

**Łódzkie  
Studia  
Teologiczne  
Kwartalnik**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

**tom 28**

**nr 3**

---

**rok 2019**

**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)

prof. dr hab. Norberto González Gaitano, Pontificia Università della Santa Croce, Roma

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)

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 Suchecki 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 Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

#### **Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor**

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

#### **Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/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 (UKSW, Warszawa)

ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)

ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź)

ks. dr hab. Grzegorz Bugajak prof. UKSW (UKSW, Warszawa)

ks. dr Rafał Leńniczak (UKSW, Warszawa)

#### **Redaktorzy językowi/Language Editors**

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kafińska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© *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 Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

#### **Adres Redakcji/Editorial Office**

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6865255, 42 6648800

e-mail: [szczyrba@archidiecezja.lodz.pl](mailto: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](mailto:awl@archidiecezja.lodz.pl)

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

**PRAWO W SŁUŻBIE CODZIENNOŚCI**  
– część IV

---

**LAW IN SERVICE OF EVERYDAY LIFE**  
– part IV

Redaktor naukowy/Scientific editor  
ks./Fr. Grzegorz Leszczyński



## SPIS TREŚCI

ks. Grzegorz Leszczyński, *Słowo Redaktora Naukowego* 7

### ARTYKUŁY I

ks. Jerzy Adamczyk, *Ksiądz Ignacy Grabowski (1878–1950) polski kanonista okresu II Rzeczypospolitej* 9

ks. Jerzy Adamczyk, *Urząd wykładowcy wyższego seminarium duchownego* 19

Adam Bartczak, *Trudności w Polsce z sądową aplikacją przepisów dotyczących processus brevior coram Episcopo (małżeństwo, nieważność, proces, wykładnia, stosowanie prawa)* 37

Łukasz Bernaciński, *Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w XXI w.* 49

Aldona Domańska, *Idea pokoju w wypowiedziach Jana Pawła II i doktrynie prawnej – antagonizm czy synergia?* 61

Tomasz Gałkowski CP, *Podatek „dla pokrycia potrzeb diecezjalnych”* 73

Daniel Jakimiec, *Ewolucja systemu wartości rodziny osoby uzależnionej od alkoholu w toku postępowania wykonawczego prowadzonego przez sąd opiekuńczy* 89

Marta Korporowicz, *Zaburzenia ze spektrum autyzmu w kontekście prowadzenia procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa* 105

Łukasz Jan Korporowicz, *Kanonistyczne rękopisy z „Catalogus Manuscriptorum” Oksfordzkiego Kolegium Nowego z 1729 r. (New College Library Lc/10)* 115

ks. Radosław Krych, *Nadzwyczajna forma sprawowania sakramentu pokuty i okoliczności jej celebracji* 135

Weronika Kundera, *Federalny Trybunał Konstytucyjny Niemiec o wolności wyznania i sumienia* 149

ks. Grzegorz Leszczyński, *Pozew w procesie skróconym* 161

Bartosz Nowakowski, *Transwestytyzm a zdolność osoby do zawarcia małżeństwa* 171

Urszula Nowicka, *Nieważność wyroku spowodowana odmówieniem prawa do obrony. Analiza przypadku* 183

Jakub Stępień, *Zakres autonomii Kościoła katolickiego przy obsadzaniu urzędów kościelnych w III Rzeczypospolitej Polskiej* 195

### ARTYKUŁY II (Miscellanea)

Guillermo A. Morales Sancho, *¿Es compatible la teoría clásica de la ley natural con los modernos Derechos Humanos?* 211

ks. Piotr Tarabasz, *Alfredo Cruz Prados krytyka doktryny o prawach człowieka* 225

\*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 245

## TABLE OF CONTENTS

ks. Grzegorz Leszczyński, *Word of Scientific Editor* 7

## ARTICLES I

- Fr. Jerzy Adamczyk, *Father Ignacy Grabowski (1878–1950), a Polish canonist from the Second Polish Republic period* 9
- Fr. Jerzy Adamczyk, *Lecturer office in Higher Theological Seminary* 19
- Adam Bartczak, *Difficulties with the judicial application of provisions regarding the processus brevior coram Episcopo in Poland (matrimonial, nullity, process, interpretation, application of law)* 37
- Łukasz Bernaciński, *Disbursement of the Church Fund funds in the 21st century* 49
- Aldona Domańska, *Idea of peace in John Paul II's messages and in legal doctrine – antagonism or synergy?* 61
- Tomasz Gałkowski CP, *Tax for diocese needs* 73
- Daniel Jakimiec, *Evolution of the value system of a family of person with alcohol addiction in course of enforcement proceedings conducted by a guardianship court* 89
- Marta Korporowicz, *ASD in the context of matrimonial nullity trial* 105
- Łukasz Jan Korporowicz, *Canon Law Manuscripts in the „Catalogus manuscriptorum” of the New College, Oxford from 1729 (New College Library LC/10)* 115
- Fr. Radosław Krych, *Extraordinary form of sacrament of penance and circumstances of its celebration* 135
- Weronika Kundera, *German Federal Constitutional Court on the freedom of confession and conscience* 149
- Fr. Grzegorz Leszczyński, *Summons in shortened process* 161
- Bartosz Nowakowski, *Transvestism and capacity to marry* 171
- Urszula Nowicka, *Sentence nullity caused by the denial of a right of defense. A case study* 183
- Jakub Stępień, *The scope of autonomy of the Catholic Church while filling the ecclesiastical offices in the Third Polish Republic* 195

## ARTICLES II (Miscellanea)

- Guillermo A. Morales Sancho, *Are modern human rights compatible with a classic theory of natural law?* 211
- Fr. Piotr Tarabasz (in Spanish), *Alfredo Cruz Prados' criticism of the human rights doctrine* 225

\*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 245

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

*Uniwersytet Łódzki*

## SŁOWO REDAKTORA NAUKOWEGO

Prezentowany tom Łódzkich Studiów Teologicznych, już czwarty pod zbiorczym tytułem **PRAWO W SŁUŻBIE CODZIENNOŚCI**, obejmuje swoim zakresem szerokie spektrum zagadnień dotyczących zarówno prawa kanonicznego, prawa wyznaniowego, jak i doktryny teologicznej. Znajdą, zatem, Państwo w nim interesujące analizy historii prawa kanonicznego zarówno w odniesieniu do postaci wybitnych kanonistów, jak i dokumentów, które tworzyły jego historię, stając się ważnym źródłem obecnie obowiązującego w Kościele systemu prawa.

Zagadnienia kanonicznego prawa dotyczą zarówno kwestii nauczania, jak i w szczególności materialnego prawa małżeńskiego. W tym względzie należy zauważyć analizy dotyczące różnych zaburzeń sfery psychicznej w odniesieniu do ważności zawieranego małżeństwa, również z uwzględnieniem kanonicznego prawa procesowego, w szczególności do prowadzonego procesu o nieważność małżeństwa, możliwości dowiedzenia tytułów sprawy, czy wręcz konkretnych zagadnień związanych z prawem do obrony. W tym względzie interesujące wydaje się poruszenie tematyki procesu skróconego, zwanego inaczej procesem biskupim, który stanowi absolutne *novum* przeprowadzonej niedawno reformy Ojca Świętego Franciszka w odniesieniu do procedury orzekania nieważności małżeństwa.

Zagadnienia prawa wyznaniowego oscylują wokół kwestii finansowania Kościoła, podatków, jego autonomii, a także rozumienia wolności wyznania i sumienia. Interesujące zagadnienie rozumienia idei pokoju w nauczaniu Jana Pawła II stanowi cenne uzupełnienie zgromadzonego materiału, zawartych w nim myśli, które poszczególni autorzy postanowili zamieścić w przedstawionych przez siebie artykułach.





KS. JERZY ADAMCZYK

*Wyższe Seminarium Duchowne, Radom*

## KSIĄDZ IGNACY GRABOWSKI (1878–1950) POLSKI KANONISTA OKRESU II RZECZYPOSPOLITEJ

**Słowa kluczowe:** ks. Ignacy Grabowski (1878–1950), kanonistyka polska, wykłady z prawa kanonicznego

1. Wstęp. 2. Życie 3. Działalność naukowa i wydawnicza 4. Aktywność na polu dydaktyczno-pedagogicznym 5. Zakończenie

### 1. WSTĘP

22 sierpnia 2018 r. minie 140. rocznica urodzin ks. Ignacego Grabowskiego, jednego z czołowych polskich kanonistów, którego zasadnicza działalność naukowa i dydaktyczna przypada na czasy II Rzeczypospolitej. Zapisał się on w historii nauki prawa kanonicznego w Polsce jako wybitny uczyony ze znacznym dorobkiem naukowym, ale także jako wydawca, nauczyciel akademicki i wychowawca wielu kanonistów.

W dziejach polskiej kanonistyki zasłynął jako niestrudzony komentator i popularyzator przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Opublikowanie biografii tak zasłużonego kanonisty jest ważnym przyczynkiem do poznania rozwoju nauki prawa kanonicznego w Polsce. Dlatego z wymienionych przyczyn sylwetka ks. Ignacego Grabowskiego warta jest przypomnienia.

### 2. ŻYCIE

Ignacy Grabowski urodził się 22 sierpnia 1878 r. w Tarnopolu<sup>1</sup> (mieście położonym nad rzeką Seret, dopływem Dniestru), które obecnie jest miastem obwodowym na zachodniej Ukrainie, jednak w tamtym czasie znajdowało się granicach

---

<sup>1</sup> A. Dębiński, *Grabowski Ignacy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, k. 14.

Austro-Węgier. Z miasta tego pochodziło wielu sławnych Polaków zasłużonych dla Kościoła i Ojczyzny, m.in. arcybiskup Eugeniusz Baziak, metropolita krakowski, poprzednik arcybiskupa Karola Wojtyły, generał Franciszek Kleeberg, dowódca Samodzielnej Grupy Operacyjnej „Polesie”, profesor Kazimierz Michałowski, polski archeolog, egiptolog, historyk sztuki, Wacław Osuchowski, profesor prawa rzymskiego UJ.

Rodzicami Ignacego Grabowskiego byli Wojciech i Anna z domu Oneserko. Do szkół uczęszczał w Tarnopolu i tam uzyskał maturę w 1899 r. W tym roku wstąpił do Seminarium Duchownego we Lwowie, odbywając studia teologiczne na tamtejszym Uniwersytecie Jana Kazimierza. Po trzech latach w 1902 r. wysłany został do Rzymu, gdzie na Uniwersytecie Gregorianum studiował teologię oraz prawo kanoniczne<sup>2</sup>.

W czasie studiów 8 sierpnia 1904 r. przyjął w katedrze lwowskiej święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa lwowskiego obrządku łacińskiego Józefa Bilczewskiego (1860–1923)<sup>3</sup>. Po święceniach kapłańskich udał się ponownie do Rzymu, by kontynuować studia, które zwieńczył stopniem doktora prawa kanonicznego<sup>4</sup>.

Po powrocie do kraju przez rok był wikariuszem w parafii Tartarów k. Bełzca. Następnie został prefektem Seminarium Duchownego we Lwowie (1906–1914). Równocześnie był katechetą w VII Gimnazjum we Lwowie (1907–1910), a potem referentem konsystorza metropolitalnego (1912–1915)<sup>5</sup>.

W 1910 r. został adiunktem przy Katedrze Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Lwowie (do 1917 r.). Na Uniwersytecie Lwowskim uzyskał w 1911 r. stopień doktora teologii na podstawie pracy *Commentaria in propositionem XXXI Syllabi Pii X*, a w 1913 r. po ogłoszeniu drukiem pracy *Prawne środki w procesie kanonicznym. Veniam legendi* – prawo do prowadzenia wykładów przez niesamodzielnych pracowników naukowych ze stopniem doktora lub ewentualnie z tytułem zawodowym magistra nadawane jest na podstawie decyzji Rady Wydziału (ewentualnie innej jednostki organizacyjnej), z reguły na czas określony. W roku akademickim 1913/14 odbył podróż do uniwersyteckich ośrodków zagranicznych (Monachium, Bonn, Fryburg i innych), w celu zapoznania się z metodami prowadzenia wykładów i seminariów naukowych. W 1917 r. na Uniwersytecie Lwowskim otrzymał habilitację na podstawie monografii *Ekscepcje w prawie kanonicznym* i w latach 1917–1919 wykładał tam jako docent prawo kanoniczne. Od tego czasu całe swoje życie oddał pracy naukowej i dydaktycznej w tym zakresie<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Por. A. Gościmski, *Grabowski Ignacy*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, red. J. Bar, cz. II, Warszawa 1981, 155.

<sup>3</sup> *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Ritus latini*, Leopoli 1939, 130; por. A. Gościmski, *Grabowski Ignacy*, art.cyt., 155.

<sup>4</sup> Por. S. Biskupski, *Grabowski Ignacy*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 8, Kraków 1959–1960, 493.

<sup>5</sup> Por. A. Gościmski, *Grabowski Ignacy*, art.cyt., 155–156; por. S. Biskupski, art.cyt., 493.

<sup>6</sup> P. Hemperek, *Kanonistyka polska w 60-leciu wolnej Polski (1918–1978)*, *Prawo Kanoniczne* 24 (1981), 1–2, 48; por. A. Gościmski, *Grabowski Ignacy*, art.cyt., 155–156; por. S. Biskupski, art.cyt., 493.

W kwietniu 1919 r. został powołany w charakterze profesora nadzwyczajnego prawa kanonicznego na dopiero co utworzony Wydział Teologii Katolickiej przy Uniwersytecie Warszawskim. W 1921 r. otrzymał nominację na profesora zwyczajnego, a w 1922 r. także na prowadzenie wykładów zleconych i seminarium z kanonistyki na Wydziale Prawa. Na obu tych stanowiskach pozostał aż do wybuch wojny w 1939 r. Trzykrotnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologii Katolickiej<sup>7</sup>.

Jednocześnie ks. Grabowski z piastowaniem stanowiska profesora wykonywał również inne zlecone mu funkcje w archidiecezji warszawskiej. Był radcą Kurii Metropolitalnej (1922–1939), uczestnikiem prac przygotowawczych i obrad I Synodu w 1923 r., sędzią synodalnym Sądu Arcybiskupiego (1923–1932), wiceoficjałem (1932–1943) i oficjałem tego Sądu (1943–1950), egzaminatorem synodalnym, a następnie prosynodalnym (1923–1939), brał udział w pracach Synodu Plenarnego w 1936 r.<sup>8</sup>.

Ponad trzydzieści lat mieszkał i pracował w Warszawie, zawsze jednak zachował łączność z archidiecezją lwowską, do której był inkardynowany<sup>9</sup>. Przykładem jego aktywności na rzecz macierzystej diecezji był jego czynny udział w obradach synodu archidiecezji lwowskiej 23–25 września 1930 r. za arcybiskupa Bolesława Twardowskiego (1923–1944). W liście pasterskim metropolita Twardowski uzasadniał konieczność zwołania synodu po latach niewoli (synod ten zwołano po 165 latach przerwy w odbywaniu synodów lwowskich). Obrady Synodu odbywały się w katedrze lwowskiej pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej, patronki archidiecezji<sup>10</sup>.

W okresie wojny przebywał w Warszawie. Prowadził wykłady na tajnych kompletach Wydziału Teologii Katolickiej zorganizowanych już na początku 1940 r. Po wyzwoleniu Warszawy w marcu 1945 r. objął na krótki czas wykłady prawa kanonicznego w Seminarium Metropolitalnym św. Jana, a w 1946 r. podjął swoje dawne obowiązki profesora zwyczajnego na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Po przejściu w 1949 r. na emeryturę nadal prowadził wykłady zlecone<sup>11</sup>.

W archidiecezji lwowskiej wyróżniony został w 1924 r. prawem noszenia rokiety i mantoletu, a papież Pius XI w 1934 r. odznaczył go godnością prałata domowego<sup>12</sup>.

Zmarł 25 marca 1950 r. Nabożeństwo żałobne odprawione zostało w prokatedrze Najświętszej Maryi Panny i św. Józefa Oblubieńca przy Krakowskim Przedmieściu w Warszawie (kościół ten był prokatedrą archidiecezji warsza-

<sup>7</sup> Por. A. Dębiński, art.cyt., k. 14; por. A. Gościmski, art.cyt., 156; por. *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Ritus latini*, 130. P. Hemperek, art.cyt., 48.

<sup>8</sup> Por. A. Gościmski, art.cyt., 156; por. S. Biskupski, art.cyt., 493.

<sup>9</sup> Zob. *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Ritus latini*, 130.

<sup>10</sup> Por. A. Gościmski, art.cyt., 156.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Ritus latini*, s. 130; por. A. Gościmski, art.cyt., 157.

wskiej w latach 1944–1956). Pochowany został w grobach kapłanów na Powązkach w Warszawie<sup>13</sup>.

### 3. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA I WYDAWNICZA

Czterdzieści lat życia (1910–1950) wypełniła ks. Grabowskiemu praca naukowa i dydaktyczna jako kanonisty. Zarówno na polu wydawniczym, jak i pedagogicznym wniósł poważny wkład w rozwój nauki prawa kościelnego w Polsce.

Jako naukowiec cechowała go wielka pracowitość połączona z doskonałą pamięcią. Posiadał rozległą wiedzę tak w zakresie samej kanonistyki, jak i historii Kościoła. To ułatwiało mu swobodne korzystanie ze źródeł i posługiwanie się faktami historycznymi przy opracowywaniu różnych zagadnień. Był wybitnym znawcą dawnego prawa kościelnego ujętego w *Corpus Iuris Canonici*. Mimo pełnego zaangażowania w pracy dydaktycznej i to na dwóch wydziałach oraz w pracy w instytucjach kościelnych w kurii i sądzie, właśnie dzięki swej pracowitości, gruntownej znajomości prawa kanonicznego i darowi pamięci, opublikował około 80 pozycji naukowych w periodykach lub encyklopediach w formie opracowania poszczególnych hasałów, czy też jako osobne pozycje książkowe, których wydał około dziesięciu<sup>14</sup>.

W początkach działalności naukowej, w okresie przedkodeksowym, zajmował się procesowym prawem kościelnym. Na ten temat ogłosił drukiem dwie obszernie prace. Obie te monografie opracowane bardzo starannie i wnikliwie, oparte zostały na obowiązujących wówczas przepisach kościelnych, a głównie na Dekretach Grzegorza IX. Publikacje te miały charakter studiów historyczno-prawnych i nadal mają swoje znaczenie w ramach historii prawa.

Pierwsza z monografii to jego praca habilitacyjna *Prawne środki w procesie kanonicznym. Studium historyczno-prawnicze* (Lwów 1913)<sup>15</sup>. Tytuł pracy nie jest dostatecznie precyzyjny: autor bowiem zamierzał tu podać wszystkie środki prawne, jakie istnieją w ustawodawstwie ogólnokościelnym i które w jakiś sposób mogą wpłynąć na zmianę wyroku niesprawiedliwego lub nieważnego. Pracę swą autor oparł przede wszystkim na Dekretach Grzegorza IX, a częściowo również na prawie rzymskim (*Digesta* i *Codex*). W kwestiach dyskusyjnych szedł za zdaniem autorów klasycznych, kanonistów wielkiej powagi, jak Fagnani, Lambertini, Schmalzgrueber i Wernz. Poza tym korzystał przeważnie z opracowań łacińskich i niemieckich, włoskich natomiast i francuskich nie uwzględnił dostatecznie<sup>16</sup>. Godne uwagi w tej publikacji jest nakreślenie przebiegu procesu kościelnego. Autor rozróżnił trzy stadia procesowe: wdanie się w spór, sądowe rozpoznanie sprawy oraz zakończenie sporu wyrokiem. Właściwy spór rozpoczynał się wówczas, kiedy

<sup>13</sup> Por. A. Gościmski, art.cyt., 157; por. S. Biskupski, art.cyt., 493.

<sup>14</sup> Por. A. Gościmski, art.cyt., 157.

<sup>15</sup> Por. S. Biskupski, art.cyt., 493.

<sup>16</sup> Por. A. Petrani, *Prawo kanoniczne w okresie oświecenia oraz w XIX i XX wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3. (cz. 1.–2.): *Wiek XIX i XX*, Lublin 1976, 405–406.

pozwany oświadczał wobec sędziego, że nie uznaje zarzutów powoda, a zatem nie czyni zadość jego żądaniu. To oświadczenie określano terminem *litis contestatio*, czyli zawiązanie sporu. Po tym akcie strony otrzymywały pewien termin, w którym powód miał przygotować środki dowodowe, a pozwany obronę<sup>17</sup>.

Druga rozprawa ks. Grabowskiego nosiła tytuł: *Ekscepcje w procesie kanonicznym. Studium historyczno-prawne* (Lwów 1917). Autor zgromadził obszerny materiał źródłowy ze starożytności i średniowiecza i w ramach tego materiału omówił ten temat metodą historyczną. Natomiast zagadnień prawno-dogmatycznych nie podejmował, toteż kwestie dotyczące istoty i pojęcia *ekscepcji* potraktował tylko o tyle, o ile były one mu potrzebne do przedstawienia materiału historycznego<sup>18</sup>. Tytułem wyjaśnienia warto dodać, że *ekscepcja* (łac. *exceptio*) to pochodzący z prawa rzymskiego zarzut natury formalnoprawnej w stosunku do postępowania sądowego, zgłoszony przez pozwanego na rozprawie sądowej. To on był zobowiązany udowodnić fakty, na których opierał swoją *ekscepcję*, obowiązywała odtąd zasada (maksyma) podana przez Ulpiana: *Reus excipiendo fit actor – pozwany przez zarzut procesowy staje się powodem*.

Cenna także była praca ks. Grabowskiego *Prawo cywilne a kanoniczne*, wydana we Lwowie w 1912 r. Po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r. nasz autor dostosował powyższą pracę do nowego prawodawstwa i wydał ją po raz drugi w 1920 r. pod tym samym tytułem we Lwowie, nakładem „Przeglądu Teologicznego”. Grabowski dosyć szczegółowo i z wielką erudycją omówił w niej wzajemny stosunek między prawem państwowym a kościelnym na tle rozmaitych zagadnień prawnych<sup>19</sup>.

Przed 1917 r. w ośrodkach akademickich o uznanych tradycjach dominowały z reguły badania historyczno-prawne. Fakt ukazania się Kodeksu w 1917 r. spowodował, że niektórzy uczeni zaczęli odchodzić od prowadzonych wcześniej badań historycznych na rzecz dogmatyki prawa. Tak było w przypadku ks. I. Grabowskiego, który po promulgacji nowego KPK skierował swoje zainteresowania naukowe w tym kierunku. Wszelkimi sposobami starał się w pracy pisarskiej i dydaktycznej rozpowszechniać znajomość przepisów nowego prawa kościelnego. Zabiegał nawet o jak najszybsze dostarczenie do kraju więcej egzemplarzy świeżo ogłoszonego Kodeksu, co w warunkach powojennych w 1918 r. nie było łatwe. Rozumiejąc potrzeby chwili, opracował podręcznik obejmujący całość prawa kodeksowego, kierując się myślą przyjscia z pomocą alumnom i kapłanom pracującym w duszpasterstwie. Był to prawdopodobnie pierwszy w świecie podręcznik dotyczący nowego Kodeksu. Wydany jako *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu* (Lwów 1921) był jeszcze później trzy razy wznawiany i w miarę potrzeby oraz możliwości rozszerzany lub skracany. Ostatnie (czwarte) z tych wydań ukazało się w Warszawie w 1948 r. Trzeba z uznaniem stwierdzić, że podręcznik ten przyczynił się bardzo do rozpo-

<sup>17</sup> Por. M. Pyter, *Nurt historycznoprawny w kanonistyce polskiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, Lublin 2006, 140.

<sup>18</sup> Por. A. Petrani, dz.cyt., 406.

<sup>19</sup> Por. tamże.

wszechnienia w Polsce znajomości nowego prawa i służył pomocą kilku pokoleniom kapłanów<sup>20</sup>.

Ksiądz Grabowski nie tylko ograniczył się do opracowania komentarza do całego Kodeksu, ale również sukcesywnie opracowywał poszczególne dziedziny nowej kodyfikacji. Można wymienić przykładowo następujące monografie: *Karne prawo kościelne w nowym Kodeksie* (Lwów 1918), *Prawo kościelne osobowe i rzeczowe w nowym Kodeksie* (Lwów 1918), *Proces kanoniczny w nowym Kodeksie* (Polonia Sacra 1920, s. 11–35), *Zagadnienia małżeństwa* (Warszawa 1934), *Notariusz w procesie kościelnym* (Lwów 1934)<sup>21</sup>, *Procedura kanoniczna w sprawach małżeńskich* (Warszawa 1938)<sup>22</sup>.

Inne prace Grabowskiego: *Nauka religii w ustawodawstwie kościelnym a cywilnym* (Warszawa 1927), *Zasady pierwszeństwa w ustawodawstwie kościelnym* (Warszawa 1933), *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym* (Włocławek 1935)<sup>23</sup>, *Elementa iuris decretalium Gregorii IX in legislatione civili in Polonia* (Roma 1936), *Malarstwo w ustawach kościelnych* (Lwów 1921)<sup>24</sup>.

Publikował też w czasopiśmie teologicznym: *Pojęcie osoby w nowym Kodeksie Prawa kanonicznego* („Przegląd Katolicki” 4 (1925), nr 26, s. 401 i nn.), *Postępowanie inkwizycyjne przeciw heretykom w średniowieczu* (odbitka z „Głosu Kapłańskiego” z 1937 r.)<sup>25</sup>, *Allokucje konsystorskie Piusa XI* („Przegląd Katolicki” 8 (1929), nr 67, s. 82–85), *Pierwszy Synod Plenarny Rzeczypospolitej Polskiej* („Głos Kapłański” 12 (1938), s. 5–20), *Problem studyów prawa kościelnego* („Gazeta Kościelna” 24 (1917), s. 530–531, 543–545, 554–556), *Studium prawa kanonicznego* („Pamiętnik Związku Zakładów Teologicznych” 5 (1929), s. 204–223), *Metoda pracy w seminarjum prawa kanonicznego* („Pamiętnik Związku Zakładów Teologicznych” 6 (1931), s. 231–238)<sup>26</sup>.

Jego artykuły ukazały się także w różnych dziełach zbiorowych i encyklopediach m.in. w *Encyklopedii podręcznej prawa publicznego* Z. Cybichowskiego (t. I–II, Warszawa 1926–1930), gdzie hasło *Konkordat Polski* zostało opracowane na 48 stronach<sup>27</sup>.

Oceniając twórczość naukową Grabowskiego, trzeba przyznać, że dosyć szeroki wachlarz opracowywanych tematów – choć najwięcej z nich wiązało się z prawem procesowym – spowodował jednak to, że nasz autor nie stał się specjalistą w żadnej z dziedzin prawa. Można też obok tej pewnej powierzchow-

---

<sup>20</sup> Por. A. Gościmski, art.cyt., 157–158; por. A. Dębiński, art.cyt., k. 14; por. J. Bar, W. Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1840 roku. Tom II za lata 1800–1840*, Lublin 1947, 166. Recenzował tę książkę W. Gmachowski: *Ateneum Kapłańskie* 22 (1928), 104. W 1933 r. I. Grabowski wydał w Warszawie *Repetitorium prawa kanonicznego. Opracowanie na podstawie książki ks. prof. I. Grabowskiego z uwzględnieniem prawa publicznego*. Por. J. Bar, W. Zmarz, dz.cyt., 166.

<sup>21</sup> M. Pyter, dz.cyt., 142.

<sup>22</sup> Por. S. Biskupski, art.cyt., 493–494.

<sup>23</sup> Por. M. Pyter, dz.cyt., 144.

<sup>24</sup> Por. S. Biskupski, art.cyt., 493–494.

<sup>25</sup> Por. M. Pyter, dz.cyt., 143.

<sup>26</sup> Por. S. Biskupski, art.cyt., 493–494; por. J. Bar, W. Zmarz, dz.cyt., 167.

<sup>27</sup> W tejże encyklopedii opublikował także m.in. hasło: *Breve*, t. I, 60.

ności, wynikającej z chęci popularyzacji znajomości prawa kościelnego, zarzuć wymienionym pracom zbyt dużą liczbę szczegółów, głównie historycznych, przez co na drugi plan schodziły podstawowe problemy i zagadnienia o charakterze ściśle prawnym<sup>28</sup>.

Ksiądz Ignacy Grabowski brał też czynny udział w licznych zjazdach naukowych, np. w organizowanych przez Związek Zakładów Teologicznych w Warszawie w 1927 r., w Łodzi w 1929 r., w Poznaniu w 1931 r., w Częstochowie w 1936 r. Wziął też udział w Międzynarodowym Kongresie Prawników w Rzymie w 1934 r., na którym wygłosił referat *Pierwiastki prawa kanonicznego w ustawodawstwie polskim*<sup>29</sup>.

Ksiądz prof. Grabowski miał także określony wkład w nadawanie prawnej formy konstytucjom zakonnym, np. nadał ostateczny kształt konstytucjom Zgromadzenie Sióstr Loretanek pw. Matki Bożej Loretańskiej Reguły św. Benedykta, które zatwierdził w 1949 r. arcybiskup warszawski Stefan Wyszyński.

#### 4. AKTYWNOŚĆ NA POLU DYDAKTYCZNO-PEDAGOGICZNYM

Poza działalnością naukową ks. Grabowski rozwijał intensywną działalność dydaktyczną. Na 30 lat związał się jako profesor prawa kanonicznego z Uniwersytetem Warszawskim, wykładając zarówno dla słuchaczy Wydziału Teologii Katolickiej, jak i dla szerokiego kręgu słuchaczy Wydziału Prawa. Znany ze swej życzliwości dla młodzieży i ze dobroci swojego serca był może przez niektórych ze studentów wykorzystywany szczególnie na egzaminach. Ogólnie był bardzo szanowany za prawość swego charakteru i szeroką wiedzę. Sposób prowadzenia wykładów mógł utrudniać ich odbiór słuchaczom. Kto jednak naprawdę chciał, korzystał bardzo wiele z wykładów, seminariów i zawsze chętniej pomocy profesora. Toteż liczni z jego studentów stali się później sami wybitnymi kanonistami i naukowcami, zawdzięczali ks. Grabowskiemu swoją pierwszą formację naukową i zainteresowanie prawem kanonicznym<sup>30</sup>.

#### 5. ZAKOŃCZENIE

Dzieło ks. prof. Ignacego Grabowskiego, który większość swego pracowitego życia poświęcił nauce i przekazywaniu prawa kościelnego, wniosło doniosły wkład w rozwój nauki prawa kanonicznego w Polsce, zapewniło mu trwałe i zaszczytne miejsce w historii polskiej kanonistyki. Stąd jego osoba niewątpliwie zasługuje na przypomnienie, a zbliżająca się 140. rocznica jego urodzin, stała się okazją do nakreślenia jego sylwetki jako kapłana, człowieka, uczonego kanonisty i wychowawcy wielu pokoleń polskich prawników kościelnych.

---

<sup>28</sup> Por. A. Gościmski, art.cyt., 158.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Grabowski I., *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym*, Włocławek 1935.
- Grabowski I., *Allokucje konsystorskie Piusa XI*, Przegląd Katolicki 8 (1929), 67, 82–85.
- Grabowski I., *Ekscepcje w procesie kanonicznym. Studium historyczno-prawne*, Lwów 1917.
- Grabowski I., *Elementa iuris decretalium Gregorii IX in legislatione civili in Polonia*, Roma 1936.
- Grabowski I., *Karne prawo kościelne w nowym Kodeksie*, Lwów 1918.
- Grabowski I., *Malarstwo w ustawach kościelnych*, Lwów 1921.
- Grabowski I., *Metoda pracy w seminarjum prawa kanonicznego*, Pamiętnik Związku Zakładów Teologicznych 6 (1931), 231–238.
- Grabowski I., *Nauka religii w ustawodawstwie kościelnym a cywilnym*, Warszawa 1927.
- Grabowski I., *Notariusz w procesie kościelnym*, Lwów 1934.
- Grabowski I., *Pierwszy Synod Plenarny Rzeczypospolitej Polskiej*, Głos Kapłański 12 (1938), 5–20.
- Grabowski I., *Pojęcie osoby w nowym Kodeksie Prawa kanonicznego*, Przegląd Katolicki 4 (1925), 26, 401–403.
- Grabowski I., *Postępowanie inkwizycyjne przeciw heretykom w średniowieczu*, Warszawa 1937.
- Grabowski I., *Prawne środki w procesie kanonicznym. Studium historyczno-prawnicze*, Lwów 1913.
- Grabowski I., *Prawo cywilne a kanoniczne*, Lwów 1912.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu*, Lwów 1921.
- Grabowski I., *Prawo kościelne osobowe i rzeczowe w nowym Kodeksie*, Lwów 1918.
- Grabowski I., *Problem studyów prawa kościelnego*, Gazeta Kościelna 24 (1917), 530–531, 543–545, 554–556).
- Grabowski I., *Procedura kanoniczna w sprawach małżeńskich*, Warszawa 1938.
- Grabowski I., *Proces kanoniczny w nowym Kodeksie*, Polonia Sacra nr 4, 1920, 11–35.
- Grabowski I., *Studium prawa kanonicznego*, Pamiętnik Związku Zakładów Teologicznych 5 (1929), 204–223.
- Grabowski I., *Zagadnienia małżeństwa*, Warszawa 1934.
- Grabowski I., *Zasady pierwszeństwa w ustawodawstwie kościelnym*, Warszawa 1933.
- Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Ritus latini*, Leopoli 1939.

### Literatura

- Bar J., Zmarz W., *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1840 roku. Tom II za lata 1800–1840*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1947.
- Biskupski S., *Grabowski Ignacy*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 8, Kraków 1959–1960, 493–494.
- Dębiński A., *Grabowski Ignacy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, k. 14.
- Gościmski A., *Grabowski Ignacy*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, red. J. Bar, cz. II, Warszawa 1981, 155–159.
- Hemperek P., *Kanonistyka polska w 60-leciu wolnej Polski (1918–1978)*, Prawo Kanoniczne 24 (1981), 1–2, 41–77.
- Petrani A., *Prawo kanoniczne w okresie oświecenia oraz w XIX i XX wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3. (cz. 1.–2.): *Wiek XIX i XX*, red. bp M. Rechowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1976, 387–429.
- Pyter M., *Nurt historycznoprawny w kanonistyce polskiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, Lublin 2006.



## **FATHER IGNACY GRABOWSKI (1878-1950), A POLISH CANONIST FROM THE SECOND POLISH REPUBLIC PERIOD**

### Summary

This article presents the life and work of father Ignacy Grabowski – a Polish canonist from the Second Polish Republic period. First we show the life of a priest and professor. Then we present his scientific and editorial activity and finally his activity in the area of teaching.

**Key words:** father Ignacy Grabowski (1878–1950), Polish canon law, canon law lectures

### 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. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów św., miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła. Kontakt e-mail: ksjerzyad@wp.pl



KS. JERZY ADAMCZYK

*Wyższe Seminarium Duchowne, Radom*

## URZĄD WYKŁADOWCY WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO

**Słowa kluczowe:** wyższe seminarium duchowne, formacja integralna, profesorowie, nominacja, urząd

1. Wstęp. 2. Konieczność urzędu wykładowcy w wyższym seminarium duchownym. 3. Kwalifikacje profesora wyższego seminarium duchownego. 4. Formacja wykładowcy wyższego seminarium duchownego. 5. Zadania nauczających w wyższym seminarium duchownym. 6. Zakończenie

### 1. WSTĘP

Do pełnienia służby kapłańskiej alumni winni przygotować się przez odpowiednią formację intelektualną. Aspekt intelektualny przygotowania kandydatów do kapłaństwa znajduje właściwe uzasadnienie w samej naturze posługi kapłańskiej i jest dziś szczególnie naglący ze względu na wyzwania „nowej ewangelizacji”, ukształtowanie obecnej sytuacji w wielkiej mierze przez obojętność religijną i powszechną niewiarę w realną zdolność rozumu do poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy, a także przez nieznanne dotąd problemy i pytania, związane z odkryciami naukowymi i technicznymi<sup>1</sup>.

Na wspomnianą formację składają się dwa wymiary: wykształcenie doktrynalne (*institutio doctrinalis*), czyli specjalne, ściśle związane z pełnieniem misji kapłańskiej (wykształcenie filozoficzne i teologiczne), oraz wykształcenie ogólne (*cultura generalis*), które sprzyja opanowaniu wiadomości i sprawności niezbędnych każdemu współczesnemu człowiekowi, niezależnie od wykonywanego zawodu, zgodnie z potrzebami miejsca i czasu. Formacja intelektualna w ścisłym znaczeniu, stanowiąc wewnętrznie skoordynowany system, dostarcza nie tylko uporządkowanej wiedzy, lecz także motywów postępowania poprzez świadome i celowe oddzia-

---

<sup>1</sup> Por. Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Postsynodalis: *Pastores dabo vobis* (25 mar-  
ti 1992), nr 51, Acta Apostolicae Sedis 84 (1992), 657–804, tekst polski: L'Osservatore Romano, wy-  
danie polskie 25 (2004), nr 1 (259), 4–48, (odtąd: PDV).

ływanie na osobowość studiujących<sup>2</sup>. Wymiar intelektualny formacji seminaryjnej jest ukierunkowany na osiągnięcie przez seminarzystów gruntownej kompetencji w zakresie filozoficznym i teologicznym, a także na przygotowanie kulturalne o charakterze ogólnym, tak aby mogli oni głosić w sposób wiarygodny i rozumiały współczesnemu człowiekowi orędzie ewangeliczne, podejmować owocny dialog z dzisiejszym światem i bronić z pomocą światła rozumu prawdziwości wiary, ukazując jej piękno<sup>3</sup>.

Szczególną rolę w procesie formacji intelektualnej alumnów odgrywają wykładowcy (*magistri*), dlatego prawo kanoniczne – powszechne, partykularne i statutowe, poświęca im wiele uwagi, gdyż formacja doktrynalna winna być dla alumnów wsparciem ich życia duchowego i pomocą w posłudze nauczycielskiej<sup>4</sup>. W związku z tym w niniejszym artykule zostanie ukazana konieczność urzędu wykładowcy w wyższym seminarium duchownym, kwalifikacje i formacja profesora wyższego seminarium duchownego i wreszcie jego zadania i prawa.

## 2. KONIECZNOŚĆ URZĘDU WYKŁADOWCY W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM

Kodeks Prawa Kanonicznego uwypukla mocno doniosłość formacji intelektualnej kandydatów do kapłaństwa. W kan. 248 prawodawca przypomina, że w kształceniu naukowym przekazywanym alumnom chodzi o to, by studenci wraz z ogólną kulturą, odpowiadającą potrzebom miejsca i czasu, otrzymali obszerną i solidną znajomość nauk świętych, tak by opierając się na nich i karmiąc nimi swoją wiarę, mogli głosić naukę Ewangelii współczesnym sobie ludziom w sposób odpowiedni i przystosowany do ich mentalności<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, 68–69.

<sup>3</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016), nr 116, Watykan 2016, (odtąd: RFIS). Zob. A. Vallini, *I grandi orientamenti della formazione al presbiterato*, Quaderni di diritto ecclesiale 3 (1990) 1, 27–28.

<sup>4</sup> Por. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 90 c, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005. Rola i kwalifikacje wykładowców są głównie ukazane w kan. 253 § 1, według którego profesorowie winni być „virtutibus praestantes”: posiadać wymagane przymioty osobiste i moralne, a nie tylko kwalifikacje naukowe. Prawodawca chce przez to powiedzieć, że wykładowcy mają być formatorami w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie tylko nauczycielami określonego przedmiotu. Por. F. Coccopalmerio, *La formazione al ministero ordinato*, Quaderni di diritto ecclesiale 3 (1990) 1, 16 (1990) 1, 16.

<sup>5</sup> „Kandydaci do prezbiteratu mogą być dopuszczeni do diakonatu dopiero po ukończeniu piętego roku studiów filozoficzno-teologicznych”. *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 1032 § 1, (odtąd: KPK). Do dopuszczenia do święceń wymagane są następujące dokumenty: [...] zaświadczenie o należycie odbytych studiach”. Kan. 1050, nr 1. T. Pawluk pisze: „A więc alumn powinien z seminarium duchownego wynieść gruntowną wiedzę teologiczną, która będzie wspomagać jego siły duchowe oraz pozwoli mu na prowadzenie merytorycznego dia-

Na zasadniczą wagę tej formacji zwrócono uwagę w Adhortacji *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II, gdzie stwierdza się, że formacja intelektualna alumnów znajduje konkretne uzasadnienie w samej naturze posługi kapłańskiej i stąd jest nieodzowna „bardzo głęboka formacja intelektualna”<sup>6</sup>. W Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*, podkreśla się zasadniczą potrzebę formacji doktrynalnej tak, aby alumni zdobyli znajomość całej doktryny chrześcijańskiej, która byłaby podporą ich życia duchowego i pomagała w posłudze nauczycielskiej. Stąd biskup ma czuwać nad prawidłową doktryną profesorów, jak też podręczników oraz innych książek używanych w seminarium<sup>7</sup>.

Także *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. potwierdza istotne znaczenie formacji intelektualnej, które ma na celu „osiągnięcie przez seminarzystów solidnej kompetencji w zakresie filozoficznym i teologicznym, a także na przygotowanie kulturalne o charakterze ogólnym, tak aby mogli oni głosić w sposób wiarygodny i zrozumiały dzisiejszemu człowiekowi orędzie ewangeliczne, podejmować z korzyścią dialog ze współczesnym światem i bronić z pomocą światła rozumu prawdziwości wiary, ukazując jej piękno”<sup>8</sup>. *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach* domagają się od wykładowców „szerokiego i gruntownego przygotowanie doktrynalnego”, co wskazuje na niezbędność solidnej formacji intelektualnej alumnów<sup>9</sup>.

W formacji doktrynalnej (która ma zawsze aspekt i ukierunkowanie duszpasterskie) zasadnicze znaczenie mają profesorowie jako ci, „którzy wnoszą wkład intelektualny umożliwiający formację całościową”<sup>10</sup> przyszłych prezbiterów. Stąd prawodawca kodeksowy żąda, aby każde seminarium miało wykładowców, którzy wykładają różne przedmioty, odpowiednio między sobą skoordynowane<sup>11</sup>. Kodeks postanawia, że należy zadbać, by zostało mianowanych tylu różnych wykładowców, ilu potrzeba do nauczania Pisma Świętego, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, liturgii, filozofii, prawa kanonicznego, historii Kościoła oraz innych przedmiotów, które winny być wykładane własną metodą<sup>12</sup>. Autorzy *Ratio fundamentalis*

---

logu z dzisiejszym światem, czyli wszędzie tam, gdzie przyjdzie mu spełniać obowiązki kapłańskie. Współczesnego kapłana ponadto musi cechować ogólna kultura, dostosowana do okoliczności miejsca i czasu. Bez niej dialog ze współczesnym człowiekiem byłby utrudniony”. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II...*, dz.cyt., 69. Por. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, wyd. 1, Napoli 1988, 322–323.

<sup>6</sup> PDV, nr 51.

<sup>7</sup> Por. AS, nr 90 c.

<sup>8</sup> RFIS, nr 116. „Formacja intelektualna stanowi część formacji integralnej prezbitera; co więcej, stanowi niezbędną pomoc w posłudze pasterskiej i wpływa na formację ludzką i duchową, które są przez nią wspomagane, RFIS, nr 117.

<sup>9</sup> Congregazione per l'educazione Cattolica, Direttive *Tra i vari mezzi sulla preparazione degli educatori nei seminari* (4 novembre 1993), nr 53, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 13, Bologna 1995, nr 1734–1775, tekst polski: Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Rzym 1993, (odtąd: TVM).

<sup>10</sup> RFIS, 127.

<sup>11</sup> Por. kan. 239 § 1.

<sup>12</sup> Kan. 253 § 2.

*institutionis sacerdotalis* z 2016 r. stwierdzają, że profesorowie seminarium pełnią istotną rolę we wspólnocie wychowawczej tworzonej przez wszystkie osoby zaangażowane w formację kapłańską<sup>13</sup>. Redaktorzy *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* podkreślają ważną rolę profesorów seminarium, także tych, którzy uprawiają dziedziny nie ściśle teologiczne, którzy są w równym stopniu odpowiedzialni za całościowe przygotowanie do kapłaństwa<sup>14</sup>.

Doniosła rola i konieczność urzędu profesora seminarium duchownego została także uwypuklona w dokumencie *Tra i vari mezzi sulla preparazione degli educatori nei seminaria*, gdzie stwierdza się, że zgodnie ze wskazaniem Kościoła, profesorowie powinni uważać się za prawdziwych wychowawców, mimo że ich misja nauczycielska i akademicka jest różna od seminaryjnej<sup>15</sup>.

Należy więc skonstatować, że urząd profesora seminarium jawi się nie tylko jako konieczny, ale jako obowiązkowy z punktu widzenia prawnego w każdym wyższym seminarium duchownym<sup>16</sup>. Trzeba dodać, że prawodawca domaga się także, aby była wystarczająca liczba profesorów, aby alumni otrzymali obszerną i solidną znajomość nauk świętych<sup>17</sup>. Prawodawca kodeksowy żąda, aby zostało mianowanych tylu różnych wykładowców, ilu potrzeba do nauczania Pisma Świętego, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, liturgii, filozofii, prawa kanonicznego, historii Kościoła oraz innych przedmiotów, które winny być wykładane własną metodą<sup>18</sup>. Podobnie stwierdzają redaktorzy najnowszego *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: „liczba profesorów winna być proporcjonalna i wystarczająca do wymagań dydaktycznych i liczby seminarzystów”<sup>19</sup>.

Swobodna nominacja wykładowców seminarium (na mocy władzy dyskrecjonalnej) należy do biskupa diecezjalnego lub zainteresowanych biskupów

---

<sup>13</sup> RFIS, 139.

<sup>14</sup> Por. AS, 89.

<sup>15</sup> TVM, 46.

<sup>16</sup> Por. D. Cito, *Annotazioni canonistiche in tema di seminari maggiori*, *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 1, 270.

<sup>17</sup> Por. kan. 248.

<sup>18</sup> Por. kan. 253 § 2. „Ponieważ skuteczność wspólnoty wychowawczej seminarium zależy w dużej mierze od jej stabilności, niezbędne staje się przewidywanie kwestii zastępstw oraz zapewnienie w odpowiednim czasie niezbędnych rezerw osobowych. Planowanie dotyczące w szczególności grona nauczającego konieczne jest tam, gdzie funkcjonuje system urlopów rocznych lub semestralnych, ażeby wszystkie dziedziny nauczania pozostawały cały czas zapewnione nawet pod nieobecność wykładowców za nie odpowiedzialnych”, TVM, 80. Nawiązując do przepisów zawartych w kan. 1366 § 3 KPK z 1917 § 2, kan. 253 zwywa, aby mianować odrębnych profesorów dla każdej z dyscyplin podstawowych, z uwagi na odmienne wymagania metodologiczne różnych przedmiotów i potrzebę specjalnego przygotowania. Jednakże konieczne jest uwzględnienie warunków kształcenia i liczby studentów, a więc okoliczności, które mogą uzasadniać odstępstwa od wspomnianego przepisu. D. Cito, *Comentario al can. 253*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, vol. II, wyd. 2, Pamplona 1996, 272. L. Chiappetta zauważa, że nie powinno być powierzane nauczanie więcej niż jednego przedmiotu temu samemu wykładowcy, nie tylko po to, aby nie obciążać go nadmierną pracą, ale przede wszystkim dlatego, że ucierpiałoby na tym samo nauczanie z poważną szkodą dla studentów. *Il Codice di Diritto Canonico...*, dz.cyt., 328.

<sup>19</sup> RFIS, 143.

w przypadku seminarium międzydiecezjalnego<sup>20</sup>. Najnowsze *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* przypomina, że profesorowie seminariów winni być mianowani przez biskupa lub w przypadku seminariów międzydiecezjalnych przez zainteresowanych biskupów, po konsultacji z rektorem i kolegium profesorów, jeśli uważa się to za stosowne<sup>21</sup>. Trzeba dodać, że urząd profesora seminarium duchownego, jak każdy urząd kościelny, winien cieszyć się subiektywną stabilnością, gdyż wymaga tego jakość formacji doktrynalnej<sup>22</sup>. Wykładowcy teologii i filozofii w seminariach przy podejmowaniu funkcji są zobowiązani do osobistego złożenia Wyznania wiary, według formuły zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską, przed ordynariuszem miejsca lub jego delegatem<sup>23</sup>. Należy zauważyć, że w przytoczonej normie kodeksowej nie mówi się o profesorach prawa kanonicznego przy składaniu wyznania wiary, o czym wzmiankował w kan. 1406 § 2 nr 7 KPK z 1917 r. Jednak w czasie prac na odnową Kodeksu, Papieska Komisja dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego stanęła na stanowisku, iż umieszczenie profesorów prawa kanonicznego uczących w seminarium w katalogu zobowiązanych do Wyznania wiary jest zbyt ciężkie, gdyż prawo kanoniczne należy do dyscyplin teologicznych<sup>24</sup>.

