understand the fullness of its nature.

Key words: patrology, Holy Spirit, consubstantiality of the Holy Spirit, pneumatology, Holy Trinity

Nota o Autorze

Leszek GRULA – magister teologii w zakresie edukacji medialnej i dziennikarstwa UKSW (2014), uczestnik studiów doktoranckich UKSW w zakresie teologii dogmatycznej.

Kontakt e-mail: leszekgrula@gmail.com

MATEUSZ MAZUREK

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków

KATOLICKA ETYKA DLA NIEWIERZĄCYCH

Słowa kluczowe: kerygmat, duszpasterstwo, moralność, łaska

1. Wstęp. 2. Pierwsze jest pierwsze. 3. Drugie jest pierwsze czyli moralność przed kerygmatem. 3.1. Dlaczego drugie jest czasem pierwsze? 3.2. Co nam grozi gdy drugie jest pierwsze? 3.2.1. Katolicka etyka na miarę niewierzących. 3.2.2. Nowy człowiek czy mili ludzie? 4. Podsumowanie

1. WSTĘP

Tytułowa etyka dla niewierzących może być rozumiana dwojako: po pierwsze jako etyka szyta na miarę człowieka niewierzącego, nie wspieranego przez łaskę – czyli ogólnie humanistyczna, przykrojona do wymiarów wyłącznie naturalnych możliwości. Drugie rozumienie odnosi się do perwersyjnej (bo realizowanej przez ludzi pobożnych) formy życia „tak jakby Bóg nie istniał”. Chodzi tu o traktowanie życia moralnego jako wyniku wyłącznie (bądź przed wszystkim) własnego wysiłku – a co za tym idzie, własnej zasługi. Uznaje się tutaj istnienie Boga jako naczelnego prawodawcy, rozumianego w sposób deistyczny, ale Jego łaski ani Jego samego dzisiaj nie potrzebujemy. Po tym, jak już nadał Prawo, ewentualnie gdy już przez Misterium Paschalne otworzył możliwość zbawienia¹, nie jest specjalnie potrzebny do życia chrześcijańskiego. Owszem, był potrzebny na początku: ustanawiając możliwość i określając warunki zbawienia oraz na końcu żeby sprawiedliwie ocenić moje dokonania, ale aktualne życie moralne jest wyłącznie moją sprawą, czymś, z czym muszę się zasadniczo sam uporać. Niewiele w tej wizji miejsca dla Chrystusa przychodzącego dzisiaj, żeby leczyć moją duszę i ratować moje (nieraz pogruchotane) życie.

¹ Chodzi tu o zawężającą, koncepcję zbawienia, w świetle której Chrystus otworzył dawniej zamknięte drzwi do nieba, ale nie poza tym. Wejść musimy wyłącznie swoim wysiłkiem. Takie rozumienie ma być może tą zaletą, że mocno akcentuje konieczność wolnej odpowiedzi człowieka na zbawczą inicjatywę Boga, ale ma też zasadniczą wadę: zapoznaje aktualne działanie łaski, tak jakby Bóg działał zbawczo dwadzieścia wieków temu, ale dzisiaj już nie.

Zjawiska te mają przynajmniej częściowo wspólne źródła, oba też znacząco wpływają na ewangelizację. Opis tychże: źródeł i skutków będzie zasadniczym tematem rozważań.

2. PIERWSZE JEST PIERWSZE²

Klasyczne rozróżnienie na ewangelizację i katechizację zakłada, dość oczywistą kolejność: najpierw ewangelizujemy człowieka, prowadzimy go do przyjęcia wiary, a później katechizujemy (uczymy żyć po chrześcijańsku). W krajach misyjnych wydaje się to prostsze i bardziej oczywiste niż w społeczeństwach wymagających powtórnej ewangelizacji, w których co prawda trudno spotkać kogoś, kto nigdy nie słyszał o Chrystusie, ale coraz mniej ludzi w Niego wierzy. Świadomość tego, na ile wierzący są ludzie, którym mamy przepowiadać, jest oczywiście ważna, ale nie jest tak, że kerygmatu potrzebują tylko ci, którzy jeszcze nie uwierzyli. Przesłanie o miłości Boga, który Siebie Samego wydał za nas, jest zawsze fundamentalne³ i „pierwsze” nie tylko w sensie chronologicznym – jakby później już można byłoby go zaniechać, ale też w sensie jakościowym. Jest czymś, do czego trzeba stale i na różne sposoby wracać⁴. Cała formacja chrześcijańska jest w istocie pogłębieniem *kerygmy*⁵, która nie tylko prowadzi do przyjęcia Chrystusa jako Pana i Zbawiciela po raz pierwszy w ogóle (w tym sensie chronologicznie poprzedza katechezę), ale także do przyjęcia Go po raz pierwszy na tym konkretnym etapie życia – w tym sensie stanowi podstawę każdego głoszenia i przyjmowania Słowa⁶. A jeśli tak, to powinniśmy „stale strzec pierwszeństwa (jakościowego) kerygmy⁷ ze względu na jej zawartość treściową i duchowy dynamizm uobecniania Królestwa Bożego⁸.

Jeśli wziąć pod uwagę nauczanie papieża, o tym, że hierarchia prawd powinna znajdować odbicie w należytych proporcjach, częstotliwości poruszania określonych tematów i rozłożeniu akcentów – tak by wyraźnie widoczny był centralny charakter pewnych prawd⁹; to warto zapytać, czy w naszym duszpasterstwie, aby na pewno rzuca się w oczy pierwszeństwo (centralność) kerygmatu – tej prawdy o miłości Boga, która zaprowadziła Go na krzyż i jeszcze dalej (do otchłani) i która w niedzielny poranek okazała się potężniejsza niż wszystkie nasze grzechy? Niestety odpowiedź twierdząca nie narzuca się jako oczywista.

² Brzmienie tego śródtytułu (podobnie jak następnych) nawiązuje do tytułu książki biskupa Grzegorza Rysia, *Pierwsze jest pierwsze*, Kraków 2015. Do jej treści będę się odwoływał poniżej, ale sam tytuł wydaje mi się niezwykle trafny i jak się okazało podatny na trawestację podkreślającą potrzebę postawienia duszpasterstwa znowu z głowy na nogi.

³ Por. Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 128 [dalej: EG].

⁴ Por. EG, 164.

⁵ Por. EG, 165.

⁶ Por. G. Ryś, *Pierwsze...*, dz.cyt., 5–6.

⁷ Por. J. Lekan, *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, *Teologia w Polsce*, 8 (2014), nr 2, 84–85.

⁸ Tamże, 72; G. Ryś, *Pierwsze...*, dz.cyt., 5.

⁹ EG, 38–39.

3. DRUGIE JEST PIERWSZE, CZYLI MORALNOŚĆ PRZED KERYGMATEM

Obserwując nasze duszpasterstwo, można niejednokrotnie odnieść wrażenie, że moralność wysuwa się na pierwszy plan, a treści moralne znacząco dominują nad kerygmatycznymi¹⁰ czy szerzej dogmatycznymi. Wrażenie jest tutaj adekwatnym określeniem – trudno sobie wyobrazić statystyczne zestawienia oparte na analizowaniu każdego kazania, każdej katechezy i spotkania grupy parafialnej. Wrażenie jednak jest wyraźne. Warto więc podjąć refleksję na temat przyczyn takiego stanu rzeczy, by następnie zająć się opisem jego skutków: czyli przede wszystkim postrzeganiu chrześcijaństwa jako religii autosoteryjnej (ze wszystkimi katastrofalnymi konsekwencjami w dziedzinie ewangelizacji i życia duchowego), oraz projektu¹¹ stworzenia katolickiej etyki dla niewierzących – pokracznej karykatury chrześcijaństwa, która nie specjalnie służy niewierzącym, ale za to bardzo szkodzi chrześcijaństwu.

3.1. DLACZEGO DRUGIE JEST CZASEM PIERWSZE?

Zjawisko hipertrofii moralizmu przy jednoczesnej atrofii kerygmatu, czyli przeakcentowaniu treści moralnych kosztem marginalizowania kerygmatu i treści dogmatycznych, może mieć co najmniej kilka (często przenikających się) przyczyn.

Z dwóch zasadniczych dziedzin teologii: dogmatycznej i moralnej, ta druga może wydawać się – niezależnie czy słusznie – łatwiejsza do zrozumienia i przystępnego przekazania. Duszpasterzowi łatwiej wytłumaczyć słuchaczowi, dlaczego nie należy kraść, niż mówić o tajemnicy Trójcy Świętej. Pociągające swą prostotą może wydawać się przedstawianie życia chrześcijanina jako uczestnictwa w boskim programie lojalnościowym: „zbieraj punkty, wygrywaj nagrody”, gdzie punkty dostaje się za dobre uczynki, a główną nagrodą jest życie wieczne. Proste (nawet dzieci rozumieją)¹², spójne, przemawiające do wyobraźni i być może nawet motywujące do moralnego wysiłku, ale zupełnie nieprawdziwe. Ta praktyczna herezja może wyglądać niegroźnie. W rzeczywistości jednak jest to postawienie wszystkiego na głowie, robienie z chrześcijaństwa religii na wskroś autosoteryjnej. Nie bardzo wiadomo, jaki związek z systemem punktowym ma Misterium Paschalne? Po co Chrystus umarł i zmartwychwstał? Bez tego nie byłby w stanie dobrze nam punktów policzyć?

¹⁰ Nie jest to regułą – biskup Ryś wspomina np. regulamin rekolekcji kapłańskich, według którego, nie zalicza się ich, jeśli nie zawierały przynajmniej jednej nauki, która byłaby głoszeniem kerygmatu. Por. G. Ryś, *Rekolekcje. Modlitwa, jałmużna, post*, Kraków 2013, 83.

¹¹ Nie w sensie czegoś zaplanowanego, ale sumy rozproszonych działań.

¹² Zasłyszane podczas mszy dla dzieci. Specyfika duszpasterstwa dzieci nie jest tematem niniejszych rozważań. Można zaznaczyć tylko trudność i wymóg, żeby przekazywać Prawdę, ale w sposób bardzo prosty, co wymaga umiejętnego balansowania między głoszeniem zrozumiałych praktycznych herezji, albo – jak miałem okazję kiedyś słyszeć – mówieniem dzieciom pierwszokomunijnym, że „Maryja została zachowana od zmyzy grzechu pierwotnego dzięki uprzedzającej łasce płynącej z ofiary Chrystusa”.

Prostota przekazu nie jest na pewno jedynym, ani głównym powodem moralistycznego przechyłu w duszpasterstwie. Może za nim stać także przekonanie, że moralność jest czymś najbardziej wartościowym, co możemy dać ludziom, albo że są to treści najbardziej uniwersalne, dotyczące każdego człowieka i mogące trafić do wszystkich. Możemy też czasem sądzić, że jest to kluczowy element chrześcijaństwa, a wiara i praktyki religijne są po prostu jednym z wymogów moralności, nie zaś jej źródłem.