Gdy idzie o utratę urzędu profesora wyższego seminarium, to kompetentny jest biskup diecezjalny lub zainteresowani biskupi w przypadku seminarium międzydiecezjalnego<sup>25</sup>. Wykładowca może utracić swój urząd na skutek rezygnacji (ze słusznej i proporcjonalnej przyczyny) przyjętej przez biskupa<sup>26</sup>, przeniesienia na inny urząd<sup>27</sup>, usunięcia<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Kan. 253 § 1. „Jeśli prawo czegoś innego wprost nie postanawia, do biskupa diecezjalnego należy swobodne powierzanie urzędów kościelnych we własnym Kościele partykularnym”. Kan. 157. Por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 10; por. G. Brugnotto, *Il seminario maggiore: autentica comunità ecclesiale. Annotazioni teologico-canonistiche*, Quaderni di diritto ecclesiale 14 (2001) 3, 239.

<sup>21</sup> RFIS, nr 140. „Funkcja profesora, biorąc pod uwagę związaną z nią odpowiedzialność wychowawczą, wymaga prawdziwego i właściwego pełnomocnictwa”, RFIS, 140.

<sup>22</sup> „Jest stosowne, aby osoby formujące cieszyły się pewną stabilnością i by na stałe zamieszkiwały we wspólnocie seminaryjnej”. AS, 89. Odnosi się to do wychowawców seminaryjnych, ale przez analogię także do profesorów. Por. T. Pawluk, dz.cyt., 73.

<sup>23</sup> Kan. 833, nr 6. Por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 11.

<sup>24</sup> Por. *Communicationes* 15 (1983), 109. Por. L. Fleurquin, *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Manifestation of Seriousness and Loyalty in the Life of the Church (Canon 833)*, *Studia canonica* 23 (1989), z. 2, 489.

<sup>25</sup> Kan. 253 § 1. Por. D. Cito, dz.cyt., 272.

<sup>26</sup> Zob. kan. 187–189.

<sup>27</sup> Zob. kan. 190–191. Kan. 190 § 2. „Jeżeli przeniesienie jest dokonywane wbrew woli zajmującego urząd, wymagana jest poważna przyczyna z zachowaniem zawsze prawa do przedstawienia przeciwnych racji, przy czym należy przestrzegać sposobu postępowania przepisanego prawem. § 3. Aby przeniesienie osiągnęło skutek, musi być przekazane na piśmie”. Zob. G. Dzierżon, *Przeniesienie z urzędu kościelnego (kan. 190–191 KPK)*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26 (2009), 159–170.

<sup>28</sup> Kan. 192. „Z urzędu zostaje ktoś usunięty albo dekretem wydanym zgodnie z przepisem prawa przez kompetentną władzę, z zachowaniem jednak uprawnień nabytych ewentualnie na mocy umowy, albo na mocy samego prawa zgodnie z przepisem kan. 194.

Kan. 193 § 1. Z urzędu nadanego komuś na czas nieokreślony nie można go usunąć, chyba że na skutek poważnych przyczyn oraz z zachowaniem sposobu postępowania określonego prawem.

czy pozbawienia, które ma charakter karny jako skutek popełnionego przestępstwa<sup>29</sup>.

Jednak prawodawca kodeksowy przywiązuje do urzędu wykładowcy seminarium i jego właściwego wykonywania tak dużą wagę, że nie zadowala się sposobami utraty wspomnianego *officium* na mocy norm ogólnych Kodeksu, ale zamieszcza specjalną normę, obligującą biskupa do pozbawienia urzędu profesora w określonych okolicznościach. Kanon 253 § 3 postanawia, że „wykładowca, który poważnie się sprzeniewierzył swojemu zadaniu, powinien być usunięty przez władzę, o której w § 1 (biskup diecezjalny lub zainteresowani biskupi w przypadku seminarium międzydiecezjalnego)”<sup>30</sup>. Stanowisko wykładowcy seminaryjnego, jak każde inne stanowisko kościelne, z zasady powinno być stabilne subiektywnie. Usunięcie ze stanowiska powinno nastąpić na skutek sprzeniewierzenia się swoim obowiązkom czy to dydaktycznym, czy moralnym. Biskup ma obowiązek pozbawienia stanowiska tych, którzy są w niezgodzie z nauką i dyscypliną Kościoła. Uchybienia jednak muszą być poważne, na co wskazują słowa: *qui a munere suo graviter deficiat*. Uchybienia mniejsze można naprawić poprzez zwrócenie uwagi, upomnienie itp. Usunięcie wykładowcy ze stanowiska nie musi mieć charakteru karnego<sup>31</sup>. Biskup ma więc obowiązek zwracać uwagę na kwalifikacje wykładowców i na to, czy przestrzegają metod nauczania. Wykładowców dopuszczających się uchybień należy upomnieć, a gdyby upomnienie nie przynosiło skutków, takiego wykładowcę, który poważnie sprzeciwił się swemu zadaniu, należy usunąć ze stanowiska z zachowaniem odpowiedniej procedury<sup>32</sup>. Co do możliwość rekursu profesora seminarium od decy-

---

§ 2. To samo ma zastosowanie, gdy ktoś ma być usunięty z urzędu nadanego mu na określony czas, ale przed upływem tego okresu, z zachowaniem przepisu kan. 624,

§ 3. Z urzędu – zgodnie z przepisami prawa – który został komuś nadany według roztropnego rozważania kompetentnej władzy, można go usunąć z powodu słusznej przyczyny, ocenianej przez tę władzę.

§ 4. Dekret usunięcia, by osiągnął skutek, ma być przekazany na piśmie.

Kan. 194 § 1. „Mocą samego prawa zostaje usunięty z urzędu kościelnego:

1° kto utracił stan duchowny;

2° kto publicznie odstąpił od wiary katolickiej lub wspólnoty z Kościołem;

3° duchowny, który usiłował zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne”. Zob. G. Dzierżon, *Usunięcie z urzędu kościelnego na mocy samego prawa*, *Prawo Kanoniczne* 52 (2009), 1–2, 39–57.

<sup>29</sup> Kan. 196 § 1. „Pozbawienie urzędu, stanowiące mianowicie karę za przestępstwo, może być dokonane tylko zgodnie z przepisami prawa”.

<sup>30</sup> Norma ta, ze względu na swój ogólny charakter, pozostawia dużą swobodę w ocenie przypadków dotyczących nieprzestrzegania prawa przez wykładowców. Stąd wydaje się, że przepis ten powinien być doprecyzowany w ustawodawstwie partykularnym, aby było jasne, że akt usunięcia stanowi w konkretnym przypadku obowiązek biskupa, któremu powierzona jest ochrona dobra seminarium oraz, aby uniknąć ewentualnej arbitralności. W każdym razie, nawet w przypadku braku konkretnych norm partykularnych, które formułują przyczyny usunięcia, biorąc pod uwagę kan. 194 (dotyczący usunięcia z urzędu kościelnego mocą prawa), kan. 810 (w sprawie usunięcia profesorów uniwersytetów katolickich i kościelnych, por. kan. 818) można sformułować, na podstawie jedynie norm kodeksowych, pewne hipotezy (sugestie) dotyczące poważnego niewykonywania urzędu przez wykładowcę. Por. D. Cito, dz.cyt., 272–273. Por. G. Brugnotto, dz.cyt., 242.

<sup>31</sup> T. Pawluk, dz.cyt., 73.

<sup>32</sup> Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 253*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*,



zji usunięcia go z urzędu, to norma kan. 253 § 3 nie mówi nic, jest jednak zrozumiałe, że zainteresowany może odwołać się od decyzji biskupa, jak w przypadku każdego aktu administracyjnego<sup>33</sup>.

## 2. KWALIFIKACJE PROFESORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO

Zgodnie z kan. 149 § 1, „Ażeby urząd kościelny można komuś powierzyć, powinien on pozostawać we wspólnocie Kościoła i być zdatnym, czyli posiadać przymioty wymagane do tego urzędu prawem powszechnym, partykularnym lub fundacyjnym”. Stąd kandydat na urząd wykładowcy wyższego seminarium duchownego powinien w pierwszej kolejności pozostawać we wspólnocie Kościoła<sup>34</sup>, a następnie spełniać wymogi przewidziane wyłącznie dla kandydata na konkretny urząd, w tym wypadku urząd wykładowcy seminarium.

Ustawodawca w KPK/83 w kan. 253 § 1 stanowi: na stanowisko wykładowców przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych, biskup lub zainteresowani biskupi, powinni mianować tylko tych, którzy odznaczając się cnotą, uzyskali doktorat lub licencjat na uniwersytecie albo wydziale uznanym przez Stolicę Apostolską. A więc kryteria, jakimi należy kierować się w mianowaniu wykładowców dyscyplin filozoficznych, teologicznych i prawnych w seminariach duchownych są następujące: a) szlachetność moralna, b) kompetencje naukowe wyrażające się w posiadaniu stopnia doktora lub licencjata, uzyskanych na uniwersytetach lub wydziałach kościelnych, tzn. uznanych przez Stolicę Apostolską<sup>35</sup>.

Odnosnie do szlachetności moralnej prawodawca podkreśla, że muszą to być walory moralne – ludzkie i chrześcijańskie – o szczególnym znaczeniu (*virtutibus prestantes*)<sup>36</sup>. Wymagając osobowych i moralnych cech, a nie tylko kwalifikacji naukowych, prawodawca chce powiedzieć, że wykładowca musi być formatorem w sensie pełnym (całościowym), a nie tylko przekazicielem określonej materii naukowej<sup>37</sup>.

---

t. II/1: Księga II: *Lud Boży*, Część I: *Wierni chrześcijanie*, Część II: *Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. Józef Krukowski, Poznań 2005, 77; por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 10–11.

<sup>33</sup> Por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 11. Usunięcia z urzędu profesora dokonuje się z zasady za pomocą dekretu administracyjnego, zgodnie z kan. 193. Przeciw nielegalnemu aktowi dopuszczalny jest rekurs według kan. 1732–1739.

<sup>34</sup> Kan. 205.

<sup>35</sup> Por. J. Krukowski, dz.cyt., 76.

<sup>36</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., 327.

<sup>37</sup> Por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 16. Kongregacja ds. Duchowieństwa w RFIS przypomina, że „profesorowie [...] wnoszą wkład intelektualny umożliwiający formację całościową”, nr 127. „W wypełnianiu właściwych im zadań profesorowie winni się uważać za członków jednej wspólnoty nauczającej, jak również prawdziwych wychowawców. [...] Synteza wiedzy, wymagana od seminarzysty, winna obejmować nie tylko aspekt naukowy, ale także wszystkie inne aspekty życia kapłańskiego. Profesorowie, akceptując i podejmując program wychowawczy seminarium, na ile ich to dotyczy, winni zachęcać seminarzystów i pomagać im do czynienia postępów nie tylko w zdobywaniu wiedzy i w badaniach naukowych, ale także w życiu duchowym”, RFIS, 142.

Biorąc pod uwagę przepisy kodeksowe, odnoszące się do wszystkich zajmujących się nauczaniem katolickim i wychowaniem religijnym przekazywanym w jakichkolwiek szkołach, wykładowcy seminarium muszą odznaczać się zdrową nauką, świadectwem życia chrześcijańskiego i umiejętnością pedagogiczną<sup>38</sup>. Profesorowie seminarium mają być „ludźmi wiary, miłującymi Kościół, przekonanymi o tym, że właściwym podmiotem poznania chrześcijańskiej tajemnicy jest zawsze Kościół jako taki, a więc – że ich nauczanie jest autentyczną posługą kościelną; ludźmi obdarzonymi wyczulonym zmysłem duszpasterskim, który pozwala im trafnie dobierać nie tylko treść, ale i odpowiednie formy wypełnienia tej posługi. W szczególności, od wykładowców teologii wymaga się całkowitej wierności Magisterium. Nauczają oni bowiem w imieniu Kościoła i stąd są świadkami wiary”<sup>39</sup>.

Zgodnie z *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* zadanie profesora seminarium winno powierzać się tylko tym spośród nich, którzy wyróżniają się wiernością doktrynie oraz mają odpowiednie przygotowanie akademickie i zdolności pedagogiczne<sup>40</sup>. Według *Wskazań dotyczących przygotowania wychowawców w seminariach*, „nauczający powinien ukazywać całym sobą, że wiedza teologiczna stała się dla niego wartością głęboko przyswojoną, duchowym dziedzictwem, które oświeca i przemienia jego życie. W tym sensie nauczanie winno przybrać postać wykładu prowadzonego przez człowieka wiary i modlitwy, który nic tylko rozumie tajemnicę, ale również głęboko ją przeżywa. Jednym z podstawowych przymiotów profesora w seminarium, poza kompetencją naukową i dydaktyczną, jest postawa świadka przekonanego o prawdziwości wiary”<sup>41</sup>.

Rozważając tę kwestię od strony negatywnej, prawodawca żąda, aby w przypadku gdy wykładowca poważnie sprzeniewierzył się swojemu zadaniu, został obligatoryjnie usunięty przez kompetentną władzę<sup>42</sup>. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* domaga się, aby biskup z uwagą czuwał nad tym, aby wykładowcy sumiennie wykonywali swoje zadania, a jeśli ktoś oddala się od nauki Kościoła lub daje zły przykład alumnom zdecydowanie został odsunięty od seminarium<sup>43</sup>.

Dokładnie precyzują kwestię kwalifikacji osobowych i moralnych wszystkich wychowawców seminaryjnych, w tym oczywiście profesorów *Direttive Tra i vari mezzi*. Otóż kandydatów na ten urząd winien cechować: duch wiary, wyuczucie duszpasterskie, duch komunii, dojrzałość ludzka i równowaga psychiczna, przejrzystość i dojrzała zdolność do miłości, słuchanie, dialog i zdolność komunikowania się, pozytywne i krytyczne spojrzenie na współczesną kulturę<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Por. kan. 804 § 2. „Władza kompetentna, zgodnie z postanowieniami statutów, ma obowiązek zatroszczyć się o to, ażeby nauczycielami uniwersytetów katolickich mianować osoby, które obok odpowiednich kwalifikacji naukowych i pedagogicznych, odznaczają się również nieskazitelną doktryną i dobrymi obyczajami. Gdy zaś braknie tych wymogów, powinni być usunięci ze stanowiska, z zachowaniem sposobu określonego w statutach”. Kan. 810 § 1.

<sup>39</sup> PDV, 67.

<sup>40</sup> AS, 89.

<sup>41</sup> TVM, 46.

<sup>42</sup> Por. kan. 253 § 3.

<sup>43</sup> AS, 89.

<sup>44</sup> TVM, 21–42.

W przeciwieństwie do kan. 1360 § 1 KPK z 1917 r., który przewidywał urząd wykładowcy seminarium wyłącznie dla prezbiterów<sup>45</sup>, obecnie na mocy kan. 229 § 3 aktualnego KPK<sup>46</sup>, *Directive Tra i vari mezz*<sup>47</sup> oraz *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r.<sup>48</sup> można roztropnie włączyć świeckich wykładowców (mężczyzn i kobiety), a także diakonów stałych do grona profesorów seminarium, którzy jednak muszą mieć odpowiednią wiedzę i odznaczać się duchem chrześcijańskim i nieskazitelną wiarą<sup>49</sup>. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. zaleca „aby większość grupy wykładowców stanowili prezbiterzy, którzy będą mogli zagwarantować również wkład duszpasterski do wykładanego przedmiotu, korzystając bezpośrednio z osobistego doświadczenia. Takie wskazanie znajduje swoje uzasadnienie w fakcie, że wykładowcy nie przekazują jedynie wiedzy, ale przyczyniają się również do zrodzenia oraz formowania nowych kapłanów”<sup>50</sup>.

Kandydat na stanowisko wykładowcy przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych powinien mieć także kompetencje naukowe, czyli odpowiedni doktorat, a przynajmniej licencjat uzyskany na uczelni kościelnej (wydziale lub uniwersytecie) lub innej, jeśli nadawane przez nią stopnie akademickie mają charakter kanoniczny<sup>51</sup>. Trzeba zauważyć, że dosłowny wydzźwięk kan. 253 § 1 sprawia, że wymóg doktoratu, a przynajmniej licencjatu jest szczególnie wymagający, zwłaszcza tam, gdzie duchowieństwa jest mało. Mimo tego w czasie prac na reformę Kodeksu odrzucono propozycję, aby profesorami seminaryjnymi przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych mogli być *saltem vere periti* (przynajmniej

<sup>45</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., 328.

<sup>46</sup> Kan. 229 § 3. (Świeccy) „mogą otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej zlecenie nauczania świętej nauki”. Por. *Communications* 14 (1982), 168.

<sup>47</sup> „Można angażować w dzieło formacji w seminarium «także wiernych świeckich, mężczyzn i kobiety, czyniąc to w sposób rozważny i dostosowany do różnych kontekstów kulturowych... kierując się ich charyzmatami i sprawdzonymi kompetencjami». Mogą zaistnieć określone płaszczyzny owocnej współpracy także ze stałymi diakonami”, TVM, 20.

<sup>48</sup> „W niektórych sytuacjach może okazać się korzystny wkład wychowawczy członków instytutów życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego i ludzi świeckich. Pomimo odmiennego powołania, każdy wykładowca winien ukazać seminarzystom poznanie jego własnego charyzmatu, zapewnić o znaczeniu własnej przynależności do Kościoła i zaoferować koherentne świadectwo życia ewangelicznego”, RFIS, 143.

<sup>49</sup> Por. D. Cito, *Comentario al can. 253...*, dz.cyt., 271–272. Por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 10.

<sup>50</sup> RFIS, nr 143. „Profesorami wykładającymi przedmioty teologiczne niech będą zazwyczaj kapłani”. *Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 stycznia 1970 r.), *Acta Apostolicae Sedis* (1970), 321–384, editio apparatus post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marca 1985), 33, *Typis Polyglottis Vaticanis* 1985.

<sup>51</sup> Kan. 253 § 1. „Profesorowie powinni posiadać odpowiedni stopień akademicki. Do wykładania przedmiotów filozoficznych i teologicznych wymaga się od wykładowców posiadania przynajmniej licencjatu lub tytułu równorzędnego; do wykładania innych przedmiotów wymagane są stopnie akademickie im właściwe. Wykładowcy, odznaczający się doświadczeniem i kompetencją pedagogiczną, są wezwani do nabycia stosownego poznania dyscyplin pokrewnych do tej, którą się zajmują”. RFIS, nr 143. Poprzedni Kodeks dopuszczał do pełnienia urzędu profesora seminarium także tych, którzy nie ukończyli studiów wyższych. Kan. 1366, § 1. 76. „Jeśli chodzi o przygotowanie wykładowców, wymagane będą nie tylko właściwe tytuły naukowe uznawane kanonicznie [...]”, TVM, 76.

prawdziwie biegli) w tych dyscyplinach<sup>52</sup>. Mimo tego, pozostaje możliwość dispensowania od tego wymogu na mocy kan. 87<sup>53</sup>, chociaż nadal w pełni obowiązuje życzenie dekretu *Optatam Totius*, aby promować odpowiednie kwalifikacje akademickie nauczycieli w seminariach<sup>54</sup>. Oczywiście nie wystarczy uzyskanie przez profesora odpowiedniego wykształcenia, które nie byłoby przydatne bez odpowiednich umiejętności dydaktycznych i pedagogicznych<sup>55</sup>.

Prawodawca przywiązuje dużą wagę do właściwie wykształconych wykładowców do tego stopnia, że w przypadku, gdy nie jest możliwe stworzenie odpowiedniej kadry nauczycielskiej, należy przestrzegać zasad zawartych w kan. 237 § 1: powierzyć alumnów innemu seminarium albo erygować seminarium międzydiecezjalne<sup>56</sup>.

### 3. FORMACJA WYKŁADOWCY WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWEGO

Aby wykładowca seminaryjny mógł owocnie pełnić swój urząd w aspekcie dydaktyczno-naukowym i pedagogicznym, winien być odpowiednio, gruntownie przygotowany. Adhortacja *Pastores dabo vobis* podkreśla konieczność „specjalnego przygotowania formatorów, przygotowania o charakterze fachowym, pedagogicznym, duchowym, ludzkim i teologicznym”<sup>57</sup>. *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach* stanowią, że wspomniane przygotowanie winno zawierać fazę wstępną, początkową, poprzedzającą – o ile to możliwe – podjęcie obowiązków, oraz fazę dalszą, okresowo ponawianą, czyli formację stałą<sup>58</sup>.

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego we *Wskazaniach dotyczących przygotowania wychowawców w seminariach* słusznie zauważa, że przygotowanie wstępne przyszłych wychowawców wymaga na ogół zróżnicowanego modelu formacji, zależnie od ukończonych przez nich studiów i zdobytego wcześniej doświadczenia oraz w zależności od różnorodnych zadań, do których są wezwani<sup>59</sup>. Niezależnie od wyboru konkretnej drogi formacyjnej nie powinno jednak zabrak-

<sup>52</sup> Por. *Communicationes* 14 (1982), 54. Por. D. Cito, dz.cyt., 272.

<sup>53</sup> Por. *Communicationes* 14 (1982), 166. Por. L. Chiappetta, dz.cyt., 327.

<sup>54</sup> Concilium Oecumenicum Vaticanum II., *Decretum de Institutione sacerdotali Optatam Totius*, (28 octobris 1965), nr 5 i 18, *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966), 713–727, tekst polski: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 288–301.

<sup>55</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., 328.

<sup>56</sup> Por. tamże. „Jeżeli diecezja nie ma warunków, by ustanowić własne seminarium, biskup winien połączyć swoje siły z tymi sąsiednich diecezji, aby powołać do życia seminarium międzydiecezjalne lub winien posłać kandydatów do seminarium najbliższego dla swojej diecezji”, AS, 85.

<sup>57</sup> PDV, nr 66. „Do biskupa należy także zwrócenie szczególnej uwagi i troska o przygotowanie (osób formujących) specjalistyczne, aby było rzeczywiście fachowe, pedagogiczne, duchowe, ludzkie i teologiczne”, AS, 89.

<sup>58</sup> TVM, 48.

<sup>59</sup> TVM, 49.

nać poważnego programu przygotowawczego, szczególnie opracowanego pod względem czasu, metod i treści<sup>60</sup>.

Formacja wstępna powinna być realizowana w następujących kierunkach. Pierwszym aspektem jest przygotowanie doktrynalne. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. postanawia, że na ile wymaga tego dobro diecezji lub instytutu zakonnego, a nawet Kościoła powszechnego, biskupi diecezjalni albo kompetentni przełożeni instytutów zakonnych powinni posyłać na uniwersytety młodych duchownych i zakonników, odznaczających się charakterem, cnotą i uzdolnieniami<sup>61</sup>. Natomiast autorzy *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* domagają się, aby w celu zapewnienia kandydatom do kapłaństwa głębokiej formacji ludzkiej, duchowej, kulturalnej i pastoralnej, biskup postarał się zapewnić wychowawcom i przyszłym profesorom formację na najwyższym możliwym poziomie akademickim<sup>62</sup>. Kanon 253 § 1 wymagający, aby wykładowcy przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych posiadali doktorat lub licencjat uzyskany na uniwersytecie albo wydziale uznanym przez Stolicę Apostolską, a także tekst *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. mówiący, że „profesorowie powinni posiadać odpowiedni stopień akademicki”<sup>63</sup>, wskazują na zdobycie formacji doktrynalnej.

Szerokie i gruntowne przygotowanie doktrynalne jest niezbędne i musi poprzedzać wszelkie rodzaje kształcenia wykładowców. Przygotowanie takie uzyskują prezbiterzy podczas studiów filozoficzno-teologicznych poprzedzających święcenia, zakończonych, o ile to możliwe, otrzymaniem tytułu akademickiego w zakresie jednej z nauk kościelnych. Inni wykładowcy na uczelniach, gdzie uzyskali wymagany, właściwy im stopień akademicki.

We *Wskazaniach dotyczących przygotowania wychowawców w seminariach* podkreśla się, iż w teologicznym wykształceniu wykładowców szczególne znaczenie ma jasność poglądów na temat kapłaństwa, jego posługi i warunków życia, jakich ono się domaga. Powinni także zdobyć wiedzę o problemach teologicznych, historycznych i duszpasterskich, która umożliwi właściwe, rzeczowe i przekonujące ukierunkowanie alumnów, w odpowiedzi na mogące stąd wyniknąć trudności. Ważne jest, aby profesorowie mieli dobrą znajomość wskazań Magisterium Kościoła na temat życia w celibacie, orientację w kierunkach działania dykasterii rzymskich, określonych wyników naukowych oraz cenili sobie możliwość wymiany doświadczeń odnośnie do celibatu z wychowawcami mającymi pewną praktykę<sup>64</sup>.

Formacja wstępna winna także być ukierunkowana na przygotowanie duchowe. Ma to być specyficzne przygotowanie duchowe, wykraczające poza przymioty każdego dobrego kapłana. Przygotowanie to winno prowadzić do nabycia następujących postaw i kwalifikacji, mających wielkie znaczenie wychowawcze. Są to:

---

<sup>60</sup> TVM, 52. Wydaje się, że program formacyjny przyszłych profesorów seminariów powinien opracować miejscowa Konferencja Episkopatu.

<sup>61</sup> Kan. 819. Zob. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, (red.) P. Pinto, wyd. 2, Città del Vaticano 2001, 505.

<sup>62</sup> AS, 85.

<sup>63</sup> RFIS, 144.

<sup>64</sup> TVM, 54.

prawdziwa wolność ducha, która pozwala wychowawcy być wrażliwym i uważnym na poruszenia łaski, ażeby móc rozeznawać znaki woli Bożej w życiu kandydatów, którzy są powierzeni jego kierownictwu; duchowość wolna od przesadnego subiektywizmu, zakorzeniona w tradycji Kościoła; właściwa troska skierowana na pogłębienie duchowości kapłanów diecezjalnych i jedność z prezbiterium oraz wrażliwość na cechy szczególnie rozmaitych charyzmatów życia konsekrowanego; zdrowa otwartość ducha zdolna do łączenia klasycznych form duchowości z nowymi wyzwaniami i swoistością współczesnych prądów duchowych; gruntowna znajomość teologii duchowości, praw rozwoju chrześcijańskiego życia wewnętrznego, reguł dobrego rozeznawania, dynamiki więzi osobowej z Bogiem, a także wiedza czerpiąca z klasyków tradycji zachodniej i wschodniej oraz traktująca z należytą uwagą autorów nowożytnych i współczesnych; umiłowanie liturgii i zrozumienie własnej roli w wychowaniu duchowym i kościelnym; gorliwa, pogłębiona lektura encyklik, dokumentów Stolicy Apostolskiej i Kościołów lokalnych, dotyczących kapłaństwa oraz powołania kapłańskiego<sup>65</sup>.

Dla wychowawcy w seminarium, także wykładowców, niezbędna jest praktyka duszpasterska, aby mogli zharmonizować dzieło formacji i rozeznawanie z realnymi wymaganiami wiernych i wymaganiami posługi<sup>66</sup>. Wreszcie przygotowanie wstępne obejmuje także formację pedagogiczną w zakresie nauk pedagogicznych i humanistycznych<sup>67</sup>.

Wymienione wyżej kierunki formacji wstępnej wymagane są od wszystkich wychowawców, jednak formacja podstawowa winna być także ukierunkowana na właściwe wykonywanie konkretnych zadań w seminarium: rektora, kierownika duchowego, nauczających, koordynatorów działań duszpasterskich i innych współpracowników<sup>68</sup>. W przypadku wykładowców, to poza przygotowaniem naukowym we właściwych im dziedzinach, powinni zdobyć dobre kwalifikacje dydaktyczne i pedagogiczne oraz zdolność animowania pracy grupowej i pobudzania alumnów do aktywnego udziału, ażeby mogli podjąć się zadania formowania integralnego, a nie tylko naukowego<sup>69</sup>.

Nauczający w seminarium w okresie, w którym pełnią swój urząd, powinni podejmować formację stałą, która może być rozumiana jako uzupełnienie bądź postępujące doskonalenie formacji wstępnej. Pomaga ona w przezwyciężaniu nabytych przyzwyczajzeń i niekompetencji oraz może stać się czynnikiem głębokiej odnowy tam, gdzie metody i style wychowania należałoby ponownie dogłębnie rozpatrzyć. Formacja stała współlistnieje z formacją wstępną. Ma ona te same cele, ten sam

---

<sup>65</sup> TVM, 55.

<sup>66</sup> TVM, 56.

<sup>67</sup> Zob. TVM, 57–59.

<sup>68</sup> Por. TVM, 60.

<sup>69</sup> TVM, 62. „Jeśli chodzi o przygotowanie wykładowców, wymagane będą nie tylko właściwe tytuły naukowe uznawane kanonicznie, lecz również elementy odpowiedniej formacji duchowej, dydaktycznej i pedagogicznej, aby ich działalność mogła przyczynić się w sposób efektywny do całościowej formacji przyszłych kapłanów”, TVM, 76. „Ponieważ w nauczaniu zaangażowani są świeccy, [...] konieczne jest zapewnienie im formacji religijnej i apostolskiej, ażeby ich działalność była we wszystkim całkowicie zgodna z celami formacji kapłańskiej”, TVM, 77.

przedmiot oraz opiera się na tych samych metodach. Różni ją od formacji wstępnej zasób doświadczeń oraz możliwość nowych zastosowań, odpowiedniej weryfikacji i kontroli<sup>70</sup>.

#### 4. ZADANIA NAUCZAJĄCYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM

Zgodnie z *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. profesorowie seminaryjni to ci, którzy wnoszą wkład intelektualny umożliwiający formację całościową alumnów<sup>71</sup>. Tenże dokument stwierdza dalej, że profesorowie „winni się uważać za członków jednej wspólnoty nauczającej, jak również za prawdziwych wychowawców”<sup>72</sup>.

*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 1985 r. podkreśla, że wykładowcy „w wypełnianiu swojej funkcji niech się uważają rzeczywiście za wychowawców, [...] niech się troszczą o wykształcenie każdego z alumnów i o całą formację kapłańską, aby seminarzyści naprawdę postępowali w wiedzy i życiu duchowym”<sup>73</sup>. Podobnie uściślają obowiązki nauczających w seminarium autorzy *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*: „za całościowe przygotowanie do kapłaństwa w równym stopniu odpowiedzialni są wszyscy profesorowie seminarium, także ci, którzy uprawiają dziedziny nie ściśle teologiczne”<sup>74</sup>.

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego we *Wskazaniach dotyczących przygotowania wychowawców w seminariach* wskazuje, że profesorowie powinni uważać się za prawdziwych wychowawców, mimo że ich misja nauczycielska i akademicka jest różna od seminaryjnej. Nauczający powinien ukazywać, że wiedza teologiczna jest dla niego wartością głęboko przyswojoną, duchowym dziedzictwem, które oświeca i przemienia jego życie. Stąd jego nauczanie winno przybrać postać wykładu prowadzonego przez człowieka wiary i modlitwy, który nie tylko rozumie

---

<sup>70</sup> Por. TVM, 65. „Zaangażowanie odpowiedzialnych za formację może być określone jako wewnętrzna dyspozycyjność, która będąc zakorzenioną w intensywnym doświadczeniu duchowym i ukierunkowaną na nieustanne rozeznawanie, pozwala uczyć się na bazie doświadczeń życiowych i różnych okoliczności oraz odkrywać w nich opatrnościowe działanie Boga na własnej drodze chrześcijańskiej lub kapłańskiej. Głębią tej dyspozycyjności mierzy się jakość posługi zaoferowanej seminarzystom i od niej równocześnie zależy pogodna atmosfera formacyjna w seminarium. W wypełnianiu swej misji formator ma okazję do osobistego wzrostu i może odkryć w sobie specyficzny charyzmat towarzyszenia powołaniowego i życia kapłańskiego, jako osobliwej cechy własnego powołania. W tym znaczeniu, seminarium może stać się szkołą, która przygotowuje osoby odpowiedzialne za formację stałą. Kto był formatorem w seminarium nabywa więc szczególnej wrażliwości i bogatego doświadczenia, by móc później towarzyszyć formacji stałej duchowieństwa”, RFIS, 152.

<sup>71</sup> RFIS, 127. „Funkcja profesora, biorąc pod uwagę związaną z nią odpowiedzialność wychowawczą, wymaga prawdziwego i właściwego pełnomocnictwa”, RFIS, 140.

<sup>72</sup> RFIS, 142. „Wspólnotę wychowawczą” tworzą wszystkie osoby zaangażowane w formację kapłańską, a więc biskup, wychowawcy, profesorowie, personel administracyjny i wyspecjalizowany, różni pracownicy [...]”, RFIS, 139.

<sup>73</sup> *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 1985 r., 38.

<sup>74</sup> AS, 89.

tajemnicę, ale również głęboko ją przeżywa. Jednym z podstawowych przymiotów profesora w seminarium, poza kompetencją naukową i dydaktyczną, jest postawa świadka przekonanego o prawdziwości wiary<sup>75</sup>.

Z powyższych wywodów wynika, że całościowym zadaniem profesorów seminaryjnych jest formacja intelektualna i wychowywanie alumnów (w zakresie obowiązków własnego urzędu), czyli służba na rzecz ich formacji integralnej.

W sprawie formacji doktrynalnej należy najpierw zaznaczyć, że profesoro- wie seminarium winni odpowiednio i sumiennie<sup>76</sup> prowadzić wykłady własnych przedmiotów zgodnie z przepisami programu kształcenia kapłańskiego i regulaminu seminaryjnego<sup>77</sup>, w wierności Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła<sup>78</sup>. Mają więc oni wykładać przedmioty własną ich metodą<sup>79</sup>, stosować jasny, przystępny, precyzyjny i odpowiednio odnowiony język teologiczny<sup>80</sup>, winni się stale troszczyć w nauczaniu przedmiotów o wewnętrzną jedność i harmonię całej nauki wiary, by alumni doświadczali, że zdobywają jedną wiedzę<sup>81</sup>, prowadzić seminarzystów do nabycia jedności wiedzy, znajdującej swoją pełnię w Chrystusie<sup>82</sup>, mają tak nauczać, aby alumni sami byli zdolni badać zagadnienia metodą naukową, wynikającą z własnych poszukiwań<sup>83</sup>, winni zajmować się przebiegiem studiów każdego seminarzysty, osobistą pracą intelektualną, obejmującą wszystkie przedmioty<sup>84</sup>.

Oprócz wykładów nauczyciele w seminaryjni winni prowadzić ćwiczenia, na których alumni pod ich kierunkiem nauczyliby się własnym wysiłkiem przeprowadzać pewne studia<sup>85</sup>. Zgodnie z *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. oraz z rozważnym osądem biskupów, należy wprowadzać do programu formacyjnego odpowiednie ćwiczenia z zakresu apostołatu, niezbędne w formacji integralnej kandydatów do kapłaństwa, dostosowane do ich wieku i zdolności. Ćwiczenia te winny odbywać się w odpowiednich okresach, zwłaszcza poza wykładami akade-

<sup>75</sup> Por. TVM, 46.

<sup>76</sup> „Biskup z uwagą winien czuwać nad tym, aby (profesorowie) sumiennie wykonywali swoje zadania”. AS, 89. Zob. G. Brugnotto, dz.cyt., 242.

<sup>77</sup> Kan. 261. Por. kan. 243. Profesorowie mają nie tylko wypełniać zwykłe czynności wyłącznie w zakresie nadzoru i kontroli alumnów, ale mają promować ich edukację w dziedzinie dyscypliny seminaryjnej. D. Cito, dz.cyt., 290. Por. F. Coccopalmerio, dz.cyt., 11.

<sup>78</sup> RFIS, 137. „Wykładowcy [...] są wezwani do przyłgnięcia z pełną wiernością do Objawienia Bożego ukazanego w Piśmie Świętym, przekazanego przez Tradycję Kościoła i wiarygodnie interpretowanego przez Magisterium. Winni oni zaczerpnąć prawdziwe znaczenie Tradycji z dzieł świętych Ojców i innych Doktorów, cieszących się w Kościele wielkim szacunkiem”, RFIS, 140.

<sup>79</sup> Kan. 253 § 2.

<sup>80</sup> TVM, 62.

<sup>81</sup> Kan. 254 § 1. Por. kan. 239 § 1. „Wymaga się [...], aby profesorowie byli szczególnie wyczuleni na całościowy autentyczny przekaz doktryny”. TVM, 46, por. 62. Por. A. Vallini, dz.cyt., 28.

<sup>82</sup> RFIS, 142. Na profesorach „spoczywa [...] obowiązek zagwarantowania całościowego rozwoju odpowiednich kompetencji alumnów w zakresie nauk humanistycznych, filozoficznych i teologicznych”, TVM, 46.

<sup>83</sup> Kan. 254 § 2.

<sup>84</sup> RFIS, 141. Profesorowie „mogą [...] zapoznać się z naukowymi metodami pracy teologicznej, śledzić ich postępek i wprowadzać w nie alumnów za pomocą indywidualnych i odpowiednio prowadzonych studiów”, TVM, 62.

<sup>85</sup> Kan. 254 § 2. Por. D. Cito, dz.cyt., 290, por. A. Vallini, dz.cyt., 28.



mickimi i w formach najbardziej stosownych. Każde seminarium, współdziałając ściśle z innymi instytucjami diecezjalnymi, winno zaprogramować seminarzystom w ciągu roku serię ćwiczeń duszpasterskich tak, aby w żaden sposób nie szkodziły one innym obowiązkom, jakie nakłada na nich formacja<sup>86</sup>.

Istotnym obowiązkiem profesorów seminaryjnych jest okresowe doskonalenie kwalifikacji<sup>87</sup>, mają oni współpracować i regularnie spotykać się z „koordynatorem wymiaru intelektualnego”, jeśli taki został w seminarium powołany, w celu omawiania kwestii związanych z nauczaniem, aby zapewnić bardziej skuteczną formację integralną seminarzystów<sup>88</sup>. Profesorowie są wezwani do nabycia stosownego poznania dyscyplin pokrewnych do tej, którą się zajmują<sup>89</sup>.

Wykładowcy pełnią także rolę wychowawców, mimo że ich misja nauczycielska i akademicka jest różna od seminaryjnej<sup>90</sup>. Według kan. 239 § 3 w statutach seminarium należy przewidzieć sposób uczestniczenia innych wychowawców, wykładowców, a także samych alumnów w trosce rektora, zwłaszcza o zachowanie dyscypliny. Kongregacja w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. poleca, aby profesorowie, akceptując i podejmując program wychowawczy seminarium, na ile ich to dotyczy, zachęcali seminarzystów i pomagali im w czynieniu postępów nie tylko w zdobywaniu wiedzy i w badaniach naukowych, ale także w życiu duchowym<sup>91</sup>.

Wykładowcy-prezbiterzy winni dbać o nadanie aspektu duszpasterskiego wykładanemu przedmiotowi, korzystając bezpośrednio z osobistego doświadczenia, gdyż nauczyciele nie przekazują jedynie wiedzy, ale przyczyniają się również do „zrodzenia” oraz formowania nowych kapłanów<sup>92</sup>. Natomiast kiedy powołano na urząd profesora członków instytutów życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego i ludzi świeckich, to winni ukazywać seminarzystom poznanie ich własnego charyzmatu, zapewnić o znaczeniu własnej przynależności do Kościoła i zaofiarować spójne świadectwo życia ewangelicznego<sup>93</sup>.

Prawodawca przywiązuje tak wielką wagę do wzorowego wypełniania zadań przez nauczających w seminarium, że obliuguje kompetentną władzę, do usunięcia profesora, który poważnie sprzeniewierzył się swojemu zadaniu<sup>94</sup>. Podobnie zarządza Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores*,

<sup>86</sup> RFIS, 124.

<sup>87</sup> RFIS, 137. Wymaga się [...], aby profesorowie byli szczególnie wyczuleni na całościowy, autentyczny przekaz doktryny, nie zaniedbując odpowiedniego jej pogłębienia”, TVM, 46, por. 69.

<sup>88</sup> RFIS, 141.

<sup>89</sup> RFIS, 144.

<sup>90</sup> Por. TVM, 46.

<sup>91</sup> RFIS, 142, por. TVM, 62.

<sup>92</sup> RFIS, 143. „Nauczający powinien ukazywać całym sobą, że wiedza teologiczna stała się dla niego wartością głęboko przyswojoną, duchowym dziedzictwem, które oświeca i przemienia jego życie. W tym sensie nauczanie winno przybrać postać wykładu prowadzonego przez człowieka wiary i modlitwy, który nic tylko rozumie tajemnicę, ale również głęboko ją przeżywa. Jednym z podstawowych przymiotów profesora w seminarium, poza kompetencją naukową i dydaktyczną, jest postawa świadka przekonanego o prawdziwości wiary”, TVM, 46.

<sup>93</sup> RFIS, 143.

<sup>94</sup> Kan. 253 § 3.

gdzie żąda się, aby biskup zdecydowanie odsunął od seminarium wykładowcę, jeśli on oddala się od nauki Kościoła lub daje zły przykład alumnom<sup>95</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Zarówno Kodeks Prawa Kanonicznego, jak i dokumenty normatywne pozako-deksowe uwypuklają mocno doniosłość formacji intelektualnej kandydatów do kapłaństwa. W formacji doktrynalnej (która ma zawsze aspekt i ukierunkowanie duszpasterskie) zasadnicze znaczenie mają profesorowie jako ci, którzy wnoszą wkład intelektualny umożliwiający formację całościową przyszłych przebiterów. Stąd prawodawca kościelny żąda, aby każde seminarium miało wykładowców, którzy wykładają różne przedmioty, odpowiednio między sobą skoordynowane. Należy zadbać, by zostało mianowanych tylu różnych wykładowców, ilu potrzeba do nauczania Pisma Świętego, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, liturgii, filozofii, prawa kanonicznego, historii Kościoła oraz innych przedmiotów, które winny być wykładane własną metodą.

Ustawodawca kodeksowy i inne normy kanoniczne stanowią, że na stanowisko wykładowców przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych, biskup lub zainteresowani biskupi, powinni mianować tylko tych, którzy odznaczają się szlachetnością moralną, zdolnościami pedagogicznymi i dydaktycznymi oraz kompetencjami naukowymi wyrażającymi się stopniem doktora lub licencjata, uzyskanych na uniwersytetach lub wydziałach kościelnych, tzn. uznanych przez Stolicę Apostolską.

Aby wykładowca seminaryjny mógł owocnie pełnić swój urząd w aspekcie dydaktyczno-naukowym i pedagogicznym, winien być odpowiednio, gruntownie przygotowany pod względem fachowym, pedagogicznym, duchowym, ludzkim i teologicznym. Wspomniane przygotowanie winno zawierać fazę wstępną, początkową, poprzedzającą – o ile to możliwe – podjęcie obowiązków, oraz fazę dalszą, okresowo ponawianą, czyli formację stałą.

Zadaniem wykładowców seminaryjnych ujętym całościowo jest formacja intelektualna i wychowywanie alumnów (w zakresie obowiązków własnego urzędu), czyli służba na rzecz ich formacji integralnej.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1984.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Institutione sacerdotali Optatum Totius*, (28 octobris 1965) *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 713–727, tekst polski: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 288–301.

---

<sup>95</sup> AS, 89.

- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów Apostolorum Successores*, Kielce 2005.
- 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, 1734–1775, tekst polski: Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Rzym 1993.
- Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Postsynodalis: *Pastores dabo vobis* (25 marti 1992), Acta Apostolicae Sedis 84 (1992), 657–804, tekst polski: L'Osservatore Romano, wydanie polskie 25 (2004), nr 1 (259), 4–48.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016), Watykan 2016.
- Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 ianuarii 1970 r.), Acta Apostolicae Sedis (1970), 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marzo 1985), Typis Polyglottis Vaticanis 1985.

## Literatura

- Brugnotto G., *Il seminario maggiore: autentica comunità ecclesiale. Annotazioni teologico-canonistiche*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (2001) 3, 227–249.
- Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, wyd. 1, Napoli 1988.
- Cito D., *Annotazioni canonistiche in tema di seminari maggiori*, Ius Ecclesiae 7 (1995), 1, 257–275.
- Coccopalmerio F., *La formazione al ministero ordinato*, Quaderni di diritto ecclesiale 3 (1990) 1, 6–17.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, vol. II, wyd. 2, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. Eunsa 1996.
- Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, wyd. 2, Città del Vaticano 2001.
- Dzierżon G., *Przeniesienie z urzędu kościelnego (kann. 190–191 KPK)*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26 (2009), 159–170.
- Dzierżon G., *Usunięcie z urzędu kościelnego na mocy samego prawa*, *Prawo Kanoniczne* 52 (2009), 1–2, 39–57.
- Fleurquin L., *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Manifestation of Seriousness and Loyalty in the Life of the Church (Canon 833)*, *Studia canonica* 23 (1989) 2, 485–499.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: Księga II: *Lud Boży*, Część I: *Wierni chrześcijaństwo*, Część II: *Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2005.
- red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Pawłuk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1986.
- Vallini A., *I grandi orientamenti della formazione al presbiterato*, Quaderni di diritto ecclesiale 3 (1990) 1, 18–32.

## LECTURER OFFICE IN HIGHER THEOLOGICAL SEMINARY

### Summary

This article presents a lecturer office in the Higher Theological Seminary from the canon law perspective. First we present a need for a lecturer office in the Higher Theological Seminary. Then we listed the qualifications for a seminary professor and the issue of formation of seminary teachers. The final part concerns the tasks of teachers in the Higher Theological Seminary.

**Key words:** higher theological seminary, integral formation, professors, nomination, 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. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów św., miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła. Kontakt e-mail: ksjerzyad@wp.pl

ADAM BARTCZAK  
*Uniwersytet Łódzki*

**TRUDNOŚCI W POLSCE Z SĄDOWĄ APLIKACJĄ  
PRZEPISÓW DOTYCZĄCYCH  
*PROCESSUS BREVIOR CORAM EPISCOPO*  
(MAŁŻEŃSTWO, NIEWAŻNOŚĆ, PROCES, WYKŁADNIA,  
STOSOWANIE PRAWA)**

**Słowa kluczowe:** *Mitis Iudex Dominus Iesus*, proces skrócony (*processus breviar*), wykładnia prawa, stosowanie prawa

1. Wprowadzenie. 2. List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. 3. Wykładnia prawa. 4. Stosowanie prawa

## 1. WPROWADZENIE

Nowelizacja Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., dokonana przez papieża Franciszka motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* z 2015 r., liczy już prawie cztery lata. Reforma, która odbiła się głośnym echem nie tylko wśród kanonistów, dawała starającym się o stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa nadzieje na wręcz ogromne przyspieszenie rozpatrywania wniosków wpływających do trybunałów kościelnych. Argumentacją papieża za przyspieszeniem, jak i uproszczeniem procesu *de nullitatae matrimonii* było to, aby „serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydawaniu wyroku”<sup>1</sup>. Jednocześnie podkreślał, iż troska o zbawienie dusz, która pozostaje w Kościele najwyższym celem instytucji, ustaw i prawa, jest fundamentem tej reformy. Idea leżąca u podstaw reformy papieża Franciszka płynęła z faktycznego stanu spraw prowadzonych w trybunałach kościelnych na całym świecie. Również sytuacja ta miała i śmiem twierdzić ma nadal miejsce w sądownictwie kościelnym w Polsce. Wszelkie dane w tym zakresie pokazują bardzo małą liczbę procesów o nieważność małżeństwa przeprowadzo-

---

<sup>1</sup> Por. 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 (dalej: MIDI).

nych w Polsce według przepisów procesu skróconego. Skąd bierze się taka sytuacja? Wszak możemy mówić o trudnościach z sądową aplikacją tychże przepisów. Czy zatem mamy do czynienia z problemem obowiązywania prawa, jego interpretacją, czy raczej z problemem stosowania prawa?

## 2. LIST APOSTOLSKI MOTU PROPRIO *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*

Papież Franciszek 15 sierpnia 2015 r. dokonał nowelizacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Dokonał tego, wydając List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa. Na charakter tego dokumentu wskazuje określenie motu proprio, co oznacza dokument powstały z inicjatywy własnej papieża. Papież już w pierwszych słowach wskazuje na wyłączne prawo Kościoła do sądenia swoich wiernych oraz na relację zachodzącą pomiędzy procesem o nieważność małżeństwa a wiarą. Wszystko to odnosi do celu Kościoła, a przez niego funkcjonowania instytucji kościelnych, którym jest przekazywanie łaski Bożej przez wszystkie instytucje Kościoła, a także sprzyjanie dobru wiernych, zgodnie z darami i misją każdego z nich<sup>2</sup>. Świadomość tego skierowała go w stronę reformy procesu *de nullitatae*. Papież zamieścił w tekście przepisy o charakterze derogacyjnym, a zarazem wprowadzającym: „To wszystko starannie rozważywszy, ogłaszam i postanawiam, że Księga VII Kodeksu Prawa Kanonicznego, Część III, Tytuł I, Rozdział I *Sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa* (kan. 1671–1691), z dniem 8 grudnia 2015 r. zostaje w całości zastąpiona jak następuje”<sup>3</sup>. Przepisy zakładały zatem prawie czteromiesięczne *vacatio legis*. Nowelizacja weszła w życie 8 grudnia 2015 r., stając się tym samym prawem powszechnie obowiązującym. Określenie „norma obowiązuje” zakłada znaczeniowo, że jest prawowicie ustanowiona i nie została uchylona, jest słuszna, jest skuteczna. Formalny warunek obowiązywania normy został spełniony przez prawowite jej ustanowienie. Warunkiem materialnym obowiązywania normy jest słuszność, będąca jej rzeczowym uzasadnieniem. W doktrynie podkreśla się, że norma słuszna to norma rozumna, czyli godziwa, to jest niesprzeczna z prawem Bożym naturalnym lub pozytywnym, sprawiedliwa – wydana ze względu na dobro wspólne oraz fizycznie i moralnie możliwa do wykonania<sup>4</sup>. Norma prawna, która weszła w system prawa przez fakt promulgacji, winna być dalej przestrzegana. Tylko wtedy ma sens, ponieważ w przeciwnym razie traci ona sens ustanowienia. Jednakże Prawodawca, tworząc prawo, w zamyśle swoim słuszne liczy też na odpowiednie przyjęcie, czyli skuteczność. W kontekście prawa kanonicznego trudno jest jednak mówić jedynie o znaczeniu prawa w ujęciu pozytywizmu jako pewnego rodzaju jednostronnego aktu zobowiązującego adresata

<sup>2</sup> Tamże, 6–7.

<sup>3</sup> Tamże, 14–15.

<sup>4</sup> Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 2001, 95–96.

normy. Słusznie zauważa R. Sobański, że „normy kanoniczne funkcjonują w ramach i według zasad przepowiadania”, a „ustawy mają swoje łożysko w kościelnym procesie komunikacji wiary”<sup>5</sup>. Warto jednocześnie pamiętać, że „nie da się uzasadniać obowiązywania normy prawnej bez odniesienie jej do wartości, którym służy i ze względu na które jest ona słuszna”<sup>6</sup>. W tym duchu papież Franciszek ustanowił nowe prawo, albowiem „wszystko to zostało ustanowione, kierując się zawsze najwyższym prawem, jakim jest zbawienie dusz, ponieważ Kościół, jak mądrze nauczał błogosławiony papież Paweł VI, jest boskim planem Trójcy Świętej, dlatego wszystkie jego instytucje, które oczywiście zawsze można udoskonalić, powinny dążyć do tego, aby przekazywały łaskę Bożą oraz stale sprzyjały dobru wiernych, zgodnie z darami i misją każdego z nich, co stanowi podstawowy cel Kościoła”<sup>7</sup>.

Jednym z głównych punktów reformy stało się wprowadzenie procesu skróconego. Wiąże się to istotnie z podkreśleniem władzy sędziowskiej biskupa diecezjalnego. Sam biskup jest sędzią – stwierdził papież. Odniósł się w ten sposób do chęci ostatecznego zastosowania w praktyce postanowień Soboru Watykańskiego II. Odtąd biskup staje przed faktycznym podjęciem jednej z czynności procesowych, jaką jest wydanie wyroku, decyzji. I bez wątplenia jest to duża reforma w kontekście obowiązującego prawa<sup>8</sup>. Wszak wydana w 2005 r. Instrukcja procesowa *Dignitas connubii*, zawierała w art. 22 § 2 jasne zalecenie, aby biskup diecezjalny, będący oczywiście pierwszym sędzią w diecezji, bez specjalnych powodów nie wykonywał tej władzy osobiście. Dziesięć lat później papież Franciszek dostrzega jednak konieczność przyspieszenia prowadzonych procesów w sądach kościelnych. Autorytet i władza biskupa stają się dla niego gwarancją czuwania nad nierozzerwalnością małżeństwa.

### 3. WYKŁADNIA PRAWA

Jednym z punktów, które mogą wpływać na aplikację norm prawnych, jest problem z interpretacją prawa. Ta zaś, zwana w języku prawniczym wykładnią prawa, może być rozumiana w znaczeniu pragmatycznym i apragmatycznym. Pierwsze określa proces dochodzenia do poznania, zrozumienia normy prawnej budowanej z tekstu prawnego, interpretowanej z tekstu prawnego. Drugie znaczenie wskazuje na stan dokonany, czyli dokonaną interpretację. Zatem z wykładnią prawa mamy do czynienia w szerokim znaczeniu zawsze wtedy, kiedy czytamy tekst prawny, dokonując jednocześnie jego analizy. W ścisłym słowa znaczeniu z wykładnią mamy jednak do czynienia tylko wtedy, kiedy w analizowanym tekście napotykamy trudność z jego zrozumieniem. Albowiem *clara non sunt interpretanda*, jak głosi jednak

<sup>5</sup> Tamże, 105.

<sup>6</sup> Tamże, 113.

<sup>7</sup> MIDI, 14–17.

<sup>8</sup> Należy mieć jednocześnie bardzo mocno na uwadze fakt, że władza sędziowska wiązała się z posługą biskupa od samego początku, albowiem wypływa z samego urzędu. Warto nadmienić, iż istotnie w historii biskupi wykonywali osobiście władzę sędziowską.

z paremii prawniczych. Skąd bierze się trudność ze zrozumieniem tekstu? Doktryna wskazuje zasadniczo na trzy źródła. Pierwszym z nich jest język. Każda norma wyrażona jest w postaci przepisu. Tenże jest niczym innym jak pewną całością pod względem językowo-logicznym, jest konstrukcją gramatyczną. Drugim jest system prawny, w ramach którego przepis został stworzony, istnieje i funkcjonuje. Sam system prawny według jednej z najbardziej rozpowszechnionych definicji jest zbiorem ściśle ze sobą powiązanych i uporządkowanych generalnych i abstrakcyjnych norm wysłowionych w tekstach aktów normatywnych. Trzecim zaś są tzw. racje funkcjonalne. Odnoszą się one do czynników zewnętrznych w stosunku do tekstu przepisu prawnego, uwzględniającego jego szeroko rozumiany kontekst, w jakim należy go rozpatrywać, rozumieć. Proces dochodzenia do właściwego odczytania tekstu, jego zrozumienia, musi więc szukać odpowiedzi tam, gdzie pojawia się trudność.

W świetle prawodawstwa kanonicznego pryncypialne znaczenie wykładni prawa ma kan. 17 KPK: „Ustawy kościelne należy rozumieć według własnego znaczenia słów, rozważanego w tekście i kontekście. Jeśli pozostaje ono wątpliwe i niejasne, należy uwzględnić miejsca paralelne, gdy takie są, cel i okoliczności ustawy oraz myśl prawodawcy”. Ewidentnie widoczne jest pierwszeństwo wykładni językowej nad systemową czy funkcjonalną, którym przypisuje się charakter subsydiarny<sup>9</sup>.

Znowelizowany tekst, dotyczący procesu małżeńskiego w toku analizy, dyskusji, a przede wszystkim próbie interpretacji, okazał się trudny, nastroczający wiele pytań. Kierowane były one do Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, która udzielała wielokrotnie odpowiedzi na te praktyczne problemy<sup>10</sup>. Taka sytuacja nie powinna jednak dziwić, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę różne czynniki wpływające na hermeneutykę, a przede wszystkim: czynniki kulturowe, psychologiczne i socjologiczne. W perspektywie prawa kanonicznego wszystkie te czynniki są ściśle ze sobą powiązane. Czynniki kulturowe i socjologiczne, nie wchodząc w szczegółowe analizy, odnoszą się przede wszystkim do szeroko rozumianego pojęcia Kościoła. Kościół jest bowiem tym miejscem, które określa i determinuje tworzenie i działanie. Stanowi jedność wpisaną w wielokulturowość. Wielokulturowość nastrocza jednak faktycznie problemów ze zrozumieniem samego prawa, o czym pisał już L. Örsy. Autor stawia jasno tezę, iż „Prawodawca nie może mówić inaczej, jak tylko wewnątrz swojego własnego kulturowego kontekstu”<sup>11</sup>. Ten powszechny kontekst ma swoje źródło przede wszystkim w *communio* wspólnoty wierzących, która oznacza jakby ten stały immanentny dynamizm wspólnoty, który od wielości i złożoności prowadzi ku jedności.

---

<sup>9</sup> Szczegółowo zagadnienie wykładni prawa omówione zostało w: P. Kroczyński, *Zasada clara non sunt interpretanda w prawie kanonicznym*, Kraków 2005, 43–48.

<sup>10</sup> Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych zamieszcza na swojej stronie internetowej odpowiedzi w konkretnych sprawach. Zob. <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (dostęp: 6.02.2019).

<sup>11</sup> Por. L. Örsy, *The interpreter and his art*, Jurist 40 (1980), 45–49; L. Örsy, *The Interpretation of Laws: New Variations on an Old Theme. The Art of the Interpretation. Selected Studies on the Interpretation of Canon Law*, Washington 1982, 70.



Kierowane pytania do Rady ds. Tekstów Prawnych dotyczyły najczęściej kwestii proceduralnych, niemniej wpływały one właśnie z trudności z poprawnym zrozumieniem tekstu prawnego. Czy jednak tylko te problemy wpływają na trudności z aplikacją procesu skróconego w Polsce? Wydaje się, że nie, zwłaszcza że stosowne wyjaśnienia zostały udzielone i stanowią wykładnię dla wszystkich sądów.

#### 4. STOSOWANIE PRAWA

Stosowanie prawa to wydawanie norm o charakterze indywidualnym i konkretnym. W procesie kanonicznym oznacza wydawanie wyroków sądowych, a w perspektywie spraw małżeńskich dawanie odpowiedzi na pytanie, czy małżeństwo zostało zawarte nieważnie z jakiegoś konkretnego tytułu lub tytułów prawnych. Jednakże, aby doszło do wydania decyzji, musi zostać spełniony szereg czynności konwencjonalnych związanych z samym procesem. A zatem stosowanie prawa składa się z określonych etapów, począwszy od skargi powodowej, zawiązania sporu, postępowania dowodowego, po dyskusję w sprawie oraz samą decyzję. Zgodnie ze znowelizowanym kan. 1683 KPK sędzią w procesie skróconym może być jedynie biskup, o ile zostaną spełnione określone dwie przesłanki: 1) żądanie (skarga) zostało zgłoszone przez oboje małżonków lub przez jednego z nich za zgodą drugiego; 2) 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. I w tym miejscu należy zatrzymać się, gdyż według mnie tu znajduje się całe źródło i meritum analizowanego zagadnienia.

Możliwość aplikacji norm dotyczących procesu skróconego przed biskupem zależna jest od dwóch przesłanek, które na pierwszy rzut oka wcale nie nastroczają jakichkolwiek trudności. Praktyka pokazuje jednak co innego.

Pierwszy z wymogów formalnych odnosi się do zgodnej prośby dwóch stron lub chociażby jednej ze stron za zgodą drugiej orzeczenia nieważności małżeństwa<sup>12</sup>. Podkreślmy od samego początku, że pierwotnie Kodeks z 1983 r. nie przedstawiał wprost sytuacji wniesienia skargi o nieważność małżeństwa przez obojga małżonków. Wszak proces małżeński, zaliczony do procesów szczególnych, oparty jest na procesie spornym, w którym występuje oddzielnie strona powodowa (wnosząca sprawę) oraz strona pozwana (wprost o to nieprosząca)<sup>13</sup>. Nie wykluczał jednocześnie takiej możliwości. Wszak do zaskarżenia małżeństwa zdolni są

<sup>12</sup> Por. M. del Pozzo, *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma 2016, 158; E. Frank, *Juger ou faire juger: l'Évêque diocésain juge dans la procès plus bref et le nouveau rôle du Vicaire judiciaire à la lumière du motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, w: *Revue de Droit Canonique* 67/1 (2017), 123–125; P. Toxé, *La réforme des procès en nullité de mariage en Droit canonique latin selon le motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, w: *La réforme des procédures de nullité de mariage. Une étude critique*, red. C. Dounot, F. Dussaubat, Paris 2016, 123–127, A. Zambon, *La presentazione del libello*, w: *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco. Una guida per tutti*, red. Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2016, 33–35.

<sup>13</sup> Por. kan. 1502 KPK, 1504 KPK, 1508 KPK, 1510 KPK, 1524 KPK, 1526 KPK, 1592–1595 KPK.

małżonkowie. Kwestia ta została zweryfikowana w późniejszej Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, gdzie w art. 102 czytamy: „Jeśli obydwójce małżonkowie proszą o stwierdzenie nieważności małżeństwa [...]”. Tak więc możliwość wniesienia próśby o nieważność małżeństwa przez oboje małżonków możliwa jest zarówno w procesie zwyczajnym oraz procesie skróconym. Jednakże trzeba zapytać szczegółowo o charakter i postawę drugiego małżonka. W praktyce bowiem możemy mieć do czynienia z następującymi sytuacjami:

- 1) oboje małżonkowie proszą o nieważność małżeństwa, pozostając do dyspozycji trybunału kościelnego w celu zebrania materiału dowodowego; ich postawa jest zatem aktywna, zmierzająca do poznania prawdy o małżeństwie;
- 2) oboje małżonkowie wnoszą o nieważność małżeństwa, ale jeden współmałżonek ogranicza do minimum swój udział w sprawie; jest w stanie zgłosić się na złożenie zeznań, ale dalej nie uczestniczy w postępowaniu dowodowym;
- 3) jeden z małżonków wnosi o nieważność małżeństwa, a drugi podpisuje się pod skargą, choć czyni to jedynie w celu uzyskania pozytywnego wyroku, tak naprawdę doszukując się przyczyn nieważności zupełnie gdzie indziej (podnosząc je lub nie).
- 4) jeden z małżonków wnosi o nieważność małżeństwa, a drugi podpisuje się pod skargą, deklarując jednocześnie zrzeczenie się udziału w procesie.

Te faktyczne postawy współmałżonków, a zwłaszcza ich wola, mają bardzo istotne przełożenie na spełnienie kryterium, o którym mowa w kan. 1683 KPK. Dlaczego to tak istotne? Postawa jednego z małżonków, którego w procesie zwyczajnym nazywa się stroną pozwaną, może przybierać dwa warianty: zgodę na przyłączenie się do procesu oraz brak sprzeciwu na prowadzenie procesu. Pierwsza sytuacja odnosi się do zaangażowania w pełni, aktywizmu strony w procesie, natomiast druga jest jedynie postawą bierną. Słusznie zauważa W. Góralski, iż „zgoda daje pewność, że strona pozwana zgadza się z prośbą zgłoszoną przez stronę powodową o stwierdzenie nieważności małżeństwa, i że będzie z nią współpracować. Natomiast brak sprzeciwu oznacza postawę o dużo mniejszej pewności i dyspozycji do zaakceptowania takiej próśby, a zwłaszcza w procesie skróconym”<sup>14</sup>. Prawodawca w tekście kanonu pozwalającego na prowadzenie procesu przed biskupem używa na określenie wymogu następującego zwrotu: „[...] *quoties: petitio ab utroque coniuge vel ab alterutro, altero consentiente, proponatur*. Słowem kluczowym staje się *petitio*. Oznacza ono żądanie. Nie odnosi się więc do skargi powodowej jako takiej (*petitio iudicialis*), ale do próśby, w tym przypadku, prowadzenia procesu skróconego. Jakkolwiek żądanie prowadzenia procesu skróconego niekoniecznie musi być jednoznaczne z żądaniem orzeczenia nieważności małżeństwa z określonego tytułu prawnego. W takiej sytuacji proces skrócony nie może być przeprowadzony<sup>15</sup>. Dlatego w art. 15 *Zasad procedural-*

<sup>14</sup> Por. W. Góralski, *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, Płock 2017, 63–64.

<sup>15</sup> Por. P. Majer, *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostołskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, 167.

nych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, Prawodawca zamieszcza informację o możliwości prowadzenia takiego procesu zarówno gdy obie strony podpisały się pod skargą powodową oraz gdy skarga została podpisana jedynie przez jedną stronę, po spełnieniu wymogów względem drugiej strony. Pierwsza z nich zdaje się sugerować, że obie strony już od samego początku zgadzają się zarówno co do treści skargi, jak i wyboru formy procesu. To sytuacja klarowna, która jest wręcz pożądana dla pewności wyboru prowadzenia procesu w takiej formule<sup>16</sup>. Druga natomiast wskazuje, że strona pozwana musi zostać poinformowana o samej skardze i poproszona o poinformowanie sądu, czy zamierza przyłączyć się do przedstawionego żądania i uczestniczyć w procesie. Brak odpowiedzi ze strony tego małżonka lub wyrażenie jej bez udzielenia zgody będzie skutkowało odmową wszczęcia procesu skróconego. Do prowadzenia procesu skróconego wymaga się bowiem wspólnego żądania, która dookreślona w wyjaśnieniach Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych uznana je za warunek *sine qua non*. Wykluczyła tym samym możliwość stosowania domniemania takiej zgodności<sup>17</sup>. W konsekwencji nie jest możliwe prowadzenie procesu skróconego opartego na art. 11 § 2 *Zasad proceduralnych*, gdyż ten odnosi się jedynie do procesu zwyczajnego. Zgoda drugiej strony winna być wyrażona w sposób niebudzący wątpliwości w formie pisemnej lub ustnej przy zachowaniu konieczności spisania takiego oświadczenia przez notariusza<sup>18</sup>.

Drugim z wymogów formalnych do prowadzenia procesu skróconego jest przytoczenie okoliczności dotyczących faktów lub osób, poparte zeznaniami lub dokumentami, które nie wymagają przeprowadzenia dokładniejszego badania albo dochodzenia oraz w sposób oczywisty wskazują na nieważność. Bez wątpienia mamy do czynienia z problemem natury dowodowej. Składowym elementem procesu stosowania prawa jest ustalenie stanu faktycznego. Zgodnie z założeniem Prawodawcy,

---

<sup>16</sup> Por. U. Nowicka, B. Nowakowski, *Od skargi powodowej do decyzji Roty Rzymskiej. Proces o nieważność małżeństwa po Mitis Iudex w pytaniach i odpowiedziach*, Warszawa 2017, 131: „Zgodna wola stron oznacza, w pierwszej kolejności, że obie jednomyślnie chcą procesu o nieważność małżeństwa. Ta kwestia nie wydaje się budzić żadnych wątpliwości. Po drugie ich zgodność dotyczy także trybu prowadzonego postępowania, tzn. prosząc o orzeczenie nieważności małżeństwa obie strony chcą, aby był on prowadzony w formie skróconej przed biskupem. Natomiast należy podkreślić, iż zgodność małżonków winna dotyczyć nie tylko samego faktu próby o orzeczenie nieważności małżeństwa, ale również tytułu, z jakiego ta nieważność miałyby zostać orzeczona. Doświadczenie uczy, że w prowadzonych przed sądami kościelnymi procesach często zdarza się, iż obie strony chcą, aby uznać ich małżeństwo za nieważne, ale jednocześnie obie usiłują udowodnić „winę” drugiej strony, bezwzględnie zaprzeczając jakimkolwiek „zarzutem” kierowanym pod swoim adresem. Innymi słowy, choć cel przyświeca im ten sam (nieważność małżeństwa), to jednak nijak nie zgadzają się co do przyczyn, które miałyby spowodować nieważność ich małżeństwa. Tymczasem w procesie skróconym taka sytuacja jest nie do przyjęcia. Jest to zrozumiałe, skoro podstawą dla prowadzenia procesu na tej drodze jest oczywistość nieważności małżeństwa”.

<sup>17</sup> Por. odpowiedzi Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z dnia 1.10.2015 r. zawarte w Prot. 15138/2015 oraz 15139/2015 w: <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (dostęp: 20.02.2019).

<sup>18</sup> Por. art. 1503 KPK, art. 115 § 2 DC; L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, 97–98.

przesłanki nieważności małżeństwa w postaci dowodów wskazujące w sposób oczywisty na nieważność winny być widoczne już na etapie składania skargi. W wymogach dotyczących skargi wyliczone zostało: 1) przedstawienie krótko, całościowo i jasno faktów, na których opiera się żądanie; 2) wskazanie dowodów, które mogłyby być zebrane natychmiast przez sędziego; 3) załączenie dokumentów, na których opiera się żądanie<sup>19</sup>. Podkreślone zostało to także w *Subsidio applicativo* Trybunału Roty Rzymskiej<sup>20</sup>. Uznanie dowodu za oczywisty sugeruje jego bezsporność, jasność, pewność, brak wątpliwości, brak konieczności dodatkowego objaśnienia<sup>21</sup>.

Fakty przedstawione w dowodach, które zasadniczo wskazują na pewność nieważności małżeństwa, w praktyce nastroczają także najwięcej problemów. Spełnienie tego wymogu wzbudza także i w doktrynie wiele wątpliwości i zastrzeżeń, które żywo są podnoszone w licznych badaniach prowadzonych przez przedstawicieli kanonistyki polskiej jak również i zagranicznej<sup>22</sup>. Prawodawca wyszedł naprzeciw trudnościom, które mogły wynikać z nowej normy. Sformułował on w art. 14 § 1 *Zasad proceduralnych* katalog przykładowych sytuacji, które mogą stanowić przesłankę do dopuszczenia sprawy do rozpatrzenia w ramach właśnie procesu skróconego. Wymienione zostały w nim różne sytuacje, które choć nie stanowią nowych tytułów prawnych, jak początkowo można było słyszeć w doktrynie, to stanowią przykład konkretnych faktycznych działań, które dopiero mogą być źródłem wad oświadczenia woli zawartych w kan. 1095 – 1103 KPK<sup>23</sup>.

Doświadczenie sądowe każe dostrzec, iż bardzo trudno jest zweryfikować od samego początku sprawy jasność i klarowność przesłanek nieważności małżeństwa, popartej odpowiednimi dowodami. W zasadzie ewidentność nieważności małżeństwa, która jawi się początkowo, bardzo szybko zostaje zweryfikowana materialem dowodowym, który najczęściej nie jest już taki oczywisty, żeby nie powiedzieć jest bardzo ubogi. Dotykamy w tym momencie braku wiedzy ze stro-

<sup>19</sup> Por. kan. 1684 KPK.

<sup>20</sup> Por. Apostolic Tribunal of the Roman Rota, *Subsidium for the application of the M.p. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Vatican City, January 2016, 11–12: „This form of process is to be applied in cases in which the accused nullity of the marriage is upheld by a joint request of both spouses and by evident arguments, being the proofs of the marriage nullity of rapid demonstration”.

<sup>21</sup> Por. L. Adamowicz, dz.cyt., 100.

<sup>22</sup> Zob. tamże, 100–108; W. Góralski, *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, Płock 2017, 93; P. Majer, *Okoliczności uzasadniające proces małżeński przed biskupem: podstępne zażalenie bezpłodności, poważnej choroby zakaźnej, potomstwa z wcześniejszego związku lub pozbawienia wolności; zawarcie małżeństwa z przyczyny całkowicie obcej życiu małżeńskiemu lub wynikającej z nieoczekiwanej ciąży kobiety; użycie przemocy fizycznej w celu wymuszenia konsensusu; brak używania rozumu potwierdzony dokumentacją medyczną (MIDI, art. 14 § 1)*, w: *Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenie. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12–13 czerwca 2017 r.*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2018, 69–88; H. Stawniak, *Okoliczności uzasadniające proces małżeński przed biskupem: brak wiary, krótki czas pożycia, aborcja, pozostawanie w relacji pozamałżeńskiej (MIDI, art. 14 § 1)*, w: *Reforma procesowa papieża Franciszka...*, dz.cyt., red. T. Rozkrut, Tarnów 2018, 45–68.

<sup>23</sup> Por. *Subsidium*, 32: „It is necessary to clear away any equivocation in this area: these circumstances are not, in fact, new grounds of nullity”.

ny zainteresowanych osób, które uważają, iż skoro oboje „zgadzają się” na orzeczenie nieważności małżeństwa, to proces skrócony będzie mógł faktycznie być prowadzony. Takie przeświadczenie niejednokrotnie bierze się z cywilnych procesów, w których strony wnoszą o rozwód bez orzekania o winie, co ma usprawnić i oczywiście przyspieszyć orzeczenie sądu. A zatem konstrukcja kan. 1683 KPK, uwzględniająca zarówno zgodę małżonków, jak i ewidentne dowody na nieważność małżeństwa, broni się przed określeniem jej jako procesu o nieważność małżeństwa „za porozumieniem stron”<sup>24</sup>.

W sądownictwie kościelnym została uchylona nowa karta procesów o nieważność małżeństwa. Bez wątplenia przynosi ona nowe możliwości. Zresztą taki był zamysł papieża Franciszka nowelizującego prawo w tym aspekcie. Jednakże nawet najlepsze intencje ostatecznie spotykają się z praktyką. Próbując odpowiedzieć na postawiony problem trudności sądową aplikacją norm w Polsce, należałoby spojrzeć przez pryzmat dwóch rzeczywistości. Po pierwsze, funkcjonowanie sądownictwa kościelnego, a po drugie, warunki społeczno-kulturowe w Polsce. Pierwsza kwestia każe zatem spojrzeć na sądownictwo kościelne w Polsce. Wydaje się, że struktura jest dobrze zorganizowana. Zasadniczo każda diecezja posiada swój własny trybunał kościelny. Sama obsada urzędów sądowych jest różna w przekroju różnych diecezji. Mamy jednak do czynienia ze środowiskiem odpowiednio wyedukowanym i doświadczonym, ale niestety często obłożonym różnymi innymi zajęciami, najczęściej o charakterze duszpasterskim. Liczba procesów prowadzonych w Polsce jest duża, zwłaszcza w perspektywie możliwości pracy samych trybunałów. W tej perspektywie procesy skrócone jawiłyby się nawet jako swoiste rozluźnienie i zdecydowane przyspieszenie czasu trwania procesów. Myślę, że ten argument potwierdziłby niejeden oficjał. Jednakże należy stanowczo podkreślić, iż dla trybunałów na pierwszym miejscu liczy się rzetelne i sprawiedliwe procedowanie tychże spraw, tak aby dobro dusz tych ludzi oraz zasada nierozzerwalności małżeństwa w żaden sposób nie były zagrożone. Zatem problem wydaje się leżeć jednak w szeroko rozumianych warunkach społeczno-kulturowych.

1. Małżonkowie, którzy wchodzą w rolę stron procesowych, najczęściej mają bardzo znikomą wiedzę na temat procesów małżeńskich. Nawet jeśli wnoszą o orzeczenie nieważności małżeństwa w ramach procesu skróconego, to albo nie spełnia-

---

<sup>24</sup> Por. C. Peña García, *La refoma de los procedos canónicos de nulidad matrimonial: el motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Estudios Eclesiásticos, vol. 90 (2015), n. 355, 664: „Este proceso abreviado podrá seguirse en caso de ausencia de contencioso entre las partes – por estar de acuerdo ambos cónyuges en los hechos – siempre que puedan acompañarse a la demanda pruebas que muestren con evidencia la nulidad del matrimonio y hagan innecesaria una instrucción pormenorizada. Se trata de dos requisitos concurrentes, necesarios ambos para la legítima utilización de este proceso. Esta regulación del c.1683 evita, por tanto, que pueda interpretarse esta vía como una nulidad «de mutuo acuerdo», cuya concesión dependa del interés de ambas partes en obtenerla, puesto que, en cualquier caso, lo determinante será que la nulidad se deduzca con claridad de las pruebas aportadas; presupuesta, por tanto, dicha conformidad de los cónyuges en los hechos fundantes de la nulidad, deberán además aportarse con la demanda pruebas sólidas de la misma que hagan superflua una instrucción detenida del proceso y que permitan al Obispo alcanzar la certeza moral de la nulidad del matrimonio”.

ją podstawowych wymogów formalnych, albo meritum sprawy nie kwalifikuje się do tego rodzaju procesu.

2. Strony jeszcze w niedużej liczbie korzystają z wyspecjalizowanych adwokatów kościelnych, którzy służyliby im najlepszą pomocą w tym względzie i jednocześnie dawali gwarancje dążenia do poznania prawdy.

3. Małżonkowie widzą w procesie skróconym szansę na szybkie rozwiązanie ich małżeństwa. Używam specjalnie tej niepoprawnej kanonistycznie formuły, aby oddać faktyczne zamiary.

4. Problem zgody obojga małżonków, przy braku zrozumienia prawa kanonicznego i jednocześnie złych relacji pomiędzy małżonkami, skutkuje jedynie tym, że druga strona broni się przed „oskarżeniem” drugiej strony. Wtedy więc mamy do czynienia w zasadzie nawet nie tyle z procesem o nieważność małżeństwa, ile procesem spornym pomiędzy małżonkami szukającymi winy w drugim małżonku, choć formalnie prowadzonym według przepisów procesu zwyczajnego.

Podsumowując niniejsze zagadnienie, należy stwierdzić, że w Polsce nadal mamy problem z sądową aplikacją norm procesu skróconego. Choć brak jest szczegółowych danych na temat, to można domniemywać, że liczby przeprowadzonych takich procesów w trybunałach kościelnych w Polsce, na pewno nie są duże. Choć samo prawo ustanowione zostało dobrze, to nie obeszło się bez licznych wątpliwości w jego rozumieniu i stosowaniu. Jakkolwiek wątpliwości są rozwiewane przez Papieską Radę ds. Tekstów Prawnych na bieżąco, to praktyczne funkcjonowanie tych przepisów można rzec kuleje. Według mojej oceny, problem nie leży *stricte* po stronie samych trybunałów, ile po stronie trudności w ustaleniu stanu faktycznego. Innymi słowy, przeważająca większość spraw wnoszona przed sąd nie jest oczywista już na poziomie skargi. Stronom trudno jest udowodnić nieważność małżeństwa ze względu na brak dowodów, a w kontekście procesu skróconego pewnych i szybkich do zweryfikowania dowodów. I w tym sensie nie wystarczy dobra wola ze strony Kościoła, jak sama strona lub strony nie są w stanie przedstawić takich dowodów. A w tej perspektywie wikariusze sądowi, zgodnie z kan. 1676 § 2 KPK, po upływie wskazanego terminu i po ponownym wezwaniu drugiej strony do przedstawienia swojego stanowiska, dekretem winni określić formułę wątpliwości i zdecydować o rozpoznaniu sprawy w drodze procesu zwykłego.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamowicz L., *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krajczyński, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015, 3–108.
- Apostolic Tribunal of the Roman Rota, *Subsidium for the application of the M.p. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Vatican City, January 2016.

- Del Pozzo M., *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma: Edizioni Santa Croce 2016.
- 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.
- Frank E., *Juger ou faire juger: l'Évêque diocésain juge dans la procès plus bref et le nouveau rôle du Vicaire judiciaire à la lumière du motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, *Revue de Droit Canonique* 67/1 (2017), 121–138.
- Góralski W., *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2017.
- Kroczyk P., *Zasada clara non sunt interpretanda w prawie kanonicznym*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005.
- Majer P., *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, red. naukowa P. Skonieczny, Tarnów: Biblos 2015, 163–217.
- Majer P., *Okoliczności uzasadniające proces małżeński przed biskupem: podstępne zatajenie bezpłodności, poważnej choroby zakaźnej, potomstwa z wcześniejszego związku lub pozbawienia wolności; zawarcie małżeństwa z przyczyny całkowicie obcej życiu małżeńskiemu lub wynikającej z nieoczekiwanej ciąży kobiety; użycie przemocy fizycznej w celu wymuszenia konsensusu; brak używania rozumu potwierdzony dokumentacją medyczną (MIDI, art. 14 § 1)*, w: *Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenie. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12–13 czerwca 2017 r.*, red. T. Rozkrut, Tarnów: Biblos 2018, 69–88.
- Nowicka U, Nowakowski B., *Od skargi powodowej do decyzji Roty Rzymskiej. Proces o nieważność małżeństwa po Mitis Iudex w pytaniach i odpowiedziach*, Warszawa 2017.
- Örby L., *The Interpretation of Laws: New Variations on an Old Theme*, w: *The Art of the Interpretation. Selected Studies on the Interpretation of Canon Law*, Washington, D.C.: Canon Law Society of America 1982, 47–82.
- Örby L., *The interpreter and his art*, *Jurist* 40 (1980), 27–56.
- Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, Prot. 15138/2015 oraz 15139/2015 w: <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (dostęp: 20.02.2019).
- Peña García C., *La refoma de los procedos canónicos de nulidad matrimonial: el motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 90 (2015), n. 355, 621–682.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego 2001.
- Stawniak H., *Okoliczności uzasadniające proces małżeński przed biskupem: brak wiary, krótki czas pożycia, aborcja, pozostawanie w relacji pozamałżeńskiej (MIDI, art. 14 § 1)*, w: *Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenie. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12–13 czerwca 2017 r.*, red. T. Rozkrut, Tarnów: Biblos 2018, 45–68.
- Toxé P., *La réforme des procès en nullité de mariage en Droit canonique latin selon le motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, w: *La réforme des procédures de nullité de mariage. Une étude critique*, red. C. Dounot, F. Dussaubat, Paris: Artège 2016, 89–140.
- Zambon A., *La presentazione del libello*, w: *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco. Una guida per tutti*, red. *Quaderni di diritto ecclesiale*, Milano: Ancora 2016.

**DIFFICULTIES WITH THE JUDICIAL APPLICATION  
OF PROVISIONS REGARDING  
THE *PROCESSUS BREVIOR CORAM EPISCOPO* IN POLAND  
(MATRIMONIAL, NULLITY, PROCESS, INTERPRETATION,  
APPLICATION OF LAW)**

Summary

Pope Francis promulgated the new law in m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus* on the canonical marriage process. He introduced a shortened trial before the bishop. The application of law shows that this type of process is rarely used. What is the reason? Are we dealing with the problem of law interpretation or application? The author analyzes the issues. In his conclusions he indicates that the greatest difficulty is to determine the facts that affect the possibility of applying can. 1683 Code of Canon Law (MIDI).

**Key words:** *Mitis Iudex Dominus Iesus*, canonical marriage process, shortened trial, law interpretation, law application

**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](mailto:abartczak@wpia.uni.lodz.pl)



ŁUKASZ BERNACIŃSKI

*Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego*

## WYDATKOWANIE ŚRODKÓW FUNDUSZU KOŚCIELNEGO W XXI W.

**Słowa kluczowe:** Fundusz Kościelny, środki publiczne, ubezpieczenia społeczne duchowych, działalność społecznie użyteczna.

1. Wprowadzenie. 2. Umieszczenie Funduszu Kościelnego w polskim systemie finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych. 3. Charakter prawny i cele Funduszu Kościelnego. 4. Przedstawienie danych statystycznych. 5. Omówienie danych statystycznych. 6. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Funkcjonowanie Funduszu Kościelnego stanowi przedmiot sporu między kościołami i innymi związkami wyznaniowymi a państwem od początku jego istnienia. Po transformacji ustrojowej zaczęły pojawiać się w debacie publicznej postulaty likwidacji Funduszu bez zastąpienia go innym instrumentem finansowania związków konfesyjnych. Jednym z argumentów, który miałby uzasadniać zniesienie Funduszu, jest wysokość wydatkowanych przez niego środków, która rzekomo drenuje budżet państwa. Innym zarzutem stawianym Funduszowi Kościelnemu jest teza, jakoby finansowanie działalności wspólnot religijnych za pośrednictwem Funduszu miało być przesłanką decydującą o wyznaniowym charakterze państwa.

Na wstępie omówione zostaną kwestie umiejscowienia Funduszu Kościelnego w polskim systemie finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych, a także ewolucji celów oraz charakteru prawnego Funduszu. Zaprezentowane zostaną także dane statystyczne dotyczące wydatkowania środków Funduszu. Pierwszoplanowym celem niniejszego opracowania jest ukazanie kwot wydatkowanych z Funduszu Kościelnego. Przedstawione zostaną zadania, na jakie obecnie świadczy Fundusz Kościelny, oraz sumy przekazywane na poszczególne cele i ich udział w budżecie Funduszu. Jednym z celów szczegółowych, stanie się merytoryczna weryfikacja argumentów zwolenników likwidacji Funduszu Kościelnego w świetle przytaczanych w opracowaniu danych. Cezura czasowa zakreślona w tytule obejmuje okres między 2001 (początek XXI w.) a 2018 r. – ostatnim pełnym rokiem budżetowym.

## 2. UMIEJSCOWIENIE FUNDUSZU KOŚCIELNEGO W POLSKIM SYSTEMIE FINANSOWANIA KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Polski system finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych, za Tadeuszem Stanisławskim, można podzielić na trzy kategorie – finansowanie pozytywne, negatywne oraz pośrednie<sup>1</sup>. Istotą finansowania pozytywnego jest bezpośrednio przekazywanie z budżetu państwa środków pieniężnych na rzecz kościołów i innych związków konfesyjnych. Transfer ten dokonuje się najczęściej przy wykorzystaniu aparatu skarbowego państwa, a jego wyłączną przesłanką jest prowadzenie przez związek wyznaniowy działań o charakterze religijnym, a w wypadku osób fizycznych – status osoby duchownej. W powyższej definicji nie zawiera się wykonywanie przez instytucje wyznaniowe funkcji publicznych przy współdziałaniu finansowym państwa oraz wynagradzanie ze środków publicznych pracy osób duchownych, o ile nie jest ona związana z posługą duszpasterską. Do kategorii finansowania pozytywnego zaliczyć można finansowanie szeroko rozumianego duszpasterstwa służb mundurowych, w tym duszpasterstwa wojskowego wraz ze strukturą Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego<sup>2</sup>, a także działalność Funduszu Kościelnego w zakresie opłacania części składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne niektórych grup osób duchownych. Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w pozostałym zakresie można uznać za koszt państwa związany z wyręczaniem tegoż przez kościoły i inne związki wyznaniowe w realizacji funkcji publicznych<sup>3</sup>.

Finansowanie negatywne polega na nieobciążaniu związków konfesyjnych w całości albo w części daninami publicznymi, które pobierane są od innych podmiotów znajdujących się w podobnej sytuacji. Zwolnienia dotyczą najczęściej podatków bezpośrednich i lokalnych, rzadziej pośrednich. Polski system podatkowy przewiduje zwolnienia kościołów i innych związków wyznaniowych z danin w zakresie: podatku dochodowego od osób fizycznych i prawnych, podatku od nieruchomości oraz od spadków i darowizn, cła (z ograniczeniem przedmiotowym i uwzględnieniem ich przeznaczenia), a także innych opłat – podatku od czynności cywilnoprawnych czy opłat sądowych<sup>4</sup>. Do omawianej kategorii należy także zaklasyfikować umożliwienie związkom konfesyjnym o uregulowanych stosunkach z państwem nabywania od Skarbu Państwa i Jednostek Samorządu Terytorialnego –

<sup>1</sup> T. Stanisławski, *Sposoby finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, 338–340.

<sup>2</sup> A. Strzelecki, *Duszpasterstwo wojskowe. Aspekty finansowo-prawne administracji kościelnej*, Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcy 2012, t. 1, 114–119.

<sup>3</sup> Por. P. Stanisławski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a finansowanie związków wyznaniowych*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2009, 116–117.

<sup>4</sup> Por. T. Stanisławski, *Finansowanie instytucji wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce*, Lublin 2011, 74–91.

w trybie bezprzetargowym lub z bonifikatą cenową – nieruchomości, przeznaczanych na cele działalności sakralnej<sup>5</sup>.

Trychotomicznego podziału dopełnia finansowanie pośrednie, którego idea jest stworzenie przez ustawodawcę takich mechanizmów prawnych, które staną się zachętą dla osób trzecich do dotowania kościołów i innych związków wyznaniowych. W tej kategorii zawiera się podstawowe dla wspólnot religijnych źródło utrzymania, czyli ofiarność wiernych – datki składane na przykład przy okazji sprawowania kultu. Podstawowym udogodnieniem związanym z taką formą transferu środków pieniężnych i rzeczy na linii wierny – związek konfesyjny jest zwolnienie obdarowanego z obowiązku prowadzenia księgowości w zakresie przychodów uzyskiwanych z niegospodarczej działalności statutowej. Takie rozwiązanie sprawia, że duża część przychodów instytucji wyznaniowych jest nierejestrowana i dokonuje się z pominięciem systemu finansów publicznych. Ustawodawca przewidział także ewidencjonowany tryb przekazywania darowizn na rzecz wspólnot religijnych, który zapewnia darczyńcy korzyść w postaci możliwości odliczenia całości przekazanej darowizny od podstawy opodatkowania<sup>6</sup> (do określonego ustawowo limitu w wypadku darowizny na cele kultu religijnego albo bez limitu w wypadku darowizny na działalność charytatywno-opiekuńczą kościelnych osób prawnych).

### 3. CHARAKTER PRAWNY I CELE FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

W zamierzeniu historycznego ustawodawcy Fundusz Kościelny został pomyślany jako ekwiwalent upaństwowienia dóbr majątkowych związków konfesyjnych<sup>7</sup>. Restytucyjny charakter Funduszu zakotwiczony jest w zasadzie sprawiedliwości społecznej, co potwierdza art. 10 ust. 3 Ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego<sup>8</sup>, w którym wprowadzono zasadę przekazywania na cele danego związku wyznaniowego środków Funduszu w wysokości proporcjonalnej do wpływów uzyskanych z upaństwowionych nieruchomości tegoż związku<sup>9</sup>. Nieprawidłowości w procesie nacjonalizacji stały się dla władz państwowych legitymacją do arbitralnego kształtowania wysokości Funduszu Kościelnego poprzez finansowanie go jedynie z dotacji budżetowych, w cał-

<sup>5</sup> Art. 37 ust. 2 pkt 10 i art. 68 ust. 1 pkt 6 Ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami, Dz.U. 2018 poz. 2204 t.j.

<sup>6</sup> Por. R. Mastalski, *Prawo podatkowe*, Warszawa 2016, 485–487.

<sup>7</sup> D. Walencik, *Nieruchomości Kościoła katolickiego w latach 1918–2012. Regulacje prawne – nacjonalizacja – rewindykacja*, Katowice 2013, 360–361.

<sup>8</sup> Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, Dz.U. 1950 nr 9, poz. 87 ze zm., (dalej jako: Ustawa o dobrach martwej ręki).

<sup>9</sup> Zasada ta w praktyce nie była nigdy respektowana. M. Zawisłak, *Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w latach 1950–1989*, Studia z Prawa Wyznaniowego 2009, t. 12, 250.

kowitym oderwaniu od normy art. 10 ust. 3 Ustawy o dobrach martwej ręki. Szacuje się, że od lat 50. ubiegłego wieku corocznie wysokość Funduszu może być nawet pięciokrotnie zaniżona<sup>10</sup>.

W krajach europejskich, w których zaistniało zjawisko sekularyzacji dóbr kościelnych, tworzono fundusze o charakterze restytucyjnym, jednak Fundusz Kościelny różni się od rozwiązań europejskich oraz przedwojennych polskich tradycji tym, że w ustawie tworzącej Fundusz zostały ściśle określone cele, na jakie może on świadczyć, a za dystrybucję środków odpowiadać miały instytucje państwowe<sup>11</sup>.

W pierwotnej wersji Ustawy o dobrach martwej ręki Fundusz Kościelny mógł świadczyć na pięć wymienionych w niej celów: utrzymanie i odbudowę kościołów; udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych; objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym w wypadkach uzasadnionych; specjalne zaopatrzenie emerytalne społecznie zasłużonych duchownych; wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej. Radzie Ministrów przyznano uprawnienie do rozszerzenia powyższego katalogu<sup>12</sup>. Z powyższego uprawnienia nie korzystano aż do 1990 r., choć przez cały okres Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) Fundusz Kościelny przeważającą część przyznanych środków wydatkował na cele pozaustawowe, stając się tym samym narzędziem prowadzenia polityki wyznaniowej przez państwo, polegającej w szczególności na walce z Kościołem katolickim, który był jedynym związkiem wyznaniowym otwarcie sprzeciwiającym się komunistycznej władzy państwowej<sup>13</sup>. Obecnie działalność Funduszu uznaje się również za swoistą rekompensatę finansowania w latach 1950–1989 pozaustawowych celów Funduszu<sup>14</sup>. Od 1999 r. Fundusz Kościelny świadczy na trzy kategorie celów: opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne niektórych grup osób duchownych, wspomaganie kościelnej działalności charytatywno-opiekuńczej oraz odbudowę zabytkowych obiektów sakralnych<sup>15</sup>.

Fundusz Kościelny wykazuje cechy państwowego funduszu celowego, ponieważ powstał na mocy odrębnej ustawy oraz nie posiada osobowości prawnej, jednak obecny sposób finansowania Funduszu nie pozwala go zakwalifikować jako funduszu celowego<sup>16</sup>. Fakt, iż całość środków, którymi dysponuje Fundusz Kościelny, pochodzi z budżetu państwa, sprawia, że jego wyodrębnienie z tegoż budżetu jest zabiegiem czysto formalnym i sprzeciwia się istocie kreacji państwowych funduszy celowych<sup>17</sup>. Fundusz Kościelny stanowi wyodrębnioną pozycję w części 43 budżetu państwa – wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne, w dziale 758

<sup>10</sup> D. Walencik, dz.cyt., 361–362 z przypisami.

<sup>11</sup> T. Stanisławski, *Finansowanie...*, dz.cyt., 116–117.

<sup>12</sup> Art. 9 Ustawy o dobrach martwej ręki.

<sup>13</sup> M. Zawiślak, *Wydatkowanie...*, 248–253, 258–261.

<sup>14</sup> M. Zawiślak, *Prawne i finansowe aspekty działalności Funduszu Kościelnego w latach 1989–2009*, w: *Prawo wyznaniowe...*, dz.cyt., 360.

<sup>15</sup> O kształtowaniu się celów Funduszu Kościelnego w latach 1950–1999 zob. Ł. Bernaciński, *Finansowanie związków wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce. Fundusz Kościelny*, Łódź 2017, 41–42.

<sup>16</sup> Art. 29 ust. 5 Ustawy z dnia 27 sierpnia 2009 r. o finansach publicznych, Dz.U 2017 poz. 2077 t.j.

<sup>17</sup> *Prawo finansowe*, red. R. Masztalski, E. Fojcik-Mastalska, Warszawa 2013, 72–73.

– różne rozliczenia, w rozdziale 75 822 – Fundusz Kościelny, której dysponentem jest minister właściwy do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych, którym obecnie jest Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji.

#### 4. PRZEDSTAWIENIE DANYCH STATYSTYCZNYCH

Tabela 1. Budżet Funduszu Kościelnego w latach 2001–2008<sup>18</sup>

Rok	Budżet Funduszu Kościelnego (PLN)
2001	132 280 000
2002	75 719 000
2003	78 333 000
2004	78 333 000
2005	78 333 000
2006	93 685 000
2007	96 684 000
2008	97 908 000

Tabela 2. Porównanie wysokości budżetu Funduszu Kościelnego zapisanego w ustawie budżetowej z danymi Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (MSWiA) o wysokości budżetu Funduszu Kościelnego w latach 2009–2018<sup>19</sup>

Rok	Budżet Funduszu Kościelnego zapisany w ustawie budżetowej (PLN)	Budżet Funduszu Kościelnego według danych MSWiA (PLN)
2009	99 429 000	95 929 000
2010	86 336 000	86 336 000 + 4 621 000
2011	89 185 000	89 185 000
2012	94 374 000	94 374 000 + 2 125 900

<sup>18</sup> Dane za: Ł. Bernaciński, dz.cyt., 62–63.