Być może wpływ na takie podejście duszpasterzy ma też kryzys moralny, który możemy obserwować. Gwałtowne przemiany społeczne ostatnich dekad i związana z nimi liberalizacja obyczajowa powodują bardzo niepokojące zjawiska (jak np. selektywne podchodzenie do norm¹³), co musi niepokoić i może wytwarzać wrażenie, że tym, czego ludzie najbardziej potrzebują jest uporządkowanie tej zaburzonej sfery. Trzeba jednak właściwie widzieć przyczynę i skutek. To osłabienie wiary jest przyczyną niemoralności, a najlepszym sposobem odbudowania jej jest żywa wiara. Jeżeli ktoś (określający się jako wierzący) przypisuje sobie prawo selekcjonowania pochodzących z Objawienia norm, to problem tkwi w jego wierze (a raczej jej braku) i to stąd wypływa moralne nieuporządkowanie.

Przed chwilą dotknęliśmy prawdopodobnie najpoważniejszego problemu: kryzysu wiary. Może on przybierać różne formy i dotyczyć także duszpasterzy. Jego subtelnym przejawem może być przekonanie, że moralność jest najbardziej praktycznym i przydatnym elementem chrześcijaństwa. Przekonanie, że wiara tak naprawdę do niczego (lub prawie do niczego) się nie przydaje w codziennym praktycznym życiu fatalnie świadczy o stanie naszej wiary. Chciałbym wyrazić się jasno, a kwestia jest subtelna: chodzi o sytuację, w której duszpasterz w swojej posłudze cały (lub prawie cały) nacisk kładzie na wyjaśnienie zasad moralnych, przekonywanie i motywowanie do ich przestrzegania. Czego to dowodzi? Na pewno tego, że zależy mu na moralnym życiu słuchaczy (parafian, katechizowanych). Ale o czym świadczy fakt, że nigdy (lub prawie) nie przepowiada kerygmatu? Jestem w stanie wyobrazić sobie dwa zasadnicze wyjaśnienia: nieroztropny optymizm połączony z niezrozumieniem znaczenia kerygmatu albo kryzys wiary. Pierwsze polega na tym, że duszpasterz (błędnie) wyobraża sobie jakoby kerygmat był „pierwszym przepowiadaniem” odpowiednim dla zupełnie niewierzących i zakłada, że jego parafianie mają to już „załatwione”. Przecież przychodzą do kościoła, prawda? Wystarczy ich troszkę podszlifować moralnie. Ale może być też tak, że ów duszpasterz nie bardzo wierzy w potężną moc Bożą, która przez przepowiadanie kerygmatu wzbudza wiarę, uobecnia Królestwo Boże i naprawdę przemienia człowieka; nie dowierza, że „Słowo ma w sobie potencjał, którego nie możemy przewidzieć”¹⁴ i może naprawdę przemienić świat¹⁵. Jeśli sądzę, że łaska Boża niewiele ludziom pomoże, a chciałbym żeby żyli jak Pan Bóg przykazał, to co zostaje? Muszą się sami zmienić, a ja muszę ich do tego przekonać i wytłumaczyć jak tego dokonać.

Moralność jest oczywiście integralnym i istotnym elementem chrześcijaństwa. Nie chodzi więc o to, żeby przez wiarę Prawo obalić, głosząc jakąś wersję ignoru-

¹³ Por. np. M. Czekaj, *Doktryna wobec codzienności. Studium fenomenograficzne o wychowaniu religijnym w rodzinie*, Kraków 2015, 34–39.

¹⁴ EG, 22

¹⁵ Por. G. Ryś, *Rekolekcje...*, dz.cyt., 63–74.

jącego moralność fideizmu, ale o to, żeby Prawo właściwie ustawić (por. Rz 3, 31). Te dwie rzeczywistości są ze sobą powiązane i oprócz zasadniczego wpływu wiary na życie moralne istnieje też oddziaływanie odwrotne. Pascal miał rację, pisząc, że „namiętności oddzielają od Boga”¹⁶. Można ten związek wyjaśnić na płaszczyźnie psychologicznej – odwołując się do pojęcia dysonansu poznawczego. W skrócie można zjawisko to opisać tak: jeżeli czyjeś postawy stoją w rażącej sprzeczności z przekonaniami, człowiek – ze względu na potrzebę spójności obrazu siebie i świata, potrzebę poczucia słuszności swoich czynów – odczuwa silną motywację uzgodnienia tych sprzecznych elementów¹⁷. By to osiągnąć, można: zmienić postawę, odrzucić przekonanie, albo zreinterpretować je w taki sposób, żeby zmniejszyć rozbieżność. Pierwszy sposób jest niewątpliwie najtrudniejszy. Popołniający systematycznie poważne grzechy człowiek wierzący (przynajmniej żywiący przekonanie, że Bóg istnieje) ma trzy wyjścia: zmaganie z własnym grzechem, przekonanie siebie, że Bóg nie istnieje, albo że ten grzech nie jest tak naprawdę niczym złym. Dwa ostatnie niosą poważne niebezpieczeństwa. Przekonanie siebie, że Boga nie ma, w sposób oczywisty niszczy wiarę. Reinterpretacja moralnych wymogów płynących z wiary sprawia, że w dłuższej perspektywie staje się ona martwa (por. Jk 2, 17), przestaje kształtować codzienną egzystencję i staje się pustą deklaracją¹⁸. O ile zależność przyczynowo-skutkowa między niemoralnym życiem (bez chęci zmiany)¹⁹, a utratą wiary wydaje się czymś oczywistym, to zależność odwrotna, tzn. odkrycie wiary pod wpływem moralnego postępowania, już nie. O ile długotrwała i konsekwentna niemoralność skutkuje odejściem od wiary, to długotrwała i konsekwentnie praktykowana moralna postawa wcale nie musi do wiary prowadzić. Można wskazać przykłady ludzi, którzy przeżyli całe życie porządnie i wstrzemięźliwie, a wiary nie znaleźli.

Podsumowując: przez uleganie namiętnościom można wiarę (i życie wieczne) stracić. Dzięki wierze można powstrzymać się od grzesznych namiętności. Ale czy przez samo powstrzymywanie się od nich można wiarę zyskać, wydaje się wątpliwe – zarówno w świetle potocznej obserwacji jak i np. Ga 3. Także porządek sensów biblijnych wskazuje, że najpierw jest wiara i tajemnica, a dopiero potem moralność i uczynki²⁰ zgodnie ze sformułowaniem św. Grzegorza Wielkiego: „Nie dochodzi się od cnót do wiary, lecz od wiary do cnót”²¹. Taki porządek życia chrześcijańskiego wynika bezpośrednio z istoty chrześcijaństwa, które w całości opiera się na zbawczej inicjatywie Boga²² i powinien przejawiać się w duszpasterstwie

¹⁶ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, 783. online <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/pascal-mysli.pdf> [dostęp: 15.02.2017].

¹⁷ Zob. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2002.

¹⁸ Osobną kwestią jest bałwochwalczy charakter takich reinterpretacji – wierzy się tutaj raczej w wytwór wyobraźni, bożka, mającego błogosławić moje grzechy, niż w Boga.

¹⁹ Niemoralne życie skutkujące odkryciem własnej grzeszności i potrzeby zbawienia może być potężnym impulsem prowadzącym człowieka do Boga. Można wręcz powiedzieć, że „poczucie własnej grzeszności i wiara w Boga są ze sobą absolutnie połączone”, G. Ryś, *Rekolekcje...*, 181.

²⁰ Por. R. Cantalamessa, *Pascha. Przejście tego, co nie przemija*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, 47.

²¹ Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem*, II, 7 (PL 76, 1018) cyt za: R. Cantalamessa, *Pascha...*, dz.cyt., 47.

²² EG, 7–8.

w postaci zasady *prymatu łaski*²³. Mówiąc krótko, jeśli za św. Augustynem powtarzamy, że w życiu chrześcijanina Bóg powinien być na pierwszym miejscu, aby wszystko pozostałe było na właściwym, to w życiu Kościoła powinno być tak samo. Jednoznaczne postawienie w centrum Boga i Jego działania (łaski) nie osłabia moralnych wysiłków wiernych, wręcz przeciwnie: wzmacnia i udoskonala (znajdujące się na właściwym miejscu) moralne przesłanie.

3.2. CO NAM GROZI, GDY DRUGIE JEST PIERWSZE?

3.2.1. Katolicka etyka na miarę niewierzących

Przyglądając się chrześcijańskim zasadom moralnym, można odnieść wrażenie, że są one czymś tak trudnym, że wręcz nieludzkim. Jest to w pewnym sensie prawda – są one czymś ponad-naturalnym i Kościół (o ile jest wierny swojej misji) rzeczywiście stara się prowadzić człowieka, do tego, by odważył się wyjść poza swoją naturę. Oczywiście w tym wyjściu (czy raczej skoku) towarzyszy mu niewidzialna pomoc łaski (a także widzialne „podpórki”: Kościół, Pismo Święte, sakramenty, Tradycja, przykład świętych)²⁴. Czyż jest coś dziwnego w tym, że Bóg swoim przybranym dzieciom – czyli ludziom, którzy otrzymali nową naturę, proponuje styl życia odmienny i wykraczający poza możliwości ludzkiej (nie przemienionej przez łaskę) natury? Jaką wartość miałyby łaska, mająca nas prowadzić tylko do życia takiego, jakie moglibyśmy prowadzić i bez niej? Czy za wysłużenie takiej „łaski” trzeba by płacić „drogocenną krwią Chrystusa” (por. 1 P 1, 19)?

Przyglądając się stylowi życia „nowego człowieka” – moralności, do której wzywa Ewangelia, łatwo dojść do przekonania, że jest ona czymś niemożliwym do zrealizowania. Oczywiście, że tak jest, jeśli rozumiemy ją w kategoriach prawa i nakazów; a nie jak jest w rzeczywistości – jako dar, nowe stworzenie i życie, które otrzymujemy od Zmartwychwstałego żyjącego w nas (por. Ga 2, 20)²⁵. Czy praktykowanie ewangelicznej moralności jest czymś trudnym? Mało powiedziane. Jest czymś niemożliwym – jeśli rozumiemy je jako wynik wyłącznie naszego wysiłku, ale perspektywa zmienia się zasadniczo, jeśli pamiętamy, że „każde słowo w Piśmie Świętym jest nade wszystko darem, bardziej niż wymaganiem”²⁶, a nasze uświęcenie jest w zasadniczej mierze wynikiem bezinteresownej inicjatywy i daru samego Boga, działania Jego łaski (por. Ef 2, 8–9; 1 Kor 4, 7)²⁷. Oczywiście musimy na nią odpowiedzieć i pozwolić Bogu, żeby nas przemieniał²⁸. W takiej perspektywie chrześcijaństwo okazuje się

²³ EG, 112.