<sup>19</sup> Dane za: USTAWA budżetowa na rok 2009 z dnia 9 stycznia 2009 r., Dz.U. 2009 nr 10, poz. 58; Ustawa budżetowa na rok 2010 z dnia 22 stycznia 2010 r., Dz.U. 2010 nr 19, poz. 102; Ustawa budżetowa na rok 2011 z dnia 20 stycznia 2011 r., Dz.U. 2011 nr 29, poz. 150; Ustawa budżetowa na rok 2012 z dnia 2 marca 2012 r., Dz.U. 2012 poz. 273; Ustawa budżetowa na rok 2013 z dnia 25 stycznia 2013 r., Dz.U. 2013 poz. 169; Ustawa budżetowa na rok 2014 z dnia 24 stycznia 2014 r., Dz.U. 2014 poz. 162; Ustawa budżetowa na rok 2015 z dnia 15 stycznia 2015 r., Dz.U. 2015 poz. 153; Ustawa budżetowa na rok 2016 z dnia 25 lutego 2016 r., Dz.U. 2016 poz. 278; Ustawa budżetowa na rok 2017 z dnia 16 grudnia 2016 r., Dz.U. 2017 poz. 108, Ustawa budżetowa na rok 2018 z dnia 11 stycznia 2018 r., Dz.U. 2018 poz. 291, Załącznik do odpowiedzi Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 6.12.2017 r., zbiory własne autora (lata 2009–2016), Odpowiedź Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 08.03.2018 r., zbiory własne autora (lata 2017–2018).

2013	94 374 000	94 374 000 + 23 856 000
2014	94 374 000	94 374 000 + 38 769 000
2015	118 230 000	118 230 000 + 9 829 000
2016	126 230 000	118 230 000 + 27 209 600
2017	133 230 000	133 230 000 + 25 538 000
2018	156 893 000	156 893 000 + 21 190 000

Tabela 3. Podział wydatkowanych środków Funduszu Kościelnego na poszczególne kategorie celów, w ujęciu nominalnym i procentowym, w latach 2001–2017<sup>20</sup>

Rok	Wysokość wydatków na ubezpieczenia społeczne duchownych		Wysokość wydatków na konserwację i remonty zabytkowych obiektów sakralnych		Wysokość wydatków na wspomaganie kościelnej działalności społecznie użytecznej	
	Nominalnie (PLN)	Procentowo	Nominalnie (PLN)	Procentowo	Nominalnie (PLN)	Procentowo
2001	121 541 000	91,88	6 276 000	4,75	4 463 000	3,37
2002	64 405 200	85,06	6 087 000	8,04	5 226 800	6,90
2003	66 506 300	84,90	6 167 700	7,87	5 659 000	7,23
2004	66 398 900	84,76	6 400 100	8,17	5 534 000	7,07
2005	70 164 500	89,57	4 508 500	5,76	3 660 000	4,67
2006	80 043 000	85,44	8 230 000	8,78	5 412 000	5,78
2007	83 416 000	86,28	8 718 000	9,02	4 550 000	4,70
2008	79 112 600	80,80	13 331 000	13,62	5 464 400	5,58
2009	91 363 200	95,24	2 999 800	3,13	1 566 000	1,63
2010	88 806 800	100	0	0	0	0
2011	89 185 000	100	0	0	0	0
2012	96 499 900	100	0	0	0	0
2013	118 230 000	100	0	0	0	0
2014	133 143 000	100	0	0	0	0
2015	128 059 000	100	0	0	0	0
2016	133 650 000	91,89	6 973 000	4,80	4 816 600	3,31
2017	143 885 000	90,63	10 636 400	6,70	4 228 500	2,66
2018	148 264 000	83,25	29 713 000	16,68	1 769 500	0,99

<sup>20</sup> Dane za: Ł. Bernaciński, dz.cyt., 66–72 (lata 2001–2003), *Załącznik...* (lata 2004–2016), *Odpowiedź...* (lata 2017–2018).

## 5. OMÓWIENIE DANYCH STATYSTYCZNYCH

Wiek XXI rozpoczął się dla Funduszu Kościelnego bardzo dynamicznym wzrostem budżetu, w 2000 r. Fundusz dysponował bowiem środkami w wysokości „jedynie” 67 834 000 zł. Wzrost wysokości budżetu do 132 280 000 zł był jednorazowym wystrzałem, po którym coroczna wysokość Funduszu wróciła do dynamiki trendu wzrostowego na poziomie kilku do kilkunastu procent rocznie, z wyjątkiem lat 2003–2005, kiedy to dotacja budżetowa dla Funduszu nie zmieniała się. Dopiero ustawa budżetowa na rok 2006 przegłosowana już pod rządami koalicji Prawa i Sprawiedliwości (PiS), Ligi Polskich Rodzin oraz Samoobrony w znaczący sposób dokapitalizowała Fundusz. Rząd Platformy Obywatelskiej (PO) i Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL) niechętnie godził się na zwiększanie wysokości Funduszu Kościelnego. Okres ten (lata 2008–2015) cechuje brak stałego trendu wzrostowego, obserwowanego niemal nieprzerwanie od czasu transformacji ustrojowej. Taka polityka doprowadziła w latach 2010–2015 do zapaści finansowania konserwacji i remontów zabytkowych obiektów sakralnych oraz wspomagania kościelnej działalności społecznie użytecznej.

Od 2010 r. (z wyłączeniem 2011 r.) zaobserwować można praktykę zwiększania wysokości Funduszu Kościelnego poprzez przyznawanie rezerwy celowej „w związku z niewystarczającą kwotą posiadaną na opłacenie składek społecznych i zdrowotnych za duchownych”<sup>21</sup>. Przyznana w 2010 r. rezerwa celowa wyniosła 4 621 000 zł. Ponieważ przewyższała ona deficyt Funduszu w obszarze finansowania składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne niektórych grup osób duchownych, zwrócono niewykorzystaną część w kwocie 2 150 200 zł. W tym roku Fundusz nie przeznaczył żadnych środków na finansowanie innych swoich zadań. W latach 2012–2014 budżet Funduszu Kościelnego pozostawał niezmienny, pomimo tego, że przyznane w ustawie budżetowej środki były niewystarczające do realizacji choćby priorytetowego zadania Funduszu, jakim jest opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne osób duchownych. W 2015 r. przyznanie rezerwy celowej okazało się konieczne, nawet pomimo wzrostu ustawowo zagwarantowanego budżetu Funduszu. Fakt ten nie może dziwić, skoro rok wcześniej dotacja budżetowa i rezerwa celowa, które wystarczyły jedynie na opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne osób duchownych wynosiły o 14 913 000 zł więcej niż zwiększony w 2015 r. ustawowy budżet Funduszu. W 2016 r. Funduszowi Kościelnemu przyznano trzy dotacje celowe w wysokości 3 986 000 zł, 11 434 000 zł oraz 11 789 600 zł. Rok później, ponownie przyznano trzy dotacje w wysokości 8 895 000 zł, 14 805 000 zł i 1 838 000. Również w 2018 r. Fundusz Kościelny wymagał dokapitalizowania w wysokości 21 190 000 zł. Trzeba także zwrócić uwagę na rozbieżności i nieścisłości w danych za lata 2009 i 2016–2018 dotyczące budżetu Funduszu Kościelnego oraz wydatkowanych zeń środków<sup>22</sup>.

Jako oficjalny powód zmniejszenia, a następnie ustabilizowania budżetu Funduszu w latach 2010–2014 podawano konieczność poszukiwań oszczędności bu-

<sup>21</sup> Sformułowanie stale powtarzane w: *Załącznik...*

<sup>22</sup> Do czasu oddania tekstu, autor nie uzyskał z MSWiA rzetelnych informacji dotyczących przyczyn rozbieżności w udostępnionych danych.

dżetowych w obliczu ogólnoswiatowego kryzysu gospodarczego, który ujawnił się w 2007 r., a jego szczyt przypadł na lata 2008–2009. Cięcia budżetowe i konieczność zwalczania skutków kryzysu w kolejnych latach nie wyjaśniają, dlaczego kolejne ustawy budżetowe przyznawały Funduszowi dotacje w wysokości niższej niż potrzebna do realizacji choćby podstawowego zadania Funduszu. Przyczyną mogły być błędne projekcje, co do ogólnej wartości składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne osób duchownych w kolejnym roku. Można jednak domniemywać, że ujawnianie w ustawie budżetowej zaniżonej wysokości Funduszu Kościelnego i dalsze jego dotowanie za pomocą rezerwy celowej stało się także wygodnym politycznie zabiegiem. Zwiększanie wydatków Funduszu odbywało się bez drażnienia antyklerykalnej części wyborców, fakt przyznawania rezerwy celowej nie przebiegał się bowiem do świadomości opinii publicznej. W czasie samodzielnych rządów PiS utrzymano wyżej opisaną praktykę, jednak nie można potwierdzić tych samych motywacji tego działania. W Ustawie budżetowej na 2017 r. zagwarantowano Funduszowi Kościelnemu niższą dotację niż zakładano w projekcie tejże ustawy. Wpływ na to mógł mieć rzekomy sprzeciw społeczny odnotowywany w niektórych mediach. Z tego powodu, a także ze względu na znaczący wzrost płacy minimalnej oraz fakt, iż kwotę zarezerwowaną na konserwację i remonty zabytkowych obiektów sakralnych oraz na wspomaganie kościelnej działalności społecznie użytecznej założono *a priori*, przyznanie rezerwy celowej okazało się konieczne<sup>23</sup>.

Odnosząc się do tezy jakoby funkcjonowanie Funduszu Kościelnego drenowało budżet państwa, trzeba przypomnieć, iż wysokość Funduszu (wraz z przyznanymi rezerwami celowymi) stanowiła w 2016 r. 0,039% łącznej kwoty wydatków budżetu państwa<sup>24</sup> oraz jedynie 0,018% wydatków sektora finansów publicznych<sup>25</sup>. W świetle powyższych obliczeń trzeba stwierdzić, że likwidacja Funduszu Kościelnego nie przyniesie Skarbowi Państwa znaczących oszczędności. Argument o zbytnim obciążeniu budżetu państwa wydatkami na Fundusz Kościelny należy odrzucić jako nieprawdziwy.

Podstawowym celem, na jaki świadczy Fundusz Kościelny, jest opłacanie części albo całości składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne niektórych grup osób duchownych. Jest to tzw. „cel sztywny”, czyli taki, na który pieniądze muszą się w budżecie Funduszu znaleźć każdego roku. Dobrze obrazuje to procentowy udział środków wydatkowanych na to zadanie w budżecie Funduszu. W omawianym okresie udział ten nigdy nie spadł poniżej 80%, a w latach 2010–2015 opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne niektórych grup osób duchownych było jedynym zadaniem, na jakie świadczył Fundusz. Nie jest możliwe określenie udziału każdego z kościołów i innych związków wyznaniowych w dobrodziejstwie

<sup>23</sup> Dotacje z Funduszu Kościelnego – można już składać wnioski, <http://www.rp.pl/Prawo/30315-9928-Dotacje-z-Funduszu-Koscielnego---mozna-juz-skladac-wnioski.html> (dostęp: 21.12.2018).

<sup>24</sup> Obliczenia własne na podstawie danych zawartych w tabeli 2 oraz art. 1 ust. 2 Ustawy budżetowej na rok 2016.

<sup>25</sup> Obliczenia własne na podstawie danych zawartych w tabeli 2 oraz Uzasadnienia Ustawy budżetowej na rok 2016, Tablica 3. Zestawienie dochodów i wydatków sektora finansów publicznych w 2016 r., 213, <http://orka.sejm.gov.pl/Druki8ka.nsf/0/0EBE638D9F6EFE2FC1257F2300766835/%24File/146-uzasadnienie.pdf> (dostęp: 21.12.2018).



opłacania składek za duchownych tego związku konfesyjnego, ponieważ nie prowadzi się takich statystyk, a MSWiA dokonuje wpłat zbiorczych na rachunek Zakładu Ubezpieczeń Społecznych tytułem opłacania składek<sup>26</sup>. Jednocześnie postuluje się nałożenie na zwierzchnie władze związków konfesyjnych obowiązku przesłania do Zakładu Ubezpieczeń Społecznych aktualnej listy osób będących duchownymi w tych związkach, co miałyby doprowadzić do uszczelnienia wydatkowania środków Funduszu na omawiany cel<sup>27</sup>.

Kierując się kryterium wysokości wydatkowanych sum, za drugi najważniejszy cel Funduszu Kościelnego należy uznać konserwację i remonty obiektów sakralnych o wartości zabytkowej. W XXI w. Fundusz przekazywał corocznie na to zadanie mniej niż 10% swego budżetu (wyjątek w 2008 i 2018 r.). Jednocześnie, w całym badanym okresie kwoty transferowane na ten cel stanowiły większość dotacji udzielanych przez Fundusz kościołom i innym związkom wyznaniowym. Należy zwrócić uwagę na nagły wzrost wydatków na omawiany cel w 2018 r., który może być jednorazową zwyczajną lub początkiem nowej praktyki rozdziału środków Funduszu. Od 2017 r. Fundusz przekazuje dotacje także na nową, wcześniej niedostępną dla wnioskodawców kategorię prac remontowych, związaną z konserwacją ruchomego wyposażenia obiektów sakralnych służących sprawowaniu kultu oraz stałych elementów wystroju wewnątrz tych obiektów, czyli na konserwację polichromii, malowideł, ołtarzy, organów czy ozdobnych elementów wyposażenia świątyni.

Trzeci z finansowanych celów Funduszu obejmuje dotowanie adaptacji, modernizacji i remontów oraz budowę i rozbudowę placówek, w których kościelne osoby prawne prowadzą działalność pożytku publicznego. Oprócz współfinansowania prac dotyczących substancji budynków Fundusz wspiera także, w uzasadnionych przypadkach, zakup wyposażenia dla wyżej wymienionych placówek oraz inicjatywy niezwiązane z środkami trwałymi, np. pobyt podopiecznych na koloniach. W zakreślonej cezurze czasowej Fundusz Kościelny przekazywał na opisywany cel od 0,99% (2018 r.) do 7,23% (2003 r.) środków, jakimi dysponował w danym roku budżetowym.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Wysokość Funduszu Kościelnego znajduje się w trendzie wzrostowym od czasu transformacji ustrojowej, nawet pomimo obserwowanej stagnacji wzrostu budżetu Funduszu w okresie rządów PO-PSL. Nie zmienia to faktu, iż w każdym kolejnym roku wysokość Funduszu jest zaniżona względem poziomu, który wynika z zapisów Ustawy o dobrach martwej ręki. Oznacza to, że każdego roku zwiększa się dług państwa względem kościołów i innych związków wyznaniowych. W takiej sytuacji likwidacja Funduszu Kościelnego bez zastąpienia go innym instrumentem

---

<sup>26</sup> Por. § 23 Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 18 kwietnia 2008 r. w sprawie szczegółowych zasad i trybu postępowania w sprawach rozliczania składek, do których poboru jest zobowiązany Zakład Ubezpieczeń Społecznych, Dz.U. 2008 nr 78, poz. 465.

<sup>27</sup> P. Kaleta, *Problemy prawne likwidacji Funduszu Kościelnego*, Studia z Prawa Wyznaniowego 2012, t. 15, 269.

finansowania związków konfesyjnych ze środków publicznych byłaby niezgodna ze standardami demokratycznego państwa prawnego – szczególnie ochroną praw słusznie nabytych, a także podważałaby zaufanie jednostek – wiernych do państwa i stanowionego przez nie prawa. Należy także zauważyć, iż zwiększenie rocznego budżetu Funduszu Kościelnego nie wiązałoby się z nadmiernym obciążeniem budżetu państwa, wbrew argumentacji zwolenników zniesienia Funduszu, nawet przy podwojeniu środków publicznych przekazywanych Funduszowi, stanowiłyby one bowiem ułamek procenta budżetu państwa.

Trzeba także pamiętać, że do systemu finansowania związków konfesyjnych ze środków publicznych nie sposób zaszeregować całej działalności Funduszu Kościelnego. Współfinansowanie konserwacji i remontów zabytkowych obiektów sakralnych oraz wspieranie społecznie użytecznej działalności instytucji wyznaniowych stanowi koszt realizacji przez wspólnoty religijne funkcji publicznych w zastępstwie państwa. Likwidacja Funduszu Kościelnego oznaczałaby zaprzestanie dotowania wyżej wymienionych inicjatyw i mogłaby być postrzegana jako naruszenie konstytucyjnej zasady współdziałania państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne niektórych grup osób duchownych jest priorytetowym zadaniem stawianym przed Funduszem Kościelnym. Nie może dziwić, iż na ten cel przeznaczano w XXI w. od 80 do 100% budżetu Funduszu. Pomimo że utrzymanie opłacania składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne osób duchownych ze środków publicznych narusza świecki charakter państwa, nie sposób obronić jedynie na tej podstawie tezy, że Polska jest państwem wyznaniowym. O różnicy między państwami świeckimi i wyznaniowymi nie decyduje ostry podział na finansowanie albo niefinansowanie związków konfesyjnych, ale raczej cele i podstawy prawne dopuszczające przesunięcia majątkowe z budżetu państwa do wspólnot wyznaniowych czy zakres wolności religijnej gwarantowanej przez państwo. Trzeba pamiętać, że Fundusz Kościelny powstał jako fundusz restytucyjny, a po transformacji ustrojowej miał spełniać także funkcję odszkodowawczą za funkcjonowanie niezgodne z Ustawą o dobrach martwej ręki w okresie PRL. Chociaż aktualnie Fundusz stanowi dotację budżetową dla kościołów i innych związków, nie można oderwać go całkowicie od swego pierwotnego charakteru, a środki przez niego wydatkowane na rzecz wspólnot religijnych pokrzywdzonych w procesie upaństwowienia kościelnych nieruchomości ziemskich, noszą rys odszkodowawczy.

## BIBLIOGRAFIA

- Bernaciński Ł., *Finansowanie związków wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce. Fundusz Kościelny*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2017.
- Kaleta P., *Problemy prawne likwidacji Funduszu Kościelnego*, Studia z Prawa Wyznaniowego 2012, t. 15, 255–274.
- Mastalski R., *Prawo podatkowe*, Warszawa: C.H. Beck 2016.
- Prawo finansowe*, red. R. Masztalski, E. Fojcik-Mastalska, Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2013.

- Stanisławski T., *Finansowanie instytucji wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2011.
- Stanisławski T., *Sposoby finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów w Bielsku Białej 2009, 335–341.
- Stanisz P., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a finansowanie związków wyznaniowych*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T.J. Zieliński, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2009, 107–123.
- Strzelecki A., *Duszpasterstwo wojskowe. Aspekty finansowo-prawne administracji kościelnej*, Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy 2012, t. 1, 99–122.
- Walencik D., *Nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–2012. Regulacje prawne – nacjonalizacja – rewindykacja*, Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach 2013.
- Zawiślak M., *Prawne i finansowe aspekty działalności Funduszu Kościelnego w latach 1989–2009*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów w Bielsku Białej 2009, 357–369.
- Zawiślak M., *Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w latach 1950–1989*, Studia z Prawa Wyznaniowego 2009, t. 12, 241–266.

### Publikacje elektroniczne

- Dotacje z Funduszu Kościelnego – można już składać wnioski*, <http://www.rp.pl/Prawo/303159928-Dotacje-z-Funduszu-Koscielnego---mozna-juz-skladac-wnioski.html> (dostęp: 21.12.2018).
- Uzasadnienie Ustawy budżetowej na rok 2016, Tablica 3. Zestawienie dochodów i wydatków sektora finansów publicznych w 2016 r. <http://orka.sejm.gov.pl/Druki8ka.nsf/0/0EBE638D9F6E-FE2FC1257F2300766835/%24File/146-uzasadnienie.pdf> (dostęp: 21.12.2018).

### Źródła

- Odpowiedź Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 08.03.2018 r., zbiory własne autora.
- Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, Dz.U. 1950 nr 9, poz. 87 ze zm.
- Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami, Dz.U. 2018 poz. 2204 t.j.
- Ustawa budżetowa na rok 2009 z dnia 9 stycznia 2009 r., Dz.U. 2009 nr 10, poz. 58.
- Ustawa z dnia 27 sierpnia 2009 r. o finansach publicznych, Dz.U. 2017 poz. 2077 t.j.
- Ustawa budżetowa na rok 2010 z dnia 22 stycznia 2010 r., Dz.U. 2010 nr 19, poz. 102.
- Ustawa budżetowa na rok 2011 z dnia 20 stycznia 2011 r., Dz.U. 2011 nr 29, poz. 150.
- Ustawa budżetowa na rok 2012 z dnia 2 marca 2012 r., Dz.U. 2012 poz. 273.
- Ustawa budżetowa na rok 2013 z dnia 25 stycznia 2013 r., Dz.U. 2013 poz. 169.
- Ustawa budżetowa na rok 2014 z dnia 24 stycznia 2014 r., Dz.U. 2014 poz. 162.
- Ustawa budżetowa na rok 2015 z dnia 15 stycznia 2015 r., Dz.U. 2015 poz. 153.
- Ustawa budżetowa na rok 2016 z dnia 25 lutego 2016 r., Dz.U. 2016 poz. 278.
- Ustawa budżetowa na rok 2017 z dnia 16 grudnia 2016 r., Dz.U. 2017 poz. 108.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 18 kwietnia 2008 r. w sprawie szczegółowych zasad i trybu postępowania w sprawach rozliczania składek, do których poboru jest zobowiązany Zakład Ubezpieczeń Społecznych, Dz.U. 2008 nr 78, poz. 465.
- Załącznik do odpowiedzi Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 06.12.2017 r., zbiory własne autora

## **DISBURSEMENT OF THE CHURCH FUND FUNDS IN THE 21ST CENTURY**

### **Summary**

The proposed liquidation of the Church Fund is justified, among other things, by high amounts that churches and other religious associations receive from the state budget and the thesis that the Church Fund makes Poland a confessional state. The author verifies the above arguments on the basis of quoted statistical data on funds spending from the Church Fund in the 21st century and the analysis of the nature and purpose of the establishment of the Church Fund. The data include the budget of the Church Fund and sums transferred for individual purposes and their share in the budget of the Fund. The article also touches on the location of the Church Fund in the Polish system of financing churches and other religious associations and the evolution of its goals.

**Key words:** Church Fund, public funds, social insurance for clergy, socially useful activities

### **Nota o Autorze**

**Łukasz BERNACIŃSKI** – doktorant w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Uniwersytetu Łódzkiego.  
Kontakt e-mail: lukasz.bernacinski@unilodz.eu

ALDONA DOMAŃSKA

*Wydział Prawa i Administracji*

*Uniwersytet Łódzki*

## **IDEA POKOJU W WYPOWIEDZIACH JANA PAWŁA II I DOKTRYNIE PRAWNEJ – ANTAGONIZM CZY SYNERGIA?**

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, prawo do pokoju, prawa człowieka, wartości, prawda, wolność, sprawiedliwość, solidarność

1. Wprowadzenie. 2. Idea trwałego pokoju. 3. Idea prawa do pokoju. 4. Idea pokoju w nauczaniu Kościoła Katolickiego. 5. Istota pokoju w nauczaniu Jana Pawła II. 6. Podsumowanie

### **1. WPROWADZENIE**

W dziejach ludzkości wojna i pokój to dwa stany, które wciąż przeplatały się ze sobą. Niestety często pokój był, a w niektórych rejonach świata wciąż jest jedynie marzeniem wielu narodów, a stanem naturalnym wydawał się stan wojny<sup>1</sup>. Wojna natomiast jest najbardziej barbarzyńskim i najmniej skutecznym sposobem na rozwiązywanie konfliktów. Unicestwia jednostki, społeczeństwa, systemy prawne i ustrojowe, uaktywnia najbardziej zwierzęce instynkty.

Zauważyć należy, że pokój nie pozostaje w kręgu zainteresowania jedynie nauk prawnych, politologii czy filozofii, ale jest także ważnym elementem rozważań nauki Kościoła katolickiego. Problematyka wojny i pokoju zajmowała i zajmuje ważne miejsce zarówno w nauczaniu społecznym Kościoła, jak i w katolickiej refleksji teologicznomoralnej oraz etycznospołecznej<sup>2</sup>. Począwszy od nauczania Piusa XII, a zwłaszcza Jana XXIII główny nurt wypowiedzi ojców Kościoła, a także podejmowane naukowe badania w tej problematyce zaczęły oscylować wokół zagadnienia pokoju. Jest on bowiem uważany za fundamentalną wartość życia człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. We współczesnej teologii katolickiej, począwszy od Jana XXIII, kładzie się nacisk na wzajemną zależność między darem duchowego pokoju a zobowiązaniem chrześcijan do tworzenia podstaw pokoju spo-

<sup>1</sup> I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1993, 37.

<sup>2</sup> J. Gocko SDB, *Troska Kościoła o pokój. Perspektywa teologicznomoralna*, Verbum Vitae, 30 (2016), 278 ([cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.../277\\_VV30Verbum\\_vitae\\_30\\_2016.pdf](http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.../277_VV30Verbum_vitae_30_2016.pdf))

łecznego i politycznego<sup>3</sup>. Ojcowie ostatniego Soboru z dużą dozą realizmu przypominają w tym kontekście, że „całej historii ludzkości towarzyszy [...] ostra walka przeciwko mocom ciemności, która rozpoczynając się na początku świata, będzie trwała, jak mówi Pan, aż po dzień ostatni”<sup>4</sup>. Jednak dopiero Paweł VI ustanowił 8 grudnia 1967 r. Światowy Dzień Pokoju, który odąd corocznie obchodzony jest w Kościele 1 stycznia. Ten sam papież zapoczątkował papieskie orędzia na Światowy Dzień Pokoju. Natomiast Jan Paweł II uczynił z nich „instrument, za pomocą którego Stolica Apostolska, Kościół katolicki i on sam mogli odnosić się do najbardziej palących zagadnień życia międzynarodowego zarówno do jego podstaw, jak i konkretnych, bieżących problemów nękających człowieka w jego społecznym i międzynarodowym kontekście”<sup>5</sup>. Jan Paweł II podkreślał pozytywny aspekt pokoju: jest on czymś więcej niż samym brakiem wojny lub brakiem zorganizowanej przemocy fizycznej. Jest on porządkiem sprawiedliwości respektującym słuszne prawa każdej osoby i każdego narodu<sup>6</sup>.

Celem niniejszej publikacji jest podjęcie próby wskazania istoty pokoju zarówno w nauczaniu Jana Pawła II, jak i doktrynie prawnej i wskazanie wspólnego mianownika tych rozważań. Dla tej drugiej pokój jest jedną z podstawowych obok solidarności, wolności czy sprawiedliwości wartości, która determinuje postępowanie człowieka, jego życie we współczesnym świecie. Jest gwarancją realizacji wszelkich praw i wolności. Dyskusyjne jest czy sama jurydyzacja prawa do pokoju wystarczy, aby go zrealizować. W ocenie Autora konieczne jest podjęcie szeregu działań mających na celu eliminację zagrożeń tej wartości, jednym z nich jest głoszona przez Jana Pawła II idea wychowania dla pokoju. Taką potrzebę dostrzegła także społeczność międzynarodowa, czego wyrazem było uchwalenie podczas 33. Sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych *Deklaracji o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju*<sup>7</sup>. Czytamy w niej, że zasadniczą treść tego dokumentu zawiera się w tym, że „pokój jest dobrem wszystkich narodów i że każdy człowiek ma niezbywalne prawo do życia w pokoju, a poszanowanie tego prawa leży we wspólnym interesie całej ludzkości”<sup>8</sup>.

## 2. IDEA TRWAŁEGO POKOJU

Idee postulujące ustanowienie trwałego pokoju między państwami, narodami i postulaty wprowadzenia zabezpieczeń prawnych przeciw wojnom pojawiły się już w starożytności i rozwijały się stopniowo, bardzo powoli. Problematyką tą zajmo-

<sup>3</sup> Tamże, 279–280.

<sup>4</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

<sup>5</sup> J. Koral, *Koncepcja pokoju w orędziach Jana Pawła II*, Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 13 (2006), 195.

<sup>6</sup> Tamże, 197.

<sup>7</sup> Uchwała Sejmu, *Deklaracja o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju*, M.P. 1978.38.148.

<sup>8</sup> Tamże.

wał się między innymi Platon, który dopuszczał prowadzenie wojen z wrogami Helady, ale w jego ocenie wojna powinna być jedynie środkiem do ustanowienia pokoju. Ten zaś nie powinien mieć charakteru czasowego<sup>9</sup>. Koncepcje te rozwinął następnie Arystoteles, według niego wojna może być prowadzona tylko, gdy jest to konieczne, np. w celu obrony niepodległości. Ale nawet wtedy jej celem powinno być dążenie do osiągnięcia pokoju<sup>10</sup>. Na przestrzeni kolejnych wieków idea pokoju była obecna w myśli politycznej i prawnej twórców europejskich<sup>11</sup> równie często, jak koncepcje uzasadniające prowadzenie wojen. Niestety aż do XVII w. pokój nie był celem istnienia państwa, czy też społeczności międzynarodowej, tym samym nie postrzegano go w doktrynie prawnej jako wartości, czy uprawnienia każdego człowieka. Z czasem pojęto, że „[...] Rozum z wysokości swej najwyższej, prawodawczej władzy moralnej bezwarunkowo potępia wojnę jako procedurę prawną, natomiast bezpośrednim obowiązkiem czyni stan pokoju, który jednak bez porozumienia między narodami nie może być ani ustanowiony, ani zabezpieczony – to musi istnieć związek szczególnego rodzaju”, związek pokojowy<sup>12</sup>. Oznacza to, że przesłanką konieczną realizacji pokoju jest eliminacja konfliktów zbrojnych. To zaś jest procesem żmudnym i wymagającym współpracy całej społeczności międzynarodowej.

Choć przez wieki dostrzegano, że stany te: wojna i pokój przeplatały się niustająco, to dopiero wydarzenia II wojny światowej, barbarzyństwo, triumf nienawiści, pogardy i wynaturzenia spowodowały, że zaczęto dostrzegać potrzebę uregulowania owej wartości, jaką jest pokój, w aktach prawa międzynarodowego. Dostrzeżono wówczas, że istnienie tego stanu jest warunkiem koniecznym do realizacji i poszanowania praw i wolności człowieka. Wojna bez względu na jej zakres czy natężenie, wszelakie konflikty zbrojne powodują, że prawa człowieka nie tylko znajdują się w niebezpieczeństwie, ale zazwyczaj są brutalnie naruszane. Zwrócono uwagę, że każdy człowiek ma prawo do życia w pokoju, a jego ochrona jest gwarancją poszanowania wszystkich innych praw. Tym samym niezagwarantowanie tego pierwotnego uprawnienia stanowi zagrożenie dla każdego innego prawa czy wolności człowieka, dla bytu państwa.

### 3. IDEA PRAWA DO POKOJU

Problematyka pokoju, jak już wyżej zauważono, zajmowała w ostatnich dziesięcioleciach istotne miejsce w nauczaniu społecznym Kościoła. Wypowiedzi na ten temat odnajdujemy w nauczaniu Piusa XII, Jana XXIII, a także Jana Pawła II. W nauce

<sup>9</sup> Szerzej por. Platon, *Państwo*, 373 E-374 E, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1958, 111–113; 469 B-E, tamże, 282–283; 555 B-599 E, t. 1, 430 – t. 2, Warszawa 1958, 59.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1167 a 23 – 1167 b 15, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN 1956, 335–337; *Polityka*, 1324 a 2–1325 a 3; 1334 a 15 – 1334 b, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 1964, 287–291.

<sup>11</sup> Szerzej J. Ślusarczyk, *Idea pokoju w europejskiej i polskiej myśli politycznej do 1939 r.*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1995.

<sup>12</sup> I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny*, Wydawnictwo COMER, 1995, 55, 61.

Kościół pokój uznawany jest za fundamentalną wartość, niezbędną dla życia człowieka jako jednostki i wspólnoty osób<sup>13</sup>. Ponadto podkreśla się wzajemną zależność między darem duchowego pokoju a zobowiązaniem chrześcijan do tworzenia podstaw pokoju społecznego i politycznego<sup>14</sup>.

W Encyklice *Gaudium ed spes* czytamy, że „Pokoju nigdy nie osiąga się raz na zawsze, lecz należy go budować bezustannie”<sup>15</sup>. Podczas Soboru Watykańskiego II przypomniano, że „całej historii ludzkości towarzyszy [...] ostra walka przeciwko mocom ciemności, która rozpoczynając się na początku świata, będzie trwała, jak mówi Pan, aż po dzień ostatni”<sup>16</sup>. Do podobnych wniosków doszli przedstawiciele doktryny prawnej, wskazując, że pokój nie jest stanem trwałym i obowiązkiem państw jest podejmowanie działań przeciw jakimkolwiek konfliktom by go zagwarantować.

Definicje pokoju odnajdujemy w wydanym w 1992 r. Katechizmie Kościoła Katolickiego. Jest to „trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku”. Ponadto Ojcowie Kościoła ukazują tę wartość – obok poszanowania osoby ludzkiej oraz dobrobytu społecznego i rozwoju – jako jeden z trzech istotnych elementów dobra wspólnego<sup>17</sup>. Jan Paweł II podkreślała, że pokój jest procesem dynamicznym, który winien brać pod uwagę wszystkie czynniki sprzyjające lub powodujące jego zakłócenie<sup>18</sup>. Żeby zrozumieć najgłębszą istotę tak ujętego pokoju, trzeba podkreślić, że ma on wiele postaci. Nie można go sprowadzić tylko i wyłącznie do stosunków międzynarodowych. W katolickiej myśli społecznej podkreśla się jego wielopostaciowość. Chodzi zarówno o pokój między narodami i państwami, pomiędzy poszczególnymi społecznościami, wspólnotami regionalnymi, etnicznymi, religijnymi, pomiędzy ludźmi w miejscu pracy, sąsiedztwie, w rodzinie, a także, i to wydaje się być istotne, we wnętrzu każdego człowieka. We wszystkich swoich płaszczyznach pokój jest zawsze harmonijnym współbyciem ludzi i wspólnot ludzkich pomiędzy sobą wyrastającym na powszechnej afirmacji podstawowej wartości, jaką jest ludzka godność<sup>19</sup>.

Sprawiedliwość, miłość czy właśnie pokój skupiały uwagę ojców Kościoła od wieków. Zainteresowanie prawników, politologów czy socjologów prawa tytułową wartością znacznie wzrosło natomiast po wydarzeniach II wojny światowej i narasta wraz z barbarzyńskimi atakami terroru. Jednak bezpośrednią przesłanką wyróżnienia pokoju jako jednego z praw człowieka była z jednej strony ogromna potrzeba drzemąca w każdym człowieku – potrzeba bezpieczeństwa, a z drugiej strach i stworzona dla jego przeciwwagi wolność od strachu<sup>20</sup>. Wolność od strachu, która,

<sup>13</sup> J. Gocko SDB, art.cyt., 279.

<sup>14</sup> Tamże, 280.

<sup>15</sup> Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 78.

<sup>16</sup> Por. tamże, nr 37.

<sup>17</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1909, [http://www.archidiecezja.pl/include/user\\_file/kkk.pdf](http://www.archidiecezja.pl/include/user_file/kkk.pdf)

<sup>18</sup> Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1989 r.

<sup>19</sup> H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, 199.

<sup>20</sup> Por. W.A. Schabas, *Lex Specialis? Belt and Suspenders? The Parallel Operation of Human Rights Law and the Law of Armed Conflict, and the Conundrum of Jus ad Bellum*, *Israel Law Review* 40 (2007), n. 2, 609.



jak wskazywał Franklin D. Roosevelt w przemówieniu zatytułowanym *Cztery wolności*, oznacza ogólnowiatową redukcję zbrojeń do takiego stanu i na tyle dokładną, że żaden naród nie będzie w stanie popełnić aktu fizycznej agresji przeciwko sąsiadowi – gdziekolwiek na świecie<sup>21</sup>.

We wszystkich aktach normujących pokój<sup>22</sup> podkreśla się, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezwykłych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”<sup>23</sup>. Ponadto dostrzeżono, że wszelkie formy dyskryminacji „między ludźmi z powodu rasy, koloru skóry czy pochodzenia etnicznego stanowią przeszkodę w przyjaznych i pokojowych stosunkach między narodami i może zakłócić pokój i bezpieczeństwo między ludami oraz harmonijne współżycie między ludźmi, nawet w obrębie jednego i tego samego państwa”<sup>24</sup>. Również „umocnienie międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, zmniejszenie napięcia międzynarodowego, współpraca wszystkich państw bez względu na ich systemy społeczne i gospodarcze, powszechne i całkowite rozbrojenie, a w szczególności rozbrojenie nuklearne pod ścisłą i skuteczną kontrolą międzynarodową, potwierdzenie zasad sprawiedliwości, równości i wzajemnych korzyści w stosunkach między państwami, a także realizacja prawa do samostanowienia i niepodległości narodów pozostających w jarzmie dominacji obcej i kolonialnej oraz obcej okupacji, jak również poszanowanie suwerenności narodowej i nienaruszalności terytorium, będą sprzyjać postępowi społecznemu oraz rozwojowi i przyczynią się w konsekwencji do osiągnięcia pełnej równości mężczyzn i kobiet [...]”<sup>25</sup>.

Stąd odwołanie do tej wartości odnajdujemy w treści Preambuły Karty Narodów Zjednoczonych z 1945 r.: „My, Ludy Narodów Zjednoczonych, zdecydowane uchronić przyszłe pokolenia od klęsk wojny [...] postępować tolerancyjnie i współżyć w pokoju jak dobrzy sąsiedzi, zjednoczyć swe siły dla utrzymania międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, zapewnić – przez przyjęcie zasad i ustanowienie metod – aby siły zbrojne były używane tylko we wspólnym interesie [...] postanowiliśmy zjednoczyć nasze wysiłki dla wypełnienia tych zadań [...]”<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Pełny tekst przemówienia Franklina Delano Roosevelta *The Four Freedoms* wygłoszonego 6 January 1941 r. dostępny jest na stronie <https://www.americanrhetoric.com/speeches/fdrthe-four-freedoms.htm> (dostęp 21.01.2019).

<sup>22</sup> Preambuła Karty Narodów Zjednoczonych z 1945 r., Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90; kolejne poprawki: Dz.U. 1966, nr 7, poz. 41; Dz.U. 1974, nr 3, poz. 20); Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. (wszystkim Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948); Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167; Konwencję Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 r., Dz. U 1993, nr 61, poz. 284; Międzynarodową Konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, Dz.U. 1969, nr 25, poz. 187; Konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 1979 r., Dz.U. 1982, nr 71, poz. 10.

<sup>23</sup> Fragment preambuły Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

<sup>24</sup> Fragment preambuły Międzynarodowej konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, Dz.U. 1969, nr 25, poz. 187.

<sup>25</sup> Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 18 grudnia 1979 r., Dz.U. z 2 kwietnia 1982 r.

<sup>26</sup> Karta Narodów Zjednoczonych została podpisana podczas Konferencji Narodów Zjednoczo-

Kolejno w artykule pierwszym Karty jako jeden z celów organizacji wskazano utrzymanie międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, stosując w tym celu skuteczne środki zbiorowe zapobiegania zagrożeniom pokoju i ich usuwania, tłumienia wszelkich aktów agresji i innych naruszeń pokoju, łagodzić lub załatwiać pokojowymi sposobami, zgodnie z zasadami sprawiedliwości i prawa międzynarodowego, spory albo sytuacje międzynarodowe, które mogą prowadzić do naruszenia pokoju. Ponadto organizacja zobowiązała się rozwijać pomiędzy narodami przyjazne stosunki oparte na poszanowaniu zasady równouprawnienia i samostanowienia narodów oraz stosować inne odpowiednie środki umocnienia powszechnego pokoju<sup>27</sup>.

W tym miejscu wyraźnie dostrzegamy wspólną płaszczyznę postrzegania pokoju w nauce społecznej Kościoła oraz w doktrynie prawnej. W obu godność człowieka jest źródłem wszelkich praw, a więc także prawa do pokoju; podobnie poszanowanie dla inności – tolerancja jest jednym z determinantów tej wartości.

#### 4. IDEA POKOJU W NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Pokój w nauczaniu Kościoła katolickiego wpisany jest niejako w szerszą perspektywę ładu społecznego, który ze swej natury ma charakter ładu moralnego. Przywołać tu należy sformułowane w Encyklice *Pacem in terris* treści, zgodnie z którymi trwały pokój opiera się na czterech filarach – fundamentalnych wartościach, a zarazem zasadach ładu społecznego, które od czasów Jana XXIII nazywane są „czworobokiem Janowym”<sup>28</sup>. Są to prawda, sprawiedliwość, miłość społeczna – solidarność i wolność<sup>29</sup>. Wyjaśnienie owych czterech elementów determinujących pokój odnajdujemy w wystąpieniach Jana Pawła II, który wielokrotnie podkreślał pozytywny jego aspekt. W ocenie Papieża jest on czymś więcej niż samym brakiem wojny lub brakiem zorganizowanej przemocy fizycznej. Jest on porządkiem sprawiedliwości respektującym słuszne prawa każdej osoby i każdego narodu<sup>30</sup>. Objaśniając owe wspomniane wyżej elementy „czworoboku Janowego” w odniesieniu do pokoju, twierdził, że – Prawda będzie fundamentem pokoju, jeśli każda jednostka uczciwie uświadomi sobie, że oprócz własnych praw ma również swoje obowiązki wobec innych. Sprawiedliwość będzie budowała pokój, kiedy każdy

---

nym w San Francisco 26 czerwca 1945 r. Weszła w życie 24 października 1945 r. Polska ratyfikowała Kartę 16 października 1945 r., a dokument ratyfikacyjny został złożony Rządowi Stanów Zjednoczonych Ameryki 24 października 1945 r. i w tym dniu Karta weszła w życie w stosunku do Polski, Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90; kolejne poprawki: Dz.U. 1966, nr 7, poz. 41; Dz.U. 1974, nr 3, poz. 20.

<sup>27</sup> Art. 2 ust. 3 i 4 brzmią odpowiednio: „3. Wszyscy członkowie załatwiać będą swe spory międzynarodowe środkami pokojowymi w taki sposób, aby nie dopuścić do zagrożenia międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa oraz sprawiedliwości. 4. Wszyscy członkowie powstrzymają się w swych stosunkach międzynarodowych od stosowania groźby lub użycia siły przeciwko całości terytorialnej lub niepodległości któregośkolwiek państwa”.

<sup>28</sup> Szerzej por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 35–37.

<sup>29</sup> Por. Cz. Skrzyszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, 289.

<sup>30</sup> J. Koral, art.cyt., 197.

w sposób konkretny będzie starał się o poszanowanie praw innych i o wypełnienie własnych obowiązków wobec nich<sup>31</sup>. Temat sprawiedliwości, jako warunek i treść pokoju oraz zależności pomiędzy nimi, był stale obecny w papieskich orędziach na Dzień Pokoju, a niektóre są mu wręcz w całości poświęcone<sup>32</sup>. Sprawiedliwość jest wymogiem przebaczenia i pojednania, bez jego wypełnienia nie dojdzie do ponownego nawiązania właściwych relacji pomiędzy stronami zaistniałego konfliktu. Stąd sprawiedliwość powinna być głównym przedmiotem dialogu na rzecz pokoju<sup>33</sup>. Ostatnim filarem pokoju – elementem „czworoboku Janowego” – jest miłość, która będzie zaczynem pokoju, kiedy ludzie odczuwać będą potrzeby innych, jak swoje własne i dzielić się będą z nimi tym, co posiadają, poczynając od wartości duchowych. Wreszcie wolność będzie owocnie podtrzymywać pokój, jeśli wybierając metody osiągnięcia go, pójdą oni za wskazaniem rozumu i odważnie przyjmą odpowiedzialność za własne czyny<sup>34</sup>. Dlatego to sprawiedliwość i miłość bliźniego to dwa czynniki – zgodnie z zasadami nauki społecznej Kościoła – które tworzą zasadnicze źródło pokoju w państwie i między państwami<sup>35</sup>.

Pokój w koncepcji Jana Pawła II jako proces dynamiczny wymaga ciągłych działań ze strony jednostki, organów władzy, organizacji, wszystkich podmiotów, mających na celu przeciwdziałanie wszelkim zdarzeniom mu zagrażającym. Jest celem samym w sobie, gwarantującym i urzeczywistniającym poszanowanie godności człowieka. Podobne założenia w zakresie ochrony pokoju dostrzegamy w działaniach organizacji międzynarodowych, wszak celem ustanowienia ONZ był pokój. Udana działalność organizacji na rzecz zapobiegania konfliktom powinny być normą, a nie sytuacją wyjątkową. Organizacja musi tym samym być stałym pośrednikiem w utrzymaniu pokoju na świecie<sup>36</sup>. Jednak słusznie zauważył Jan Paweł II, że „Gesty pokoju są możliwe wówczas, gdy ludzie w pełni doceniają wspólnotowy wymiar życia, a dzięki temu dostrzegają znaczenie i konsekwencje, jakie pewne wydarzenia mają dla ich własnej wspólnoty i dla całego świata. Gesty pokoju tworzą tradycję i kulturę pokoju”<sup>37</sup>.

Koncepcja głoszona przez Jana Pawła II to jednak nie pacyfizm w czystej postaci. Dla Papieża pacyfizm był formą ideologizacji starań o pokój i formą utopi: „chrześcijanin wie, że w ludzkim sercu drzemą skłonności do agresji, do panowania, do manipulowania innymi; wie, że niejednokrotnie podświadomie skłonności te wpływają na motywy działania, nawet mimo deklaracji czy postaw mających świadczyć o na-

---

<sup>31</sup> Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku „Encyklika *Pacem in terris* nieustannie zobowiązanie” (<https://voxdomini.pl/archiwa/swieci-i-ich-dziela/jan-pawel-ii/swiatowy-dzien-pokoju-2003/>).

<sup>32</sup> W. Piątkowski, *Problematyka pokoju w świetle nauki społecznej Jana Pawła II*, w: *Mysł społeczna Jana Pawła II*, red. W. Piątkowski, Warszawa–Łódź 1999, 132.

<sup>33</sup> J. Koral, art.cyt., 200.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju (2003), nr 3.

<sup>35</sup> W. Piątkowski, art.cyt., 132.

<sup>36</sup> Z wystąpienia Mirosława Lajčáka, przewodniczącego Zgromadzenia Ogólnego ONZ 27.04.2018 r., Nowe podejście do idei pokoju, <http://www.unic.un.org.pl/aktualnosci/nowe-podejscie-do-idei-pokoju-mirolav-lajcak-przewodniczacy-zgromadzenia-ogolnego-onz/3120>.

<sup>37</sup> Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2003 r.

stawieniu pacyfistycznym; chrześcijanin wie, że na ziemi społeczeństwo ludzkie całkowicie pacyfistyczne jest złudzeniem, i że ideologie, które je ukazują jako łatwe do zrealizowania, budzą nadzieje niemożliwe do spełnienia, mają bowiem błędną koncepcję ludzkiej kondycji, nie ujmują problemu w jego całości stosując ucieczkę, ażeby zagłuszyć lęk lub, w innych przypadkach, kierując się własną korzyścią<sup>38</sup>. Tym samym troska o pokój musi prowadzić do odrzucenia pacyfizmu, „za którym często kryje się chęć zapewnienia sobie spokoju za wszelką cenę lub zwykłe tchórzostwo<sup>39</sup>. Jan Paweł II słusznie podkreśla, że nie chodzi przecież o jakikolwiek pokój, ale o porządek i ład w życiu społecznym i międzynarodowym oraz o takie bezpieczeństwo dla wszystkich, które opiera się na prawdzie i sprawiedliwości, znajduje wyraz w poszanowaniu wolności, a odsłania swoje najpełniejsze oblicze w miłości. Budowanie życia społecznego na tych filarach ładu społecznego jest też najlepszym zabezpieczeniem przed agresją, przemocą, wojną i wszelkimi konfliktami zbrojnymi.<sup>40</sup> Także przedstawiciele nauk prawnych słusznie podkreślają, że nie należy interweniować dopiero wówczas, gdy pokój został naruszony, ale podejmować działania prewencyjne, tak by do takich sytuacji nie dochodziło.

## 5. ISTOTA POKOJU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Z analizy wypowiedzi Jana Pawła II wynika, że dostrzegał on bardzo ważny element w realizacji pokoju, jakim jest sam człowiek i jego postępowanie. Podkreślał, że pytanie człowieka o tę tytułową wartość musi ostatecznie łączyć się z namysłem nad sensem własnej egzystencji w jej wymiarze osobistym i wspólnotowym<sup>41</sup>. Tym samym papieska koncepcja pokoju zakłada jego zakotwiczenie w „najgłębszych pokładach ludzkiej osoby, gdzie rozstrzyga się stosunek człowieka do dobra, do innych i w ostateczności również do Boga”<sup>42</sup>. Tak więc w pytaniu o istotę pokoju odwołać się musimy do pierwotnej cechy określającej człowieka – godności osoby ludzkiej. Także w naukach prawnych przez wiele lat prawo do pokoju nie było postrzegane jako samodzielna wartość normatywna, a jedynie jako gwarancja urzeczywistnienia wszelkich praw i wolności człowieka. Żadne z obowiązujących rezolucji, konwencji, czy też innych aktów o zakresie międzynarodowym, regionalnym służących ochronie praw człowieka nie regulowały *expressis verbis* prawa do pokoju. Wszystkie natomiast chronią godności człowieka i jego prawa do życia<sup>43</sup>. Zważyć w związ-

<sup>38</sup> Jan Paweł II, Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju (1982), nr 12.

<sup>39</sup> Por. Jan Paweł II, Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju (1984), nr 3.

<sup>40</sup> Por. J. Nagórny, *Prawo do pokoju*, w: *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka*, red. P. Morciniec, S.L. Stadniczenko, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2004, 244–250.

<sup>41</sup> Por. Jan Paweł II, Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju (1982), nr 3.

<sup>42</sup> Por. Jan Paweł II, Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju (1984), nr 2.

<sup>43</sup> Zob. Artykuł 2 EKPCz, art. 2 Karty Praw Podstawowych (KPP), Dz.Urz. UE 2010 C83/389; Artykuł 4 Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka (AKPCz) z 22 listopada 1969 r. (O.A.S. Treaty Series nr 36, UNTS, t. 1144, 123); artykuł 5 Arabskiej Karty Praw Człowieka z 15 września 1994 r.; artykuł 4 Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów z 26 czerwca 1981 r. (UNTS,

ku z powyższym należy, że przesłanką konieczną ochrony tych wartości jest pokój, a gwarancją pokoju poszanowanie godności człowieka, podobnie jak w nauczaniu Kościoła. W doktrynie prawnej godność człowieka jest źródłem wszelkich praw, a więc także prawa do pokoju; podobnie poszanowanie inności – tolerancja jest jednym z determinantów tej wartości.

Budowanie i utrzymanie pokoju światowego należy oprzeć na pewnych nienaruszalnych zasadach, które można ująć w następujących tezach:

- 1) sprawy ludzkie muszą być traktowane po ludzku, a nie przemocą;
- 2) napięcia, konflikty domagają się rozwiązań w wyniku słuszných negocjacji, a nie represji;
- 3) opozycje ideologiczne wymagają konfrontacji w klimacie dialogu i wolnej dyskusji;
- 4) słusne interesy określonych grup powinny się liczyć ze słusznymi interesami innych grup zainteresowanych i z wymogami dobra wspólnego;
- 5) użycie broni nie może być właściwym narzędziem rozwiązywania sporów;
- 6) prawa człowieka muszą być chronione we wszelkich okolicznościach;
- 7) nie wolno zabijać, by narzucić takie czy inne rozwiązania.

Aby mogły one w pełni być realizowane, musi być przywrócony ich pierwotny sens. „Trzeba im przywrócić całą ich moc. To zaś wymaga na wszelkich poziomach trwałego i długotrwałego wychowania”<sup>44</sup>. Konieczność taką dostrzeżono już wcześniej – na 33. Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1978 r., kiedy to z inicjatywy Polski uchwalona została *Deklaracja o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju*<sup>45</sup>. Wyraża w swej treści wyzywanie dla wszystkich państw, aby kierowały się koniecznością ustanowienia, utrzymania i umacniania trwałego pokoju, wychowania społeczeństw, a zwłaszcza młodych pokoleń, w duchu pokoju, przeciwdziałania i eliminowania nienawiści rasowej, dyskryminacji lub innej niesprawiedliwości.

Przedstawiciele nauk prawnych także wskazują przesłanki determinujące istnienie pokoju, których realizacja stanowi jego gwarancję. Są to: tolerancja, unikanie przemocy, rozumna kontrola i przymus prawny (nie będący przemocą), uznanie w państwach ważności różnych grup etnicznych, likwidacja napięć społecznych a także działania dyplomacji umożliwiającej wzajemne ustępstwa w warunkach zachowania prestiżu uczestników, rozwój wolności i praw człowieka, w tym swobodnej wypowiedzi, prawa do informacji itd.<sup>46</sup>. Wymogi te, zasady, na których opiera się pokój, choć w inny sposób sformułowane w obu doktrynach, co do istoty wyrażają podobne idee.

---

t. 1520, 217, tekst polski, w: *Międzynarodowa ochrona praw człowieka. Wybór dokumentów*, A. Bieńczyk-Missala, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2017, 507 i nast.).

<sup>44</sup> A. Olędzki, *Jan Paweł II orędownik pokoju*, w: *Problematyka pokoju u papieży Jana XXIII i Jana Pawła II*, red. J. Lewandowski, Ząbki 2004, 279.

<sup>45</sup> Uchwała Sejmu Deklaracja o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju, M.P.1978.38.148.

<sup>46</sup> J. Oniszczyk, *Przemoc, pokój, prawa człowieka*, Warszawa 2016, 379.

## 6. PODSUMOWANIE

Przedstawiona powyżej pobieżna analiza potwierdza, że katolicka koncepcja pokoju zbudowana jest na bazie antropologii personalistycznej. Fundamentem pokoju, na którym zbudowane jest życie społeczne, jest osoba ludzka. Oznacza to, że pierwszym zagrożeniem ładu społecznego jest spłaszczenie horyzontu życia ludzkiej osoby i utrata przez człowieka własnej tożsamości, czego następstwem będzie również spłaszczenie horyzontu ludzkiego pokoju<sup>47</sup>. Także w doktrynie prawnej wskazuje się, że do zachowania pokoju nie wystarczą już tylko działania na płaszczyźnie politycznej, prawnej czy ekonomicznej, gdyż rodzi się on z uwzględnienia wymiaru etycznego, z poszanowania godności ludzkiej, ze zrozumienia, że wszyscy i każdy z osobną odpowiedzialny jest za jego urzeczywistnienie. Wszak „pokój nie jest prostym brakiem wojny, ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwnych, nie rodzi się także z despotycznego władztwa...”<sup>48</sup>. Jest procesem dynamicznym, który winien brać pod uwagę wszystkie czynniki sprzyjające lub powodujące jego zakłócenie<sup>49</sup>. Jest porządkiem sprawiedliwości respektującym słuszne prawa każdej osoby i każdego narodu<sup>50</sup>. Jest to personalistyczna wizja pokoju. U jej podstaw leży godność człowieka, płynąca z tego, że człowiek został osobą jako obraz Boga<sup>51</sup>. Podobne tezy odnajdujemy w doktrynie prawnej, dlatego wątpliwe jest czy sama jurydykacja prawa do pokoju, nad którą prace wciąż trwają, bez woli całej ludzkiej społeczności będzie skutecznym sposobem zagwarantowania pokoju na świecie. Słusznie podkreślał Jan Paweł II, że drogą prowadzącą do pokoju na świecie i sprawiedliwego ładu jest dialog. Papież opisywał dialog jako „niezbędny”, „konieczny”, „możliwy”, „lojalny i cierpliwy”, którego „nie wolno odrzucać [...], by sięgnąć do zbrojnej przemocy w rozwiązywaniu konfliktu”<sup>52</sup>.

Faktem jest, że wojna i pokój, jako zjawiska naprzemiennie towarzyszące ludzkości od jej zarania aż do czasów obecnych, stanowią ważny element funkcjonowania państw oraz społeczeństw. Kategoria pokoju stanowi dziś przedmiot intensywnych studiów jako prawo każdego człowieka, jako wartość, a także jako element życia codziennego zarówno dla przedstawicieli doktryny prawniczej, jak i nauki społecznej Kościoła. Jak wykazano, w obu, pokój stanowi istotną wartość, która jest gwarancją urzeczywistnienia wszystkich innych, w tym przede wszystkim godności człowieka zasad porządku prawnego i moralnego. I choć obie doktryny odmiennie uzasadniają swoje twierdzenia, to w ostatecznym kształcie uzupełniają się.

<sup>47</sup> J. Gocko SDB, art.cyt., 286.

<sup>48</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 78.

<sup>49</sup> Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1989 r.

<sup>50</sup> J. Koral, art.cyt., 197.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Por. Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1983 r., w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne* 1983, wyb. i oprac.: P. Nitecki, J. Płudowska, J. Skwara, Warszawa 1987, 10–13).

## BIBLIOGRAFIA

### Literatura

- Gocko J. SDB, *Troska Kościoła o pokój. Perspektywa teologicznomoralna*, Verbum Vitae, 30 (2016), 277–293.
- Koral J., *Koncepcja pokoju w orędziach Jana Pawła II*, Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 13 (2006), 195–206.
- Nagórny J., *Prawo do pokoju*, w: *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka*, red. P. Morciniec, S.L. Stadniczeńko, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2004, 237–263.
- Olędzki A., *Jan Paweł II orędownik pokoju*, w: *Problematyka pokoju u papieżu Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”*, red. J. Lewandowski, Ząbki: Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów 2004.
- Oniszczyk J., *Przemoc – Pokój – Prawa człowieka*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH 2016.
- Piątkowski W., *Problematyka pokoju w świetle nauki społecznej Jana Pawła II*, w: *Myśl społeczna Jana Pawła II*, red. W. Piątkowski, Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.
- Schabas W.A., *Lex Specialis? Belt and Suspenders? The Parallel Operation of Human Rights Law and the Law of Armed Conflict, and the Conundrum of Ius ad Bellum*, Israel Law Review 40 (2007), n. 2, 592–613.
- Skorowski H., *Problematyka praw człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 1999.
- Skrzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1994.
- Ślusarczyk J., *Idea pokoju w europejskiej i polskiej myśli politycznej do 1939 r.*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk 1995.
- Wystąpienie Mirosława Lajčáka, Przewodniczącego Zgromadzenia Ogólnego ONZ 27.04.2018 r., Nowe podejście do idei pokoju, <http://www.unic.un.org.pl/aktualnosci/nowe-podejscie-do-idei-pokoju-miroslav-lajcak-przewodniczacy-zgromadzenia-ogolnego-onz/3120>.

### Wykaz aktów normatywnych

- Karta Narodów Zjednoczonych Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90; kolejne poprawki: Dz.U. 1966, nr 7, poz. 41; Dz.U. 1974, nr 3, poz. 20.
- Rezolucja ZO 217 A (III) z 10 grudnia 1948 r.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.
- Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 18 grudnia 1979 r., Dz. U. z dnia 2 kwietnia 1982 r.
- Uchwała Sejmu, Deklaracja o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju, M.P. 1978.38.148.

## IDEA OF PEACE IN JOHN PAUL II'S MESSAGES AND IN LEGAL DOCTRINE – ANTAGONISM OR SYNERGY?

### Summary

War is the most barbaric and the least effective means of conflict solution. That is why in recent years various international organizations have intensified their efforts to determine the status of a right of peace and the ways of implementing it. Peace is one of the basic values of solidarity, freedom, and justice that determines human behaviour. It guarantees all rights and freedom. However, it is debatable whether the mere ratification of the right of peace is enough to exercise it. It is necessary to undertake a number of actions aimed at eliminating threats to protect this value. These issues are complex but

very important for every person, state, and for the whole human community. The idea of peace also had a significant place in the social teaching of the Church, which is evidenced in Pius XII's and John XXIII's teaching. Since the beginning of his papacy John Paul II put forth a lot of effort in defending the world peace. This is particularly reflected in his annual messages for World Peace Day. The construction of the peace concept in the teaching of John Paul II covers four pillars, which can be found in the concept of John XXIII and which are laid out by him in the encyclical *Pacem in terris*. These are: truth, freedom, justice, solidarity. Both in the legal doctrine and the statements of the Fathers of the Church, peace is a guarantee of human dignity. Therefore, it is the duty of everyone, the entire international community to take action in order to prevent conflicts and create life based on truth, freedom, and justice.

**Key words:** right of peace, human rights, values, John Paul II, truth, freedom, justice, solidarity

#### **Nota o Autorce**

**Aldona DOMAŃSKA** – doktor habilitowana nauk prawnych, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Łódzkiego na Wydziale Prawa i Administracji UŁ, Kierownik Zakładu Prawa Konstytucyjnego Porównawczego. Trzon jej zainteresowań badawczych stanowią prawa i wolności człowieka. Jest autorką kilkudziesięciu publikacji traktujących o tych zagadnieniach, w tym między innymi monografii: *Zasady sprawiedliwości społecznej we współczesnym polskim prawie konstytucyjnym* (Łódź 2000) oraz *Pozycja ustrojowo-prawna Rzecznika Praw Obywatelskich* (Łódź 2012), a także wielu artykułów poświęconych tematyce praw i wolności człowieka i ich prawnej ochronie oraz zasady równości, równouprawnienia i godności osoby ludzkiej.

Kontakt e-mail: [adomanska@wpia.uni.lodz.pl](mailto:adomanska@wpia.uni.lodz.pl)



TOMASZ GAŁKOWSKI CP

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## PODATEK „DLA POKRYCIA POTRZEB DIECEZJALNYCH”<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** podatek, diecezja, podatek zwyczajny, podatek nadzwyczajny, podatek na seminarium, kwestie sporne

1. Wprowadzenie. 2. Podatek pośród innych form nabywania dóbr kościelnych. 3. Podatek kościelny. 4. Podatek zwyczajny. 5. Podatek nadzwyczajny. 6. Podatek na seminarium. 7. Kwestie szczegółowe

### 1. WPROWADZENIE

Misję, którą Chrystus pozostawił swojemu Kościołowi jako „znak i narzędzie zbawienia” świata, Kościół realizuje w warunkach doczesnych. Do realizacji swego religijnego zadania potrzebuje odpowiednich środków, w tym także materialnych. Ich zasób i zakres ograniczone i mierzone są celem posłannictwa oraz wyrażają się przez cele partykularne odpowiednie do używanych środków. W odniesieniu do dóbr materialnych, którymi Kościół się posługuje, są to: organizacja kultu Bożego, zapewnienie godziwego utrzymania duchowieństwa i pracowników kościelnych, jak również pełnienie dzieł apostolatu i miłości, zwłaszcza wobec osób ubogich<sup>2</sup>. Do realizacji własnych celów Kościół może nabywać, posiadać, użytkować dobra materialne. Takie dobra mogą stać się dobrami kościelnymi, o ile będą należeć do kościelnych publicznych osób prawnych, gdyż jedynie te wypełniają w imieniu Kościoła własne zadania, które zostały im zlecone przez kompetentną władzę kościelną dla dobra publicznego<sup>3</sup>.

W realizacji celów Kościoła w odniesieniu do dóbr materialnych mogą uczestniczyć również osoby fizyczne i prywatne osoby prawne. Chociaż te osoby prawne nie działają w imieniu Kościoła, posiadają zdolność prawną w zakresie dóbr doczesnych. Uczestniczą w realizacji celów Kościoła.

---

<sup>1</sup> Kan. 1263 (KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*. O ile nie zaznaczono inaczej wskazane kanony odnoszą się do tek pozycji).

<sup>2</sup> Kan. 1254 §2.

<sup>3</sup> Kan. 116 §2.

Dobra należące do osób fizycznych i kościelnych prywatnych osób prawnych nie są dobrami kościelnymi. Sposoby ich nabywania i użytkowania regulowane są nie tylko przez prawo powszechne, ale również przez statuty prywatnych osób prawnych. Władza prywatnych osób prawnych nie jest jednak pozostawiona swobodnej woli osób za nie odpowiedzialnych, a zasób dóbr oraz cel posiadania nieograniczone. Wymogi ewangelicznego życia i sposoby odniesienia do dóbr materialnych dotyczą wszystkich członków Kościoła, niezależnie od ich materialnego statusu. Pieczę nad tym sprawuje kompetentna władza kościelna, zatwierdzając statuty prywatnych osób prawnych<sup>4</sup>. Jej zadaniem jest czuwanie, by środki materialne pozostające w dyspozycji tychże osób nie były używane w sposób, który godzi czy staje w sprzeczności do wymogów życia ewangelicznego<sup>5</sup>. Są to bowiem dobra, które służą dawaniu świadectwa chrześcijańskiego życia, są własnością tych, którzy sposób traktowania dóbr materialnych przez Chrystusa uczynili wyznacznikiem swojego postępowania czy to indywidualnie, czy też łącząc się w różne formy organizacji wewnątrz wspólnoty kościelnej, w tym tworząc również osoby prawne. Na nich również spoczywa obowiązek, według własnych możliwości, przyczyniania się do zaspokojenia potrzeb, które umożliwiają wspólnocie kościelnej realizację powierzonej jej misji<sup>6</sup>.

Obowiązek wszystkich członków Kościoła, wiernych świeckich i duchownych, materialnego wspomaganie działalności Kościoła nie jest jedynie konsekwencją przynależności do organizacyjnej formy życia wspólnego, która nakłada na swych członków konieczność przyczyniania się do jej prawidłowego funkcjonowania. Sens obowiązku spoczywającego na każdym wiernym jest głębszy. Wynika bowiem z natury i specyfiki kościelnej wspólnoty. Kościół jest konkretną formą realizacji braterskiej wspólnoty (*communio*) i jednocześnie narzędziem, dzięki któremu ta wspólnota kształtuje się i wzrasta<sup>7</sup>. Wszyscy jej członkowie na mocy chrztu świętego są sobie „równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego”<sup>8</sup>. Zadanie przyczyniania się do budowania wspólnoty nie jest zatem wyrazem dobrej woli człowieka, lecz obowiązkiem mającym swoje źródło w ścisłym złączeniu się z Chrystusem, który żyje i działa w swoim Kościele. Z tej przynależności wynika obowiązek solidarności i współodpowiedzialności za każdego, kto znajduje się na tej samej pozycji. Odrodzenie i życie w Chrystusie nie skutkuje jedynie afektywnym związkiem, lecz wyraża się w efektywności działania<sup>9</sup>. Z tego powodu każdy wierny ma obowiązek, zgodnie ze swoją pozycją i zadaniem, współpracować i przyczyniać się do historycznego i konkretnego wzrostu wspólnoty kościelnej, podejmując w duchu chrześcijańskim zobowiązania z tej przynależności wynikające. Są one konsekwencją nie

<sup>4</sup> Kan. 304 §1, 299 §3.

<sup>5</sup> Kan. 305.

<sup>6</sup> Kan. 222 §1.

<sup>7</sup> J. Miñambres, *Corresponsabilità e amministrazione dei beni della Chiesa*, w: *Corresponsabilità e trasparenza nell'amministrazione dei beni della Chiesa*, red. F. Lozupone, Ariccia 2015, 91–92.

<sup>8</sup> Kan. 208.

<sup>9</sup> M. Morgante, *L'amministrazione dei beni temporali della Chiesa*, Casale Monferrato 1993, 28.

tyle zgody i akceptacji wiernego, które swój początek mają w sakramencie chrztu, ile są skutkiem odrodzenia, obdarowania i sposobu bycia oraz działania w mistycznym Ciele Chrystusa, którym jest Kościół.

Współdział wszystkich wiernych w trosce o potrzeby materialne Kościoła, w tym także poprzez nakładane zobowiązania w formie podatków, wynika z charakteru ich przynależności do wspólnoty kościelnej. Nie jest efektem usług wykonywanych na rzecz wspólnoty czy korzyści od niej otrzymywanych.

## 2. PODATEK POŚRÓD INNYCH FORM NABYWANIA DÓBR KOŚCIELNYCH

Przynależność do Kościoła rodzi specyficzne prawa i obowiązki. Należą do nich również te, które związane są z materialnym wsparciem umożliwiającym spełnienie jego misji. O tym obowiązku przypomina najwyższy prawodawca w Kościele, który jest jednocześnie nauczycielem wiary, stwierdzając, że na wiernych spoczywa obowiązek zaradzania potrzebom Kościoła<sup>10</sup>. Ten ogólnie sformułowany obowiązek wymaga uszczegółowienia poprzez kolejne dyspozycje, które będą wskazywały sposoby i możliwości jego realizacji. Władza kościelnego ustawodawcy nie ogranicza się jednak do wskazania sposobów realizacji spoczywającego na wiernych obowiązku. Kościół jako wspólnota z jasno określonym przez Chrystusa zadaniem ma również prawo domagania się od wiernych dostarczenia tego, co umożliwi osiągnięcie właściwych celów<sup>11</sup>. Istnienie celów określa bowiem konieczność środków.

Prawo Kościoła domagania się od wiernych spełnienia ich obowiązku jako efektywnych członków Kościoła nie ogranicza się do próśb skierowanych do wiernych różnych i okazjonalnych zbiórek na cele kościelne. Zawiera w sobie również prawo nakładania zobowiązań posiadających stały lub tymczasowy charakter, uzależnionych zawsze od celów, które je determinują. Jeśli Kościół ma prawo do posiadania tego, co umożliwia realizację celów, nie może tego prawa przekształcić w prawo ograniczone jedynie do próśb skierowanych do wiernych. Prawo domagania się jest czymś więcej niż sama prośba, gdyż zawiera w sobie skorelowany z nim obowiązek spoczywający na wszystkich członkach wspólnoty i wynikający z charakteru przynależności do niej<sup>12</sup>.

Realizacja celów nie może być narażona na niemożliwość ich spełnienia z powodu braku lub niewystarczalności środków. Sam jednak brak środków nie upoważnia do nakładania zobowiązań, które nie mają faktycznego odniesienia do jasno określonych celów. Nie chodzi bowiem o gromadzenie dóbr, lecz o zapewnienie realizacji tego, co w danym momencie i okolicznościach zostanie określone jako właściwa forma. Okoliczności miejsca i czasu mają również swoje odniesienie do możliwości wiernych podległych finansowym zobowiązaniom. Z tego powodu ustawodawca wyraźnie postanawia, że korzystanie z prawa domagania się od wiernych dostarczenia tego, co

<sup>10</sup> Kan. 222 §1.

<sup>11</sup> Kan. 1260.

<sup>12</sup> V. De Paolis, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, 106.

konieczne do realizacji celów Kościoła powinno dokonywać się w sposób umiarkowany. Zobowiązania podatkowe znajdują swoje racje i uzasadnienie, gdy inne sposoby nabywania dóbr nie przyczyniają się do zapewnienia odpowiednich środków.

Podatek kościelny jest jednym ze sposobów nabywania dóbr w Kościele i z pewnością nie podstawowym. Wynika to przede wszystkim ze sposobu współuczestnictwa wszystkich wiernych w realizacji misji Kościoła i związanej z tym odpowiedzialnością oraz spontanicznym wkładzie w środki wykorzystywane do zaspokojenia potrzeb Kościoła. Dodatkowo prawodawca daje możliwość zwracania się do wiernych z prośbą o subwencje proszone<sup>13</sup>. Podatek jest ostatnim ze środków, dzięki któremu można wyjść naprzeciw realizacji potrzeb Kościoła. O tym, że podatek nie jest podstawowym środkiem zaspokojenia materialnych potrzeb Kościoła świadczy również kwestia praktyczna. Nie zawsze z obowiązkiem spoczywającym na wiernych wiąże się możliwość „ściągłości” podatkowych należności. Kościół nie dysponuje środkami przymusu. Z tego powodu preferuje odwołanie się do innych form, które będą bardziej odpowiadały świadomej przynależności wiernych do kościelnej wspólnoty, wskazywały na jej potrzeby, budziły odpowiedzialność. O wiele bardziej sprzyjające do wyrażenia odpowiedzialności za efektywne uczestnictwo w realizacji misji Kościoła jest odwołanie się do dobrowolnych ofiar i próśb o subwencje niż do stanowienia podatkowych zobowiązań.

W prawodawstwie kościelnym przewidziane są zatem następujące sposoby nabywania dóbr doczesnych: a) dobrowolne ofiary składane spontanicznie z własnej inicjatywy wiernych (wszelkiego rodzaju dobrowolne ofiary i składki, np. z okazji posługi duszpasterskiej czy sprawowania sakramentów i sakramentaliów; darowizny zarówno *inter vivos*, jak i *mortis causa*; spadki; pobożne zapisy) oraz ofiary składane na prośbę kompetentnej władzy kościelnej<sup>14</sup> (zbiórki jednorazowe, ukierunkowane na konkretny cel i będące wyrazem współpracy wiernych w jego realizacji, w tym kwesta, jak również zbiórki przez tę władzę nakazane<sup>15</sup>); b) opłaty, czyli świadczenia finansowe wnoszone w zamian za wydanie kościelnych aktów władzy

<sup>13</sup> Kan. 1262.

<sup>14</sup> Takimi zbiorcami w Polsce o charakterze ogólnokrajowym są zbiórki na rzecz: „Stolicy Świętej (uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz w miarę możliwości diecezji w innym terminie – por. kan. 1271 KPK), misji (uroczystość Objawienia Pańskiego, II niedziela Wielkiego Postu, Niedziela Misyjna – przedostatnia niedziela października), zakonów kontemplacyjnych (uroczystość Ofiarowania Pańskiego), chrześcijan w Ziemi Świętej/Bożego Grobu w Jerozolimie (Wielki Piątek), Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (II dzień Wielkanocy), Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia” (Dzień Papieski), Funduszu Pomocy Kościołowi na Wschodzie (II niedziela Adwentu), Funduszu Obrony Życia (Pasterka i/lub w terminie wyznaczonym przez biskupa diecezjalnego)”. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie zarządzania dobrami doczesnymi Kościoła* [25.08.2015], nr 2.4. Z brzmienia przytoczonego numeru instrukcji („Konferencja Episkopatu Polski zwraca się do wiernych zgodnie z kan. 1262 KPK z prośbą o wsparcie materialne Kościoła”) wynika, że ofiary składane na powyższe cele stanowią przykład ofiar na prośbę. Nie wydaje się to jednak właściwe przynajmniej w przypadku zbiórek na potrzeby Stolicy Apostolskiej (kan. 1271) czy na misje (kan. 791, 4<sup>o</sup>). Obie zbiórki, aczkolwiek prośba skierowana jest do wiernych, są wyrazem jedności Kościołów lokalnych z Kościołem powszechnym i mają charakter obowiązkowej kontrybucji. Można je zakwalifikować jako zbiórki specjalne, które zostały zarządzane.

<sup>15</sup> Kan. 1266.

administracyjnej czy sądowniczej, które stanowią formę wsparcia funkcjonowania tychże władz<sup>16</sup>; c) podatki.

Podatek od wszystkich pozostałych sposobów nabywania dóbr w Kościele odróżnia się swoim obligatoryjnym charakterem oraz tym, że jest zobowiązaniem finansowym. Ponadto podatek odróżnia się tym od ofiar dobrowolnych, nawet jeśli składane są na prośbę kompetentnej władzy, że jest on nadzwyczajnym sposobem nabywania dóbr w Kościele. Ponadto podatek nałożony na publiczne osoby prawne różni się od zbiórek nadzwyczajnych, do których przeprowadzenia zobowiązane są te osoby. Zbiórki są jednorazowe i dobrowolne. Podatek ma cechę świadczenia stałego. Do zarządzenia zbiórek upoważniony jest ordynariusz miejsca, a do nałożenia podatku biskup diecezjalny<sup>17</sup>. Jego nałożenie związane jest z wymogami, ustanowionymi przez prawo. Podatek różni się również od opłat. Jest nakładany przez kompetentną władzę bez jakiegokolwiek możliwości żądania od niej wymiennego zobowiązania (ekwiwalentu)<sup>18</sup>.

### 3. PODATEK KOŚCIELNY

Podatek jest kategorią ekonomiczną i prawną. W kategoriach ekonomicznych podatek „należy do stosunków podziału, które nie są zależne bezpośrednio od stosunków produkcji, lecz są wynikiem nadbudowy danego sposobu produkcji”<sup>19</sup>. Istotnym elementem zobowiązania podatkowego jest przejęcie części dochodu na rzecz ogólnego budżetu. Z prawnego punktu widzenia podatek jest „abstrakcyjnym stosunkiem prawnym. Jego przedmiotem jest świadczenie pieniężne: przymusowe, bezzwrotne, nieekwiwalentne, oparte na ogólnych normach prawnych”<sup>20</sup>. Przez pojęcie podatku należy zatem rozumieć taksatywnie nałożone przez kompetentną władzę zgodnie z normami prawa zobowiązanie pieniężne.

W Kodeksie prawa kanonicznego ustawodawca przewidział trzy możliwe formy podatku. Jest nim podatek zwyczajny (*tributum*), nadzwyczajny (*exactio*)<sup>21</sup> oraz podatek na seminarium (*tributum*). Pomimo zróżnicowania podatków istniejących w Kościele, można odnaleźć pomiędzy nimi wspólne cechy świadczące, iż w konkretnym przypadku mamy do czynienia właśnie z tą nadzwyczajną formą nabywania dóbr w Kościele i jednocześnie dostrzec ich specyficzny wymiar ze względu na szczególnie charakter kościelnej wspólnoty. Tym, co należy podkreślić, jest fakt, iż podatki w Kościele nie należą do zwyczajnej formy nabywania dóbr w celu realizacji misji Kościoła. Należy również zauważyć, że skuteczność „ściągalności” w dużej mierze zależy od zrozumienia konkretnych potrzeb w szerszym świetle realizacji kościelnych zadań i opiera się na świadomości i odpowiedzialności

<sup>16</sup> Kan. 1264, 1<sup>o</sup>, 1649.

<sup>17</sup> P. Kaleta, *Kościelne prawo majątkowe*, Lublin 2014, 81.

<sup>18</sup> J.-P. Schoupe, *Droit canonique des biens*, Montréal 2008, 153.

<sup>19</sup> C. Kosikowski, *Podatek*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, Warszawa 2000, 644.

<sup>20</sup> Tamże, 645.

<sup>21</sup> Kan. 1263.

wiernych, co zostało ujęte w przykazaniu kościelnym, by wierni troszczyli się o potrzeby wspólnoty Kościoła.

Kościół nie posiada środków umożliwiających mu egzekucję należnych podatków. Dlatego preferuje dobrowolne ofiary. Możliwą formą dochodzenia należnych wpływów podatkowych jest płacenie podatków wynikających z dorocznych rozliczeń finansowych przekazywanych Kościołowi za pośrednictwem państwa, jak działa w niektórych państwach oparte na wzajemnych umowach między państwem i Kościołem. Z tej jednak formy należałoby wykluczyć podatki zwyczajne, których podmiotem mają być jedynie publiczne osoby prawne oraz podatek na seminarium, który nakładany jest jedynie na osoby prawne. Jedynie podatek nadzwyczajny może być nakładany na osoby fizyczne. Jednak jego skuteczność osiągnana poprzez rozliczenia za pośrednictwem państwa straciłaby charakter podatku nadzwyczajnego. Nie można również traktować, zgodnie z prawem polskim, darowizn na cele kulturalne czy działalność charytatywno-opiekuńczą Kościoła jako podatku na cele kościelne. Są to bowiem dobrowolne ofiary, które nie odnoszą się do zobowiązań podatkowych. Ponadto w ich przypadku istnieje forma ekwiwalentu w postaci ulgi podatkowej ze strony państwa na rzecz osoby obdarowującej. Podatki płacone za pośrednictwem państwa straciłyby charakter podatku kościelnego, chociaż zwyczajowo jest tak określany. Z drugiej jednak strony współpraca państwa i Kościoła może w znacznej mierze przyczynić się do możliwości realizacji celów misji Kościoła za pomocą środków materialnych. Przykładem mogą być opłaty ze strony państwa na rzecz osób duchownych pełniących urząd proboszcza czy pracujących w szkołach państwowych (np. Czechy).

Wspólnymi cechami podatku kościelnego, które wyraźnie odróżniają go od podatków państwowych są:

- a) osoba biskupa diecezjalnego jako własnego pasterza w Kościele partykularnym, na którym spoczywa troska o powierzony sobie lud wiernych, w tym także zarząd dobrami Kościoła<sup>22</sup> jako jedynie upoważnionego do nakładania podatków;
- b) nałożony podatek ma charakter ogólny i abstrakcyjny, tzn. nie może być nałożony na konkretnie określone podmioty;
- c) nałożenie podatku dokonuje się jedynie na poziomie diecezjalnym w tym co dotyczy jego celów, jak również podmiotów podległych opodatkowaniu;
- d) ocena wysokości zobowiązania finansowego powinna dokonywać się w sposób roztropny, zrównoważony i sprawiedliwy, co oznacza, że powinna wziąć pod uwagę faktyczne potrzeby diecezji, jak również zdolności finansowe mogących wyjść naprzeciw tymże potrzebom wiernych;
- e) podatki nakładane są w odniesieniu do faktycznych dochodów podmiotów im podległych, a podstawą ich obliczania i nakładania nie może być stan majątkowy osób objętych zobowiązaniem podatkowym<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> S. Dubiel, *Zarządzanie dobrami materialnymi parafii*, w: *Parafia w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. S.L. Głódź, J. Krukowski, M. Sitarz, Lublin 2013, 265–274.

<sup>23</sup> J.-P. Schoupe, dz.cyt., 135.

#### 4. PODATEK ZWYCZAJNY

W Kodeksie Prawa Kanonicznego ustawodawca nie posługuje się terminem podatku zwyczajnego. Mówi jedynie w tym samym kanonie regulującym kwestie podatkowe o podatku oraz podatku nadzwyczajnym<sup>24</sup>. Wyodrębnienie dwóch rodzajów podatków pozwala na nazwanie pierwszego rodzaju podatku podatkiem zwyczajnym, w przeciwieństwie do wyszczególnionego podatku nadzwyczajnego. Za uznaniem podatku za zwyczajny przemawia również jego natura. Stanowi on stałą kontrybucję o charakterze generalnym, dzięki której można zaspokoić materialne potrzeby diecezji<sup>25</sup>. Podatek zwyczajny jest jednak nadzwyczajnym środkiem zabezpieczenia potrzeb diecezjalnych, gdyż prawodawca preferuje ofiary i subwencje. Ofiary i subwencje mają to jednak do siebie, że nie są świadczeniem stałym i przewidywalnym co do sumy gwarantującej zaradzenie potrzebom diecezji. Podatek jest natomiast stałą formą dochodu i w dużej mierze przewidywalną.

Prawo nałożenia podatku zwyczajnego przysługuje jedynie biskupowi diecezjalnemu jako własnemu pasterzowi powierzonej mu diecezji. Z prawa tego biskup diecezjalny powinien korzystać przezornie i roztropnie, zachowując jednocześnie wszystkie przewidziane prawem wymagania. Momentem wyjściowym jest ocena faktycznych potrzeb diecezji w odniesieniu do trzech podstawowych celów dóbr kościelnych. Choć biskup diecezjalny zwykle polega na oszacowaniach przedstawianych przez osoby odpowiedzialne za poszczególne dzieła realizowane w diecezji, to jednak ocena faktycznych potrzeb i przede wszystkim właściwych dobru materialnym celów należy do niego osobiście. Tylko i wyłącznie na biskupie diecezjalnym spoczywa decyzja o nałożeniu podatku zwyczajnego. Jest to podatek, który ma wychodzić naprzeciw faktycznym potrzebom diecezjalnym. Nie miałby zatem racji bytu podatek, który wykraczałby poza faktyczne potrzeby diecezji i przyczyniał się do gromadzenia środków finansowych, których celowość nie zostałaby określona, a jedynie oceniana w kategoriach prawdopodobieństwa zaistnienia.

Właściwa ocena potrzeb diecezji wiąże się również z określeniem odpowiednich zasobów finansowych pozwalających na pokrycie potrzeb, a w konsekwencji na wysokość nałożonego podatku. Jeśli bowiem podatek zwyczajny jest stałą formą kontrybucji na potrzeby diecezjalne, to one powinny być okresowo weryfikowane.

Biskup przed podjęciem decyzji o nałożeniu podatku powinien wysłuchać zdania dwóch kolegiów doradczych: Rady ds. Ekonomicznych oraz Rady Kapłańskiej. Pierwsza z nich odpowiedzialna jest bowiem za przygotowanie każdego roku zestawu przychodów i wydatków dotyczących zarządu diecezji w następnym roku, na podstawie których można naliczyć wysokość podatku<sup>26</sup>. Rolą Rady Kapłańskiej jest wspieranie biskupa w kierowaniu diecezją. W zakres tej pomocy wchodzi również właściwa ocena celów i sposobów realizacji misji Kościoła oraz dobór związanych z tym środków ją umożliwiających.

<sup>24</sup> Kan. 1263.

<sup>25</sup> Źródłem tej formy zabezpieczenia potrzeb diecezji jest istniejący przed wejściem w życie KPK w 1983 r. podatek tzw. *cathedraticum* (KPK 1917, kan. 1504).

<sup>26</sup> Kan. 493.

Prawo biskupa do nałożenia podatku zabezpieczającego potrzeby diecezji ograniczone jest do kategorii podmiotów podległych możliwości opodatkowania. Są nimi jedynie publiczne osoby prawne, które podlegają władzy biskupa diecezjalnego. One działają w imieniu Kościoła, spełniając powierzone przez Kościół działania w konkretnym Kościele lokalnym. Ich działalność podlega władzy, trosce i kontroli biskupa diecezjalnego. Wykluczone z możliwości opodatkowania w formie zwyczajnej są osoby fizyczne, prywatne osoby prawne jak również publiczne osoby prawne znajdujące się na terenie diecezji, które nie są podległe władzy biskupa diecezjalnego<sup>27</sup>, (np. domy zakonne instytutów zakonnych na prawie papieskim i diecezjalnym, sanktuaria mające status sanktuariów narodowych czy międzynarodowych, szkoły zewnętrzne prowadzone przez instytuty zakonne na prawie papieskim<sup>28</sup>)

Kolejnym ograniczeniem swobodnego korzystania przez biskupa diecezjalnego z możliwości nałożenia podatku jest wysokość, która została określona dość ogólnie, ale jednocześnie wskazująco i ukierunkowująco podejmowaną przez biskupa decyzję. Wysokość podatku została określona w kategoriach umiarkowania oraz proporcjonalności do dochodów.

Zadaniem biskupa diecezjalnego w zakresie prawa do nałożenia podatku zwyczajnego jest wydanie przepisów, które będą wskazywały na faktyczne potrzeby diecezji, na czas trwania zobowiązań podatkowych, oceniały i uzasadniały odpowiednią kwotę pieniężną, umiarkowaną i proporcjonalną do dochodu i ewentualnie wskazywały na sytuacje wyjątkowe, które nie mogą być zaspokojone z ofiar wiernych.

## 5. PODATEK NADZWYCZAJNY

Określenie podatku jako nadzwyczajny wynika z faktu, że: 1) może on być nałożony na „pozostałe osoby fizyczne i prawne”<sup>29</sup>; 2) wymaga tego poważna konieczność; 3) ma być umiarkowany. Procedura nakładania podatku jest taka sama jak w przypadku podatku zwyczajnego. Różnica pomiędzy dwiema formami opodatkowania dotyczy okresu ich obowiązywania. Podatek nadzwyczajny ma charakter najczęściej jednorazowy czy okresowy. Nie może być ustanawiany w odniesieniu do potrzeb, które regularnie się weryfikują. Takie potrzeby powinny być włączone w regularną formę utrzymania, jaką jest podatek zwyczajny.

Przyczyną, która posuwa biskupa diecezjalnego do nałożenia tej formy podatku, jest poważna konieczność. Chodzi zatem o sprawy, które nie mogły być przewidziane w normalnym planie budżetowym, obejmującym zwyczajne i codzienne zaspokajanie potrzeb wynikających z realizacji celów własnych Kościoła. Nałożenie

---

<sup>27</sup> Publiczne osoby prawne podległe władzy biskupa diecezjalnego to zwykle te, które zostały przez biskupów diecezjalnych erygowane. Pozostałe publiczne osoby prawne działające na terenie diecezji pozostają wyjęte spod możliwości nałożenia na nie podatku zwyczajnego. Osoby te nie zostały bowiem powołane do realizacji potrzeb innej diecezji.

<sup>28</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, Responsio ad dubbium can. 1263, AAA 81 (1989), 991.

<sup>29</sup> Kan. 1263.



podatku nadzwyczajnego wiąże się z wyjątkową sytuacją, która jako taka została oceniona i uzasadniona decyzją biskupa. Celem podatku jest uzyskanie środków, które pozwolą na zaspokojenie nagle powstałej potrzeby (np. jako konsekwencja działania sił natury).

Nie wydaje się bezpodstawne stwierdzenie, że nałożenie podatku nadzwyczajnego może być związane z sytuacją, gdy rzeczywiste dochody okażą się niewystarczające. Ta sytuacja nie została przewidziana. W tym przypadku podatek nadzwyczajny powinien być nałożony jedynie na te osoby, które zobowiązane były do zwyczajnych świadczeń podatkowych, a które okazały się niewystarczające. W sytuacji, w której kwota podatku nie jest w stanie zaspokoić potrzeb, troska o dzieła realizowane w diecezji spoczywa przede wszystkim na osobach zobowiązanych do świadczeń objętych podatkiem zwyczajnym.

Biskup diecezjalny może również w inny sposób wyjść naprzeciw nagłej potrzebie powstałej w wyniku źle przewidzianego zabezpieczenia finansowego, czy to zwiększając kwotę podatku zwyczajnego, zachowując przewidzianą procedurę, czy też zwrócić się o pomoc w postaci subwencji. Wydaje się, że skorzystanie z ofiar wiernych<sup>30</sup>, czy też przeprowadzenie zbiórki nadzwyczajnej<sup>31</sup> może zastąpić podatek nadzwyczajny. Odwołanie się do dobrej woli wiernych i ich odpowiedzialności za wspólnotę kościelną ma większą moc sprawczą niż nakładanie na wszystkie osoby fizyczne, wiernych świeckich i duchownych, podatku nadzwyczajnego. O ile w przypadku duchownych biskup może wymóc środkami odwołującymi się do „przekonującej perswazji” ściągalskość podatku, o tyle w przypadku wiernych świeckich pozostaje liczyć jedynie na ich dobrą wolę. Brak jakichkolwiek zabezpieczeń prawnych dotyczących windykacji podatkowych w dużej mierze przepis o podatku nadzwyczajnym pozostaje w stosunku do wiernych świeckich martwy. W gestii biskupa pozostają jedynie środki duszpasterskie odwołujące się do obowiązku wiernych zarządzania potrzebom Kościoła<sup>32</sup>.

Niezbyt jasne pozostaje sformułowanie kanonu dotyczące jednoznacznego określenia podmiotów pasywnych podatku nadzwyczajnego. Dotyczy to zarówno osób fizycznych, jak i prawnych. W kanonie zostało zawarte stwierdzenie, że biskup może nałożyć podatek nadzwyczajny „na pozostałe osoby fizyczne i prawne”. Wątpliwość dotyczy tego, czy podmiotem pasywnym są wszystkie osoby prawne, w tym także publiczne osoby prawne niepodlegające władzy biskupa, czy sformułowanie dotyczy jedynie wszystkich osób fizycznych i prywatnych osób prawnych. Właściwa, moim zdaniem, jest interpretacja, która odwołuje się do faktycznego podlegania osób fizycznych i prawnych władzy biskupa<sup>33</sup>. Gdyby bowiem rozciągnąć podmiot pasywny podatku nadzwyczajnego na wszystkie osoby fizyczne znajdujące się w diecezji, to możliwość ta przeczyłaby zasadzie związku biskupa z powierzonym mu ludem Bożym jako jego własnym pasterzem. Kryterium rozstrzygającym w przypadku osób fizycznych jest posiadanie własnego ordynariusza. Analogicznie

<sup>30</sup> Kan. 1262.

<sup>31</sup> Kan. 1266.

<sup>32</sup> Kan. 222.

<sup>33</sup> Interpretacja dosłowna tekstu pozostawia wątpliwości dotyczące samego prawa.

należy stwierdzić w odniesieniu do publicznych osób prawnych, które nie podlegają władzy biskupa diecezjalnego i jako takie nie stanowią podmiotu pasywnego podatku nadzwyczajnego. W tej sytuacji elementem wskazującym na specyfikę podatku nadzwyczajnego jest rozciągnięcie zobowiązań podatkowych na wszystkie osoby fizyczne i prawne prywatne, które faktycznie podlegają władzy biskupa diecezjalnego. Wobec powyższych trudności interpretacyjnych biskupowi diecezjalnemu pozostaje inna możliwość zagwarantowana stwierdzeniem kanonu, zgodnie z którym może się on odwołać do „ustaw i zwyczajów partykularnych, które przyznają mu większe uprawnienia”.

## 6. PODATEK NA SEMINARIUM

Osobnym postanowieniem prawodawca wprowadza dodatkowo możliwość nałożenia przez biskupa diecezjalnego podatku na seminarium. Wyłączenie utrzymania seminarium z dochodów uzyskiwanych z podatków zwyczajnych i nadzwyczajnych wskazuje, że opodatkowanie na seminarium rządzi się innymi regułami, które zostały wyrażone w kan. 264. Podatek na seminarium nie jest podatkiem na cele diecezjalne, o których w kan. 1263. Chociaż stanowi osobną formę podatku, to nie jest jedynym źródłem, dzięki któremu pozyskiwane są środki na utrzymanie i funkcjonowanie seminarium. Podstawową formą pozostają nadal ofiary wiernych. Oprócz nich biskup może zarządzić zbiórkę zgodnie z kan. 1266.

Na podstawie brzmienia kanonu trudność sprawia określenie czy podatek na seminarium jest podatkiem o charakterze stałym (zbliżonym do podatku zwyczajnego), czy ma formę jednorazowego, ewentualnie periodycznego, wsparcia. Sposób określania formy podatkowej należałoby pozostawić roztropności biskupa i ocenie faktycznych możliwości finansowych osób, które mogą być objęte tą formą podatku. Rozłożenie opłat w czasie, gdy regularnie wpływają one na utrzymanie instytucji działającej w sposób ciągły wydawałoby się słuszniejsze. Ku temu należałoby zmierzać, o ile sformułowanie użyte w kanonie, że podatek ten ma być „powszechny”, można odnieść do stałej formy pomocy. Nałożenie podatku *ad hoc*, ze względu na nagle pojawiające się potrzeby, pozostaje w sferze możliwości, gdy zawodzą inne formy zdobywania środków na seminarium, i nie wyklucza wprowadzenia stałej formy opodatkowania. Podatek ten ma być proporcjonalny do dochodów osób opodatkowanych i określony zgodnie z potrzebami. Jego nałożenie powinno się dokonywać w takiej samej formie jak w przypadku podatków, o których w kan. 1263.

Podmiotem zobowiązanym do płacenia podatku na seminarium są „wszystkie osoby prawne, także prywatne, posiadające siedzibę w diecezji”<sup>34</sup>. Wyłączone z obowiązku podatkowego są osoby fizyczne, w tym także duchowni. Wyjęcie spod podatku duchownych sugeruje, że podatek na seminarium zbliża się naturą do podatku nadzwyczajnego, jednorazowego czy periodycznego, gdyż trudno sobie wyobrazić, by wyjęci spod niego duchowni w inny sposób na stałe nie przyczyni-

---

<sup>34</sup> Kan. 264.

niali się do kosztów utrzymania i funkcjonowania seminarium. Poza osobami fizycznymi obowiązkowi podatku na seminarium nie podlegają: 1) osoby prawne mające swą siedzibę w diecezji, o ile utrzymują się tylko z jałmużny oraz 2) osoby prawne, w których znajduje się „aktualnie kolegium studiujących lub nauczających, dla wspólnego dobra Kościoła”.

## 7. KWESTIE SZCZEGÓŁOWE

Kościelny prawodawca ustanowił trzy rodzaje podatków kościelnych i określił podmioty pasywne zobowiązań podatkowych, warunki nakładania podatków pochodzące z oceny sytuacji i faktycznych potrzeb oraz warunki formalne związane z trybem ich nakładania. W kwestii dosyć „drażliwej”, jaką jest materia finansowa w Kościele, prawodawca nie uniknął jednak nieścisłości i braku precyzji w sformułowaniach. Na niektóre z nich zwrócę poniżej uwagę.

1. Brak jednoznaczności w interpretacji przepisów zawartych w kanonach Kodeksu prawa kanonicznego może być przyczyną rozwiązań, które w poszczególnych Kościołach partykularnych pozostaną w rozbieżności między sobą. Kwestia najważniejsza dotyczy właściwego określenia podmiotu pasywnego podatku nadzwyczajnego.

2. Władza biskupa odnośnie do możliwości nakładania podatków została przez prawodawcę odpowiednio określona, ale nie ograniczona tylko do tego, co znalazło odzwierciedlenie w normatywnych postanowieniach. Sam ustawodawca stwierdził, że pozostają w mocy ustawy i zwyczaje partykularne, które przyznają biskupowi diecezjalnemu większe uprawnienia w odniesieniu do podatków nadzwyczajnych<sup>35</sup>. Zachowanie ustaw i zwyczajów partykularnych ma swoje uzasadnienie ze względu na różne możliwości nabywania dóbr, wynikające z umów i współpracy pomiędzy Kościołem a społecznościami lokalnymi czy państwem.