²⁴ Por. H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1999, wyd. 2 popr., 91.

²⁵ Por. A. Cholewiński, *Dobra Nowina – dla każdego*, b. r. wyd., b. m. wyd., 36.

²⁶ EG, 142.

²⁷ EG, 162

²⁸ Por. EG, 162, ale normą dla chrześcijanina jest zawsze działanie Boga w nim. A on z kolei będąc zaproszony do aktywizacji całych swoich sił odkrywa, że najważniejsze co do niego należy to zrezy-

łatwiejsze niż religia naturalna, bo realizacji tej drogi nie dokonuje nasz trud, ale moc Boga, której pozwalamy działać i nas przemieniać²⁹. Bóg kochający nas aż po krzyż, wzywając do miłości w wymiarze krzyża, nie żąda od nas niczego, czego wcześniej by nam nie dał³⁰. „miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest dana”³¹.

Co się jednak dzieje, kiedy zapominamy o tym, że chrześcijańska moralność jest dziełem łaski (albo co gorsza nie wierzymy, że działanie łaski jest czymś realnym) i postrzegamy ją wyłącznie przez pryzmat naszego wysiłku? Po pierwsze, możemy się poczuć obciążeni ponad miarę³². A po drugie, zaczynamy doświadczać pokusy reinterpretacji Słowa Bożego, złagodzenia jego wezwań, które wydają nam się absurdalnie radykalne. Możemy się więc poczuć uprawnieni (a nawet zobligowani), żeby je złagodzić, stępić³³, przykroić do „ludzkich” wymiarów. Zobligowani do takiego działania możemy się poczuć zwłaszcza wtedy, gdy proponujemy naszą „chrześcijańską” etykę niewierzącym³⁴, pozbawionym pomocy łaski i perspektywy wieczności, a jeszcze bardziej gdy przedstawiamy ją im w kategoriach obowiązku. Odczucie „nakładania ciężarów nie do uniesienia” (Mt 23, 4) wydaje się nie do uniknięcia po obu stronach. „Miłosierdzie”³⁵, a nawet zdrowy rozsądek nakazuje w takiej sytuacji uczynić wezwanie „bardziej strawnym”³⁶.

gnować z całego (często ukrytego) oporu wobec tej normy (czyli miłości Boga) i że to da najlepsze rezultaty (por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, I. Bokwa (tłum.), Poznań 1998, 96). Do kształtowania postaw na wzór Chrystusa istotna jest przeżywana w liturgii „przemieniająca bliskość Zmartwychwstałego”. J. Lekan, dz.cyt., 73.

²⁹ Por. np. A. Cholewiński, dz.cyt., 36–37; G. Ryś, *Rut Moabita krewna Boga. Zapis konferencji wygłoszonych podczas XXXII Pieszej Pielgrzymki Krakowskiej 6–11 VIII 2012*, Kraków 2013, 119–122.

³⁰ Por. A. Cholewiński, dz.cyt., 42.

³¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 14.

³² Por. np. G. Ryś, *Pierwsze...*, dz.cyt., 25 – 27.

³³ Jeśli nam się to uda, Słowo przestanie być jak miecz obosieczny (Hbr 4, 12).

³⁴ Czym innym są chrześcijańskie wartości mające ogólnoludzki charakter, czy wynikające z nich stanowisko chrześcijan w debacie publicznej, a czym innym specyficznie chrześcijańska moralność. W debacie publicznej można zauważyć łatwość, z jaką katolicy dają się spychać do „wynaniowego narożnika”. W dyskusjach na temat takich zagadnień jak aborcja, czy *in vitro* wierzący nieraz sami przyjmują optykę traktującą domaganie się szacunku dla ludzkiego życia jako jedynie konfesyjny obowiązek. Dla zwolenników np. aborcji jednym z głównych argumentów jest przedstawianie prawa chroniącego życie jako narzucania religijnych przekonań wszystkim obywatelom. Co zresztą nie jest bardzo dziwne – trudno racjonalnie uzasadnić zabijanie niewinnych dzieci. Argument jest nieprawdziwy, ale sami wierzący niejednokrotnie przyjmują (i umacniają swoimi wypowiedziami) taki punkt widzenia – niemądrze argumentując postulaty ochrony życia „prawem wierzących do udziału w debacie publicznej”, czy „poszanowaniem poglądów ludzi wierzących”. To, że w naszych warunkach Kościół najbardziej jednoznacznie upomina się o prawo każdego człowieka do życia, nie sprawia, że prawo to jest wyłącznie religijną normą. Mówiąc krótko: z chrześcijaństwa wypływają ogólnoludzkie wartości, które możemy i powinniśmy – dla dobra społeczności – proponować wszystkim, ale całkowite utożsamienie chrześcijaństwa z ogólnoludzkimi wartościami (i sprowadzanie jednego do drugiego) jest poważnym (można powiedzieć podwójnym) nieporozumieniem.

³⁵ W cudzoysłowie, gdyż rzeczywiste miłosierdzie nakazywałoby raczej przepowiadanie człowiekowi Chrystusa, który może go zbawić, niż przedstawianie mu jakiejś okrojonej wersji chrześcijaństwa.

³⁶ Tutaj konieczne należy odróżnić pedagogiczną zasadę stopniowości wymagań od redukcji orędzia chrześcijańskiego do jakiegoś minimum. Zwróćmy uwagę, że św. Paweł rozróżnia niemowlęta w Chrystusie, którym trzeba podawać mleko od dojrzałych (mocnych) potrzebujących stałego po-

Drugim (obok ignorowania znaczenia łaski) powodem przycinania chrześcijańskiej moralności do zupełnie niechrześcijańskich wymiarów, może być pewien negatywny skutek inkulturacji. Z jednej strony jest ona konieczna, a starożytna zasada głoszenia Ewangelii w języku (czyli też kategoriach pojęciowych) tego, komu się głosi, jest ciągle obowiązująca, ale z drugiej strony może się w pewnym momencie okazać, że sami zaczęliśmy myśleć w kategoriach niemożliwych do uzgodnienia z chrześcijaństwem. Może się okazać, że tak bardzo chcieliśmy uczynić Zbawcze Orędzie zrozumiałe dla współczesnego świata, że uczyniliśmy je „światowym”. Jest sztuką i wielkim wyzwaniem głoszenie integralnego orędzia w sposób przystępny dla współczesnego człowieka³⁷. Nie jest to jednak zasadniczy temat niniejszych rozważań, dla których istotne wydaje się wskazanie na jedną sytuację, kiedy – można powiedzieć – inkulturacja się nie powiodła. Dzieje się tak wtedy, gdy duszpasterze przyjmują za własną optykę współczesnego świata, który całe ludzkie życie redukuje do doczesności. Oczywiście przyjęcie takiej perspektywy nie musi dokonywać się w sposób jednoznaczny, świadomy i deklaracyjny. Może przybierać subtelne formy i przejawiać się np. w tym, że co prawda wierzymy w życie wieczne, czasem nawet o nim wspominamy, ale nie jest ono czymś centralnym ani w naszym własnym życiu, ani w przepowiadaniu – jedno i drugie rozgrywa się tak naprawdę³⁸ w perspektywie doczesności. W praktyce to głównie w tej perspektywie patrzymy na życie swoje i tych, którym mamy głosić – w efekcie przestajemy widzieć to, co najważniejsze. W Piśmie Świętym brak wiary utożsamiany jest ze ślepotą³⁹. Rzeczywiście człowiek przekonany, że Boga nie ma, a to życie, które ma tu na ziemi, jest wszystkim, wartościuje i działa określony sposób. Człowiek wchodzący do nieznanego, zupełnie ciemnego pomieszczenia będzie poruszał się inaczej – znacznie wolniej, niż człowiek, który w tym samym pomieszczeniu ma światło. I prawdopodobnie żadne nakłanianie tego pierwszego, żeby poruszał się równie pewnie jak ten drugi nie będzie skuteczne. Bo on nie widzi, co jest przed nim i boi się. Z drugiej strony, jeżeli zapalimy mu światło, to prawdopodobnie nakłanianie, żeby poruszał się swobodniej nie będzie już tak bardzo potrzebne. Światło wiary przemienia postawę chodzących dotychczas w ciemnościach grzechu. Bez tego światła, podobnie jak bez perspektywy wieczności, wiele elementów chrześcijańskiego radykalizmu jest po prostu niezrozumiałe. Jeżeli nie czeka mnie wieczność, a te kilkadziesiąt lat na ziemi to jedyne życie, jakie mam, to jak mógłbym je oddać? Muszę go bronić zębami, pazurami, za wszelką cenę! Nikt mi innego nie da! Skoro spełnienie, którego tutaj zaznam, to jedyne szczęście, które mnie czeka, to jak mógłbym pozwolić ukrzyżować swo-

karmu duchowego (1 Kor 3, 1–2), ale nie widzi w tym sprzeczności z imperatywem głoszenia „całej woli Bożej” (Dz 20, 27).

³⁷ EG, 34–39.

³⁸ Chodzi tutaj o subtelność podobną jak w traktowaniu łaski (o czym była mowa). Można uważać jej konieczność do zbawienia, ale traktować ją jako coś odległego, trochę abstrakcyjnego – w przeciwieństwie do własnego wysiłku, który wydaje się czymś konkretnym. Podobnie może być z życiem wiecznym – można uznawać, że istnieje, ale traktować je jako coś tak odległego, że prawie nierzeczywistego; podczas gdy tu i teraz jest „prawdziwe życie” oraz problemy i rozwiązania do niego pasujące (i tak samo jak ono doczesne).

³⁹ Por. G. Ryś, *Rekolekcje...*, dz.cyt., 82.

je pragnienie samorealizacji (np. rezygnując z kariery i wygody w imię wychowania dzieci albo nie rozwodząc się z trudnym małżonkiem)? Czyste szaleństwo! Rzeczywiście z perspektywy wyłącznie doczesnej takie postawy są zupełnie niezrozumiałe. Najgorzej jest, gdy my – ludzie Kościoła, przyjmujemy taką perspektywę i w jej świetle wartościujemy, nauczamy i sami działamy. Ale jeżeli mamy w sobie tę pewność, że Ktoś nam może dać życie, to pojawia się w nas gotowość, żeby to, które mamy oddawać innym – dzień po dniu, kropla po kropli oddawać swój czas, energię, ambicje, plany i marzenia (które się nie spełnią, bo poświęcimy je dla kogoś) nawet wtedy, gdy nie możemy się spodziewać żadnej gratyfikacji. W ten sposób możemy pokornie dawać świadectwo, że Miłość, której nie można pojąć, a za którą każdy z nas tęskni, jest możliwa. Jest to możliwe tylko wtedy gdy mieszka w nas Miłość nie z tego świata, a nie gdy odpowiednio mocno się postaramy.

Osobnym powodem pozbawiania katolickiej etyki wyróżniających ją elementów może być chęć przypodobania się światu. Niektóre normy etyczne (zwłaszcza w dotyczące seksualności i świętości życia) wywołują krytykę wielu środowisk. Ale dlaczego niektórzy wyznawcy Chrystusa nie chcą być solą i wolą się do świata upodabniać, zamiast od niego odróżniać – to osobny temat.

Powody mogą więc być wielorakie, ale dwa skutki są wspólne: dla ludzi z zewnątrz chrześcijaństwo sprowadzone do rozmiarów tylko humanistycznej etyki przestaje być czymś zadziwiającym i pociągającym. Ludziom wierzącym zaś, ideał moralny sprowadzony do: „nikogo nie zabiłem, nikogo nie okradłem” utrudnia odkrycie własnej grzeszności i potrzeby zbawienia. Jeżeli tylko do tego miałyby się sprowadzać moralne życie, to być może rzeczywiście mógłbym sobie sam poradzić. A chyba jednak nie mogę skoro Jezus Chrystus uznał, że potrzebuję Zbawiciela – i to z co najmniej kilku powodów.

3.2.2. Nowy człowiek czy mili ludzie?

Wyznacznikiem chrześcijaństwa jest przerastająca ludzkie możliwości miłość w duchu krzyża, czyli kochanie nawet wrogów, tak jak Bóg kocha nas grzeszników (Rz 5, 6–9)⁴⁰. Bóg chce w nas objawiać swoją miłość⁴¹. Jeśli więc wytniemy z naszej moralności ten ponad-ludzki aspekt, to zaprzepaścimy podstawową misję Kościoła: objawianie światu miłości Boga, który jest dobry dla niewdzięcznych i złych (Łk 6, 35). Takie widzenie swojego zadania w świecie wymaga wiary w to, że ta miłość (w czasie i w sposób Bogu wiadomy) może przemienić niewdzięcznych i złych. A wiara ta musi wypływać z osobistego doświadczenia – przeżycia spotkania z przemieniającą miłością Boga. Bez tego zostanie nam tylko narzekanie, że ludzie są niewdzięczni i źli, lub w najlepszym razie – przekonywanie ich, żeby spróbowali stać się trochę lepsi. Bez tego doświadczenia – egzystencjalnego spotkania ze Zmartwychwstałym, które zawsze prowadzi do uświadomienia sobie własnego grzechu i (o ile jest autentyczne) przemienia człowieka, nie można być aposto-

⁴⁰ Por. A. Cholewiński, dz.cyt., 28–29.

⁴¹ Por. tamże, 28.

łem⁴² ani w ogóle chrześcijaninem. Zdarza się jednak przeżywanie wiary (czy raczej religijności) nie jako odpowiedzi na darmową miłość Boga, ale jako wyniku własnych wysiłków i zasług. W Ewangelii znajdujemy wiele przykładów. Zatrzymajmy się tylko przy faryzeuszu (Łk 18, 11–14) i starszym bracie (Łk 15, 11–32), w których dobrze widać trzy zasadnicze problemy: wypaczone spojrzenie na samego siebie, bliźniego i Boga.

Człowiek, któremu wydaje się, że swoimi dobrymi uczynkami sam się zbawia, staje się pyszny i niewdzięczny, za nic nie dziękuje, jakby niczego nie potrzebował ani nie dostawał od Boga⁴³. Uważa, że jest moralnie samowystarczalny. Całą historię wychodzenia z grzechu redukuje do własnej ambicji i dobrych chęci. W świetle listów Pawłowych jawi się to jako próba samozbawienia⁴⁴. Mamy tu do czynienia z formą „samopuryfikowania”⁴⁵, która w prosty sposób prowadzi do samouwielbienia⁴⁶. Bo czyż jest coś dziwnego w tym, że człowiek uwielbia tego, komu zawdzięcza zbawienie (czyli w tym przypadku siebie samego)? Jeśli ktoś ze względu na swoje dobre uczynki rości sobie tytuł do sprawiedliwości przed Bogiem, to zachowuje się jak wróg Krzyża Chrystusowego, gdyż odbiera mu sens⁴⁷. W takiej (autosoterijnej) optyce zupełnie tracimy z oczu podstawową prawdę, że to wiara w miłość Zmartwychwstałego leczy z grzechu, a człowiek o własnych siłach nie może wyjść z sytuacji nie-zbawienia. Może co najwyżej dopasowywać Prawo do własnych możliwości, wykluczając z niego istotę – miłość i miłosierdzie. Realizując – we własnym mniemaniu – Prawo, staje się pyszny wobec Boga, a wobec ludzi niemiłosierny. Zaczyna gardzić innymi⁴⁸. Ksiądz Blachnicki określał faryzeusza z przypowieści mianem: „bezgrzeszny potwór”⁴⁹. Chodzi o kogoś, kto czuje się lepszy od innych, osądza ich, a przez to „oddala się o kilometry od Boga”⁵⁰. Rzeczywiście nieraz za dobrymi uczynkami stoi pycha, która nie tylko sprawia, że kradniemy Bogu chwałę⁵¹, ale też zasiewa w sercu człowieka pogardę dla tych, którzy nie są tak doskonali jak on⁵². Czy taka postawa może pogan pociągać do wiary, czy raczej

⁴² Por. EG, 8. Zob. też. G. Ryś, *Rekolekcje...*, dz.cyt., 82, 95.

⁴³ Por. tamże, 38–42.

⁴⁴ Tamże, 26.

⁴⁵ Por. tamże, 85–86. Autor zwraca uwagę na związane z taką postawą niebezpieczeństwo duchowe, polegające na tym, że w człowieku dokonującym „somopuryfikowania” (zamiast uświadamiania sobie własnych grzechów i przyjmowania osobowej miłości – Ducha Świętego, napełniania się dobrem) zostaje w nas pustka. Jak w człowieku z Ewangelii, który dokładnie się oczyścił, ale po pewnym czasie zły duch powrócił do jego wyczyszczonego wnętrza razem z innymi, jeszcze gorszymi.

⁴⁶ A. Cholewiński, dz.cyt., 42–43.

⁴⁷ Por. G. Ryś, *Rekolekcje...*, dz.cyt., 169

⁴⁸ A. Cholewiński, dz.cyt., 43.

⁴⁹ Za: G. Ryś, *Rekolekcje...*, dz.cyt., 46.

⁵⁰ Por. A. Cholewiński, dz.cyt., 43.

⁵¹ Grzegorz Wielki, rozważając sytuację, gdy Jan Chrzciciel nazywa siebie przyjacielem Oblubienica, zwraca uwagę, że w kulturze żydowskiej był to człowiek, którego oblubieniec posyłał do narzeczonej z prezentem. Można sobie wyobrazić, co by było, gdyby ten prezent wręczył jako dar od siebie. Por. G. Ryś, *Rekolekcje...*, dz.cyt., 233. Jeśli Bóg obdarowuje nas, a następnie posyła z darami do innych ludzi, to świadomość Kto jest źródłem owych darów ma fundamentalne znaczenie.

⁵² Papież określa „neopelagianizm ludzi, którzy w ostateczności liczą tylko na własne siły i sta-

będzie ich odpychać? Czy w myślących i żyjących w ten sposób chrześcijanach niewierzący mają szansę zobaczyć Boga kochającego grzesznika? Wątpliwe. Tym bardziej, że nawet owi chrześcijanie Go nie widzą. Oczywiście taki neopelagianin – jak każdy człowiek – chce być kochany, ale przekonanie, że grzesznika nikt nie kocha, popycha go do budowania fasad, pozorów własnej bezgrzeszności, nieraz jeszcze bardziej utrudniających odkrycie tej Miłości, która objawiła się na krzyżu, gdzie największa ludzka podłość spotkała się z przebaczeniem⁵³. Czasem najtrudniej jest **uwierzyć** – w miłość do grzesznika, a konkretnie do mnie jako grzesznika. Do tego, by odkryć ją taką, jaką jest naprawdę (czyli całkowicie darmową), konieczne jest uświadomienie sobie własnej grzeszności. To czy pozwolimy się dotknąć tej Miłości, czy doświadczymy jej radykalizmu jest sprawą kluczową, gdyż innych będziemy kochać tak (na pewno nie bardziej), jak sami poczuliśmy się kochani. Nie widząc swojego grzechu, nie tylko oszukujemy siebie (1 J 1, 8), ale i przycinamy (w swoim wyobrażeniu i pojmowaniu) nieskończoną miłość, jaką Bóg ma do nas, do (bardzo ludzkich⁵⁴) rozmiarów „miłości” do kogoś dobrego i ofiarowanej w zamian za coś. A przecież Bóg nie chce niczego od człowieka – chce jego samego, żeby go przemienić tak, jak ten nigdy by nie potrafił się zmienić, chce go poprowadzić nieskończenie dalej, niż można sobie wyobrażać⁵⁵. Katolicka etyka dla niewierzących jest więc podwójnym oszustwem: nie tylko sugeruje, że zachowywanie chrześcijańskiej moralności mogłoby, czy wręcz powinno być wynikiem wyłącznie ludzkiego wysiłku, ale, co gorsza, dramatycznie splota moralny ideał. Zamiast dążenia do stanu, jaki Bóg dla nas zaplanował, wskazujemy człowiekowi nędzną namiastkę, którą sam może osiągnąć. Najgorzej jest jednak, gdy sugerujemy mu, że miłość Boga jest wynagrodzeniem za moralne wysiłki lub osiągnięcia. Oprócz wszystkich opisanych powyżej konsekwencji tego kłamstwa trzeba podkreślić jeszcze jedną: człowiek taki będzie także od innych oczekiwiał, by podobnie jak on „zasługiwali” i gorszył się miłosierdziem. Jak straszy brat (Łk 15, 25–30), który przecież tak się starał, wysiłał, taki był porządny. Pewnie rzeczywiście nie zabijał ani nie kradł, ale jego serce nie biło w rytmie serca Ojca. Relację z Ojcem, przebywanie w Jego domu traktował jako wyrzeczenie i ciężki obowiązek, nie zaś (zgodnie z prawdą) jako dar i przywilej. Nie czuł się obdarowany, sądził, że na wszystko sobie zasłużył. Jak mógłby więc obdarować brata dobrocią, na którą tamten sobie nie zasłużył? Zwróćmy jeszcze uwagę na pewien rys pobożności starszego brata: traktowanie relacji z Bogiem na zasadzie handlu wymiennego („daję, byś dał”) i związaną z tym koncepcję własnych zasług. Trzeba mieć naprawdę wysokie mniemanie o sobie, żeby sądzić, że coś mogę Bogu dać, przysporzyć Mu jakiś korzyści, zobowiązując Go jednocześnie do rewanżu. Mamy tu do czynienia z wielopoziomowym niezrozumieniem tego, kim jestem wobec Boga oraz z radykalnym przecenianiem

wiają siebie wyżej od innych, ponieważ zachowują określone normy” jako jedną form umacniania niezwykle niebezpiecznej dla Kościoła „światowości duchowej”, EG, 93–94.