3. Obowiązujące ustawy oraz zwyczaje partykularne, które przyznają biskupowi diecezjalnemu uprawnienia nakładania podatku, stanowią punkt odniesienia do dokładniejszego określenia podmiotu pasywnego podatku nadzwyczajnego. Ustawy partykularne obowiązują tych, „dla których zostały wydane i którzy posiadają na nim stałe lub tymczasowe zamieszkanie oraz równocześnie aktualnie na nim przebywają”<sup>36</sup>. Biskup diecezjalny nie powinien zatem wydawać ustaw osobom, co do których nie może sprawować aktu władzy, które nie są „podległe jego władzy”. Taka sytuacja weryfikuje się w przypadku publicznych osób prawnych, które nie zostały przez biskupa diecezjalnego erygowane.

---

<sup>35</sup> W Instrukcji KEP z 2015 r., poświęconej zarządzaniu dobrami doczesnymi Kościoła, został przytoczony bez zmian kan. 1263 (nr 2.18). W dokumencie nie została nawet wspomniana możliwość, którą daje biskupowi diecezjalnemu ustawa lub zwyczaj partykularny. Wydaje się, że przynajmniej na poziomie Kościoła w Polsce nie ma powszechnych zwyczajów czy ustaw, które by taką możliwość biskupowi zapewniały. Inaczej w Instrukcji powinno być o nich wspomniane. Takie zwyczaje i ustawy mogą istnieć w Kościołach partykularnych na poziomie diecezjalnym.

<sup>36</sup> Kan. 12 §3.

4. Podmiotem pasywnym podatku zwyczajnego są również parafie, w których duszpasterstwo zostało powierzone zakonnikom czy stowarzyszeniom życia apostołskiego (tzw. parafie zakonne). Parafia jest publiczną osobą prawną wchodząca w strukturę diecezji i jako taka erygowana jest przez biskupa diecezjalnego. Jej podmiotowość prawna jest niezależna od podmiotowości prawnej, jaką na mocy prawa posiada dom zakonny, przy którym istnieje. Biskup diecezjalny jednak, niezależnie od tego czy jest to parafia zakonna czy nie, oceniając jej możliwości finansowe i bieżące potrzeby, może zwolnić poszczególne parafie od zobowiązań podatkowych. W przypadku parafii zakonnych kwestie finansowe powinny zostać określone w umowie pomiędzy biskupem diecezjalnym a instytutem, któremu zostaje powierzona troska o parafię. Racją wyjęcia niektórych potrzeb diecezjalnych spod obowiązków podatkowych jest fakt, że instytuty jako publiczne osoby prawne podejmują dzieła w imieniu Kościoła i tym samym przyczyniają się do zadbania o środki finansowe umożliwiające ich dokonanie. Przykładem wyjątku np. od obowiązku podatkowego na seminarium, gwarantowanego prawem powszechnym, są domy zakonne, w których faktycznie znajduje się kolegium studiujących lub nauczających. Racja takiego postanowienia została wyrażona w kanonie. Jest nią wspólne dobro Kościoła.

5. Kolejna kwestia dotyczy możliwości nałożenia podatku zwyczajnego na instytuty zakonne na prawie diecezjalnym, które zostały erygowane jako publiczne osoby prawne przez biskupa diecezjalnego i z tego powodu powinny podlegać jego władzy. Jednak instytuty zakonne zarówno na prawie papieskim, jak i diecezjalnym cieszą się właściwą im autonomią. Ta autonomia powinna być zachowana i strzeżona przez ordynariuszów miejsca<sup>37</sup>. Troska o instytuty zakonne na prawie diecezjalnym nie oznacza ich podporządkowania biskupowi diecezjalnemu, chyba że w sytuacjach wyraźnie określonych przez prawo. Nałożenie na nie podatku godziłoby w autonomię, którą cieszy się każdy instytut zakonny<sup>38</sup>.

6. Elementem istotnym wyróżniającym kategorie podatkowe jest osoba fizyczna i prawna. Każde inne sformułowanie odnoszące się podmiotu pasywnego zobowiązań podatkowych jest nieprecyzyjne. W *Statutach III Synodu Archidiecezji Łódzkiej* zawarta została dyspozycja, iż można obciążać podatkami instytucje kościelne<sup>39</sup>. Takie sformułowanie rodzi pytania dotyczące zakresu instytucji kościelnych, które mogą być objęte podatkiem. Nie wszystkie instytucje kościelne są osobami prawnymi i nie wszystkie posiadają ten sam status osoby prawnej jako prywatnej czy publicznej. Sformułowanie może być zatem interpretowane niejednoznacznie, gdyż nie wiadomo, czy biskup diecezjalny posiada w tym względzie większe uprawnienia niż mu przysługują na podstawie prawa powszechnego, czy raczej należy sformułowanie „instytucje” rozpatrywać w świetle prawa powszechnego, określając dokładnie ich status prawny.

7. Zobowiązaniom podatkowym w przypadku podatku nadzwyczajnego zgodnie z prawem powszechnym podlegają wszystkie osoby fizyczne. Podmiotem pasywnym

<sup>37</sup> Kan. 586 §§1–2.

<sup>38</sup> R. Kealey, *Diocesan Financial Support. Its history and Canonical Status*, Rome 1986, 333.

<sup>39</sup> III Synod Archidiecezji Łódzkiej, *Statuty synodalne*, Łódź 1999, art. 330.

nie mogą być jednak osoby zakonne, gdyż te nie podlegają władzy biskupa diecezjalnego. W tym duchu w *Statutach III Synodu Archidiecezji Łódzkiej* zostało określone, że podatki mogą być nałożone na wszystkich kapłanów diecezjalnych<sup>40</sup>.

8. Osoby fizyczne podległe władzy biskupa są podmiotami pasywnymi jedynie podatku nadzwyczajnego. Pomijając kwestie dotyczące możliwości egzekucji kwot podatkowych od wiernych świeckich ze strony władzy kościelnej, należy podkreślić, że duchowni diecezjalni nie są podmiotem pasywnym podatków zwyczajnych, czyli stałych, związanych z funkcjonowaniem dzieł diecezjalnych, realizujących cele misji Kościoła w zakresie dóbr doczesnych. Tego rozróżnienia nie ma w postanowieniach III Synodu Archidiecezji Łódzkiej. W użytym sformułowaniu stwierdza się jedynie, że podatek może być nałożony na wszystkich kapłanów diecezjalnych. Powstaje pytanie, czy również kapłani diecezjalni objęci są podatkiem zwyczajnym? Jeśli tak, to na jakiej podstawie?<sup>41</sup> Osoby fizyczne stanowią podmiot podatków jedynie nadzwyczajnych.

9. W sytuacji nakładania podatków powinny być zachowane wymagania przewidziane prawem: wysłuchanie przez biskupa zdania Rady ds. Ekonomicznych oraz Rady Kapłańskiej. Ponadto w decyzji ustanawiającej podatek powinno znaleźć się uzasadnienie potrzeby podatku, określona kwota i sposób jej wyliczenia, czas obowiązywania, wyszczególnienie podmiotów obciążonych podatkiem, sposoby przekazywania podatku do kurii diecezjalnej oraz stwierdzenie wysłuchania opinii wspomnianych instytucji diecezjalnych<sup>42</sup>. W ocenie komentatorów powyższych wymagań pada stwierdzenie, że są to warunki wymagane do ważności aktu biskupa diecezjalnego i w konsekwencji wynikających z niego zobowiązań podatkowych<sup>43</sup>. Nie wydaje mi się, by taka interpretacja była właściwa. Komentatorzy powołują się na kan. 127 §1, w którym zostało stwierdzone, że do ważności aktów wymaga się, by przełożony wysłuchał głosu wszystkich tych, którzy powinni zostać wysłuchani. Biskup ma obowiązek wysłuchania wspomnianych gremiów zanim przystąpi do nałożenia zobowiązań podatkowych. Istnieją jednak podstawy, by wątpić w możliwość aplikacji kan. 127 §1 i traktować spełnienie obowiązku przez biskupa jako elementu wymaganego do ważności aktu. Akt nałożenia podatków nie jest aktem administracyjnym, lecz aktem stanowiącym prawo, a biskup diecezjalny dysponuje nieskrępowaną władzę ustawodawczą. Z tego względu nie powinien być aplikowany kan. 127 §1, gdyż wymóg w nim określony dotyczy przełożonego,

---

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Brak rozróżnienia w postanowieniach synodalnych skutkuje podziałem podatków jedynie na parafialne i osobiste. Do tych drugich należą takie jak: na Dom Księża Emerytów, na Fundusz Budowy Kościołów, na Fundusz Emerytalny, na Wyższe Seminarium Duchowne, na Kurię. Pomijając, że podatek na Seminarium jest podatkiem nałożonym na osoby prawne, można zauważyć, że cele, które zostały wymienione, nie należą do wypadków poważnej konieczności decydujących o podatku nadzwyczajnym, lecz do normalnego, codziennego funkcjonowania dzieł diecezjalnych wymagających skutecznego zabezpieczenia materialnego. Podatek zwyczajny może być nałożony jedynie na publiczne osoby prawne podległe władzy biskupa.

<sup>42</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie zarządzania dobrami doczesnymi Kościoła*, nr 2.18.

<sup>43</sup> A. Domaszk, *Dobra doczesne Kościoła*, Warszawa 2016, 113.

który podejmuje jakąś czynność (*ad actus ponendos*)<sup>44</sup>. Mogą się również zdarzyć sytuacje, w których oba wspomniane organizmy nie zostały jeszcze powołane lub skończyła się ich kadencja, a nagle sytuacja wymaga nałożenia podatku, w tym przypadku nadzwyczajnego.

W przypadku wątpliwości co do zgodności ustawy partykularnej z prawem powszechnym, zwłaszcza w tym, co dotyczy określenia podmiotów podległych podatkowi, można zwrócić się z prośbą o rozstrzygnięcie do Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych<sup>45</sup>.

10. Obowiązek wysłuchania wyżej wspomnianych zespołów doradczych, co nie jest równoznaczne z podjęciem przez biskupa decyzji zgodnie z otrzymaną radą, jest wymagane w każdej sytuacji zmiany kwoty opodatkowania lub wprowadzenia nowych elementów. Konieczność wysłuchania Rady nie jest wymagana, gdy w okresie trwania zobowiązań podatkowych należy je zrewaloryzować ze względu na zaistniałą inflację. Kwestia dotyczy głównie podatku zwyczajnego jako zobowiązania stałego.

11. Prawo powszechne określa wysokość podatku, wskazując generalnie elementy charakterystyczne jego kwot. Podatek powinien być umiarkowany i proporcjonalny do dochodów. Punktem wyjścia określenia kwoty podatkowej powinien być dochód, który jest łatwiejszy do oceny. Praktyka określania kwoty podatku poprzez procentowe jej zdefiniowanie, co jest powszechną formą, powinna być uzgadniania z kryterium umiarkowania. Jednakowy procent podatku dla wszystkich może w rzeczywistości nie odpowiadać sytuacji finansowej danej osoby, czy nawet ją pogarszać. Zależy to od sposobu określania faktycznej podstawy podatkowej, czy jest to dochód czy przychód. W Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski został zastosowany termin „dochód”, co należy rozumieć w podstawowym tego słowa znaczeniu. W trudnej sytuacji finansowej istnieje możliwość zwrócenia się do biskupa diecezjalnego z prośbą o zmniejszenie czy zwolnienie z podatku.

12. Opodatkowanie od dochodów wyklucza możliwość opodatkowania od innych zasobów pieniężnych, które są własnością osób opodatkowanych. Dotyczy to stałego prawnie nabytego majątku (*patrimonium stabile*) osób prawnych. Do podstawy opodatkowania nie mogą być włączone również ofiary wiernych, o ile wola ofiarodawcy było, by przekazywane ofiary nie podlegały opodatkowaniu. W innych przypadkach dochody podlegają opodatkowaniu niezależnie od tego na rzecz kogo została dokonana darowizna. Określenie osoby obdarowanej dokonuje się na podstawie woli darczyńcy. Jeśli ta nie została wyrażona wyraźnie, domniemywa się, że ofiary złożone na ręce zarządców osoby prawnej są własnością tej osoby<sup>46</sup>.

Dochodem osób duchownych są również ofiary otrzymywane za odprawiane msze święte (intencje mszalne). W prawie powszechnym nie istnieją zakazy, które uniemożliwiłyby objęcie ich obowiązkiem podatkowym jako tworzących dochód osób duchownych. Przyjmuje się jednak, że nie podlegają takiemu obowiązkowi.

<sup>44</sup> Podobną opinię wyraża V. De Paolis, dz.cyt., 110.

<sup>45</sup> Por. Jan Paweł II, *Pastor Bonus*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, art. 158.

<sup>46</sup> Kan. 1267 §1.

Takie przekonanie zostało wyrażone we wspomianej Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski<sup>47</sup>. Przy obliczaniu przez duchownych własnego dochodu należy odliczyć kwotę otrzymaną w związku ze sprawowaną mszą świętą.

Nakładanie podatków w Kościele ma niewiele wspólnego z podatkami istniejącym w społecznościach państwowych. Opodatkowanie w Kościele nie jest podstawową formą zdobywania środków materialnych do prowadzenia dzieł wynikających z misji Kościoła. Nie jest również koniecznościowym zobowiązaniem wynikającym z przynależności do Kościoła. Jest nadzwyczajnym środkiem w sytuacjach, w których podstawowa forma, jaką są składane ofiary, nie jest w stanie zaspokoić potrzeb realizacji właściwych Kościołowi celów. Warto zadbać, by nie doszło do zamiany nadzwyczajnych środków nabywania dóbr w Kościele na zwyczajne.

## BIBLIOGRAFIA

- III Synod Archidiecezji Łódzkiej, *Statuty Synodalne*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1999.
- De Paolis V., *I beni temporalis della Chiesa*, Bologn: Edizioni Dehoniane 1995.
- Domaszk A., *Dobra doczesne Kościoła*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2016.
- Dubiel S., *Zarządzanie dobrami materialnymi parafii*, w: *Parafia w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. S.L. Głódź, J. Krukowski, M. Sitarz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2013, 261–292.
- Jan Paweł II, *Pastor Bonus*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Komentarz, red. P. Majer, Kraków: Wolters Kluwer 2011, 1397–1465.
- Kaleta P., *Kościelne prawo majątkowe*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2014.
- Kealey R., *Diocesan Financial Support. Its history and Canonical Status*, Rome: Gregorian University 1986.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. Tekst łacińsko-polski, Poznań: Pallottinum 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie zarządzania dobrami doczesnymi Kościoła* (25.08.2015), [https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2016/04/INSTRUKCJA\\_dobra\\_doczesne.pdf](https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2016/04/INSTRUKCJA_dobra_doczesne.pdf) (dostęp: 27.02.2019).
- Kosikowski C., *Podatek*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, Warszawa: Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza 2000, 644–645.
- Miñambres J., *Corresponsabilità e amministratuone dei beni della Chiesa*, w: *Corresponsabilità e trasparenza nell'amministrazione dei beni della Chiesa*, red. F. Lozupone, Ariccia: Aracne 2015, 81–100.
- Morgante M., *L'amministrazione dei beni temporalis della Chiesa*, Casale Monferrato: Piemme 1993.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Responsio ad dubbium can. 1263*, w: *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989), 991.
- Schoupe J.-P., *Droit canonique des biens*, Montréal: Wilson & Lafleur 2008.

---

<sup>47</sup> Nr 2.8.

## TAX FOR DIOCESE NEEDS

### Summary

The study presents the provisions concerning a diocesan bishop's right to impose a tax for the needs of the diocese and Seminary. Next, the author highlighted the issues in regards to which the interpretation of rules does not provide explicit resolutions and referred to the instances of applying the right to impose taxes in some cases in the Church in Poland.

**Key words:** tax, diocese, ordinary tax, extraordinary tax, seminary tax, disputable issues

### Nota o Autorze

**Tomasz GAŁKOWSKI** CP – prezbiter w Zgromadzeniu Męki Jezusa Chrystusa (Pasjoniści), doktor habilitowany nauk prawnych, profesor nadzwyczajny 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: [tgalk@poczta.one.pl](mailto:tgalk@poczta.one.pl)



DANIEL JAKIMIEC  
*Sąd Rejonowy, Lublin*

## **EWOLUOWANIE SYSTEMU WARTOŚCI RODZINY OSOBY UZALEŻNIONEJ OD ALKOHOLU W TOKU POSTĘPOWANIA WYKONAWCZEGO PROWADZONEGO PRZEZ SĄD OPIEKUŃCZY**

**Słowa kluczowe:** rodzina, małżonek, rodzic, dziecko, dysfunkcja, pomoc, uzależnienie od alkoholu

1. Wprowadzenie. 2. Wystąpienie przed gminną komisją rozwiązywania problemów alkoholowych. 3. Pomoc sądu opiekuńczego: intencje ustawodawcy a praktyka. 4. Sąd opiekuńczy a kształtowanie relacji między uzależnionym od alkoholu a pozostałymi członkami rodziny. 5. Działanie rodzinnych ośrodków diagnostyczno-konsultacyjnych a ustalenia sądu opiekuńczego. 6. Działania podejmowane w ramach nadzoru sprawowanego przez sąd opiekuńczy a działania w ramach pomocy instytucjonalnej członkom rodziny. 7. Ewolucja rodziny z problemem alkoholowym w kierunku pozytywnych zmian. 8. Podsumowanie

### **1. WPROWADZENIE**

Uzależnienie od alkoholu powoduje, że osoby tworzące rodziną stają się podmiotami wadliwie później funkcjonującej w ramach społeczeństwa mikrozbiorowości. Ważne jest zatem udzielenie odpowiedniej pomocy rodzinie, aby ich implikacją nie stał się ciąg pokoleniowej dysfunkcyjności. Stwierdzenie o dziedzicznej dysfunkcyjności rodziny alkoholowej nie może być uznawane za bezwzględną regułę, jednak pozytywne wyjątki od niej, jak wynika z obserwacji, należą do rzadkich i incydentalnych<sup>1</sup>.

Pomoc udzielaną osobom uzależnionym od alkoholu można podzielić na dwa stadia. Pierwsze, które ma charakter pozasądowy i podejmowane przed gminną komisją rozwiązywania problemów alkoholowych, oraz drugie, które przebiega przed sądem opiekuńczym. Do drugiego z etapów zazwyczaj dochodzi, gdy osoba uzależniona od alkoholu nie wyraża zgody na dobrowolne poddanie się leczeniu w postępowaniu przed gminną komisją rozwiązywania problemów alkoholowych.

O zastosowaniu powyższego obowiązku orzeka sąd rejonowy właściwy według miejsca zamieszkania lub pobytu osoby, której dotyczy postępowanie. Sąd

rozpoznaje sprawę w postępowaniu nieprocesowym, które jest wszczynane na wniosek gminnej komisji rozwiązywania problemów alkoholowych lub prokuratora. Zgodnie z art. 26 ust. 3 ustawy z 26 października 1982 r. o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi do wniosku powinna być dołączona zgromadzona dokumentacja wraz z opinią biegłego, jeżeli badanie przez biegłego zostało przeprowadzone<sup>2</sup>. Małżonek, dzieci czy krewni osoby uzależnionej od alkoholu nie są uprawnieni do złożenia wniosku inicjującego to postępowanie. Odmowa w tym przypadku przez ustawodawcę legitymacji zdaje się wynikać przede wszystkim z uwagi na potrzebę zachowania obiektywizmu, a więc zabezpieczenie przed nieuzasadnionym wszczynaniem tego rodzaju postępowań, będącym konsekwencją konfliktów wewnątrz rodzinnych. Osoby dotknięte nagannym zachowaniem osoby uzależnionej od alkoholu mogą natomiast uzyskać ochronę prawną w ramach właściwych postępowań o przestępstwo czy wykroczenie<sup>3</sup>.

## 2. WYSTĄPIENIE PRZED GMINNĄ KOMISJĄ ROZWIĄZYWANIA PROBLEMÓW ALKOHOLOWYCH

Podstawą do wystąpienia przed gminną komisją rozwiązywania problemów alkoholowych z wnioskiem jest zaistnienie przesłanek określonych treścią przepisu art. 24 powołanej wyżej ustawy. Przesłanki wymienione w treści art. 24 PAU, których istnienie stanowi podstawę zobowiązania osoby uzależnionej do leczenia odwykowego, decydują w sposób zasadniczy o przebiegu postępowania wykonawczego, a w szczególności o czynnościach procesowych sądu opiekuńczego. Pierwszą z nich jest uzależnienie od alkoholu, a więc silne niepoohamowane pragnienie przyjmowania tego środka psychoaktywnego, które dominuje nad dążeniami i celami w przeszłości o istotnym znaczeniu dla uczestnika postępowania wykonawczego. Z kolei drugą przesłanką, stanowiącą przedmiot zainteresowania sądu opiekuńczego, są zjawiska będące skutkiem zachowania osoby uzależnionej od alkoholu i pozostające w związku przyczynowym z jej nałogiem, czyli rozkład życia rodzinnego, demoralizacja małoletnich, uchylanie się od pracy, systematyczne zakłócanie spokoju lub porządku publicznego. Wymienione przesłanki o destruktywnym wpływie na system wartości jednostki i jej rodziny niewątpliwie negatywnie oddziałują, powodując dysfunkcjonalność zarówno osoby uzależnionej, jak i jej środowiska rodzinnego. Zwłaszcza druga z przesłanek skłania ku stwierdzeniu, że uzależnienie chociażby jednego z członków rodziny oddziałuje negatywnie na życie pozostałych osób, pozostających z nią we wspólnocie domowej. Implikacją dysfunkcjonalności rodziny jest zaś negatywne oddziaływanie na społeczeństwo jako zbiorowość, której jest ona podstawową jednostką<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Dz.U. z 1982 r. Nr 35, poz. 230 ze zm. (dalej: PAU).

<sup>3</sup> D. Lebowa, W. Maciejko, *Gminna komisja rozwiązywania problemów alkoholowych*, Warszawa 2011, 106–107.

<sup>4</sup> Na ten temat ks. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, 139–143, a także C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, 297–301.

Osoba nadużywająca nałogowo alkoholu w sposób destrukcyjny dostarcza pozostałym członkom rodziny wielu problemów życiowych, finansowych i emocjonalnych. W ten sposób na całą rodzinę oddziałuje istnienie problemu uzależnienia od alkoholu<sup>5</sup>. Osoby, które ją tworzą, w związku z nałogiem jednej z nich, rezygnują ze swoich pragnień, dążeń, zamierzonych celów, czyli z własnej samorealizacji. Wszystkie te osoby stają się w swoisty sposób współzależnione od postępowania alkoholika. Można przyjąć, że współzależnienie ma wymiar zarówno emocjonalny, jak i społeczny, stanowi bowiem punkt wyjścia wszelkich postaw i zachowań członków rodziny. Rodzina w ten sposób staje się dysfunkcyjna, a relacje, jakie w niej panują, negatywnie oddziałują na osobowość dorosłych członków rodziny, jak i wzrastających w niej małoletnich dzieci. W konsekwencji tej sytuacji organy władzy publicznej, zgodnie z art. 71 ust. 1 i 2 oraz 72 ust. 1 Konstytucji RP, są obowiązane udzielić rodzinie odpowiedniej pomocy. Wymienione regulacje zawarte w ustawie zasadniczej, jaką jest Konstytucja RP, znajdują doprecyzowanie w aktach prawnych niższego rzędu, wyznaczając tym samym dalszy zakres obowiązków sądu opiekuńczego i instytucji pomocowych z nim współpracujących w toku postępowania wykonawczego.

### 3. POMOC SĄDU OPIEKUŃCZEGO: INTENCJE USTAWODAWCY A PRAKTYKA

W świetle przeprowadzonych na wstępie rozważań nasuwa się konkluzja, że istnienie wyżej wymienionych przesłanek, zgodnie z intencją ustawodawcy, wyrażoną treścią art. 569 § 2 KPC, a w szczególności art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU oraz art. 100 § 1 KRO, wyznacza kolejną płaszczyznę obowiązków sądu opiekuńczego, tj. niwelowania negatywnych następstw uzależnienia alkoholowego jako problemu dotykającego małżonka i dzieci osoby uzależnionej. Wykonaniu powyższych regulacji w postępowaniu wykonawczym mają służyć obowiązki kuratora sądowego dotyczące jego współpracy z rodziną osoby uzależnionej. Zostały one ustalone treścią § 5 pkt 7 i 8 rozporządzenia ministra sprawiedliwości oraz zdrowia i opieki społecznej z 7 maja 1983 r. w sprawie zasad i trybu wykonywania nadzoru nad osobami, w stosunku do których orzeczony został obowiązek poddania się leczeniu odwykowemu.

Jednak, co istotne, obserwacja praktyki orzeczniczej pokazuje, że nierzadko zakres obowiązków sądu opiekuńczego, wyznaczony treścią art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU oraz art. 100 § 1 KRO, dotyczący objęcia specjalistyczną pomocą rodziny osoby uzależnionej od alkoholu, dotkniętej następstwami nadużywania alkoholu, nie jest realizowany. Zazwyczaj sądy w postępowaniu wykonawczym koncentrują się na samym fakcie odbycia terapii odwykowej przez osobę uzależnioną, pozostawiając aspekt procesu zdrowienia jej środowiska rodzinnego poza zakresem swojego zainteresowania.

---

<sup>5</sup> Na ten temat I. Skrzydło-Niżnik, *Komentarz do art. 23 ustawy o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi*, LexOmega 03/2013.

Wypada zauważyć, że w zdecydowanej większości przypadków czynności procesowe sądów w sferze oddziaływania na środowisko rodzinne są podejmowane na skutek inicjatywy kuratora sądowego. W taki sposób ukształtowana praktyka judykacyjna prowadząca się w konsekwencji powyższego do braku aktywności sądu opiekuńczego na płaszczyźnie pomocy świadczonej rodzinie osoby uzależnionej, nie odpowiada funkcji tego organu i obowiązkom ustalonym przez ustawodawcę treścią art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU oraz z art. 100 § 1 KRO. Sytuacja ta nie sprzyja restytuowaniu relacji rodzinnych zdegradowanych nałogowym spożywaniem alkoholu. Ponadto należy zaznaczyć, że ustanowienie nadzoru kuratora nad osobami zobowiązanymi do leczenia odwykowego jest zgodnie z art. 31 ust. 1 PAU fakultatywne. Zatem w przypadku, gdy nadzór ten nie został ustanowiony, sfera ta pozostaje całkowicie poza przedmiotem postępowania wykonawczego. Jak pokazuje obserwacja praktyki orzeczniczej, sądy opiekuńcze rezygnują nierzadko z nadzoru kuratora sądowego, zwłaszcza gdy uzależniony został zobowiązany do odbycia terapii w zamkniętym zakładzie leczenia odwykowego. W takiej sytuacji obowiązki sądu opiekuńczego względem środowiska rodzinnego osoby poddanej obowiązkowi leczenia odwykowego pozostają niezrealizowane. Praktykę taką w świetle unormowań art. 569 § 2 KPC, a zwłaszcza art. 100 § 1 KRO oraz art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU należy uznać za wadliwą i postulować *de lege lata* jej zmianę. Praktyka ta powinna polegać na objęciu niezbędną specjalistyczną pomocą rodziny osoby uzależnionej z chwilą wszczęcia postępowania wykonawczego. Zatem decyzja w tym przedmiocie powinna należeć do sądu opiekuńczego, a inicjatywa w jej podjęciu nie może spoczywać wyłącznie na kuratorze sądowym. Przyczyn wadliwie ukształtowanej praktyki można upatrywać w brzmieniu generalnych norm kompetencyjnych art. 569 § 2 KPC, art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU oraz art. 100 § 1 KRO. Stąd kolejnym postulatem, tym razem *de lege ferenda*, pod adresem ustawodawcy jest doprecyzowanie i uściślenie obowiązków sądu opiekuńczego w zakresie objęcia niezbędną specjalistyczną pomocą rodziny osoby uzależnionej z chwilą wszczęcia postępowania wykonawczego.

Postulat ten ma istotne znaczenie, przesłanki określone treścią art. 24 PAU istniejące po stronie osoby uzależnionej prowadzą bowiem w ich konsekwencji do zdeorganizowania rodziny i wzajemnych antagonistycznych postaw, które z biegiem czasu utrwalają się, uniemożliwiając funkcjonowanie tej podstawowej jednostce społecznej. Stan ten nie służy procesowi zdrowienia osoby uzależnionej i nie stwarza perspektyw jej powrotu do prawidłowego funkcjonowania w rodzinie i społeczeństwie. Z tych też względów opisana wyżej praktyka orzecznicza sądów opiekuńczych powinna ulec zmianie, tj. nie może koncentrować się wyłącznie na kwestii leczenia medycznego osoby dotkniętej nałogiem, ale powinna uwzględniać sytuację jej całego środowiska rodzinnego. Za postulatem tym przemawia funkcja sądu opiekuńczego w postępowaniu wykonawczym, której istota wynika przede wszystkim z samej treści art. 569 § 1 KPC i art. 100 § 1 i § 2 KRO.

#### 4. SĄD OPIEKUŃCZY A KSZTAŁTOWANIE RELACJI MIĘDZY UZALEŻNIONYM OD ALKOHOLU A POZOSTAŁYMI CZŁONKAMI RODZINY

Kształtowanie przez sąd opiekuńczy relacji między uzależnionym od alkoholu a pozostałymi członkami jego rodziny, w tym małoletnimi dziećmi, może nastąpić w drodze zarządzeń wydawanych w nagłych przypadkach z urzędu na podstawie art. 569 § 2 KPC. Z kolei za nagły przypadek, uwzględniając stanowisko prezentowane w literaturze przez J. Strzebińczyka, można uznać każdą sytuację, w której opóźnienie w podjęciu czynności procesowych w postępowaniu wykonawczym mogłoby narazić uzależnionego i osoby z najbliższej jego rodziny na krzywdę lub szkodę. Nawiązując dalej do twierdzeń tego przedstawiciela, doktryny pojęcie „nagłości” należy łączyć z pojęciem „niezbędności” interwencji<sup>6</sup>. Zarządzenia wydawane przez sąd opiekuńczy w swoim założeniu powinny dążyć do szeroko ujmowanej anihilacji dysfunkcji osoby uzależnionej od alkoholu i jej rodziny. Skutkiem tych zarządzeń powinno być wdrożenie prawidłowych relacji małżeńskich i rodzicielskich zniekształconych destrukcyjnym wpływem obecnego w życiu rodziny alkoholu. Zaznaczyć należy, że na gruncie analizowanej płaszczyzny pomoc udzielana członkom rodziny osoby uzależnionej w drodze zarządzeń wydawanych na podstawie art. 569 § 1 KPC powinna przebiegać wielokierunkowo. Zarządzenia wydawane na podstawie tej generalnej normy kompetencyjnej powinny uwzględniać co najmniej dwa kierunki pomocy. Pierwszy z nich wyznacza art. 23 ust. 1 PAU. Z kolei drugi został nakreślony treścią art. 100 § 1 KRO.

Zgodnie z art. 23 ust. 1 PAU członkowie rodziny osoby uzależnionej, dotknięci następstwami nadużywania alkoholu przez nią, uzyskują w podmiotach leczniczych świadczenia zdrowotne w zakresie terapii i rehabilitacji współuzależnienia oraz profilaktyki. Według zaś ust. 2 powołanego przepisu dzieci osób uzależnionych od alkoholu, dotknięte następstwami nadużywania alkoholu przez rodziców, uzyskują pomoc psychologiczną i socjoterapeutyczną w podmiotach leczniczych, poradniach specjalistycznych, placówkach opiekuńczo-wychowawczych i resocjalizacyjnych. Pomoc świadczona członkom rodziny osoby uzależnionej jest bezpłatna. Korzystanie z tej pomocy przez jej beneficjentów opiera się na zasadzie dobrowolności i srowadza się do wyjaśnienia oraz odpowiedniego poinformowania zainteresowanych o potrzebie skorzystania z terapii prowadzonej przez specjalistyczne podmioty. Informacja może pochodzić od sądu opiekuńczego bądź od instytucji pomocowych, do których ten organ powinien się zwrócić o udzielenie odpowiedniego wsparcia rodzinie osoby uzależnionej od alkoholu. Właściwe jest, aby w zarządzeniach skierowanych do tych instytucji sąd opiekuńczy wyznaczył termin udzielenia przez nie informacji o realizowanym programie, terapii bądź innej formie zajęć leczniczych prowadzonych z udziałem członków rodziny osoby zobowiązanej do leczenia odwykowego, a także o rezultatach tej pomocy. Przy czym w sytuacji braku dostatecznej woli i zaangażowania ze strony beneficjentów, zwłaszcza gdy

<sup>6</sup> J. Strzebińczyk, *System prawa prywatnego*, w: *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, red. T. Smoczyński, t. XII, Warszawa 2014, 841.

chodzi o dobro małoletnich dzieci, sąd opiekuńczy powinien rozważyć możliwość skorzystania ze środków pomocowych przewidzianych treścią art. 109 § 2 KRO, wszczynając z urzędu postępowanie w przedmiocie władzy rodzicielskiej.

Zarządzenia sądu opiekuńczego w powyższym przedmiocie powinny znajdować oparcie w zgromadzonym w postępowaniu rozpoznawczym materiale dowodowym. Materiał ten pozwoli bowiem ukierunkować pomoc oferowaną rodzinie osoby uzależnionej. Istotne znaczenie będą miały w tym zakresie przeprowadzone w sprawie w toku postępowania rozpoznawczego dowody z opinii biegłego psychologa, psychiatry, zeznania świadków i inne. W szczególności dowodem, który może dostarczyć specjalnych wiadomości co do relacji rodzicielskich panujących w rodzinie dotkniętej problemem alkoholowym jest opinia biegłych rodzinnego ośrodka diagnostyczno-konsultacyjnego. Wiadomości te powinny być uwzględnione przez sąd opiekuńczy przy wydawaniu zarządzeń, zwłaszcza, gdy osoba uzależniona od alkoholu swoim zachowaniem powoduje rozkład życia rodzinnego i demoralizację małoletnich.

## **5. DZIAŁANIE RODZINNYCH OŚRODKÓW DIAGNOSTYCZNO-KONSULTACYJNYCH A USTALENIA SĄDU OPIEKUŃCZEGO**

Rodzinne ośrodki diagnostyczno-konsultacyjne funkcjonują, opierając się na rozporządzeniu ministra sprawiedliwości w sprawie organizacji i zakresu działania rodzinnych ośrodków diagnostyczno-konsultacyjnych z 3 sierpnia 2001 r.<sup>7</sup> Zadaniem ośrodków jest działalność diagnostyczna i poradnictwo w sprawach rodzinnych. Diagnoza psychologiczna i pedagogiczna przeprowadzona w ośrodku w przypadku małoletniego, którego rodzic jest uzależniony od alkoholu powinna odnosić się do jego predyspozycji intelektualnych, cech osobowościowych, zasobu umiejętności szkolnych, funkcjonowania w środowisku rodzinnym, szkolnym i rówieśniczym. Zatem diagnozie podlegają predyspozycje osobowościowe dziecka i rodzica lub rodziców uzależnionych od alkoholu, ich kompetencje wychowawcze, możliwości rozwojowe oraz wzajemne więzi emocjonalne. Naczelną zasadą obowiązującą w opiniowaniu jest działanie i ochrona małoletniego przed wszelkimi przejawami nieprawidłowych oddziaływań wychowawczych ze strony środowiska rodzinnego dotkniętego problemem alkoholowym. Ponadto istotne dla zarządzeń sądu opiekuńczego jest to, że diagnoza powinna obejmować również prognozę dalszego funkcjonowania małoletniego w tym środowisku oraz zalecenia co do dalszej pracy w ramach zajęć indywidualnych lub grupowych<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Dz.U. z 2001 r. Nr 97 poz. 1063 z późn. zm.

<sup>8</sup> Na ten temat M. Zaborek, RODK – Opinia Rodzinnego Ośrodka Diagnostyczno- Konsultacyjnego w sprawach o uregulowanie kontaktów z dzieckiem, rozwód, ustalenie miejsca pobytu dziecka oraz w sprawach dotyczących władzy rodzicielskiej, materiał pod adresem internetowym <http://www.rozwoyialimenty.pl> (dostęp: 20.06.2018).

Zalecenia, o których mowa, formułowane przez specjalistów z zakresu psychologii, pedagogiki i psychiatrii mają istotne znaczenie dla dalszych decyzji sądu opiekuńczego w zakresie doboru najbardziej optymalnego ze środków terapeutycznych oraz weryfikacji jego rezultatów. Prognoza co do dalszego funkcjonowania małoletniego i wskazanie zalecanych form pomocy w reintegracji naturalnego środowiska rodzinnego posiada istotne znaczenie z punktu widzenia szerokiego katalogu środków pomocy rodzinie, który stawia do dyspozycji sądu opiekuńczego ustawodawca treścią art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 1 KPC.

Konsekwencją działań leczniczych i terapeutycznych przewidzianych treścią art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU, realizowanych w następstwie zarządzeń sądu opiekuńczego wydawanych w tym przedmiocie, powinna być reintegracja zdeorganizowanej rodziny oraz podjęcie przez jej członków ról przypisywanych im normami Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Jednak poza oddziaływaniem o charakterze leczniczym i terapeutycznym podjęcie ról przez poszczególnych członków rodziny dotkniętej problemem alkoholowym wymaga wdrożenia powszechnie uznawanych za prawidłowe wzorów postaw małżeńskich i rodzicielskich. W tym kontekście w szczególności chodzi o zarządzenia wydawane na podstawie treści art. 100 § 1 i § 2 KRO, dotyczącego współpracy sądu opiekuńczego z jednostką organizacyjną wspierania rodziny i systemu pieczy zastępczej.

Przepis art. 100 § 1 i § 2 KRO obok art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU wyznacza drugi z kierunków postępowania wykonawczego w zakresie pomocy członkom rodziny osoby uzależnionej od alkoholu. Z przepisu tego bowiem wynika obowiązek sądu opiekuńczego podejmowania czynności procesowych ukierunkowanych na wdrożenie prawidłowych postaw rodzicielskich i ukształtowanie w sposób zgodny z dobrem małoletniego relacji wewnątrzrodzinnych. Czynności procesowe sądu opiekuńczego podejmowane na podstawie art. 100 § 1 i § 2 KRO zmierzają w swoim założeniu do reintegracji dotkniętego problemem alkoholowym środowiska rodzinnego małoletniego. Tym samym czynności procesowe sądu opiekuńczego, a w tym zarządzenia wydawane w postępowaniu wykonawczym na podstawie wskazanego przepisu dopełniają całokształtu starań o osobę uzależnioną i jej najbliższe środowisko rodzinne.

Ogólne brzmienie generalnej normy kompetencyjnej zawartej w art. 100 § 1 i § 2 KRO powoduje, że stanowi ona podstawę szerokiego katalogu zarządzeń służących pomocy rodzinie. Przy czym z jej treści wynikają wyznaczone przez ustawodawcę dyrektywy o istotnym znaczeniu dla zarządzeń wydawanych w postępowaniu wykonawczym. Zauważyć też wypada, że ze względu na specyfikę postępowania wykonawczego w sprawach osób zobowiązanych do leczenia odwykowego dyrektywy te prezentują się nico inaczej aniżeli w sprawach osób ubezwłasnowolnionych.

Pierwszą z dyrektyw o decydującym znaczeniu zarządzeń wydawanych na podstawie art. 100 § 1 i § 2 KRO jest stwierdzenie nieprawidłowości w relacjach między rodzicami a dziećmi. Istnienie tej dyrektywy będą potwierdzały ustalenia wynikające z przeprowadzonych w toku postępowania rozpoznawczego obligatoryjnych dowodów, tj. z opinii biegłego psychologa i psychiatry, a także ustalenia wynikające z dowodów fakultatywnych jak opinia rodzinnego ośrodka diagnostyczno-konsultacyjnego

czy zeznania świadków. Chodzi tu o ustalenia wskazujące, że w środowisku rodzinnym małoletniego występują zjawiska, takie jak: rozkład życia rodzinnego i demoralizacja, będące konsekwencją postępowania osoby uzależnionej od alkoholu. W tym miejscu wypada zauważyć, że osoba zobowiązana do leczenia odwykowego nie jest wyłączona od sprawowania władzy rodzicielskiej, a samo pozostawanie we wspólnocie domowej wiąże się zazwyczaj z jej negatywnym oddziaływaniem na małżonka i małoletnie dzieci. Dlatego użyte w art. 100 § 1 KRO określenie o „potrzebie pomocy rodzicom w należyтым wykonywaniu władzy rodzicielskiej” należy także odnieść do przypadku zobowiązania jednego z nich do leczenia odwykowego<sup>9</sup>.

Przekonanie to wynika przede wszystkim z tego, że istnienie przesłanek określonych treścią art. 24 PAU uzasadniającego zobowiązanie do leczenia odwykowego, potwierdza zakłócenia należytego wykonywania władzy rodzicielskiej. W szczególności wskazują na to zjawiska pozostające w związku przyczynowym z zachowaniem osoby uzależnionej, tj. rozkład życia rodzinnego, demoralizacja małoletnich, uchylanie się od pracy albo systematyczne zakłócanie spokoju lub porządku publicznego. Powodują one dezorganizację ról, które przypisują członkom rodziny normy Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Uzależnienie od alkoholu w tym przypadku jest źródłem zakłóceń, które mogą być ujmowane jako przeszkoda w należyтым wykonywaniu władzy rodzicielskiej. Przy czym jest to przeszkoda, która odpowiednio do konkretnego istniejącego przypadku może być niwelowana w drodze wdrażanych prawidłowych relacji małżeńskich i rodzicielskich odmiennych od tego rodzaju relacji dotychczas zdominowanych przez alkohol. Degradujący wpływ alkoholu na środowisko rodzinne uzasadnia konieczność objęcia czynnościami procesowymi postępowania wykonawczego wszystkich członków rodziny.

Kolejną z dyrektyw wynikającą z art. 100 § 2 KRO można sprowadzić do obowiązku doboru takiej formy pomocy, która z założenia powinna niwelować negatywne skutki problemu alkoholowego oraz gwarantować optymalne ukształtowanie relacji rodziców i dzieci. Użycie przez ustawodawcę w tym przepisie zwrotu „odpowiednia pomoc” wymaga od sądu opiekuńczego ustalenia, jaka forma i rodzaj pomocy jest najbardziej pożądana z punktu widzenia dobra dziecka i należytego sprawowania władzy rodzicielskiej. Czyli inaczej ujmując, jaka z założenia forma i rodzaj pomocy powinna przynieść pozytywne rezultaty w dotkniętym problemem alkoholowym środowisku rodzinnym<sup>10</sup>.

Ustalenia sądu opiekuńczego w powyższym zakresie muszą być oparte na wszechstronnym i wnikliwym wglądzie w sytuację rodziny osoby uzależnionej od alkoholu. Sytuacja ta jest ustalana na podstawie środków dowodowych w postępowaniu rozpoznawczym, a wyniki tych ustaleń powinny znaleźć swój wyraz w czynnościach procesowych sądu opiekuńczego w postępowaniu wykonawczym. Jak już wyżej zaznaczono, przydatne z pewnością będą ustalenia wynikające z opinii biegłych: psychologa, psychiatry, specjalistów rodzinnego ośrodka diagnostyczno-konsultacyjnego, ale też z zeznań najbliższych członków rodziny. Wszechstronna analiza sytuacji środowiska rodzinnego osoby uzależnionej ma decydujące

<sup>9</sup> Na ten temat J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2010, 22–24.

<sup>10</sup> Na ten temat T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2012, 1–2.



znaczenie dla kierunków działań pomocowych realizowanych przez sąd opiekuńczy w postępowaniu wykonawczym. Działalność sądu w tym zakresie, tj. na płaszczyźnie wsparcia członków rodziny osoby uzależnionej od alkoholu, w wymiarze procesowym, przyjmuje formę przede wszystkim odpowiednich zarządzeń, będących egzemplifikacją wiadomości pozyskanych w postępowaniu rozpoznawczym.

Materiał dowodowy zgromadzony w toku postępowania rozpoznawczego nie umniejsza znaczenia wywiadu środowiskowego przeprowadzonego przez jednostkę organizacyjnej wspierania rodziny i systemu pieczy zastępczej zgodnie z art. 11 ust. 1 ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 9 czerwca 2011 r. Znaczenie tego wywiadu podkreśla fakt, że środowisko rodzinne uzależnionego wymaga indywidualnego podejścia w zależności od stwierdzonego deficytu w zdegradowanym systemie wartości rodzinnych. Ponadto wywiad ten służy realizacji obowiązku ustalonego przez ustawodawcę w art. 100 § 2 KRO, tj. informowania sądu opiekuńczego przez jednostkę organizacyjną wspierania rodziny i systemu pieczy zastępczej o rezultatach udzielonej pomocy. Zatem w tym przypadku informacje uzyskane w efekcie wywiadu są punktem odniesienia oceny zmian w sytuacji rodziny. Unormowanie zamieszczone w tym przepisie przez ustawodawcę ma służyć efektywności udzielanej pomocy. Obowiązek informowania sądu opiekuńczego o rezultatach udzielonej pomocy ma techniczno-procesowe znaczenie, umożliwiając temu organowi monitorowanie postępów w kształtowaniu relacji rodzinnych środowiska osoby uzależnionej od alkoholu. Realizacja tego obowiązku wymaga od sądu opiekuńczego ustalenia w zarządzeniu terminu składania przez wymienioną jednostkę sprawozdań z podjętych działań pomocowych i ich rezultatów.

Analiza treści generalnych norm kompetencyjnych, tj. art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC oraz art. 100 § 1 KRO, prowadzi do stwierdzenia, że dobór form wsparcia udzielanego członkom rodziny osoby uzależnionej od alkoholu spoczywa na sądzie opiekuńczym i współpracującej z nim jednostce organizacyjnej wspierania rodziny i systemu pieczy zastępczej. Ustawodawca nie określił bowiem chociażby przykładowego katalogu zarządzeń wydawanych na podstawie wymienionych przepisów. Dobór tych form powinien znajdować swoje uzasadnienie w ustaleniach postępowania dowodowego i wynikać z oceny całości relacji rodzinnych osoby zobowiązanej do leczenia odwykowego. W tym miejscu jednak należy wskazać, że pomimo tak szerokiego katalogu możliwości pomocowych przekazanych przez ustawodawcę do dyspozycji sądu opiekuńczego nierzadko członkowi rodziny osoby uzależnionej dotknięci negatywnymi następstwami nadużywania alkoholu nie otrzymują niezbędnego wsparcia. Przede wszystkim wynika to z tego, że jak już nadmieniono obowiązki te zostały określone w sposób ogólny treścią generalnych norm kompetencyjnych to jest art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC oraz art. 100 § 1 KRO. Dlatego postulatem *de lege ferenda* pod adresem ustawodawcy jest doprecyzowanie obowiązków sądu opiekuńczego w powyższym zakresie.

Ogólne brzmienie wymienionych wyżej przepisów powoduje, że należy opowiedzieć się za wykorzystaniem przez sąd opiekuńczy w postępowaniu wykonawczym przy formułowaniu zarządzeń uregulowań dotyczących instytucji pomocowych

przewidzianych ustawą o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 9 czerwca 2011 r. Za rozwiązaniem takim przemawia odwołanie się przez ustawodawcę w art. 100 § 2 KRO do regulacji tej ustawy. Ponadto mogą to być wszelkiego rodzaju zarządzenia służące rodzinie osoby uzależnionej nie wyłączając zarządzeń wymienionych w art. 109 § 2 KRO. Odpowiednie skorzystanie z zarządzeń przewidzianych treścią art. 109 § 2 KRO uzasadnione jest podobieństwem celu realizowanego na podstawie tego przepisu oraz art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC oraz art. 100 § 1 KRO<sup>11</sup>.

## **6. DZIAŁANIA PODEJMOWANE W RAMACH NADZORU SPRAWOWANEGO PRZEZ SĄD OPIEKUŃCZY A DZIAŁANIA W RAMACH POMOCY INSTYTUCJONALNEJ CZŁONKOM RODZINY**

Prowadzone rozważania wymagają wskazania, że inny jest charakter działań podejmowanych w ramach nadzoru sprawowanego przez sąd opiekuńczy w postępowaniu wykonawczym nad leczeniem osoby uzależnionej od alkoholu, a inny jest charakter pomocy udzielanej jego rodzinie na podstawie wymienionych przepisów art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC oraz art. 100 § 1 i § 2 KRO. W pierwszym przypadku wszelkie zarządzenia sądu opiekuńczego w ramach sprawowanego nadzoru nad przebiegiem terapii mają w istocie charakter wiążący dla uczestnika postępowania wykonawczego, tj. osoby uzależnionej. Brak realizacji zarządzeń sądu opiekuńczego z przyczyn leżących po jego stronie może uzasadniać zmianę orzeczonego trybu leczenia, tj. z ambulatoryjnego na umieszczenie w zamkniętym zakładzie leczniczym, bądź przykładowo może skutkować dłuższym okresem pobytu w tym zakładzie. Natomiast, jak nadmieniono, inny charakter ma pomoc udzielana rodzinie uzależnionego na podstawie art. 23 ust. 1 i ust. 2 w zw. z art. 569 § 2 KPC oraz art. 100 § 1 i § 2 KRO, przede wszystkim opiera się ona bowiem na dobrowolnym udziale jej beneficjentów. Zauważyć też należy, że w obecnym stanie prawnym ma ona znaczenie subsydiarne wobec uregulowań poświęconych nadzorowi sądu opiekuńczego nad procesem leczenia osoby uzależnionej w postępowaniu wykonawczym. Czyli udzielenie pomocy w tym przypadku opiera się na dobrowolnym zaangażowaniu się w nią osób, które pozostają z uzależnionym we wspólnocie domowej.