⁵³ Por. A. Cholewiński, dz.cyt., 23.

⁵⁴ W tym sensie, że człowiek kierujący się swoją (skażoną przecież) naturą, kocha w ten sposób. Por. Mt 5, 44–48.

⁵⁵ Por. C. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2002, 190–199.

znaczenia własnych zasług, z jednoczesnym niedocenianiem wagi grzechu. Nie jest to kwestia drugorzędna, bo może być powodem poważnej blokady duchowej. Człowiek próbujący dobrymi uczynkami zasługiwać na miłość Boga, broni się tym samym przed tą prawdziwą, bezwarunkową, którą Ojciec niebieski chce mu dać, a przy okazji gorszy się, widząc, jak Bóg daje ją tym, którzy sobie nie zasłużyli. Czy nie taka mentalność spowodowała (przynajmniej w jakimś stopniu), że moralnie poprawni faryzeusze odrzucili Miłość Boga, gdy Wcielona przyszła do nich? Czy problem nie polegał na tym, że poszukując innej, bardziej „sprawiedliwej”, odrzucili prawdziwą? Czy „prostytutki i złodzieje” nie wchodziły do Królestwa tak szybko, właśnie dzięki temu, że nie zasłaniały się przed darmową miłością Boga tarczą własnych zasług? I wreszcie, czy można być chrześcijaninem, nie doświadczysz miłości Boga, takiej, jaką jest naprawdę: całkowicie darmowej i niezasłużonej? Negatywna odpowiedź na to ostatnie pytanie domaga się odpowiedniego akcentowania zasady „prymatu łaski”⁵⁶ zarówno w indywidualnym życiu duchowym, jak i w całym duszpasterstwie.

4. PODSUMOWANIE

Jeśli przedstawiamy zbawienie jako owoc wysiłku, nagrodę za dobre uczynki (program lojalnościowy), to tym samym sugerujemy ludziom, że (zwłaszcza jeśli zostali wychowani na uczciwych) Bóg nie jest im specjalnie potrzebny. Nie prowadzimy ich do odkrycia i przyjęcia przemieniającej łaski, a potem czujemy się zobligowani tak zredukować wezwania moralne, żeby były wykonalne bez pomocy łaski. Im niżej ustawiamy poprzeczkę, tym łatwiej człowiekowi oszukiwać się, że osiągnął doskonałość (albo przynajmniej poziom „wystarczający”) i nie potrzebuje zbawienia. Może się nawet okazać, że ta miara człowieczeństwa, która wyznaczył Chrystus, przestanie nas obchodzić⁵⁷. Jeśli powyższe intuicje i rozważania są słuszne, to próbując wyakcentować i podkreślić moralność, w efekcie osłabiamy ją, a odbudowa musi się zacząć od tego, że „Prawo właściwie ustawimy” (por. Rz 3, 31).

BIBLIOGRAFIA

- Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Warszawa: PWN 2002.
Balthasar H.U. von, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. z niem. I. Bokwa, Poznań: W drodze 1998.
Balthasar H.U. von, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. z niem. A. i A. Klubowie, Kraków: WAM 1999 wyd. 2 popr.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
Cantalamesa R., *Pascha. Przejście tego, co nie przemija*, tłum. K. Stopa, Kraków: Salwator 2005.
Cholewiński A., *Dobra Nowina – dla każdego*, b.r.w., b.m.w.

⁵⁶ EG, 112.

⁵⁷ Por. G. Ryś, *Rekolekcje...*, 155.

- Czekaj M., *Doktryna wobec codzienności. Studium fenomenograficzne o wychowaniu religijnym w rodzinie*, Kraków: Nomos 2015.
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Lekan J., *Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem*, *Teologia w Polsce* 8 (2014), nr 2, 71–86.
- Lewis C., *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. z ang. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina 2002.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, online: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/pascal-mysli.pdf> [dostęp: 15.02.2017].
- Ryś G., *Pierwsze jest pierwsze*, Kraków: Studio Słowa 2015.
- Ryś G., *Rekolekcje. Modlitwa, jałmużna, post*, Kraków: Znak 2013.
- Ryś G., *Rut Moabita krewna Boga. Zapis konferencji wygłoszonych podczas XXXII Pieszej Pielgrzymki Krakowskiej 6–11 VIII 2012*, Kraków: eSPe 2013.

CATHOLIC ETHICS FOR UNBELIEVERS

Summary

The article describes the phenomenon of emphasizing (above all) moral issues and at the same time ignoring the kerygma in pastoral work. In the introduction the article analyzes various possible reasons for this attitude. The article also presents the most important implications of this phenomenon. In the author's opinion two of them are most important: treating Christianity as the religion in which man redeems himself, which is always associated with pharisaic religiosity, and ceaseless attempts to create Catholic ethics for atheists – the reduction of Christian morality to tiny bits measured according to the abilities of man who is not supported by God's grace. Ipso facto we deprive Christianity of its most valuable part.

Key words: kerygma, pastoral work, morality, grace

Nota o Autorze

Mateusz MAZUREK – magister teologii, katecheta w gimnazjum, katechista Drogi Neokatechumenalnej, doktorant Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Kontakt e-mail: mateusz.mazurek83@o2.pl

**SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ
KONFERENCJI NAUKOWEJ: *MEDIA-BIZNES-KULTURA*,
INSTYTUT FILOZOFII, SOCJOLOGII I DZIENNIKARSTWA
UNIwersYTETU GDAŃSKIEGO
12–13 października 2017 r.**

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego był organizatorem Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Media – Biznes – Kultura. Pomorze 2017*, która odbyła się w dniach 12–13 października 2017 r. w Europejskim Centrum Solidarności w Gdańsku oraz w gmachu Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Obszar tematyczny spotkania, odnoszący się do zagadnień komunikacji medialnej w perspektywie relacji mediów, biznesu i kultury, zgromadził liczne grono prasoznawców, socjologów, psychologów, językoznawców, historyków i ekspertów z zakresu komunikacji społecznej. Ogółem w październikowej konferencji wzięło udział blisko 100 prelegentów. Do współorganizatorów spotkania naukowego należeli: Europejskie Centrum Solidarności oraz Zespół Etyki Słowa przy Radzie Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk. Słowo powitania skierowała do przybyłych na konferencję gości Alina Kietrys, redaktor Studia Radiowego Radio MORS. Otwarcia zaś sesji dokonali w imieniu rektora Uniwersytetu Gdańskiego: dziekan Wydziału Nauk Społecznych prof. UG dr hab. Tadeusz Dmochowski, prodziekan ds. nauki prof. UG dr hab. Małgorzata Lipowska oraz zastępca dyrektora Wydziału Myśli Społecznej Europejskiego Centrum Solidarności dr Jacek Kołtan. Patronat honorowy nad konferencją objęli rektor Uniwersytetu Gdańskiego prof. UG dr hab. Jerzy Gwizdała, Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej, marszałek Województwa Pomorskiego Mieczysław Struzik, prezydent Miasta Gdańsk Paweł Adamowicz oraz portal internetowy Gdynia – moje miasto.

Pierwszy referat panelu głównego, zatytułowany *Etyczność komunikacji a jakość kultury*, zaprezentowała prof. dr hab. Jadwiga Puzynina. Polska językoznawczyni i badaczka literatury zwróciła uwagę na znaczenie humanizmu we współczesnej kulturze. W tym kontekście prof. Puzynina dość szeroko omówiła zjawisko kultury konsumeryzmu i oddalania się człowieka od norm moralności, które, jej zdaniem, stanowią istotny kontekst współczesnego życia. Promowane przez media zachowania społeczne, uznające za podstawowy wyznacznik życia wielkość zgromadzonych środków materialnych, powinny skłonić do pytania o sposób obrony duchowości współczesnego człowieka i o rozumienie godności człowieczeństwa jako takiego. Prelegentka odwołała się do zapisów Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r. oraz do Karty podstawowej Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 r. Profesor Puzynina zwróciła uwagę na książkę prof. Andrzeja Bliklego *Doktryna jakości*, która w jej ocenie, prezentuje strategię dobrze prosperującego przedsiębiorstwa, z uwzględnieniem fundamentalnego zagadnienia etyki biznesu. Polska uczona podkreśliła w kontekście monografii prof. Bliklego doniosłość następujących zagadnień: podstawowych paradygmatów zarządzania kompleksową jakością TQM, komunikacji interpersonalnej, zarządzania procesowego. Prelegentka przybliżyła również uczestnikom konferencji prace Ogólnopolskiego Kongresu Obywatelskiego oraz jej inicjatora i organizatora dr Jana Szomburga, prezesa Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową.

Profesor dr hab. Iwona Hofman w swojej prezentacji *Etyczny wymiar dziennikarstwa poważnego* podjęła naukową refleksję nad niektórymi zagadnieniami deontologii dziennikarskiej. Prezes Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej zwróciła uwagę na doniosłość jednej z wypowiedzi długoletniego redaktora „Tygodnika Powszechnego”, ks. Adama Bonieckiego, odnoszącej się do moralnej odpowiedzialności za słowo¹. Dziekan Wydziału Politologii UMCS w Lublinie wskazała z jednej strony zjawisko dysfunkcjonalności lekceważonych przez dziennikarzy kodeksów etyki, a z drugiej osobiste przekonanie, że etyka nie może podlegać zapisom prawnym. W opinii Pani Dziekan, deontologia dziennikarska sytuuje się gdzieś między prawem a przyzwyczajeniami. Przypomniła postać Jerzego Giedroycia, który był wydawcą w latach 1947–2000 paryskiego miesięcznika „Kultura”. Zdaniem prezesi PTKS, Giedroyc, polski publicysta i działacz emigracyjny, reprezentuje dziennikarstwo poważne. Charakteryzuje się ono wysokimi standardami pracy dziennikarza opartymi na poszanowaniu prawa mediów i kodeksów etyki dziennikarskiej. Ten rodzaj dziennikarstwa odnosi się do zagadnień istotnych dla odbiorcy w perspektywie globalnej lub lokalnej, jest wiarygodny siłą autorytetu autora, który w stosowny sposób traktuje swojego interlokutora. Pani Profesor zauważyła, że wysokie etyczne standardy dziennikarskie, nawet jeżeli nie przyczyniają się do poprawy sytuacji w zachowywaniu norm deontologicznych przez środowiska dziennikarskie, to przynajmniej mogą przeciwdziałać „równaniu w dół” – upadkowi profesji dziennikarskiej w jej etycznej perspektywie. Prelegentka nie pominęła w referacie oceny aktualnej kondycji etycznej dziennikarza i mediów, dokonanej przez autorytetów świata dziennikarskiego, takich jak: Jan Pleszczyński, Ewa Milewicz, Magdalena Środa, Adam Szostkiewicz, Jacek Żakowski, Jacek Karnowski, Paolo Mancini. Polskim mediom i dziennikarstwu potrzebne są wysokie standardy etyczne, nawet jeśli bylejakosć stanowi nieustające ich zagrożenie. Profesor Hofman przypomniała również uczestnikom konferencji podstawowe zasady deontologii dziennikarskiej i zwróciła uwagę na doniosłość wiarygodnego dziennikarstwa.