Zarządzenia w przedmiocie udzielenia wsparcia członkom rodziny osoby uzależnionej, dotkniętym następstwami nałogowego spożywania alkoholu przez tę osobę, wydawane są w ramach prowadzonego postępowania wykonawczego. Zarządzenia te są bowiem ściśle związane z przedmiotem postępowania wykonawczego w sprawach osób uzależnionych od alkoholu. Przy czym należy zaznaczyć, że nie jest wykluczone w przypadkach tego wymagających wszczęcie z urzędu postępowania w przedmiocie władzy rodzicielskiej i zobowiązanie członków rodziny do określonego postępowania na podstawie art. 109 § 2 KRO.

---

<sup>11</sup> Na ten temat J. Strzebińczyk, dz.cyt., 881.

W sytuacji, gdy pomoc kierowana do najbliższych członków rodziny jest udzielana na zasadzie dobrowolności, wówczas podstawą zarządzeń sądu opiekuńczego w postępowaniu wykonawczym jest przepis art. 100 § 2 KRO. Z powołanego przepisu wynika, że sąd opiekuńczy zawiadamia jednostkę organizacyjną wspierania rodziny i systemu pieczy zastępczej o potrzebie udzielenia rodzinie dziecka odpowiedniej pomocy. Podobnie pomoc świadczona członkom rodziny osoby uzależnionej dotkniętym następstwami nałogowego spożywania alkoholu na podstawie art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC powinna być odpowiednia. Zatem ujmując inaczej czynności procesowe sądu opiekuńczego a w szczególności zarządzenia powinny uwzględniać indywidualny charakter każdego przypadku. Zaznaczyć jednak należy, że nie chodzi tu wyłącznie o właściwości osobiste poszczególnych członków rodziny i ich znaczenie dla dalszego kształtowania relacji wewnątrzrodzinnych. Zarządzenia sądu opiekuńczego nie mogą bowiem koncentrować się wyłącznie na predyspozycjach intelektualnych i cechach osobowościowych członków rodziny osoby uzależnionej. Wynika to z tego, że chociaż niewątpliwie mają one zasadnicze znaczenie dla powodzenia świadczonej pomocy, to uzyskanie pozytywnych rezultatów wymaga szerszego uwzględniania specyfiki konkretnego przypadku, to jest spojrzenia na rodzinę jako środowisko dynamiczne o różnych stadiach rozwoju. Szersze ujęcie wymaga, aby zarządzenia w ramach indywidualnego oddziaływania uwzględniały genezę powstania problemu alkoholowego oraz stadium rozwoju, w którym rodzina się znajduje.

## 7. EWOLUOWANIE RODZINY Z PROBLEMEM ALKOHOLOWYM W KIERUNKU POZYTYWNYCH ZMIAN

W powyższym kontekście należy zauważyć, że restytuowanie wartości rodzinnych oraz odbudowanie więzi małżeńskich i rodzicielskich w trakcie procesu zdrowienia, tj. adolescencji, w dużej mierze zależy od źródła problemu alkoholowego. Precyzyjnie ujmując, od tego, czy stanowi on dziedzictwo po poprzednim pokoleniu, czy też dopiero powstał w tej konkretnej rodzinie. Powstanie problemu alkoholowego w rodzinie prawidłowo funkcjonującej jest zazwyczaj konsekwencją nieporadzenia sobie przez jej członków z problemami otaczającej rzeczywistości. Ewolucja rodziny z problemem alkoholowym w kierunku pozytywnych zmian w trakcie leczenia w postępowaniu wykonawczym nie tylko zależy od specyfiki źródła uzależnienia, ale w dużej mierze od stadium rozwoju tej podstawowej jednostki społecznej.

Według A. Margasińskiego, rodziny prawidłowo funkcjonujące określane jako normatywne jak i rodziny z problemem alkoholowym przechodzą te same trzy stadia rozwoju, tj. wczesne, środkowe i późne. Stadium wczesne polega na kształtowaniu tożsamości rodziny, środkowe to zaangażowanie małżonków w zapewnienie stabilności rodzinie. Natomiast stadium późne to z kolei ustalenie dziedzictwa rodziny<sup>12</sup>. Stadium rozwoju, w którym rodzina się znajduje ma znaczenie

---

<sup>12</sup> A. Margasiński, *Rodzina alkoholowa z uzależnionym w leczeniu*, Kraków 2011, 58–65.

dla motywacji i zaangażowania jej członków w proces przezwyciężenia problemu alkoholowego. Stąd warto nieco miejsca poświęcić poszczególnym stadiom rozwoju rodziny alkoholowej, ich specyfika bowiem nie pozostaje bez znaczenia dla wydawanych przez sąd opiekuńczy zarządzeń.

W zależności od stadiów rozwoju, w którym znajduje się rodzina, inaczej prezentują się relacje między jej członkami a osobą uzależnioną oraz w różny sposób jest postrzegana przez nich potrzeba uporania się z problemem nałogowego spożywania alkoholu. Różnice te powinny znaleźć wyraz w zarządzeniach sądu opiekuńczego, ich uwzględnienie ma bowiem ważne znaczenie dla powodzenia działań pomocowych realizowanych w postępowaniu wykonawczym.

Najlepszą perspektywę przezwyciężenia uzależnienia od alkoholu daje wczesne stadium rozwoju, gdzie założenie rodziny wiąże się z nowymi nadziejami i oczekiwaniami. Więzy emocjonalne między małżonkami oraz chęć zagwarantowania bezpieczeństwa i oparcia drugiemu z nich stanowią istotną motywację w procesie leczenia, wpływając tym samym na jego skuteczność. Przede wszystkim stadium to stanowi najbardziej dynamiczną i ekscytującą fazę w życiu rodziny, wiąże się bowiem z poczuciem nadejścia czegoś nowego. Zazwyczaj jest to również okres intensywnego działania i szybkich zmian. Większość rodzin wchodzi w tę fazę z optymizmem co do przyszłości oraz zdolności przezwyciężenia mogących pojawiać się problemów. Stadium to wiąże się z nowymi perspektywami i nadziejami. Stadium wczesne jest najbardziej optymalnym czasem na przyjęcie pożądanej z punktu widzenia interesu społecznego tożsamości rodzinnej oraz rozliczenia się z obawami powrotu spuścizny po rodzinie alkoholowej. Z relacji psychologów i psychiatrów wynika, że coraz więcej osób uświadamia sobie znaczenie dziedziczenia alkoholizmu w rodzinie i są oni coraz bardziej otwarci na wczesną interwencję w kłopotliwych sytuacjach małżeńskich. Dlatego realizowane w postępowaniu wykonawczym terapie i programy naprawcze mają znaczną szansę osiągnięcia pozytywnych rezultatów<sup>13</sup>.

Przedstawione argumenty utwierdzają w przekonaniu, że stadium wczesne rozwoju rodziny jest zdecydowanie najlepszym okresem na przekierowanie procesu kształtowania tożsamości rodzinnej z dala od skłonności alkoholowych. Dlatego sąd opiekuńczy w tym stadium powinien poprzez swoją działalność zadbać o dynamiczny przebieg postępowania wykonawczego, chodzi tu głównie o objęcie rodziny różnego rodzaju terapiami i programami naprawczymi. Działalność ta powinna być realizowana w drodze zarządzeń wydawanych na podstawie już uprzednio wskazanych generalnych norm kompetencyjnych wyrażonych treścią art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC i art. 100 § 1 i § 2 KRO.

Istotne znaczenie w powyższym zakresie ma współdziałanie sądu opiekuńczego z organami administracji samorządowej, podejmującymi działania w sferze pomocy społecznej i podmiotami niepublicznymi. Wśród ostatnich z wymienionych

---

<sup>13</sup> Na ten temat B. Hołyst, *Wiktymologia*. Warszawa 1997, 278–282; A. Margasiński, dz.cyt., 58–65; na ten temat także I. Grzegorzewska, *Dorastanie w rodzinach z problemem alkoholowym*, Warszawa 2011, 77–91; T. Cermak, J. Rutzky, *Czas na wyleczenie. Podręcznik. Stopnie wyzdrowienia dla dorosłych dzieci alkoholików*, Kielce 2011, 73–77.

podmiotów można wskazać organizacje społeczne i pozarządowe, Kościół katolicki, osoby fizyczne i osoby prawne.

Drugie stadium, środkowe, a w szczególności charakterystyczne dla niego – jak podkreśla A. Margasiński – cyklicznie występujące po sobie okresy odurzenia alkoholowego i abstynencji powodują, że proces zdrowienia realizowany w toku postępowania wykonawczego jest niezwykle trudny dla rodziny i obarczony ryzykiem powrotu osoby uzależnionej do nałogu<sup>14</sup>. Dlatego, aby leczenie przeprowadzone w toku postępowania wykonawczego zwiększyło szansę powodzenia procesu zdrowienia, niezbędna jest zmiana nawyków, przyzwyczajzeń i relacji wewnętrznych środowiska rodzinnego osoby uzależnionej. Przede wszystkim chodzi tu o zastąpienie wzajemnych antagonistycznych postaw relacjami wspierającymi. Pomoc świadczona w drodze czynności procesowych, a w szczególności zarządzeń wydawanych na podstawie art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU w zw. z art. 569 § 2 KPC i art. 100 § 1 i § 2 KRO, powinna być ukierunkowana na wdrażanie tego rodzaju relacji. Przede wszystkim chodzi tu o zajęcia socjoterapeutyczne, terapeutyczne, korekcyjne, kompensacyjne, które realizują indywidualny program korekcyjny, program psychokorekcyjny lub psychoprofilaktyczny, w szczególności terapię pedagogiczną i socjoterapię. Powodzenie podjętych interwencji i w ich konsekwencji prowadzonych działań zależy od postaw i woli współdziałania adresatów pomocy. Podjęte działania mogą przynieść skutek, jeżeli beneficjenci pomocy wykażą się aktywnym udziałem w terapiach, programach czy podejmą leczenie. Podkreślić trzeba, że brak współpracy może implikować wszczęcie postępowania sądowego i ustalenie w drodze orzeczenia sądu obowiązku członków rodzin do udziału w terapiach, programach czy podjęciu leczenia. Obowiązek ten jest następnie realizowany w toku sądowego postępowania wykonawczego przed sądem opiekuńczym.

W stadium późnym rozwoju rodziny powodzenie leczenia zależy od okresu obecności alkoholu w jej funkcjonowaniu i świadomości małżonków, że może stać się on elementem dziedzictwa, przenosząc problem z nim związany na kolejne pokolenia. Aspekt ten powinien znaleźć swoje odzwierciedlenie w zarządzeniach sądu opiekuńczego, wydawanych w postępowaniu wykonawczym. Stadium to w rozwoju rodziny cechuje stagnacja i utrwalone pod wpływem alkoholu specyficzne relacje, dlatego oddziaływanie sądu opiekuńczego poza intensywnością powinno być ukierunkowane na uświadamianie negatywnych skutków dziedziczenia istniejącego stanu rzeczy. Przy czym warto zaznaczyć, że w zdecydowanie gorszej sytuacji są rodziny, w których nadużywają alkoholu oboje małżonkowie. W rodzinach takich bowiem często brak osób, które są zdolne zadbać o dziedzictwo wolne od alkoholu<sup>15</sup>.

Ukształtowanie osobowości w powyższym przypadku małżonków uzależnionych od alkoholu w trakcie procesu zdrowienia służy ich powrotowi do życia rodzinnego i prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie. Zatem terapia prowadzona przez placówki medyczne leczenia odwykowego powinna być także skierowana na uświadamianie priorytetowych wartości uznawanych za zgodne z dobrem rodzinnym i interesem społecznym. Wynika to z tego, że leczenie i rekonwalescencja

<sup>14</sup> Na ten temat A. Margasiński, dz.cyt., 58–65.

<sup>15</sup> Na ten temat B. Hołyst, *Kryminologia*. Warszawa 2000, 526.

osoby uzależnionej w procesie zdrowienia zmierza w toku postępowania wykonawczego do szeroko pojmowanej jej socjalizacji. Jednak wypada zauważyć, że aby środki pomocy rodzinie wprowadzone przez ustawodawcę w drodze nowelizacji odniosły skutek, wymagają zmian w praktyce orzeczniczej sądów opiekuńczych, przede wszystkim polegającej na zawiązaniu ściślejszej współpracy z ośrodkami pomocy społecznej oraz centrum pomocy rodzinie. Na potrzebę synchronizacji opieki prawnej i elementów opieki socjalnej już w latach 70. XX w. wskazywał A. Łapiński, podkreślając, że podstawowym mankamentem systemu organizacyjnego przyjętego w Polsce jest rozdzielenie sfery działalności administracji państwowej i sądów opiekuńczych<sup>16</sup>.

W trakcie leczenia w postępowaniu wykonawczym wzajemne relacje osoby dotkniętej nałogiem i pozostałych członków rodziny nieuzależnionych od alkoholu powinny ulec zmianie. Pożądane jest w celu utrwalenia efektów terapii nawiązanie między nimi pozytywnych relacji i wspieranie osoby uzależnionej w abstynencji. Wsparcie rodziny w trakcie terapii przyczynia się do utrwalenia jej rezultatów i wytrwania w abstynencji po zakończonym leczeniu. Przebyta terapia powinna też spowodować poprawę efektywnej komunikacji z najbliższymi i ogólnego zadowolenia z życia rodzinnego. Osoby kończące terapię, zazwyczaj pozostają jednocześnie niepewne o przeszłość i zdolność radzenia sobie z ewentualnym kryzysem trzeźwości<sup>17</sup>.

## 8. PODSUMOWANIE

Ewaluowanie relacji wewnątrzrodzinnych, poczynając od okresu poprzedzającego leczenie, poprzez proces zdrowienia do okresu adolescencji po zakończonym postępowaniu wykonawczym, wiąże się ze zmianą systemu wartości uznawanego przez uzależnionych rodziców. Jednocześnie warto zauważyć, że problemu uzależnienia rodziców nie można zawężyć wyłącznie do uzależnienia ojców. W ostatnich latach można, bowiem dostrzec znaczny wzrost ujawnionych przypadków uzależnienia kobiet od alkoholu, przy czym, jak stwierdza B. Woronowicz, problem ten dotyka je zdecydowanie rzadziej aniżeli mężczyzn<sup>18</sup>. Generalnie można stwierdzić, że zwiększenie liczby ujawnionych przypadków uzależnienia kobiet wynika przede wszystkim z odejścia od stereotypów dotyczących ich miejsca w rodzinie i społeczeństwie ku nowoczesnemu stylowi życia oraz coraz większej świadomości problemu. Funkcjonujące w przeszłości poczucie wstydu związane z problemem alkoholowym kobiet zostało zdominowane przez aspekty zdrowotne.

Powyższe rozważania potwierdzają, że uzależnienie chociażby jednego z członków rodziny oddziałuje na życie pozostałych osób, pozostających z nią we wspólnocie domowej. Wynika to z tego, że jak stwierdza B. Hołyst i W. Sztander, rodzinę stanowi grupa osób zależnych od siebie w zaspokajaniu swoich potrzeb uczuciowych,

<sup>16</sup> Na ten temat A. Łapiński, dz.cyt., 41–42.

<sup>17</sup> Podobnie na temat efektów terapii odwykowej M. Kuć, *Kryminologia*, Warszawa 2010, 131–138; A. Margasiński, dz.cyt., 236–237.

<sup>18</sup> Na ten temat B. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa 2009, 194–200.

społecznych i duchowych. Jedna osoba nadużywająca alkoholu w rodzinie w sposób destrukcyjny dostarcza wszystkim innym wielu problemów życiowych, finansowych i uczuciowych. W ten sposób cała rodzina styka się z problemem alkoholowym, który powoduje, że jej członkowie żyją w lęku, bezradności i niepokoju o pozostałych<sup>19</sup>. Osoby tworzące rodzinę z problemem alkoholowym w związku z nałogiem jednej z nich rezygnują ze swoich pragnień, dążeń, zamierzonych celów, tj. z własnej samorealizacji. Wszystkie te osoby stają się współzależnione, czyli, ujmując inaczej, zaabsorbowane postępowaniem alkoholika i zależne od niego. Rodzina w ten sposób staje się dysfunkcyjna, a relacje, jakie w niej panują, negatywnie oddziałują na osobowość dorosłych członków rodziny, jak i wzrastających w niej małoletnich dzieci. Wobec powyższego pomoc organów państwowych, w tym sądu opiekuńczego, powinna obejmować nie tylko osobę uzależnioną, ale całą jej rodzinę. Ujmując inaczej zarządzenia tego organu, ze względu na współzależnienie muszą obejmować procesem zdrowienia całe środowisko rodzinne osoby uzależnionej. Obowiązki sądu opiekuńczego w tym zakresie wyznaczają przedstawione w toku rozważań generalne normy kompetencyjne to jest art. 569 § 2 KPC w zw. z art. 23 ust. 1 i ust. 2 PAU oraz art. 100 § 1 KRO.

## BIBLIOGRAFIA

- Cermak T., Rutzky J., *Czas na wyleczenie. Podręcznik. Stopnie wyzdrowienia dla dorosłych dzieci alkoholików*, tłum z ang. P. Żak, Kielce: Wydawnictwo Charaktery 2011.
- Cierpiałkowska L., Ziarko M., *Psychologia uzależnień – alkoholizm*, Warszawa 2012.
- Grzegorzewska I., *Dorastanie w rodzinach z problemem alkoholowym*, Warszawa: PWN 2011.
- Hołyst B., *Kryminologia*, Warszawa: LexisNexis 2000.
- Hołyst B., *Wiktymologia*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze PWN 1997.
- Ignatowicz J., Nazar M., *Prawo rodzinne*, Warszawa: LexisNexis 2010.
- Kuć M., *Kryminologia*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2010.
- Lebowa D., W. Maciejko, *Gminna komisja rozwiązywania problemów alkoholowych*, Warszawa: LexisNexis Polska 2011.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa: ODISS 1982.
- Margasiński A., *Rodzina alkoholowa z uzależnionym w leczeniu*, Kraków: Impuls 2011.
- Prawo rodzinne i opiekuńcze*, red. T. Smyczyński, (seria: *System prawa prywatnego*, t. XII) Warszawa 2014.
- Smyczyński T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa: C.H. Beck Wydawnictwo Polska 2012.
- Strzeszewski C., *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa: ODISS 1978.
- Sztander W., *Poza kontrolą*, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia 2006.
- Woronowicz B., *Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa: Media Rodzina 2009.

---

<sup>19</sup> Szerzej na ten temat B. Hołyst, *Wiktymologia*, Warszawa 1997, 279–281; W. Sztander, *Poza kontrolą*, Warszawa 2006, 35–36.

## EVOLUTION OF THE VALUE SYSTEM OF A FAMILY OF PERSON WITH ALCOHOL ADDICTION IN COURSE OF ENFORCEMENT PROCEEDINGS CONDUCTED BY A GUARDIANSHIP COURT

### Summary

Alcohol addiction leads to the situation when the people creating a family become subjects of a faulty micro community. A family is a micro community of a society. It is important to give adequate help to the family so that it will not lead to the continuation of generational dysfunction. The help granted to people who are addicted to alcohol can be divided into two stages. The first one happens outside a courtroom and takes place before a communal commission for solving alcohol-related problems. The second stage usually occurs when the person who is addicted to alcohol does not agree to enter the treatment voluntarily in the proceedings before a communal commission for solving alcohol-related problems.

The restitution of family values and re-creation of matrimonial and parental bonds in a healing process to a great extent depends on the source of alcohol problems and the family developmental phases, i.e. early, middle or final ones. An early phase is conducive to the best results, because this is the time when the family starts, looks into the future and has hopes related to the treatment. In remaining developmental stages those perspectives should be encouraged if we want the treatment to result in healing.

**Key words:** family, spouse, parent, child, dysfunction, help, alcohol addiction

### Nota o Autorze

**Daniel JAKIMIEC** – prawnik, sędzia, doktor nauk prawnych, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (2000); aplikacja sądowa i egzamin sędziowski w Sądzie Apelacyjnym w Białymstoku, Studia Podyplomowe Ekonomiczne z zakresu rachunkowości prowadzone przez Wydział Ekonomii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (2004), w latach 2011–2014 odbył studia doktoranckie i doktoryzował się na podstawie rozprawy *Dysfunkcjonalność rodziny jako przedmiot postępowania wykonawczego w prawie rodzinnym i opiekuńczym. Rola i zadania sądu*, przedstawionej na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego (2014). W latach 2008–2009 pracował jako asystent sędziego w Wydziale Rodzinnym i Nieletnich oraz w Wydziale Karnym i w Wydziale Pracy Sądu Rejonowego; w grudniu 2009 r. został mianowany na stanowisko referendarza sądowego w Wydziale Cywilnym, w Wydziale Ksiąg Wieczystych oraz w Sekcji Windykacji Należności Sądowych i Wykonywania Orzeczeń w ramach Wydziału Karnego; jako wolontariusz świadczył pomoc prawną podopiecznym Ośrodka Pomocy Społecznej w Chojnicach. Obecnie jest referendarzem sądowym zatrudnionym w Wydziale Cywilnym Sądu Rejonowego w Lublinie. Jest autorem wielu (ok. 30) artykułów naukowych oraz ośmiu monografii książkowych w Wydawnictwie PWN, m.in.: *Dysfunkcjonalność rodziny jako przedmiot postępowania wykonawczego w prawie rodzinnym i opiekuńczym* (2016); *Kurator dla osoby nieznanej z miejsca pobytu* (2016); *Powództwo o uzgodnienie treści księgi wieczystej z rzeczywistym stanem prawnym* (2017); *Ustawa o kinematografii. Komentarz* (2017); *Zasada pierwszeństwa ograniczonych praw rzeczowych ujawnionych w księdze wieczystej* (2017); *Metodyka pracy sędziego i referendarza sądowego w postępowaniu wieczystoksięgowym* (2016; 2019). Kontakt e-mail: danieljakimiec@onet.pl



MARTA KORPOROWICZ  
*Instytut Psychologii*  
*Uniwersytet Łódzki*

## ZABURZENIA ZE SPEKTRUM AUTYZMU W KONTEKŚCIE PROWADZENIA PROCESU O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

**Słowa kluczowe:** autyzm, kanon 1095, małżeństwo, nieważność, proces

1. Wprowadzenie. 2. Zaburzenia ze spektrum autyzmu. 3. Zaburzenia ze spektrum autyzmu a kanon 1095 n. 1 KPK/83. 4. Zaburzenia ze spektrum autyzmu a kanon 1095 n. 2 KPK/83. 5. Zaburzenia ze spektrum autyzmu a kanon 1095 nr 3 KPK/83. 6. Podsumowanie

### 1. WPROWADZENIE

Zaburzenie ze spektrum autyzmu związane jest głównie z trudnościami w relacjach społecznych, stąd może rodzić się wątpliwość, czy takie osoby są w stanie ważne zawrzeć sakramentalny związek małżeński. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie, na czym polega to zaburzenie oraz czy ma wpływ na ważność małżeństwa w świetle kanonu 1095 KPK/83. Należy pamiętać jednak, że każdą sprawę należy rozpatrywać indywidualnie, gdyż ta sama diagnoza u jednych może wiązać się z trudnościami uniemożliwiającymi zawarcie związku małżeńskiego, u innych z kolei nie, ponieważ mają oni zdolność kompensowania tych trudności.

Artykuł służy temu, aby problematykę autyzmu przybliżyć pracownikom sądów i trybunałów kościelnych zarówno prawnikom, jak i biegłym sądowym, którzy w swej codziennej pracy mogą spotkać się z tym zjawiskiem w trakcie prowadzonych spraw.

### 2. ZABURZENIA ZE SPEKTRUM AUTYZMU

Termin „autyzm” po raz pierwszy pojawił się w 1943 r. Został wprowadzony przez Leo Kanner i odnosił się do dzieci, u których badacz zaobserwował pewne specyficzne zachowania, takie jak: izolowanie się, preferowanie samotności, zabu-

zenia mowy, tzw. „życie we własnym świetle”. Na przestrzeni lat wiedza na temat autyzmu uległa znacznemu rozwinięciu, umożliwiając tym samym rozwój różnych metod terapeutycznych, dzięki którym można nieść pomoc osobom dotkniętym tym zaburzeniem. Obecnie autyzm traktowany jest jako kontinuum, do którego zaliczane są symptomy w ramach autystycznej triady zaburzeń:

- zaburzenia funkcjonowania społecznego,
- zaburzenia w komunikowaniu się,
- obecność schematycznych zachowań, ograniczony repertuar aktywności i zainteresowań wraz z brakiem wyobraźni<sup>1</sup>.

Poniżej przedstawione zostaną kryteria diagnostyczne według dwóch klasyfikacji: ICD-10 oraz DSM V. Klasyfikacje są narzędziem wykorzystywanym przez diagnostów, aby ułatwić im rozpoznawanie chorób i zaburzeń, a tym samym stosować bardziej efektywne sposoby leczenia, terapii oraz prowadzić badania w celu udoskonalenia metod terapeutycznych, jak i pogłębienia wiedzy na temat etiologii zaburzeń. ICD-10 to Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych, stworzona przez Światową Organizację Zdrowia (WHO). Jej V rozdział poświęcony jest zaburzeniom psychicznym oraz zaburzeniom zachowania. DSM V to z kolei klasyfikacja chorób i zaburzeń psychicznych stworzona przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne. Obie kwalifikacje zawierają opisy zachowań oraz wskazówki i kryteria diagnostyczne, dzięki którym możliwe jest stawianie rzetelnych diagnoz. Szczegółowy opis specyfiki zaburzeń ze spektrum autyzmu zostanie dokonany na podstawie klasyfikacji DSM V, a szczegółowe kodowanie zostanie przedstawione według klasyfikacji ICD-10, gdyż jest ona częściej stosowana w Polsce.

Obraz zaburzeń należących do spektrum autyzmu (ASD, *autism spectrum disorder*) jest bardzo zróżnicowany. Dzieci z taką diagnozą, a później dorośli różnią się znacznie między sobą w zakresie występujących trudności, jak i zdobytych umiejętności. Według klasyfikacji DSM V cechami wspólnymi, które pozwalają na postawienie diagnozy ASD są: nieustępujące trudności w zakresie komunikacji społecznej i w zakresie interakcji społecznych w wielu kontekstach (np. rodzinnym, zawodowym), ograniczone i powtarzające się wzorce zachowań, zainteresowań, ograniczone zainteresowania o szczególnej intensywności, zaburzenia w zakresie integracji sensorycznej. Wymienione objawy mają swój początek w dzieciństwie. Często współwystępuje niepełnosprawność intelektualna, mimo że nie jest jednym z objawów osiowych. Według DSM V do ASD zalicza się zaburzenia autystyczne, zespół Aspergera oraz całościowe zaburzenia rozwojowe nieokreślone, które w klasyfikacji DSM IV były traktowane jako odrębne kategorie zaburzeń<sup>2</sup>.

W zakresie funkcjonowania społecznego pojawiają się trudności w okazywaniu społeczno-emocjonalnej wzajemności w różnym stopniu, zależnym od stopnia nasilenia objawów u konkretnej osoby. Na jednym końcu kontinuum będą zatem ludzie, którzy nie radzą sobie z prowadzeniem rozmowy, sprawiający wrażenie nie-

<sup>1</sup> E. Pisula, *Autyzm. Przyczyny, symptomy, terapia*, wyd. 2, Gdańsk 2012, 10–34; M. Suchowierska, P. Ostaszewski, P. Bąbel, *Terapia behawioralna dzieci z autyzmem*, Sopot 2012, 19–50.

<sup>2</sup> J.N. Butcher, J.M. Hooley, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, Sopot 2017, 649–655.

dopasowania społecznego, ale generalnie ich trudności nie są znacznie widoczne podczas pierwszego spotkania. Po środku kontinuum będą ci, których trudności nie da się nie zauważyć, tzn. w sposób znacznie ograniczony reagują na zainteresowanie ze strony innych, ich uczucia i podejmowane działanie. Na drugim końcu kontinuum znajdują się osoby niezdolne do zapoczątkowania lub odpowiadania na jakiegokolwiek interakcje społeczne. Inne trudności w sferze nawiązywania kontaktów z ludźmi dotyczą deficytów w zakresie komunikacji niewerbalnej – objawy w tym aspekcie także znajdują się na kontinuum – od trudności w zintegrowaniu komunikatu werbalnego z niewerbalnym, przez nieprawidłowe nawiązywanie kontaktu wzrokowego, nieprawidłowy język ciała, ograniczone rozumienie i używanie gestów aż po całkowity brak mimiki i brak posługiwania się mową niewerbalną. Ostatnim aspektem funkcjonowania społecznego, z jakim mają problem osoby z diagnozą ASD, dotyczy tworzenia i trwania w relacji z drugim człowiekiem lub grupą ludzi. Na kontinuum aspekt ten rozkłada się od trudności w dostosowaniu zachowania do zmieniających się kontekstów społecznych (inne zachowanie prezentowane jest w domu, inne w pracy, urzędzie czy kościele), przez trudności z wykorzystywaniem wyobraźni w zabawie, po całkowity brak zainteresowania rówieśnikami<sup>3</sup>.

Przez ograniczone i powtarzające się wzorce zachowań, zainteresowań lub czynności rozumiemy m.in. stereotypowe lub ciągle powtarzane manieryzmy ruchowe, użycie przedmiotów lub elementów mowy. Przykładem takich zachowań są: ruch dłonią tuż obok głowy (przypominający odganianie owada), kręcenie kółkiem samochodzika, powtarzanie niezrozumiałej zbitki głosek, szybkie kołysanie się w przód i w tył. Osoby z diagnozą autyzmu mają silną potrzebę stałości, rutyny, niezmienności. Nawet niewielka zmiana w planie dnia, spotkanie nowej osoby, zmiana trasy do szkoły bądź pracy, zmiana schematu działania, zmiana ubrań ze względu na zmianę pory roku, wywołują silną reakcję stresową. Osoby z ASD przejawiają często bardzo ograniczone, ale za to bardzo intensywne zainteresowanie jakimś przedmiotem, tematem czy dziedziną wiedzy. Może mieć to swoją ogromną zaletę – mogą dzięki temu zostać wybitnymi specjalistami w życiu zawodowym. Bywa jednak, że cecha ta znacznie utrudnia ich codzienne funkcjonowanie, kiedy to angażują się nadmiernie w jedną czynność, zaniedbując przy tym inne aspekty życia, jak np. jedzenie, naukę, pomoc w pracach domowych. Ostatnim bardzo istotnym aspektem są zaburzenia integracji sensorycznej, które zostały wprowadzone do kryteriów diagnostycznych dopiero w DSM V, a które praktycznie zawsze występują u osób z autyzmem. Zaburzenia integracji sensorycznej polegają na wzmożonej lub osłabionej reakcji na bodźce. Objawia się to np. niechęcią do noszenia pewnych ubrań, nadmiernym dotykiem przedmiotów, niechęcią do przebywania w głośnych pomieszczeniach, niską wrażliwością na ból. Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej cechy, zrozumiałe staje się, jak trudno może być osobom z ASD funkcjonować na co dzień i jak dużego zrozumienia i wsparcia potrzebują od wszystkich otaczających ich osób<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Tamże.

Klasyfikacja ICD-10 podzielona jest na kategorie, a same choroby i zaburzenia koduje się za pomocą znaków (A00 – Z99). Rozdział 5 poświęcony jest zaburzeniom psychicznym i zaburzeniom zachowania. W rozdziale tym znajduje się grupa F84 – całościowe zaburzenia rozwojowe. Obejmuje ona jednostki wykazujące trudności w zakresie interakcji społecznych, wzorców komunikacji oraz o ograniczonym i stereotypowym repertuarze zachowań i zainteresowań. Nieprawidłowości pojawiają się zawsze, chociaż ich nasilenie może zależeć od okoliczności, w jakich znajduje się dana osoba. Upośledzenie umysłowe nie stanowi charakterystycznej cechy całościowych zaburzeń rozwoju, jeśli zaś występuje to koduje się je oddzielnie<sup>5</sup>.

Istotne w kontekście aktualnej analizy pozostają<sup>6</sup>:

- F84.0 Autyzm dziecięcy – całościowe zaburzenie rozwojowe pojawiające się zwykle przed 3 rokiem życia, w którym występuje nieprawidłowe funkcjonowanie we wszystkich trzech strefach: interakcjach społecznych, komunikacji oraz ograniczonym, powtarzającym się repertuarze zachowań,
- F84.1 Autyzm atypowy – różni się od autyzmu tym, że ma swój początek w innym wieku (po 3 r. ż.) albo nie spełnia wszystkich trzech kryteriów, najczęściej u osób głęboko upośledzonych,
- F84.5 Zespół Aspergera – różni się od autyzmu brakiem opóźnienia i upośledzenia ogólnego rozwoju języka i funkcji poznawczych, za to często pojawia się niezdarność ruchowa,
- F84.8 Inne całościowe zaburzenia rozwojowe<sup>7</sup>.

Mimo że objawy autystyczne mają często swój początek już we wczesnym dzieciństwie, mogą zostać zmniejszone, a niekiedy nawet zupełnie zniwelowane, dzięki intensywnemu procesowi terapeutycznemu. Im bowiem później objawy się pojawiają, im są słabsze i im wcześniej od pojawienia się objawów rozpocznie się terapia, tym większa szansa na bardzo dobre funkcjonowanie dziecka, a późniejszej osoby dorosłej z ASD.

### 3. ZABURZENIA ZE SPEKTRUM AUTYZMU A KANON 1095 N. 1 KPK/83

Wedle kanonu 1095 n. 1. obecnie obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego, „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy są pozbawieni wystarczającego używania rozumu”<sup>8</sup>. Oznacza to, że aby móc ważnie zawrzeć związek małżeński,

<sup>5</sup> *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*, Kraków–Warszawa 1997, 209–214.

<sup>6</sup> Pozostałe jednostki wymienione w ramach grupy F84 to: zespół Retta (F84.2), inne dziecięce zaburzenia dezintegracyjne (F84.3), zaburzenia hiperkinetyczne z towarzyszącym upośledzeniem umysłowym i ruchami stereotypowymi (F84.4), całościowe zaburzenia rozwojowe, nie określone (F84.9).

<sup>8</sup> Kan. 1095 n. 1 KPK/83. Wszystkie tłumaczenia norm kodeksowych pochodzą z: *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2008.

nupturient musi posiadać zdolność abstrakcyjnego pojmowania, czym jest małżeństwo i jakie są z nim związane prawa i obowiązki. Ponadto, w trakcie składania przysięgi małżeńskiej osoba składająca przysięgę małżeńską musi być świadoma podejmowanych czynów, musi zdawać sobie sprawę ze zobowiązania, w jakie się angażuje oraz że zobowiązanie to ma charakter nieodwracalny i jakie są jego konsekwencje. Nupturient musi wiedzieć co robi, do czego się zobowiązuje i gdzie się znajduje (świadomość czasu, miejsca, własnej osoby). Są jednak sytuacje, kiedy warunki te nie zostają spełnione, a przyczyna może mieć dwojakie źródło. Po pierwsze, podłożem zaburzenia stanu świadomości i zdolności do abstrakcyjnego myślenia może być czynnik o charakterze przewlekłym, tj. choroba psychiczna lub niepełnosprawność intelektualna (w stopniu umiarkowanym lub głębokim). Po drugie, może wystąpić czynnik o charakterze przejściowym, który przypada na moment ślubu, najczęściej chodzi o upojenie alkoholowe, stan po zażyciu narkotyków lub leków (w nadmiernej ilości, poza kontrolą lekarską), hipnozę bądź utratę przytomności<sup>9</sup>.

Osoby z zaburzeniami ze spektrum autyzmu, u których nie zdiagnozowano dodatkowo niepełnosprawności intelektualnej, są w stanie zrozumieć, czym jest małżeństwo, jakie są konsekwencje wchodzenia w związek małżeński oraz jakie są prawa i obowiązki małżonków, nie dochodzi także do ograniczenia świadomości co do miejsca i czasu (poza przypadkami, kiedy występuje diagnoza łączona z innymi zaburzeniem, które może objawiać się m.in. czasowymi zanikami świadomości). Co więcej, osoby te, pozostając świadomymi własnych trudności, bardzo często obawiają się, czy będą w stanie kiedykolwiek założyć rodzinę i sprostać zadaniom żony, męża czy rodzica. Z jednej strony bardzo tego pragną, jest to wskaźnik naturalna potrzeba, z drugiej jednak strony bardzo się tego boją. Pozostają niepewni swoich reakcji – że zarówno dla nich samych w codziennym życiu małżeńskim mogą być sytuacje nie do zniesienia (które mogą ich przeciążyć), jak i boją się, iż swoimi reakcjami mogą ranić najbliższe osoby<sup>10</sup>. Przykładem może być odczytywanie na podstawie mimiki i zachowania swojego partnera, jaki jest jego aktualny stan psychofizyczny. Dla większości osób neurotypowych (czyli bez diagnozy ASD), zwłaszcza jeśli dobrze znają już daną osobę, nie stanowi to żadnego problemu, odczytują wręcz instynktownie nastroj i samopoczucie drugiej osoby i weryfikują swoje przypuszczenie przez dopytanie (klaryfikację), czy mają słuszność. W przypadku osób z ASD nie jest to takie proste. Muszą oni nauczyć się odczytywać znaczenie mimiki i zachowania oraz powiązać ze swoją wiedzą na temat emocji. Proces ten jest tożsamy np. z nauką kierowania samochodem. Tak jak z każdą wyuczoną umiejętnością, jedni będą sobie lepiej z nią radzili, inni gorzej. Nigdy jednak nie będzie ona na poziomie osoby neurotypowej i zawsze będzie się wiązać z dokonaniem szczegółowej analizy. Konsekwencją może być zaniedbanie potrzeb emocjonalnych współmałżonka. Niemniej jednak osoby z ASD, które pozostają w bliskich związkach, zabiegają o dobro partnera, starają się realizować przypisane im role

---

<sup>9</sup> W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, 121–135; tenże, *Komentarz do kan. 1095*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. III/2, *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Poznań 2011; P. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne*, Kraków 2018, 193–211.

społeczne. Znajomość swoich ograniczeń oraz praca nad nimi pokazują, że osoby te, jeśli decydują się na związek małżeński, robią to świadomie, często po bardzo dokładnej analizie swoich możliwości. Zatem, sama diagnoza zaburzeń ze spektrum autyzmu nie jest wystarczającą przesłanką, by stwierdzić, że strona procesowa jest niezdolna do zawarcia małżeństwa z kanonu 1095, nr 1.

#### 4. ZABURZENIA ZE SPEKTRUM AUTYZMU A KANON 1095 NR 2 KPK/83

W kolejnym punkcie kanonu 1095 KPK/83 prawodawca stanowi, że: „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych”<sup>11</sup>. Oznacza to, że ważnie zawiera małżeństwo osoba, która jest w stanie nie tylko zrozumieć, czym są prawa i obowiązki małżeńskie i na czym polega małżeństwo, ale także jest zdolna do krytycznej oceny własnych możliwości realizacji zadań małżonka. Wymaga to dużej samoświadomości, którą każda osoba dorosła powinna osiągnąć wraz z końcem procesu dojrzewania. Osoby z diagnozą ASD zazwyczaj są świadome własnej odmienności. Dotyczy to szczególnie osób z zespołem Aspergera i wysoko funkcjonujących osób z autyzmem. Osoby zdają sobie sprawę z faktu, że mogą nie sprostać niektórym zadaniom, o czym była już mowa powyżej. Jednakże świadomość ta, często angażuje takie osoby do wzmożonej pracy nad sobą, czego efektem jest wzrost kompetencji społecznych, w tym tych potrzebnych do budowania bliskiej relacji. Zazwyczaj partnerzy, którzy decydują się na związek z osobą z autyzmem, są świadomi odmienności w funkcjonowaniu ich partnerów, akceptują to i jednocześnie pomagają im w codziennych trudnościach<sup>12</sup>.

Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w przypadku osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu nisko funkcjonujących. Często są to osoby, u których współwystępuje także diagnoza niepełnosprawności intelektualnej. W takich przypadkach osoby te mają ograniczoną zdolność do krytycznego myślenia, mogą błędnie oceniać swoje możliwości i trudności oraz ich wpływ na funkcjonowanie w związku. Doświadczane przez takie osoby trudności mogą także wpływać na ich zdolność pojmowania, na czym polega relacja małżeńska – mogą ją inaczej interpretować, co może wpływać na ważność zawieranego małżeństwa. Najczęściej jednak osoby z bardzo silnymi trudnościami i niepełnosprawnością intelektualną pozostają zależne od innych – opiekunów, najczęściej najbliższej rodziny, a ich kontakty społeczne ograniczają się do różnego rodzaju zajęć terapeutycznych. Mają zatem ograniczoną możliwość zbudowania związku partnerskiego<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Kan. 1095 n. 2 KPK/83.

<sup>12</sup> B. Paolo, *Kiedy małżeństwo jest nieważne*, Kraków 2018, 193–211; C. Preißmann, dz.cyt., 109–158.

<sup>13</sup> E. Pisula, dz.cyt., 10–80; C. Preißmann, dz.cyt., 109–158.

## 5. ZABURZENIA ZE SPEKTRUM AUTYZMU A KANON 1095 NR 3 KPK/83

W ostatnim punkcie kanonu 1095 KPK/83 ustawodawca kościelny stanowi: „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”<sup>14</sup>. Osoba może być zatem uznana za niezdolną do zawarcia małżeństwa, kiedy w momencie ślubu przejawia zachowanie, którego nie jest w stanie skontrolować inteligencją lub wolą, a które powoduje brak realizacji któregoś z obowiązków małżeńskich<sup>15</sup>. Niewątpliwą trudnością, z jaką muszą zmierzyć się zarówno prawnicy, jak i biegli jest określenie, czym wspomniane obowiązki są. Nie są one bowiem wymienione w Kodeksie. Przyjmuje się, że „obowiązek istotny to takie zobowiązanie, które jest w sposób konieczny związane z istotą małżeństwa, bez wypełnienia go nie sposób mówić o współtworzeniu, czy też realizacji małżeństwa”<sup>16</sup>. Przykładami istotnych praw i obowiązków są: troska o prawidłowe relacje w związku, gotowość niesienia pomocy małżonkowi w każdej dziedzinie życia, przyczynianie się do dobra małżonka, dążenie do doskonałości (w kontekście dobra małżonków), współżycie seksualne otwarte na zrodzenie, przyjęcie i wychowanie potomstwa, wierność i wyłączność seksualna, zachowanie nierozzerwalności małżeństwa. Jest to jedynie katalog przykładowy, nie wyczerpuje on wszystkich opcji, nie istnieje bowiem konkretny zapis, który zawierałby wszystkie obowiązki<sup>17</sup>.

Kiedy zatem weźmiemy pod uwagę trudności osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu, oczywiste staje się, że mogą one mieć trudności z realizowaniem niektórych obowiązków małżeńskich, lub też inaczej je interpretować. Christine Preißmann, w swojej książce *Asperger. Życie w dwóch światach*, przedstawia przykładowo historię pewnej kobiety z diagnozą ASD, która, chcąc okazać uczucie swojemu partnerowi, ściera kurz z posiadanej przez niego kolekcji aniołków<sup>18</sup>. Nieporozumienia mogą się także pojawiać w zakresie odmiennych potrzeb bliskości fizycznej, np. delikatny dotyk, który dla większości ludzi może być przyjemny, dla osoby z ASD może być bardzo nieprzyjemny i może wywoływać złość. Zarówno osoby z diagnozą autyzmu, jak i ich małżonkowie, muszą włożyć dużo pracy w to, aby ich związek był szczęśliwy. Podstawą jest otwarta komunikacja o potrzebach, ale także o tym, co im przeszkadza. W takim związku nie może być miejsca na niedomówienia. Osoby z autyzmem potrzebują bardzo jasnych komunikatów, by móc sprostać potrzebom partnera. Dla obu stron początek związku łączy się z faktem dochodzenia do licznych kompromisów ze względu na fakt, iż potrzeby partnerów mogą być zupełnie odmienne<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Kan. 1096 nr 3 KPK/83.

<sup>15</sup> B. Paolo, dz.cyt., 215–241.

<sup>16</sup> H. Stawniak, *Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (n. 3 kan. 1095 KPK)*, Prawo Kanoniczne 48 (2005), nr 1–2, 44.

<sup>17</sup> W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz.cyt., 121–135.

<sup>18</sup> C. Preißmann, dz.cyt., 155.

<sup>19</sup> Tamże.

U osób z ASD pojawia się także potrzeba posiadania dzieci. Część z nich decyduje się na taki krok, dla innych trudnością nie do pokonania jest świadomość ogromnych zmian, jakie w ich życie wniesie potomstwo. Z tego względu, pomimo ogromnej chęci, rezygnują z rodzicielstwa. Oprócz lęku przed zmianami, towarzyszy im także lęk o to, czy będą zdolni zabezpieczyć wszystkie potrzeby emocjonalne i psychiczne dziecka<sup>20</sup>.

Jeżeli tylko objawy autystyczne nie są zbyt nasilone, relacja między małżonkami jest bliska, otwarta na komunikację, porozumienie, kompromisy, osoby takie są w stanie zbudować z partnerem szczęśliwy i ważny pod względem prawa kanonicznego związek małżeński. Objawy autyzmu są w zasadzie niemożliwe do ukrycia, tak więc osoba wchodząca w związek małżeński z osobą z ASD widzi, że jego partner zachowuje się inaczej od szeroko rozumianej normy.

Osoby z ASD świadome własnych trudności, często korzystające od okresu dzieciństwa z pomocy terapeutów, uczą się jak najlepiej funkcjonować w społeczeństwie przy jednoczesnym zachowaniu dobrostanu. Są w stanie tworzyć bliskie związki, mają potrzebę bliskości, inaczej ją tylko realizują. Osoby z ASD przywiązują się do dobrze znanych im osób, preferują stałość, która jest dla nich bezpieczna, nie jest zatem prawdą, że osoby nie są w stanie stworzyć trwałej wspólnoty małżeńskiej, jak twierdzi w swoim artykule Dariusz Mazurkiewicz<sup>21</sup>. Większość też przez niego postawionych jest raczej stereotypowa i nie jest spójna z aktualną wiedzą na temat zespołu Aspergera, stąd być może wynika jego ocena zdolności takich osób do zawierania małżeństwa.

## 6. PODSUMOWANIE

Zaburzenie ze spektrum autyzmu może zdecydowanie wpływać na sposób spostrzegania świata, jakość bliskich relacji oraz sposób spostrzegania siebie i otoczenia. Osoby z ASD mogą w inny sposób interpretować pewne zachowania, potrzeby drugiej osoby. Sama diagnoza nie oznacza jednak, że osoba taka nie jest w stanie zawrzeć ważnego związku małżeńskiego. Może bowiem pracować nad swoimi trudnościami i razem z małżonkiem dostosowywać się do siebie nawzajem. Dlatego tak istotne jest, by każdą tego rodzaju sytuację traktować indywidualnie z uwzględnieniem personalnych możliwości, potencjału, ale także trudności oraz ograniczeń.

## BIBLIOGRAFIA

- Bianchi P., *Kiedy małżeństwo jest nieważne*, tłum. z wł. B. Nuzzo, Kraków: Wydawnictwo M 2018.  
Butcher J.N., Hooley J.M., Mineka S., *Psychologia zaburzeń. DSM-5*, tłum. z ang. S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiewicz, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2017.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> D. Mazurkiewicz, *Zdolność osób z zespołem Aspergera do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Studia Paradyskie* 27 (2017), 107–121.



- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań: Pallotinum 2008.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego 2006.
- Góralski W., *Komentarz do kan. 1094*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, Księga IV: *Uświęcające zadanie Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań: Pallotinum 2011.
- Mazurkiewicz D., *Zdolność osób z zespołem Aspergera do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Studia Paradayskie* 27 (2017), 107–121.
- Pisula E., *Autyzm. Przyczyny, symptomy, terapia*, Gdańsk: Wydawnictwo Harmonia 2012.
- Preißmann Ch., *Asperger. Życie w dwóch światach*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2017.
- Pużyński S., Wciórka J., Brykczyńska C. et al., *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*, Kraków: Uniwersyteckie Wydawnictwo Medyczne „Vesalius”: Fundacja Szkoły Zdrowia Publicznego, Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii 1997.
- Stawniak H., *Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (n. 3 kan. 1095 KPK)*, *Prawo Kanoniczne* 48 (2005), nr 1–2, 35–47.
- Suchowierska M., Ostaszewski P., Bąbel P., *Terapia behawioralna dzieci z autyzmem*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2018.