Referat prof. dr hab. Teresy Sasińskiej-Klas zatytułowany *Manipulacja medialna w erze postpolityki. Doświadczenia polskie*, odniósł się do zagadnień postpolityki i manipulacji medialnej. Pracownik naukowy Uniwersytetu Jagiellońskiego zauważyła, że zagadnienie postprawdy należy łączyć z zagadnieniem propagandy, zważywszy, że termin „postprawda” odwołuje się zasadniczo do emocji i osobistych przekonań, a nie do faktów. Zdaniem Pani Profesor współczesna polityka – postpolityka, objawia grę pozorów, w której kluczową rolę odgrywają specjaliści z zakresu *public relations* oraz marketingu politycznego. Jest ona powiązana z postprawdą, będącą chorobą demokracji. Postpolityka jest zerwaniem z dotychczasowymi zasadami i standardami etycznymi. Słowa nabierają innego znaczenia od sensu pierwotnego. W epoce postprawdy traci na znaczeniu prawda, a ważniejsze stają się niedopowiedzenia i dezinformacja, co prowadzi do stosowania różnych działań manipulacyjnych, w których ważną rolę odgrywają media. Prelegentka wyjaśniła obszernie w tym kontekście m.in. procesy selekcji informacji, kreację faktów postpolitycznych, niesprawdzone przecieki, spiralę milczenia, ingrację, procesy manipulacji w mediach społecznościowych oraz zjawisko paralelizmu politycznego. W opinii prof. Sasińskiej-Klas, zadaniem medioznawców jest zdekodować procesy postpolityki i postprawdy, a następnie zakomunikować to społeczeństwu. Ukazała na wybranych przykładach zastosowanie ww. technik w dyskursie medialnym, m.in. na temat przyjmowania przez Polskę uchodźców.

Referat ks. prof. UPJPII dr hab. Michała Drożdża *Medialny świat postprawdy w świetle etyczności* miał zasadniczo charakter postulatyczny. Książd Profesor zauważył, że etyka nie jest egzekutywą

¹ W debacie *Miedzy wolnością a odpowiedzialnością za słowo* w Sali koncertowej Polskiej Filharmonii Bałtyckiej na Ołowiance 14 listopada 2004 r. ks. redaktor Adam Boniecki powiedział m.in.: „Bardziej subtelną sferą odpowiedzialności za słowo jest odpowiedzialność moralna. Odpowiedzialność moralna, którą próbują ujmować kodeksy etyki zawodowej dziennikarzy, dwa mamy takie kodeksy w Polsce, odpowiedzialność mniej uchwytana. Odpowiedzialność za słowo niewypowiedziane, bo zabrakło męstwa, bo napisanie tego oznaczałoby ryzyko, bo nie byłoby poprawne politycznie. Odpowiedzialność za słowo wypowiedziane niefortunnie, bez roztropności. Odpowiedzialność za słowo puszczone bezkarnie wtedy, kiedy należało reagować. Odpowiedzialność za słowo padające z ust, wychodzące spod pióra kogoś, kto ma autorytet, relatywizujące wartości, siejące zamęt. Cnota mądrości czasem nakazuje milczeć, zamiast wygłaszać twierdzenia, pytać”. <http://www.arcopag.pl/art.php?rok=2004&nr=06> [dostęp: 14.10.2017]

zewnątrzną i nie należy jej pojmować w kategoriach jurydycznych. Na etykę mediów należy spoglądać jako na swoiste narzędzie przyczyniające się do tego, aby prawda była wartością mediów i dziennikarskich powinności. Prelegent uczynił zagadnienie prawdy zagadnieniem centralnym swojego wystąpienia. Pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zaprosił uczestników sesji do spojrzenia na prawdę jako na wartość poznawczą. Zwrócił również uwagę na to, że definicja postprawdy nie odwołuje się do wartości. Media z kolei wyrażają świat wartości i antywartości, a etyka dziennikarska pomaga urzeczywistniać świat wartości. Tym samym istnieje podstawowa różnica między ww. kategoriami. Ksiądz prof. Drożdż w kontekście problemu wiarygodności informacji podkreślił dyferencję między obiektywnością informacji i subiektywnością opinii, która czasami może przeradzać się w stronnicość. Dyrektor Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UPJPII w Krakowie zauważył, że istnieje dziś problem przełożenia na praktykę standardów dziennikarskich zapisanych w kodeksach i regulacjach. Prelegent przypomniał również uczestnikom konferencji treść dwóch ważnych dokumentów odnoszących się do zagadnienia etyczności mediów: Rezolucji 1003. Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 1993 r. oraz dokumentu wydanego przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu *Etyka w środkach społecznego przekazu* z 2000 r. Był to jednocześnie przyczynek do wyrażenia przez Księdza Profesora refleksji nad problemem etycznej odpowiedzialności mediów wobec społeczeństwa, oderwania kompetencji komunikacyjnych od etyki słowa, prawa do prawdy jako podstawowego prawa człowieka, a także problemu kompetencji odbiorców dotyczącej odróżniania prawdy od nieprawdy.

Profesor dr hab. Włodzimierz Gogołek zaprezentował następujący temat: *Potencjał informacyjny rafinacji Big Data. Biznes i media*. Pracownik naukowy Uniwersytetu Warszawskiego zapoznał uczestników konferencji: ze sposobem analizy dużych baz danych, sposobem używania Big Data, procesem rafinacji informacji sieciowych, technologią OCR – służącą do optycznego rozpoznawania znaków oraz technologią ACR – pozwalającą rozpoznawać teksty w postaci audio.

W referacie prof. dr hab. Jacka Sobczaka (Uniwersytet SWPS w Warszawie) i dr Ksenii Kakareko (Uniwersytet Warszawski) *Prawo autorskie a dozwolony użytek. Zasady etyki w działalności gospodarczej* obecne były m.in. następujące zagadnienia medioznawcze: próba użytkowania własności bez naruszania prawa autorskiego, fenomen współczesnych stron internetowych nie objętych prawem autorskim, kwestie nielegalnego źródła a prawa autorskie, usługi hostingowe, problem interpretacji obrony praw wydawcy.

Po zakończeniu obrad plenarnych uczestnicy konferencji mieli możliwość uczestniczyć w dwóch panelach dyskusyjnych z udziałem ekspertów, praktyków i dziennikarzy. Pierwszy z nich zatytułowany był *Etyka i standardy odpowiedzialnego prowadzenia biznesu. Międzynarodowe wytyczne, krajowe praktyki*. Wzięli w nim udział Ewa Bałdyga (Martis Consulting), Jacqueline Kacprzak (Ministerstwo Rozwoju), Robert Krool (Fundacja LifeSkills), dr hab. Małgorzata Lisowska-Magdziarz (Uniwersytet Jagielloński), Ewa Sowińska (Krajowa Rada Biegłych Rewidentów), dr Robert Sroka (Ernst&Young), dr Tomasz Szymczak (Gdańska Fundacja Przedsiębiorczości). W drugim z kolei panelu *Spokojnie, to tylko... media. Kryzys komunikacyjny w organizacjach* głos zabrali: Mikołaj Chrzan („Gazeta Wyborcza” Trójmiasto), prof. UKSW dr hab. Monika Przybysz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Magdalena Skorupka-Kaczmarek (Urząd Miasta Gdańsk), Maciej Goniszewski (Radio Uniwersytetu Gdańskiego MORs), Martyna Węgrzyn (Danone), Waldemar Zbytek (Centrum Prawa Bankowego i Informacji, Warszawski Instytut Bankowości).

Zakończenie pierwszego dnia konferencji oraz drugi dzień konferencji stanowiły obrady w sekcjach. Prelegenci obradowali w następujących grupach: „Media a rynek”, „Media a polityka”, „Obcy w polskich mediach. Między etyką a wykluczeniem”, „Etyka słowa w życiu publicznym”, „Media w kulturze i życiu społecznym”. Oto przykłady niektórych z tematów prezentacji: dr Olga Białek-Szwed (Katolicki Uniwersytet Lubelski) – *Kobiety w polskiej polityce a sposób ich postrzegania przez media*, dr Marta Cichy (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski) – *Informacyjne polityczne w serwisach informacyjnych w Polskim Radiu 24 i w radiu TOK FM*, dr Katarzyna Maciejewska-Mieszkowska (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski) – *Między misyjnością a oglądalnością*, dr hab. Anita Frankowiak (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski) – *Strategiczna funkcja mediów w kształtowaniu opinii społecznej na przykładzie polskich tygodników opinii*, dr Karolina Brylska (Uniwersytet Warszawski) – *Reforma OFE w ocenie*

ekspertów, polityków i urzędników – ekspozycja stanowisk *pro et contra* w polskim dyskursie prasowym, dr Kamila Kamińska-Chełminiak (Uniwersytet Warszawski) – *Stefana Kisielewskiego rozbrat z „Tygodnikiem Powszechnym”*, dr Katarzyna Drąg (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – *Dyskusja o profesjonalizmie dziennikarskim. Reminiscencje z końca XIX stulecia*, dr Tadeusz Sznajderski (Uniwersytet Gdański) – *Jean Buadrillarda charakterystyka społeczeństwa i kultury*, dr Dominik Chomik (Uniwersytet Gdański) – *Odbiorca a antyklerykalizm medialny. Przypadek portalu Fakt24.pl*, dr Anna Lusińska (Uniwersytet Gdański) – *Rola mediów w procesie kształtowania postaw widowni wobec obrazów przemocy na przykładzie wybranych seriali emitowanych na kanale HBO*, dr Karolina Aszyk (Uniwersytet Gdański) – *Niezmiennność struktur utworów Harry’ego Collahana – schematyzm czy kreatywność*, dr hab. Tomasz Gackowski (Uniwersytet Warszawski) – *Czy widzieć znaczy rozumieć? Memy krymskie w oczach dwóch pokoleń*, dr hab. Agata Brajerska-Mazur (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej) – *Lojalność w pracy tłumacza*, dr Magdalena Wojcik-Jurkiewicz (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach) – *Imperatywy społecznej odpowiedzialności w mediach*.

Konferencję zamknęło podsumowanie dokonane przez prof. UG dr hab. Annę Ryłko-Kurpiewską oraz prof. dr hab. Iwonę Hofman, w którym podkreślono wysoką wartość merytoryczną referatów i dyskusji, klimat wzajemnej życzliwości oraz dalsze perspektywy współpracy polskich ośrodków medioznawczych. Następną konferencja z cyklu *Media – Biznes – Kultura* została zaplanowana na 2019 r.

ks. Rafał Leśniczak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ ORGANIZOWANEJ Z OKAZJI 25-LECIA ISTNIENIA STUDIÓW DZIENNIKARSKICH NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM UKSW 25 października 2017 r.

Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (IEMiD) był organizatorem specjalnej konferencji naukowej z okazji 25-lecia studiów dziennikarskich na Wydziale Teologicznym, która odbyła się 25 października 2017 r. w auli Jana Pawła II kampusu UKSW przy ul. Dewajtis 5. Główne tematy konferencji obejmowały teologię środków społecznego przekazu w naukach o mediach oraz tożsamość studiów medioznawczych na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

Konferencję poprzedziła, 24 października 2017 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, uroczystość wręczenia doktoratu *honoris causa* w zakresie teologii środków społecznego przekazu o. Federico Lombardiemu, długoletniemu dyrektorowi Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, za wiarygodne zaangażowanie w komunikacji społecznej trzech papieży i Kościoła. Następca legendarnego rzecznika papieża Jana Pawła II, Joaquína Navarro-Vallsa, kierował Watykańskim Radiem i Ośrodkiem Telewizyjnym. Ojciec Lombardi pełni aktualnie obowiązki prezesa zarządu Fundacji Watykańskiej Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, która wspiera badania nad myślą tego wybitnego niemieckiego teologa. Oprócz warszawskiej uczelni włoski Jezuita otrzymał już trzy akademickie tytuły honorowe: Uniwersytetów w Toronto, w Salamance i Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Laudację z okazji nadania mu honorowego wyróżnienia jezuitcie wygłosił prof. dr hab. Jerzy Olędzki. Dyrektor Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa wskazał przykłady medialnego posługiwania Kościołowi przez o. Federica Lombardiego, jego osobistą wiedzę, kompetencje i osiągnięcia w zakresie zarządzania komunikacją centralnych instytucji Kościoła i trzech papieży, które uzasadniają przyznane wyróżnienie. Ponadto prof. Olędzki zauważył, że o. Lombardi wykazuje

głębokie poszanowanie kultury dialogu, pokoju, szacunku dla wszystkich ludzi, przy niezwyklej indywidualnej skromności. Szczegółową analizę działalności o. Lombardiego przedstawili w rzetelnie udokumentowanych recenzjach prof. dr hab. Janusz Adamowski z Uniwersytetu Warszawskiego oraz prof. dr hab. Karol Klauza z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Recenzenci wykazali, że wieloletni rzecznik papieża spełnia wszystkie kryteria wymagane do nadania mu tytułu doktora *honoris causa* UKSW w Warszawie.

Obszar tematyczny konferencji naukowej, odnoszący się do wzajemnych powiązań wybranych zagadnień nauk teologicznych i nauk o mediach, zgromadził liczne grono medioznawców, socjologów, politologów, teologów i ekspertów, podejmujących badania naukowe z obszaru nauk o mediach i komunikacji społecznej. Ogółem w październikowym spotkaniu naukowym wzięło udział blisko 30 prelegentów. Program konferencji obejmował dwa panele główne. Pierwsza sesja zatytułowana *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach* rozpoczęła się otwarciem konferencji, której dokonali dziekan Wydziału Teologicznego UKSW ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik oraz dyrektor Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa prof. dr hab. Jerzy Olędzki. Następnie wygłoszono siedem referatów.

Pierwszy referat panelu głównego, zatytułowany *Podstawowe wartości w komunikowaniu* (*Valori centrali nella comunicazione*), zaprezentował dr h.c. mult. Federico Lombardi SJ. Jezuita zwrócił uwagę na szczególne znaczenie podstawowych wartości etycznych w komunikowaniu. Ojciec Lombardi podzielił się swoimi doświadczeniami dziennikarskimi, które związane były z nieprzerwaną pracą w mediach od 1973 r. oraz wskazał przyczyny, które powinny motywować młodzież akademicką w zaangażowanie w procesy komunikowania. Jezuita podkreślił i omówił szanse oraz zagrożenia związane z procesem komunikacji (kultura spotkania – kultura konfrontacji, komunikowanie dla prawdy, dobra i piękna – wykorzystywanie komunikowania dla szerzenia antywartości). Zdaniem o. Lombardiego horyzont etyczny komunikowania ma pierwszeństwo przed rozwojem nowych technologii, stąd szczególnie cennym jest umiejscowienie Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym.

Ksiądz prof. WSiLiZ dr hab. Andrzej Adamski w swojej prezentacji *Początki, ewolucja i rozwój badań naukowych oraz kształcenia dziennikarskiego na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie (1992–2017)* zaprezentował m.in. misję, historię powstania IEMiD, sylwetkę ks. prof. Antoniego Lewka – założyciela Instytutu, specyfikę studiów, bazę dydaktyczną, czasopisma naukowe wydawane przez Instytut. Przypomniął, że ks. prof. Lewek uznał, że połączenie przedmiotów z obszaru teologii wraz z profesjonalnym dziennikarstwem będzie odpowiedzią na potrzeby współczesnego człowieka. Ksiądz prof. Adamski zacytował również ostatni wywiad, jakiego udzielił przed śmiercią założyciel Instytutu. Ksiądz Lewek powiedział wtedy, że głównym motywem podjęcia działań zmierzających do wzbogacenia programu nauczania w IEMiD było wyjście naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom studentów – świeccy teologowie mieli ogromne trudności ze znalezieniem pracy. Od 2013 r. Instytut składa się z pięciu katedr, od tegoż roku Wydział Teologiczny UKSW otrzymał uprawnienia do prowadzenia studiów II stopnia o profilu ogólnoakademickim na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna. Referat prof. dr hab. Janusza Adamowskiego *Nauczanie dziennikarstwa w Polsce w kontekście teologii* odniósł się do zagadnień historii dziennikarstwa w Polsce. Otwartość profesji nie powinna oznaczać, zdaniem Dziekana Wydziału Dziennikarstwa, Informacji i Bibliologii Uniwersytetu Warszawskiego, rezygnacji z poziomu kształcenia. Profesor Adamowski podjął temat obniżania się jakości szkół dziennikarskich po 1989 r. oraz wymagań, które powinny być stawiane ośrodkom akademickim przygotowujących przyszłych adeptów do pracy w mediach. Jego zdaniem, teologia może pomóc w kształtowaniu zasad etycznych i charakteru dziennikarza. Profesor dr hab. Iwona Hofman w referacie zatytułowanym *Teologia środków społecznego przekazu a paradygmat nauk o mediach* zwróciła uwagę na potrzebę spoglądania na media jako na podmioty nośników wartości w kontekście teologii. Zdaniem Dziekana Wydziału Politologii UMCS w Lublinie, w teologii mediów należałoby eksponować moralny i etyczny charakter mediów. Profesor dr hab. Teresa Sasińska-Klas z Uniwersytetu Jagiellońskiego zaprezentowała referat *Wyzwania teoretyczne w naukach o mediach: casus teologii środków społecznego przekazu*, którym zwróciła uwagę na nową dyscyplinę – nauki o mediach. Ma ona już swój zakres, język i metodę, czyli spełnia warunki konieczne nowej dyscypliny

wiedzy. Zdaniem prof. Sasińskiej-Klas, zważywszy, że instrumentarium nauk o mediach ulega rozbudowie, istnieje możliwość w przyszłości pojawienia się subdyscypliny teologii mediów i komunikacji. Profesor odwołała się przy tym do badań nad interdyscyplinarnym charakterem teologii mediów prowadzonych przez ks. prof. Andrzeja Adamskiego i prof. Grzegorza Łęcickiego, zaprezentowanych na łamach „Studiów Medioznawczych”². W opinii prof. Sasińskiej-Klas interdyscyplinarny charakter badań nad mediami może pogłębić analizę fenomenu komunikacji międzyludzkiej. Ponadto, zdaniem Pani Profesor, w kontekście dynamicznego rozwoju mediów cyfrowych, wymaga refleksji proces mediatyzacji religii. Profesor dr hab. Karol Klauza z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawił referat: *Orientamenti Stolicy Apostolskiej z 1986 r. wciąż aktualny fundament medioznawczy*, w którym przypomniał o trosce Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego o formację przyszłych kapłanów odnoszącą się do środków komunikowania społecznego. Wskazał też osiągnięcia naukowe katolickich ośrodków akademickich związanych z dziennikarstwem oraz kościelnych instytucji korzystających z tychże osiągnięć (m.in. Katolicka Agencja Informacyjna). Książd prof. dr hab. Michał Drożdż z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w referacie *Teologiczne inspiracje w etyce mediów – 50 lat troski Kościoła o etyczność mediów* wskazał merytoryczne inspiracje etyki mediów. Zwrócił uwagę na wieloaspektową troskę Kościoła katolickiego o media (m.in. troskę o nową kulturę medialną, troskę o etyczność mediów, troskę o dialog w mediach, troskę o wychowanie i edukację medialną, troskę o duchowość człowieka w świecie mediów, troskę o ludzi sumienia w mediach, troskę o formację sumienia).

Druga sesja, zatytułowana *Tożsamość studiów medioznawczych na Wydziale Teologicznym*, stanowiła prezentację profilu poszczególnych katedr działających w ramach IEMiD: Katedra Teologii Środków Społecznego Przekazu; Katedra Edukacji Medialnej i Języka Mediów; Katedra Teorii, Aksjologii i Prawa Mediów; Katedra Public Relations i Komunikacji Marketingowej; Katedra Internetu i Komunikacji Cyfrowej.

Konferencję naukową zakończyła dyskusja panelowa *Czy istnieją aksjomaty teologii środków społecznego przekazu w naukach o mediach?*, którą poprowadzili: prof. dr hab. Marek Jabłonowski (Centralna Komisja do Spraw Stopni i Tytułów), prof. dr hab. Tomasz Goban-Klas (Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie) oraz prof. dr hab. Jerzy Olędzki. Prelegenci uznali, że jest jeszcze zbyt wcześnie, by w pełni odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie, ponieważ paradygmat nauk o mediach dynamicznie rozwija się i zmienia. Potrzeba zatem czasu, by doprecyzować właściwie miejsce teologii środków społecznego przekazu pośród dziedzin i dyscyplin naukowych. Konferencję zamknęło podsumowanie dokonane przez prof. Jerzego Olędzkiego, który wyraził wdzięczność prelegentom i uczestnikom konferencji za udział w uroczystościach jubileuszowych Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie.

ks. Rafał Leśniczak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

² Chodzi o następujące artykuły naukowe: A. Adamski, G. Łęcicki, *Teologia i nauki o mediach: interdyscyplinarność jako płaszczyzna wspólnej refleksji naukowej o środkach społecznego przekazu*, „Studia Medioznawcze”, nr 1 (64) 2016, s. 11–19; A. Adamski, G. Łęcicki, *Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk teologicznych*, *Studia Medioznawcze*, nr 2 (65) 2016, s. 11–20.

**DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARIJNYCH
ROK AKADEMICKI 2016/2017**

2016

31 VIII – Ojcem duchownym Seminarium zostaje ks. mgr lic. Piotr Mieloszyński, a prefektem ks. mgr lic. Marcin Jarzenkowski.

5 IX – Zjazd alumnów I roku.

6–20 IX – Okres propedeutyczny alumnów I roku.

20 IX – Powakacyjny zjazd alumnów pozostałych roczników.

20–25 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Poprowadził je ks. dr Krzysztof Wons SDS, dyrektor Centrum Formacji Duchowej w Krakowie.

25 IX – Oblóczyny alumnów III roku w parafii Miłosierdzia Bożego w Łodzi. Uroczystej Mszy świętej przewodniczył biskup Adam Lepa.

26 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2016/2017.

30 IX – W 75. rocznicę uwięzienia przez niemieckich okupantów kapłanów diecezji łódzkiej, częstochowskiej, włocławskiej i archidiecezji poznańskiej oraz wspólnot zakonnych w obozie koncentracyjnym w Konstantynowie Łódzkim przed wywiezieniem ich do Konzentrationslager Dachau, odbyła się w Seminarium konferencja naukowa *Niezlomni – wierni Bogu i Ojczyźnie* jako część piątej stacji Archidiecezjalnych Obchodów 1050. Rocznicy Chrztu Polski. Konferencji towarzyszyło otwarcie wystawy *Niezlomni. Wierni Bogu i Ojczyźnie*, objętej Honorowym Patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Andrzeja Dudy.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Patronki Seminarium.

1 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w Archidiecezjalnym Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, połączonym z obchodami 1050. Rocznicy Chrztu Polski.

Piąta stacja obchodów odbyła się w Konstantynowie Łódzkim pod hasłem *Martyrologia narodu polskiego*.

1 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział we Mszy świętej w kościele św. Faustyny, Patronki Miasta Łodzi oraz w procesji ul. Piotrkowską do archikatedry.

9 X – Delegacja Seminarium wzięła udział w Mszy świętej w kościele św. Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim w 5. rocznicę śmierci ks. infułata Stanisława Grada.

10 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2016/2017 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat *Wiara chrześcijańska jako fundament życia społecznego w ujęciu Benedykta XVI i Franciszka* wygłosił ks. dr hab. Marek Stępniaś.

15 X – W gmachu Seminarium odbyła się X Ogólnopolska Konferencja *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem*, zorganizowana przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Kościół – Naród – Państwo 966–2016. Dzieje wierności*.

17 X – Udział w łódzkich obchodach Dnia Walki z Ubóstwem.

18–25 X – Delegacja Seminarium pielgrzymowała do Rzymu w ramach Dzięczynnej Pielgrzymki Narodowej w 1050. Rocznicę Chrztu Polski.

26–27 X – W gmachu Seminarium odbyła się X Ogólnopolska Konferencja *Kultura i turystyka – sacrum i profanum*. WSD było współorganizatorem wydarzenia, wraz z Regionalną Organizacją Turystyczną Województwa Łódzkiego oraz Instytutem Geografii Miast i Turystyki Uniwersytetu Łódzkiego, .

3 XI – Udział w marszu upamiętniającym dzieci pomordowane w czasie II wojny światowej w nazistowskim obozie koncentracyjnym w Łodzi przy ul. Przemysłowej.

5 XI – XII spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

12–13 XI – Miesięczne skupienie alumnów. Poprowadził je ks. prał. Józef Niżnik, asystent diecezjalny Akcji Katolickiej w Archidiecezji Przemyskiej.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. W uroczystościach wzięła udział wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Konwentualnych w Łodzi-Łagiewnikach.

19 XI – W Seminarium odbyła się część obchodów Dnia Jedności Liturgicznej Służby Ołtarza.

20 XI – Wspólnota Seminarium wzięła udział w uroczystym zakończeniu Nadzwyczajnego Jubileuszowego Roku Miłosierdzia w archikatedrze łódzkiej.

21 XI – W parafiach archidiecezji rozpoczęła się Sztafeta Modlitw o Powołania w Archidiecezji Łódzkiej. W ramach sztafety w każdej parafii odbędą się spotkania modlitewne z udziałem przedstawicieli Seminarium. Inicjatywa zakończy się 1 grudnia 2017.

27 XI – Posługę w Seminarium kończy ks. Jacek Kubis, ojciec duchowny w latach 2004–2016.

7–8 XII – Miesięczne skupienie ogólne alumnów. Przewodniczył mu Marcin Gajda, ojciec rodziny, lekarz, magister nauk o rodzinie, terapeuta chrześcijański, autor pieśni religijnych.

8 XII – Arcybiskup metropolita Marek Jędraszewski arcybiskupem metropolią krakowskim.

8 XII – Obrzęd włączenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbyteratu podczas Mszy świętej sprawowanej w parafii św. Faustyny Kowalskiej w Łasku. Uroczystości przewodził biskup Marek Marczak.

21 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

22 XII 2016–5 I 2017 – Ferie Bożego Narodzenia.

2017

6 I – Udział Seminarium we Mszy świętej w kościele Zesłania Ducha Świętego w Łodzi oraz Orszaku Trzech Króli ulicą Piotrkowską do archikatedry.

6–7 I – Miesięczne skupienie alumnów prowadzili: s. dr Joanna Nowińska SM, biblistka (wykładowca Starego Testamentu i Pism Janowych, praca badawcza: apokaliptyka biblijna, koherencja sztuki i Biblii) i ks. mgr lic. Konrad Jaworecki CM (absolwent studiów teologicznych i dziennikarskich, reżyserii Teatru Dzieci i Młodzieży oraz Wiedzy o Teatrze).

8 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów naszego Seminarium.

14 I – Zakończenie wykładów I semestru.

22 I – Seminarium wzięło udział w uroczystej Eucharystii na zakończenie posługi pasterskiej arcybiskupa Marka Jędraszewskiego. Po południu odbyło się spotkanie Arcybiskupa ze wspólnotą Seminarium, w gruntownie wyremontowanej małej auli, która została pobłogosławiona przez Arcybiskupa, i otrzymała imię Biskupa Wincentego Tymienieckiego.

27 I–5 II – Ferie zimowe.

28 I – Delegacja Seminarium wzięła udział w ingresie arcybiskupa. Marka Jędraszewskiego do krakowskiej katedry na Wawelu.

3–5 II – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych „Wielka degustacja”.

6 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2015/2016.

2–5 III – Rekolekcje wielkopostne poprowadził o. Piotr Matuszak OFMConv.

14 II – W kościele parafialnym św. Jacka w Piotrkowie Trybunalskim, podczas uroczystej Mszy świętej biskup Marek Marczak, administrator Archidiecezji Łódzkiej, udzielił posług lektora i akolity alumnom III i IV roku oraz pobłogosławił sutannę alumnowi III roku.

8 III – Obrona na UKSW prac magisterskich alumnów VI roku.

22 III – W ramach spotkań Kleryckiego Koła Liturgicznego *Introibo* im bł. Augusta Czarторыńskiego odbyło się spotkanie z ks. Wasylem Berkytą, administratorem parafii obrządku bizantyjsko-ukraińskiego pod wezwaniem Ofiarowania Pańskiego w Łodzi.

25–26 III – Dzień skupienia dla Rodziców alumnów. Skupienie poprowadził ks. prorektor Jacek Kacprzak.

29–31 III – Alumni V roku wraz z księdzem prefektem Pawłem Boguszem prowadzili rekolekcje dla uczniów szkoły podstawowej i gimnazjum w parafii św. Marcina w Strykowie.

1–2 IV – Miesięczne grupowe skupienie alumnów. W grupie Nazaret prowadził je ks. prorektor Jacek Kacprzak, w grupach Tabor i Wieczernik – o. Jacek Olszewski OCD.

13–23 IV – Ferie wielkanocne. Rok III Triduum Paschalne przeżywał w Seminarium w formie rekolekcji.

1–3 V – Majowe wyjazdy w obrębie poszczególnych kursów.

6 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Łagiewnikach.

20 V – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli: Kamil GREGORCZYK, Łukasz KACZMAREK, Karol KOWALIK, Jakub NAJDER, Mateusz WÓJTOWICZ, Robert ZIENTERA.

23 V – W Seminarium odbyło się spotkanie z biskupem Demetrio Fernandez Gonzalezem (Ordynariuszem Kordoby w Hiszpanii), który zaprezentował duchowość i pisma św. Jana z Avila.

25 V – Święcenia prezbiteratu w bazylice archikatedralnej. Z rąk biskupa Marka Marcza, administratora Archidiecezji Łódzkiej, święcenia przyjęli:

dn Rafał BALCERZAK,
dn Maciej CHODOWSKI,
dn Rafał DOBROWOLSKI,
dn Łukasz GLAPIŃSKI,
dn Piotr MARKOWICZ,
dn Piotr NIEDZIELSKI,
dn Dominik SUJECKI.

3 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

10 VI – W Seminarium odbyła się okolicznościowa Konferencja Popularnonaukowa *Wspomnienia świadków* w 30. rocznicę nawiedzenia miasta Łodzi przez Jana Pawła II.

11 VI – Seminarium wzięło udział w Archidiecezjalnym Święcie Eucharystii.

20 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2016/2017.

21 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

25–30 VI – Seminarium było gospodarzem VII Warsztatów Chorału Gregoriańskiego *Cantus gregorianus* pt. *Ave mundi Domina*.

12–14 IX – W Seminarium odbyło się 53. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych *Eucharystia – Tajemnica celebrowana*.

14 IX – W święto Podwyższenia Krzyża Świętego biskup GRZEGORZ RYŚ, pomocniczy biskup archidiecezji krakowskiej, został mianowany przez Ojca Świętego Franciszka Arcybiskupem Metropolitą Łódzkim.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2017**

- RAFAL BALCERZAK – *Stosunki wyznaniowe w Żelowie od czasów powstania miejscowości do początków XXI w.*
Promotor: ks. dr hab. Waldemar Gliński
- MACIEJ CHODOWSKI – *Patrystyczna interpretacja Rz 5, 12 na tle sporu Pelagiusza z Augustynem*
Promotor: ks. dr Przemysław Szewczyk
- RAFAL DOBROWOLSKI – *Mariawityzm jako próba odnowy życia chrześcijańskiego*
Promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński
- ŁUKASZ GLAPIŃSKI – *„Dogmat onnipotencji rynku” i jego krytyka w nauczaniu Benedykta XVI*
Promotor: ks. dr hab. Sławomir Szczyrba
- PIOTR MARKOWICZ – *Ksiądz Bohdan Papiernik (1931–2009). Duszpasterz i działacz społeczno-polityczny*
Promotor: ks. dr hab. Waldemar Gliński
- PIOTR NIEDZIELSKI – *IV pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny w komentarzach medialnych na podstawie wybranych tytułów prasowych*
Promotor: ks. dr hab. Waldemar Gliński
- DOMINIK SUJECKI – *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi w latach 1921–2015*
Promotor: ks. dr hab. Waldemar Gliński

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.