## ASD IN THE CONTEXT OF MATRIMONIAL NULLITY TRIAL

### Summary

Autism Spectrum Disorder is one of the most common diagnosis among children and teenagers. It is also increasing. The number of adults with such a diagnosis is rising. Some of them stay at home and they are completely dependent on their relatives, the others live normally and try to integrate into the society. It is not easy considering the difficulties related to autism they meet. In this article we present diagnostic criteria, how people with ASD function and how autism affects their ability to establish close relationships, including marriage according to can. 1095CIC/83. Their lifestyle depends on many different factors and may be varied. There are no identical situations and no identical solutions. Each case has to be considered individually. The aim of the article is to present for both lawyers and experts how ASD affects the ability to establish close relationships and to increase their awareness when they conduct marriage annulment cases.

**Key words:** autism, canon 1095, marriage, nullity, process

### Nota o Autorce

**Marta KORPOROWICZ** – magister psychologii, absolwentka Wydziału Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego na kierunku Psychologia. Ukończyła także studia podyplomowe *Rehabilitacja dzieci z dysfunkcjami rozwojowymi* na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2018 r. doktorantka Studiów Doktoranckich Pedagogiki i Psychologii na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. Od 2018 r. członkini Koła Naukowego Doktorantów Wydziału Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. Pracuje jako wychowawca i psycholog w Świątlicy Gniazdo oraz jako biegły psycholog w Trybunale Metropolitalnym Łódzkim. Zainteresowania naukowe: niepełnosprawność dzieci, młodzieży i dorosłych, metody pracy z rodzinami przeżywającymi trudności, zasoby osobiste i stresory zawodowe terapeutów dzieci z dysfunkcjami rozwojowymi.

Kontakt e-mail: marta.korporowicz@gmail.com



ŁUKASZ JAN KORPOROWICZ

*Katedra Prawa Rzymskiego*

*Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego*

**KANONISTYCZNE RĘKOPISY  
Z *CATALOGUS MANUSCRIPTORUM*  
OKSFORDZKIEGO KOLEGIUM NOWEGO Z 1729 R.  
NEW COLLEGE LIBRARY LC/10**

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, Oxford, XVIII stulecie, rękopisy

1. Wprowadzenie. 2. Prawo kanoniczne w Anglii po reformacji. 3. *New College* a nauka prawa w Oksfordzie. 4. Kanonistyczne rękopisy w *Catalogum manuscriptorum*. 5. Zakończenie

## **1. WPROWADZENIE**

Reformacja przyniosła doniosłe zmiany w wielu obszarach życia codziennego. Często jednak wystąpienia przeciwko papieżowi i Kościołowi katolickiemu w ogólności traktowane są w sposób homogeniczny. W rzeczywistości reformacja charakteryzowała się wieloma, często subtelnymi odmianami. Wpływ miały na to z pewnością lokalne uwarunkowania społeczno-kulturowe. Nie bez znaczenia były także okoliczności, w których podejmowano decyzję o wypowiedzeniu posłuszeństwa Rzymowi. Polskiemu czytelnikowi jedną z najbardziej enigmatycznych wydaje się reformacja w Anglii – popularnie łączona z osobą króla Henryka VIII. Bez wątpienia, brak uzyskania przez monarchę papieskiej zgody na stwierdzenie nieważności małżeństwa z Katarzyną Aragońską, zainicjował drogę ku reformacji. Jednocześnie jednak samego monarchę cechował raczej ambiwalentny stosunek względem występowania przeciwko papieżowi. Dla Henryka VIII znaczenie kluczowe miało przedłużenie rodu, narodziny męskiego potomka i ochrona interesów monarchii. Kwestie teologiczne stanowiły raczej drugorzędną kategorię argumentów przemawiających za podjętymi przez króla krokami. Władca, jak można przypuszczać, przekonany był, że buduje w swym królestwie Katolicki kościół narodowy, nie zaś wspólnotę o charakterze protestanckim. Za skierowanie Kościoła w Anglii na tory protestantyzmu odpowiadają raczej potomkowie Henryka VIII, jego syn Edward i córka Elżbieta.

Zagadnieniem, które budzi poważne zainteresowanie, jest stosunek nowo powstałego Kościoła anglikańskiego do dawnych tradycji, zwyczajów i praw katolickich. Na ten temat istnieje dużo niejasności. Teoretycznie reformacja powinna przynieść systemowe odrzucenie wszystkiego, co wiązało się z papieżem. Prawnie miało być to zapewnione wydaniem licznych ustaw wymierzonych przeciwko katolikom, jak i przeciwko doktrynie katolickiej. W języku angielskim pojawił się nawet pejoratywnie nacechowany przymiotnik *popish* – „papieżowaty”, którego użycie nie miało tylko charakteru popularnego, lecz wykorzystywany był również w kontekstach politycznych, prawnych czy naukowych.

Niechęć do katolicyzmu i katolików nie była jednak przyswojona przez wszystkich. W Kościele anglikańskim sympatia względem rzymskich tradycji pozostawała żywa. Przejawiało się to m.in. w wyodrębnieniu się wewnątrz Kościoła anglikańskiego grupy określanej jako tzw. Kościół Wysoki (*High Church*), ponadto wielu nominalnych anglikanów nadal praktykowało zwyczaje katolickie, np. kult Najświętszej Maryi Panny (tzw. *Church papists*), wreszcie inne osoby jawnie odmawiały uczestnictwa w anglikańskich celebracjach liturgicznych, ujawniając się jako katolicy (tzw. *recusants*).

Wydaje się zatem, iż mimo licznych starań katolickie elementy przetrwały epokę reformacji i wtopiły się w świat anglikanizmu. Proces ten był na pewno wspomagany – choć raczej nieświadomie – przez władze państwowe, które zachowały m.in. katolicką strukturę administracyjną Kościoła w Anglii, jak również strukturę hierarchiczną, a tym samym również i prawną. Mimo zatem oficjalnego potępienia nawiązań do katolicyzmu, były one wzmacniane i chronione przez państwo i Kościół państwowy.

Celem niniejszego artykułu, wpisującego się w dotychczas prowadzone już badania<sup>1</sup>, jest omówienie kolekcji kanonistycznych rękopisów, które w pierwszej połowie XVIII stulecia znajdowały się w posiadaniu oksfordzkiego *New College*, jednego z tamtejszych kolegiów stanowiących część Uniwersytetu w Oxfordzie. Badania te pozwolą ocenić, czy osiemnastowieczni scholarzy oksfordzcy dysponowali możliwością skorzystania z prac dotyczących katolickiego prawa kanonicznego.

## 2. PRAWO KANONICZNE W ANGLII PO REFORMACJI

Pośród decyzji, które Henryk VIII podejmował w związku z wypowiedzeniem posłuszeństwa Rzymowi, kilka powiązanych było bezpośrednio z zagadnieniem nauczania, jak i praktyki prawa kanonicznego<sup>2</sup>. Około 1540 r. monarcha postanowił, aby prawo Kościoła przestało być przedmiotem studiów akademickich w Oxfordzie i w Cambridge. W celu osiągnięcia swego zamierzenia, władca nakazał zamknięcie Wydziałów Prawa Kanonicznego, które działały w obu uczelniach nieprzerwanie od ich powstania w XII i XIII stuleciu<sup>3</sup>. Tym samym nauczanie prawa ograniczone zosta-

<sup>2</sup> Na temat prawnych konsekwencji reformacji w Anglii zob. T.J. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016, 41–71.

<sup>3</sup> Zob. Ł.J. Korporowicz, *Prawo rzymskie w orzecznictwie Izby Lordów w latach 1876–2009*, Łódź 2016, 23–27. Por. także R.H. Helmholz, *The Canon Law and Ecclesiastical Jurisdiction from 597 to 1640s (The Oxford History of the Laws of England, vol. 1)*, Oxford 2004, 187–194.

ło do prawa rzymskiego, które ponadto zostało wzmocnione ustanowieniem dwóch królewskich katedr (profesorów) prawa rzymskiego, po jednej w każdej uczelni<sup>4</sup>.

Oficjalnie zatem, począwszy od lat 40. XVI stulecia, nie można było w Anglii zdobyć wykształcenia z zakresu prawa kanonicznego. Okres panowania Marii Tudor (1553–1558) przyniósł wprawdzie czasowy powrót do nauczania prawa kanonicznego, jednak stopnie naukowe uzyskało w tym czasie zaledwie kilku studentów i bakałarzy<sup>5</sup>. Osoby pragnące studiować prawo kościelne zmuszone były do odbywania studiów zagranicznych. Oczywiście studia takie obejmować mogły jedynie prawo Kościoła rzymskokatolickiego. Adeptci prawa kanonicznego mogli studiować bądź w Kolegium Angielskim (*English College*), działającym w Douai, w północnej Francji, bądź na którymś z kontynentalnych uniwersytetów. Popularnym kierunkiem naukowych wyjazdów angielskich katolików były uczelnie włoskie<sup>6</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że absolwenci kontynentalnych uczelni nie mogli zajmować się praktyką prawa kanonicznego w Anglii. Ich wiedza bowiem obejmowała jedynie prawo katolickie, ponadto musieliby otwarcie przyznać się do wyznawania wiary katolickiej.

Wydawać by się zatem mogło, że po ustanowieniu przez Henryka VIII Kościoła anglikańskiego nie istniała możliwość studiowania prawa kanonicznego, w tym regulacji powstałych po dokonaniu aktu apostazji przez angielskiego monarchę. Tego rodzaju założenie jest jednak fałszywe. Ze względu na decyzje monarchów z dynastii Tudorów o zachowaniu struktur sądów kościelnych oczywiste było, że prawo kanoniczne musiało być nadal przedmiotem studiów. Próby wdrażania się prawników *common law* do praktyki sądów kościelnych skończyły się niepowodzeniem. Ze względu na poważne różnice proceduralne, znawcy prawa królewskiego nie byli zdolni sprawnie prowadzić procesów przed trybunałami biskupimi. Stąd dojsć musiało do przeformułowania charakteru studiów prawniczych oferowanych w Oxfordzie i w Cambridge. Wprawdzie wykłady nadal koncentrowały się na prawie starożytnych Rzymian, jednak wiele uwagi poświęcano także zagadnieniom prawa kanonicznego<sup>7</sup>.

Choć problematyka ta jest złożona, warto zwrócić uwagę na trzy płaszczyzny, na których ujawniają się wątki kanonistyczne. Pierwszą z nich jest treść wykładów prowadzonych przez królewskich profesorów prawa rzymskiego. Współcześnie nauka dysponuje wprawdzie ograniczonym dostępem do oryginalnych materiałów wykładowych, jednak kilka interesujących dowodów na nauczanie prawa kanonicznego można odnaleźć.

Nie ulega wątpliwości, że reformacja przyniosła kres formalnie prowadzonym wykładom prawa kanonicznego<sup>8</sup>. Z dużą pewnością jednak wykładowcy prawa rzymskiego instynktownie odnosili się do kanonistycznych regulacji, traktując je jako element tradycji prawnej, dziś określanej mianem *ius commune*. Richard H. Helmholz, w swoich rozległych badaniach poświęconych prawu kanonicznemu w szesnastowiecznej i siedemnastowiecznej Anglii, wskazał np. na przechowane

<sup>4</sup> Na temat okoliczności ustanowienia królewskich katedr zob. Ł.J. Korporowicz, *Prawo rzymskie w Anglii w XVIII wieku. Nauczanie, studia, nauka*, Łódź 2019, 17–19.

<sup>7</sup> Obszernie na temat obecności prawa kanonicznego Kościoła katolickiego w post-reformacyjnej Anglii zob. R.H. Helmholz, *Roman Canon Law in Reformation England*, Cambridge 1990, *passim*.

w bibliotece uniwersyteckiej w Cambridge notatki wykładowe pochodzące z okresu rządów Karola I (1625–1649). Nieznany autor umieścił w nich obok rozważań dotyczących rzymskich regulacji prawnych, liczne odwołania do źródeł i literatury kanonistycznej<sup>9</sup>.

Skala zjawiska jest oczywiście trudna do oceny. Można przypuszczać, że duży wpływ na pojawienie się kanonistycznych wątków miały zainteresowania samych wykładowców. Zważywszy np. na obsadzanie oksfordzkiej Katedry Prawa Rzymskiego specjalistami z zakresu prawa narodów (Alberico Gentili – 1587–1608; Richard Zouch – 1620–1661), przypuszczać można, że w tych okresach do tradycji prawa kościelnego odwoływano się mniej chętnie.

Gdy chodzi o XVIII stulecie, szczególnie interesujące są notatki pochodzące z wykładów Francisca Dickinsa, królewskiego profesora prawa rzymskiego w Cambridge, zajmującego Katedrę w latach 1714–1755<sup>10</sup>. Spośród licznych archiwaliów za najcenniejsze należy uznać starannie sporządzony skrypt wykładu, poświęconego różnym zagadnieniom z zakresu prawa małżeńskiego, noszący tytuł *De nuptiis et divortii*<sup>11</sup>. Królewski profesor traktował w nim prawo rzymskie i kanoniczne jako jeden, spójny porządek prawny, którego źródła omawiał w kolejności chronologicznej. Przykładowo, fragment wykładu, noszący tytuł *de divortii*, rozpoczyna wyliczenie źródeł „bazowych” omawianej problematyki. Obok źródeł rzymskich – *Digesta*<sup>12</sup>, *Kodeks*<sup>13</sup> i *Nowele*<sup>14</sup> – F. Dickins wskazał również na *Dekret Gracjana*<sup>15</sup> oraz *Dekrety Grzegorza IX*<sup>16</sup>. We własnoręcznych notatkach wykładowcy odnaleźć można z kolei jeszcze bardziej zaskakujące odwołania. Na marginesie prowadzonych rozważań powołał on bowiem bliżej nieokreślone ustawodawstwo katolickie z lat 70. i 80. XVI stulecia<sup>17</sup>. Richard H. Helmholz, w trakcie prowadzonej inspekcji rękopisów F. Dickinsa, wskazał z kolei, że pojawia się w nich także wzmianka na temat *Synodus Tridentia*<sup>18</sup>.

Druga płaszczyzna, wyrastająca bezpośrednio z poprzedniej dysputy, które wieńczyły starania bakałarzy o nadanie im stopnia doktora prawa rzymskiego<sup>19</sup>. Nauka dysponuje współcześnie przykładami kilkudziesięciu tematów dysput doktorskich prowadzonych w Oxfordzie, pochodzących z przełomu XVI i XVII w., jak

<sup>9</sup> R.H. Helmholz, dz.cyt., 152.

<sup>10</sup> Więcej na temat notatek F. Dickinsa zob. Ł.J. Korporowicz, *Prawo rzymskie w Anglii...*, 24–30.

<sup>11</sup> Trinity Hall, Ms. 31.

<sup>12</sup> D. 24,2 (*De divortii et repudis*).

<sup>13</sup> C. 5,17 (*De repudiis et iudicio de moribus sublato*) i C. 5, 24 (*Divortio facto apud quem liberi morari vel debent*).

<sup>14</sup> Nov. 22 (*De nuptiis*).

<sup>15</sup> C. 28 q. 1–2.

<sup>16</sup> X 4,19 (*De divortii*).

<sup>17</sup> Trinity Hall Ms. 44.4, f. 41.

<sup>18</sup> R.H. Helmholz, dz.cyt., 153. Warto również nadmienić, że podobnie kształtowało się nauczanie i prowadzenie dyskursu teologicznego po reformacji. Anglikańscy teolodzy nie zamknęli się na wywoły autorów katolickich, lecz podejmowali z nimi polemiki. Dotyczyło to zarówno autorów tworzących przed reformacją, jak i twórców tworzących w nurcie kontrreformacyjnymi, por. np. T. Tulejski, *Od Hookera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź 2018, 6–14.

<sup>19</sup> Więcej na temat dysput doktorskich zob. Ł.J. Korporowicz, *Prawo rzymskie w Anglii...*, 93–95.

również z XVIII w. Na temat dysput prowadzonych w Cambridge w epoce elżbietańskiej pisał swego czasu Alain Wijffels<sup>20</sup>. Jednak ze względu na fakt, iż zasadniczym przedmiotem poniższych rozważań jest nauczanie prawa w Oxfordzie, należy skupić się w tym miejsce jedynie na tamtejszych dokumentach. Wprawdzie nazwa stopnia (*Doctor Iuris Civilis*) nie pozostawia wątpliwości co do charakteru odbywanych przez kandydata studiów, jednak bliższa analiza spornych tematów, stanowiących podstawę późniejszemu nadaniu stopnia, wskazuje na prawno-kanoniczną proveniencję niektórych pytań. Przykładowo w 1585 r. o nadanie stopnia doktora starało się dwóch kandydatów. Pośród postawionych im pytań (warto wskazać, iż sami kandydaci byli odpowiedzialni za ich wcześniejsze przygotowanie) niektóre dotyczyły spraw kościelnych. Pierwszy kandydat miał wyjaśnić, czy rektorzy kościołów, które od czasów niepamiętnych znajdowały się na drodze do zasiedzenia uprawnień związanych z innym kościołem, rzeczywiście nabywali je i tym samym trwale łączyli ze sobą dwie posługi. Drugi kandydat rozważał z kolei, czy książę (*princeps*) może udzielać dyspensy od prawa naturalnego bądź boskiego<sup>21</sup>. Obok tematów jednoznacznie „kościelnych”, wiele pytań pojawiających się w ramach *disputationes* obejmowało zagadnienia, które powierzchownie wiązały się ze starożytnym Rzymem, w rzeczywistości stanowiły one jednak odpowiedź na potrzeby praktyki prawa. Angielskie sądy kościelne zajmowały się przede wszystkim kwestiami z zakresu prawa spadkowego oraz małżeńskiego. Pytania z zakresu tych gałęzi prawoznawstwa szczególnie często pojawiały się pośród pytań zadawanych w trakcie dyskusji doktorskich. Nierzadkie były także pytania o kwestie procesowe. Tak szerokie spektrum podnoszonych zagadnień dostrzec można w materiałach opublikowanych za lata 1585–1622. Zestawiając to z nieopublikowanymi zbiorami ogłoszeń o dyskusjach doktorskich z pierwszej połowy XVIII w., trzeba zauważyć, że na pierwsze miejsce wysunęły się w tym czasie pytania z szeroko rozumianego prawa osobowego i prawa procesowego. Należy mieć jednak na uwadze, że materiały te są znacznie uboższe i obejmują jedynie przypadkowo zachowane ogłoszenia (z lat 1703, 1713 i 1733)<sup>22</sup>. Pojawienie się tego rodzaju pytań w trakcie doktorskich *disputationes* odgrywało poważne znaczenie. Przypomnieć trzeba bowiem, że z grona doktorów prawa rekrutowali się członkowie elitarniej korporacji *Doctors' Commons*, do której należeli prawnicy występujący oraz orzekający m.in. w sądach kościelnych i admiralicji<sup>23</sup>.

Na koniec wypada wspomnieć o angielskiej literaturze kanonistycznej i jej związkach z literaturą przedreformacyjną. Odwołania do klasycznego prawa kanonicznego nie były jedynie domeną akademickich wykładów czy dysput prowadzących do zdobycia stopnia naukowego. Nawiązania tego rodzaju pojawiały się także

<sup>20</sup> A. Wijffels, *Disputations en droit à l'Université de Cambridge sous le règne élisabéthain*, Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands 57 (2000), 113–130.

<sup>21</sup> *Register of the University of Oxford*, ed. by A. Clark, *Register...* vol. 2, pt 1, Oxford 1887, 180.

<sup>22</sup> Por. Bodleian Library, Oxford University Archives NW/1/1.

<sup>23</sup> Na temat sądownictwa kościelnego zob. C.R. Chapman, *Ecclesiastical Courts. Their Officials and their Records*, Dursley 1992. Na temat sądownictw admiralicji zob. Ł. Marzec, *Kilka uwag o sądownictwie Admiralicji w Anglii*, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 4.1 (2004), 75–89.

w publikacjach, zazwyczaj o charakterze praktycznym. Jak zostało to już wskazane w innym miejscu<sup>24</sup>, choć otwartość na źródła prawa przedreformacyjnego pozostawała pośród prawników angielskich znaczna, jednak ich stosunek do tych źródeł ulegał zmianie. Początkowo dostrzec można raczej celowe przemilczenia katolickiego pochodzenia powoływanych rozwiązań prawnych. Lektura tekstów autorstwa m.in. Thomasa Wooda czy Edmunda Gibsona wskazuje raczej na postrzeganie prawa pochodzącego sprzed reformacji, jak i wydanego po niej jako odnoszącego się do Kościoła w Anglii w ogólności, bez wnikania w autorstwo poszczególnych norm. Dopiero w drugiej połowie XVIII w. można zauważyć stopniową otwartość autorów na wskazywanie katolickiego rodowodu powoływanych źródeł. Zjawisko to wiązać można z łagodzeniem polityki władz brytyjskich względem katolików przebywających na terenie Wielkiej Brytanii.

### 3. *NEW COLLEGE* A NAUKA PRAWA W OXFORDZIE

W funkcjonowaniu najstarszych angielskich uczelni kluczową rolę odgrywały przez stulecia kolegia i halle. To w nich osoby przybywające odbyć studia znajdowały wszelką potrzebną pomoc. Obok zakwaterowania, dysponowali oni także zbiorami bibliotecznymi, jak również pomocą tzw. *fellows*, tj. członków kolegiów mieszkających i pracujących w nich na stałe. Stąd angielscy studenci najpierw matrykulowani byli do kolegiów, a dopiero następnie obierali określoną ścieżkę edukacyjną (*artes liberales*, prawo, teologia, muzyka bądź medycyna) i podejmowali studia na poszczególnych wydziałach (*faculties*). Niektóre kolegia preferowały jednak określony rodzaj studentów. Stąd częstsze w nich występowanie reprezentantów określonej dyscypliny naukowej. W powszechnym mniemaniu, rolę kolegium szczególnie popularnego wśród prawników studiujących w Oxfordzie spełniało Kolegium Dusz Wszystkich Zmarłych (*All Souls College*). W rzeczywistości jednak liczba związanych z nim prawników stopniowo się zmniejszała. Już w XVIII w. *All Souls* zajmowało jedną z ostatnich pozycji pod względem liczby studiujących w nim znawców prawa rzymskiego. Na prowadzenie wysunęło się zaś Kolegium Nowe (*New College; Collegium Novum*), noszące również nazwę Kolegium Świętej Maryi z Winchester (*St Mary's College of Winchester; Collegium Sanctae Mariae Wintoniae*).

Początki Kolegium sięgają 1379 r., gdy zostało ono erygowane przez Williama z Wykeham, biskupa Winchester. Starania hierarchy, jednego z czołowych postaci życia politycznego Anglii za rządów Edwarda III, związane były z jego szeroką działalnością na rzecz edukacji młodzieży. Biskup założył bowiem również dwie szkoły średnie, w tym jedną w samym Winchesterze, której podstawowym zadaniem było przygotowanie młodych ludzi do podjęcia studiów w *New College*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> W tym zakresie obszernie zob. Ł.J. Korporowicz, *Was the Roman...*, dz.cyt., *passim*.



Już w okresie średniowiecza Kolegium urastało do rangi jednej z głównych ostoji prawników zarówno legistów, jak i kanonistów. Uznaje się jednak, że nigdy nie miało ono, podobnie jak inne oksfordzkie kolegia, charakteru ekskluzywnego w odniesieniu do studiów prawniczych, do czego dążyły z kolei niektóre kolegia działające w Cambridge<sup>26</sup>.

W celu zrozumienia tego zjawiska, należy przyjrzeć się obowiązującym w Kolegium statutom, w wersji z XVIII w. Egzemplarz tego rodzaju statutów znajduje się obecnie w zasobach archiwum kolegiального<sup>27</sup>. Rozdział ósmy statutów nosi tytuł *Ut numerus personarum in Jure Civili et Jure Canonico studere debentium semper sit compeltus*. Rozpoczyna się od solennego postanowienia, sięgającego jeszcze czasów poprzedzających reformację, że w Kolegium nowym powinno studiować jednocześnie przynajmniej dwudziestu adeptów prawa rzymskiego i kanonicznego. Każda z dziedzin reprezentowana powinna być przez dziesięciu scholarów<sup>28</sup>. O ich znaczeniu dla działalności Kolegium świadczy fakt, że dalsze postanowienia rozdziału ósmego są szczegółowym wyliczeniem reguł dotyczących uzupełniania minimalnej liczby uczących się prawników i przenoszeniu, nawet przymusowemu, scholarów odbywających studia na wydziale sztuk wyzwolonych na wydziały prawnicze (w okresie przedreformacyjnym).

#### 4. KANONISTYCZNE RĘKOPISY W *CATALOGUS MANUSCRIPTORUM*

Na początku wypada zaznaczyć, że omawiany poniżej katalog rękopisów stanowi fragment większego zbioru katalogów bibliotecznych *New College Library* z przełomu XVII i XVIII stulecia. Składają się na niego następujące zestawienia: katalog biblioteczny z przełomu stuleci (*New College Library LC/8*), uzupełniający katalog biblioteczny z 1694 r. (*New College Library LC/9*), będący przedmiot poniższych rozważań katalog rękopisów z 1729 r. (*New College Library LC/10*), katalog biblioteczny z 1729 r. (*New College Library LC/11*) i *Addenda* do ostatniego katalogu (*New College Library LC 13*).

Katalog rękopisów sporządzony został, jak to już zostało wspomniane, w 1729 r. Obecnie jest oprawiony w bukram. Jego ostatnia konserwacja w grudniu 1940 r. Pełny tytuł opracowania brzmi: *Catalog[us] manuscriptoru[m] qua Extant in Bibliotheca Collegii Beata Maria Winton in Oxon 1729*. Dla nauki prawa interesujące pozostają dwie „sekcje” rękopisu: na karcie 43 wymieniono *libri iuris civilis*. Natomiast na kolejnych dziewięciu (k. 44–52) zestawiono *libri iuris canonici*.

Biblioteka Kolegium posiadała w swych zasobach 44 rękopisy, w tym część wielotomowych. Opis poszczególnych dzieł pozostaje w większości przypadków uproszczony. Szczęśliwie został on wzbogacony nieco ponad 100 lat później

<sup>26</sup> L.E. Boyle, *Canon Law before 1380*, w: *The History of the University of Oxford*, ed. by J.I. Catto, vol. 1: *The Early Oxford Schools*, Oxford 1984, 550.

<sup>27</sup> New College Archives, *Founders Statutes in force during the 18<sup>th</sup> century*, NCA 9.

<sup>28</sup> Por. A.O. Prickard, *New College, Oxford*, London 1906, 54.

w drukowanym katalogu oksfordzkich rękopisów kolejalnych, opublikowanym w 1852 r. przez Henry'ego O. Coxe'a<sup>29</sup>.

Omawiane zestawienie ma poważne znaczenie dla historii nauki prawa w Anglii. Zwraca na to uwagę Dorothy M. Owen, której zdaniem, znaczna część angielskich rękopisów kanonistycznych została zniszczona wkrótce po zamknięciu wydziałów prawa kanonicznego<sup>30</sup>. Z tego względu tak duży ich zbiór przechowany w *New College*, należy uważać za unikatowy. Ponadto, dzięki analizie rękopisów dokonanej przez wspomnianego H.O. Coxe'a, możliwe jest ustalenie źródła ich pochodzenia, jak również datacja wielu z nich.

Pośród wymienionych w katalogu rękopisów można wskazać zasadniczo dwa ich rodzaje: (1) elementy *Corpus iuris canonici* i (2) opracowania kanonistyczne. Pierwsza grupa rękopisów prezentuje się w następujący sposób: Kolegium dysponowało jednym egzemplarzem *Decretum* Gracjana, opracowanym przez Bartolomeusa Brixienisa<sup>31</sup>, jednym egzemplarzem *Liber Sextus*<sup>32</sup>, jednym egzemplarzem *Klementyn*<sup>33</sup> oraz jednym wyciągiem z *Extravagantes* Jana XXII<sup>34</sup>. Prócz tego wskazać można kompilację fragmentów *Constitutiones Clementinae* i niektórych tytułów *Extravagantes* Jana XXII<sup>35</sup>. Uwagę zwraca brak *Liber Extra* wśród wymienionych źródeł.

W zdecydowanej większości jednak, teksty *Corpus iuris canonici* zaopatrzone zostały w stosowne aparaty krytyczne. *Decretum* Gracjana dotyczyły zatem: fragmenty summy do *Dekretu*<sup>36</sup>, komentarz do zbioru autorstwa Bartolomea z Brescii<sup>37</sup>, a także jedna glossa<sup>38</sup>. Prócz tego w zbiorach biblioteki Kolegium znajdowały się dwa anonimowe komentarze do fragmentów *Dekretu*<sup>39</sup>.

Wprawdzie *New College* nie dysponowało oryginalnym tekstem *Liber Extra*, jednak posiadało pokaźny zbiór jego opracowań. Należały do nich: anonimowa glossa<sup>40</sup>, dwa egzemplarze dwuczęściowego komentarza do *Dekretów* autorstwa Henriciusa de Bohica<sup>41</sup>, dwie wersje *apparatus* Innocentego IV<sup>42</sup>, a także praca nosząca tytuł *Casus sive notabilia Decretalium* autorstwa Johannisa de Deo<sup>43</sup>. Robert Heete przekazał Kolegium tekst wygłoszanego przez siebie w latach 1415–1416 wykładu poświęconego *Dekretom*<sup>44</sup>, a także summę dotyczącą czwartej księgi papieskiej kompilacji<sup>45</sup>. Dwóch pierwszych ksiąg *Liber Extra* dotyczy z kolei krótka *summa* autorstwa mistrza Willelmusa z Pawii<sup>46</sup>. Prócz tego Kolegium dysponowało wykładem drugiej księgi *Dekretów*, autorstwa florenckiego kanonisty i biskupa Franciscusa Zabarellego<sup>47</sup>, a także jeszcze jedną wersją wykładu drugiej

<sup>30</sup> D.M. Owen, dz.cyt., 16.

<sup>31</sup> Ms. 208.1.

<sup>32</sup> Ms. 199.1.

<sup>33</sup> Ms. 181.3.

<sup>34</sup> Ms. 182.2.

<sup>35</sup> Ms. 202.2.

<sup>40</sup> Ms. 184.

<sup>41</sup> Mss. 185–186 i 189–190.

<sup>42</sup> Ms. 187; 188.

<sup>43</sup> Ms. 191.2.

<sup>47</sup> Ms. 194.

księgi<sup>48</sup>. Książki trzeciej, czwartej i piątej dotyczyły *quaestiones* ofiarowane przez Richarda Andrew<sup>49</sup>. Na koniec wymienić należy jeszcze komentarz do pierwszej księgi *Dekretalów* Baldusa de Ubaldisa (oznaczonego jako Petrusa)<sup>50</sup>.

Kolegium dysponowało także dwoma egzemplarzami jednego z najważniejszych komentarzy do *Liber Sextus*, autorstwa kardynała Jana (Johannesa Monachusa), tzw. *Glossa aurea*<sup>51</sup> oraz angielskim wyciągiem z tego dzieła, opracowanym przez Thomasa Chillendena, odbywającego studia kanonistyczne w Oxfordzie i w Rzymie<sup>52</sup>. Prócz tego w katalogu odnaleźć można również *quaestiones* do opracowania Johannesa Monachusa<sup>53</sup>. W posiadaniu Kolegium znajdowały się ponadto: komentarz do trzech ksiąg zbioru Bonifacego VIII, autorstwa bolońskiego kanonisty Dominika z Sancto Geminiano<sup>54</sup>, oraz glossa i *apparatus*, przygotowane przez Jana Andrzejowego<sup>55</sup>. *New College* miało w swych zasobach również *Novella super Sexto libro Decretalium*, a także komentarz do tytułu *regulae iuris* Bonifacego VIII. Obie prace pochodziły od wspomnianego kanonisty<sup>56</sup>. Ważne miejsce w zasobach bibliotecznych musiały zajmować rękopis glossy do *Liber Extra* „Kardynała Ostyjskiego” (Henricusa de Segusio)<sup>57</sup>, a także *apparatus* do tytułu *Regulius iuris* Dino de Mugello<sup>58</sup>.

Spis manuskryptów odnotowuje wreszcie następujące opracowania dotyczące *Klementyn*: glossę autorstwa Jana Andrzejowego, *apparatus* autorstwa Gulielmo de Monte Lauduno i Genzelinusa de Cassanisa i komentarz przypisany kanoniście imieniem Paulo, prawdopodobnie Paulo de Lizarariisa<sup>59</sup>. Ponadto wskazać można komentarz do *Klementyn*, autorstwa Petrusa de Ancharano<sup>60</sup>, *apparati* Jana Andrzejowego oraz Gulielmo de Monte Lauduno<sup>61</sup>, wykład *in rubricam Clementinarum*<sup>62</sup>, kolejny *apparatus* Jana Andrzejowego do *Contitutiones Clementinae*<sup>63</sup>, a także komentarz do *Klementyn* autorstwa Thomasa Chillendena<sup>64</sup>. Jeden rękopis dotyczy natomiast problematyki wymierzania kary ekskomunikacji *ipso facto* w zbiorze Kle-

<sup>48</sup> Mss. 195–196.

<sup>49</sup> Mss. 197–198.

<sup>50</sup> Ms. 206.

<sup>51</sup> Mss. 199.2; 207.1.

<sup>52</sup> Ms. 204.1.

<sup>53</sup> Ms. 207.5

<sup>54</sup> Mss. 200–201, prawdopodobnie również 219. W 1852 r. rękopis o sygnaturze 200 został oznaczony przez H.O. Coxe'a jako nieobecny w archiwum.

<sup>55</sup> Ms. 202.1.

<sup>56</sup> Ms. 203.

<sup>57</sup> Ms. 205.

<sup>58</sup> Ms. 207.2. Na temat znaczenia tego zbioru zob. W. Uruszczak, *Krakowski komentarz reguli prawa z początku XVI wieku (Lectura super titulo de regulis iuris Libro Sexto)*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 25.2 (1973), 74–75.

<sup>59</sup> Ms. 180. *Catalogus manuscriptorum* zawiera jedynie ogólną informację, iż pod wskazaną sygnaturą znajdują się *Constitutiones Clementina cum apparat.* autorstwa wskazanych kanonistów.

<sup>60</sup> Ms. 182.1.

<sup>61</sup> Ms. 183.1.

<sup>62</sup> Ms. 192.6.

<sup>63</sup> Ms. 202.3.

<sup>64</sup> Ms. 204.2

mensa V<sup>65</sup>. Spośród *Extravagantes*, Kolegium dysponowało tylko glossą do *Extravagantes Jana XXII*, prawdopodobnie autorstwa Gulielmo de Monte Lauduno<sup>66</sup>.

W zasobach *New College* znajdowały się także inne dzieła kanonistyczne. Wymienić tu można dwa egzemplarze *Summa de poenitentia* Rajmunda z Penyaafort<sup>67</sup>, krótki traktat zatytułowany *Adversaria ad ius canonicum atque civile spectantia*<sup>68</sup>, poświęcony problematyce sakramentu spowiedzi<sup>69</sup>, *Tractatus de modis arguendi in jure*<sup>70</sup>, traktat dotyczący różnic między prawem rzymskim a kanonicznym<sup>71</sup>, a także zbiór brokard prawa rzymskiego i kanonicznego, zebrany przez Roberta Heete'a<sup>72</sup>. W podobnym tonie utrzymane było zestawienie zasad prawa Bożego, kanonicznego i rzymskiego Johanna Bromiardusa<sup>73</sup>.

Odnotować należy, także zbiory konstytucji legackich, wydanych przez kardynałów Ottona i Ottobona w trakcie ich pobytu w Anglii, oraz postanowienia synodalne *Oxoniensis, Lambethani* (tj. dotyczące diecezji Oksfordu i archidiecezji Canterbury)<sup>74</sup>. Prócz tekstu konstytucji legackich, Kolegium dysponowało także ich komentarzem, przygotowanym przez angielskiego kanonistę Johna Actona<sup>75</sup>. Do wskazanej powyżej glossy do *Dekretu*<sup>76</sup> dołączone były dwie mniejsze prace: *tractatulus* o pokrewieństwie i powinowactwie<sup>77</sup> oraz instrukcja dla duchowieństwa, wystosowana przez Ryszarda, biskupa Sarum<sup>78</sup>. Biblioteka posiadała także zbiór orzecznictwa Roty rzymskiej autorstwa Gulielmusa Horbocha<sup>79</sup>. Jedyne w fragmentach przechowywany był rękopis *Provinciale* jednego z czołowych angielskich kanonistów epoki średniowiecza, Williama Lyndwooda<sup>80</sup>. Kościelnego prawa karnego dotyczył natomiast zbiór noszący tytuł *Capitula plura ex Jure Canonico extracta*<sup>81</sup> oraz inny poświęcony problematyce kary ekskomuniki<sup>82</sup>.

Oddzielnym rodzajem literatury prawniczej były *consilia*. Dwa ich zbiory znajdowały się w posiadaniu Kolegium Nowego. Były to *consilia* Fredericusa de Seni oraz Oldradusa de Ponte<sup>83</sup>. Pośród mniej popularnych zbiorów odnotować trze-

<sup>65</sup> Ms. 207.3.

<sup>66</sup> Ms. 183.2.

<sup>67</sup> Mss. 181.2; 216.

<sup>68</sup> Ms. 182.3.

<sup>69</sup> Ms. 182.8.

<sup>70</sup> Ms. 182.9.

<sup>71</sup> Ms. 182.16.

<sup>72</sup> Ms. 182.17.

<sup>73</sup> Ms. 223.

<sup>74</sup> Ms. 207.4. Por. także Ms. 222.1–2.

<sup>75</sup> Ms. 214.1. Więcej na temat Johna Actona zob. E. Makowski, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its Commentators, 1298–1545*, Washington, DC 1997, 102–104.

<sup>76</sup> Ms. 210.

<sup>77</sup> Ms. 210a.

<sup>78</sup> Ms. 210b.

<sup>79</sup> Ms. 214.2.

<sup>80</sup> Ms. 215.

<sup>81</sup> Ms. 222.4.

<sup>82</sup> Ms. 222.9.

<sup>83</sup> Ms. 216.

ba traktaty, będące wyliczeniem różnorodnych aktów prawnych – kanonów, statutów, konstytucji – skompilowane przez Petrusa de Ancharano<sup>84</sup> i Baldusa de Ubaldisa<sup>85</sup>.

Do prac pomocniczych trzeba zaliczyć *Index sive Repertorium* ustaw i źródeł wykorzystywanych przez Innocentego IV oraz Petrusa de Ubaldisa w ich komentarzach do *Liber Extra*<sup>86</sup>. Pracą podobną, choć z pewnością poważniejszą, było *Repertorium sive Breviarium* Guillelmusa Durantisa (tzw. *Repertorium iuris canonici*)<sup>87</sup>. Inny rękopis tego samego autora to *Rationale divinorum officiorum*<sup>88</sup>, praca, której prawno-kanoniczny charakter może być przedmiotem dyskusji. Charakter pomocniczy miał także rękopis zatytułowany *Gratiani Clusini Decretum abbreviatum et glossis instruentum*<sup>89</sup>.

Datacja rękopisów jest często utrudniona, ze względu na brak konkretnych danych dotyczących ich pochodzenia. Z XIII w. pochodzą dwa rękopisy<sup>90</sup>, większość natomiast stanowi wytwór kopistów z XIV<sup>91</sup> i XV<sup>92</sup> stulecia. W niektórych przypadkach można ustalić daty roczne sporządzenia bądź nabycia manuskryptów. Do grona najstarszych zaliczyć trzeba zatem tekst *Liber Sextus* Bonifacego VIII, który datowany może być już na około 1300 r.<sup>93</sup>. Jednoznacznymi datami opatrzone zostały: komentarz do *Dekretów Grzegorza IX*, autorstwa Baldusa (Petrusa) de Ubaldis – 1409, zbiór *disputationes, quaestiones et consilia* Fredericusa de Sanis – 1425<sup>94</sup> oraz anonimowy fragment komentarza do *Liber Sextus* – 1439<sup>95</sup>.

Ciekawie przedstawiają się wreszcie okoliczności nabywania poszczególnych rękopisów przez Kolegium. Nie zawsze możliwe jest ustalenie ich pochodzenia. W niektórych przypadkach zostało to jednak ściśle określone. Powszechnie przyjętym zwyczajem, jak się wydaje, było ofiarowanie Kolegium księgozbiorów przez jego dawnych wychowanków. W ten sposób postąpił np. kanonik londyńskiej katedry św. Pawła oraz William Dighton, lord tajnej pieczęci w 1382 r. (za rządów Ryszarda II)<sup>96</sup>. Poważny zbiór rękopisów przekazał wraz z momentem swojej śmierci inny wychowanek Kolegium, Robert Heete, nazywany również Robertem z Woodstock – kanonista i legista, zmarły w 1428 r.<sup>97</sup>. Katalog rękopi-

<sup>84</sup> Ms. 221.4.

<sup>85</sup> Ms. 221.5.

<sup>86</sup> Ms. 211.

<sup>87</sup> Ms. 212.

<sup>88</sup> Ms. 213.

<sup>89</sup> Ms. 220. Opis zawartości rękopisu oparty został na drukowanym wydaniu H.O. Coxe'a. Katalog z 1729 r. zawiera informację, iż w rękopisie oznaczonym sygnaturą 220 mieszczą się: *Liber ex Concillis* oraz *Questiones in causis* 36.

<sup>90</sup> Ms. 216; 220.

<sup>91</sup> Mss. 180; 181; 183; 184; 187; 188; 191.2; 193; 197; 198; 202; 205; 208; 212; 213; 222; 223.

<sup>92</sup> Mss. 182; 185; 186; 189; 190; 192; 194; 195; 196; 200 (?); 201; 203; 204; 206; 207; 209; 210; 211; 214; 215; 217; 218; 219; 221; 224.

<sup>93</sup> Por. H.O. Coxe, dz.cyt., 76.

<sup>94</sup> Ms. 217.1.

<sup>95</sup> Ms. 219.

<sup>96</sup> Ms. 184. E. Foss, *The Judges of England; with sketches of their lives*, vol. 4, London 1851, 51.

<sup>97</sup> Ms. 192. Na temat Roberta Heete'a zob. Ch. Lethbridge Kingsford, *Heete, Robert*, w: *Dictionary of National Biography*, vol. 25, 365–366.

sów z 1729 r. wymienia siedem elementów daru przekazanego przez R. Heete'a. Opublikowany przez H.O. Coxe'a wykaz zawiera natomiast informację, aż o siedemnastu woluminach. Należy zauważyć jednak, że duża część z nich dotyczyła prawa rzymskiego.

Innym darczyńcą Kolegium był Thomas Thornebury, doktor prawa rzymskiego, który w 1432 r. był właścicielem rękopisów Richarda Andrew, dziekana Yorku<sup>98</sup>. Ten ostatni przekazał z kolei do *New College* rękopisy *Quaestiones*, dotyczących zagadnień pochodzących z trzeciej, czwartej i piątej księgi *Dekretów*<sup>99</sup>, komentarze Johna Actona do konstytucji legackich, a także orzecznictwo Roty rzymskiej<sup>100</sup> i sumnę Rajmunda z Penyafort<sup>101</sup>.

Swój księgozbiór przekazał Kolegium także John Wykham, doktor obojga praw, prawdopodobnie członek (*fellow*) Kolegium<sup>102</sup>, zmarły w 1445 r.<sup>103</sup>. Dwa rękopisy legował natomiast biskup Bath and Wells, Thomas Beckington (zmarły w 1465 r.)<sup>104</sup>.

Pośród czołowych osób życia publicznego, które ofiarowały swoje prywatne zbiory Kolegium znajdował się biskup Londynu i arcybiskup Canterbury William Warham (pełniący tę drugą posługę w latach 1503–1532), absolwent *New College*, doktor prawa<sup>105</sup>.

Dwuczęściowy komentarz do *Dekretów Grzegorza IX* ofiarowany został przez Williama Spekyntona. Rękopis należał pierwotnie do wspomnianego W. Warhama<sup>106</sup>. William Spekynton musiał posiadać bogatą bibliotekę kanoniczną, gdyż Kolegium otrzymało od niego także kilka innych ksiąg, których datacja pozwala ustalić, iż już w momencie ich przekazywania mogły one uchodzić za drogie dzieła. Znajdowały się wśród nich: wyciąg autorstwa Thomasa Chillendena dotyczących *Liber Sextus*, datowany na około 1384 r., komentarz tego samego autora do *Klementyn*, jak również traktat Bartholusa de Saxoferrato, wydany w 1453 r.<sup>107</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Przedstawione powyżej zasoby rękopiśmiennicze *New College* z 1729 r. są unikatowym zbiorem prac poświęconych prawu kanonicznemu, obecnym w Anglii

<sup>98</sup> Ms. 188.

<sup>99</sup> Mss. 197–198.

<sup>100</sup> Ms. 214.

<sup>101</sup> Ms. 216.

<sup>102</sup> Por. Ch. Wykeham Martin, *The History and Description of Leeds Castle, Kent*, Westminster 1869, 128.

<sup>103</sup> *English Manuscript Studies 1100–1700*, P. Beal, J. Griffiths (eds.), vol. 4, London–Toronto 1993, 98.

<sup>104</sup> Mss. 189–190

<sup>105</sup> Mss. 195–196. Na temat arcybiskupa zob. J. Gairdner, *Warham, William*, w: *Dictionary of National Biography*, vol. 59, 378–383.

<sup>106</sup> Mss. 185; 186.

<sup>107</sup> Ms. 204.

zdominowanej przez protestantyzm. Okoliczności ich przechowania w Kolegium nie są znane. Należy przypuszczać, że zdecydowana większość rękopisów znajdowała się w bibliotece już w momencie zainicjowania reformacji. Pewne wątpliwości można mieć w stosunku do pojedynczych rękopisów, np. glossy Hostiensisa, której pierwotny właściciel – arcybiskup Canterbury W. Warham, zmarły w 1532 r. – przekazał ją bakałarzowi prawa rzymskiego Frendowi. Nie jest jednak jasne, czy przekazanie dzieła Frendowi nastąpiło po śmierci hierarchy, jak również data śmierci samego obdarowanego nie jest pewna.

Na podstawie samego katalogu trudno ocenić, czy wymienione w nim rękopisy były czytane u początku XVIII stulecia. Nie ulega jednak wątpliwości, że musiały być traktowane z należyty szacunkiem, o czym świadczy ich staranne zestawienie w katalogu i nadanie im sygnatur. Na uwagę zasługuje również fakt, że rękopisy kanoniczne znacznie przekraczały liczbę rękopisów romanistycznych.

Na temat zainteresowania rękopisami można wyciągać pośrednie wnioski na podstawie analizy katalogów bibliotecznych pochodzących z *New College* z tego samego okresu. Kolegium dysponowało bowiem stosunkowo wieloma pracami związanymi z doktryną katolicką, na czele z licznymi pracami św. Tomasza z Akwinu, w tym wydanymi po 1535 r. (np. paryską edycją *Summy teologicznej* Akwinaty z 1638 r.<sup>108</sup>). Może to oznaczać, że również manuskrypty rodziły zainteresowanie studiującej w *New College* młodzieży akademickiej.

---

<sup>108</sup> New College Library LC/11, k. 15.

**ANEKS**  
*Catalogus Manuscriptorum, KK. 44–52*

<i>Libri</i>		44	<i>Juris Canonici</i>
		180	Constitutiones Clementina cum apparat: 1. Jo. Andrea 2. Gul. de monte Landuni 3. Gesselini de Cassanis 4. Pauli
		181	1. Apparatus Jo. Andrea super Clementinis 2. Summa Raymundi de paenitentia libri 3 3. Constitutiones Clementinae
		182	Petrus de Ancharano super Clementinis & Extravag.
		183	Glossa Gul. de monte Landano, & Jo. Andrea super Clementinis 2. Extravag. Papa Joh. 22 <sup>di</sup> glossata
		184	Decretalia Gregorij gloss.
<i>Libri</i>		45	<i>Juris Canonici</i>
Prima pars distinctionis M <sup>ri</sup> Henrici Bouhic super Decretalibus	185		
2 <sup>da</sup> pars distinctionum M <sup>ri</sup> Henrici Bouhic super Decretalibus	186		
Apparatus super 5 libris Decretal. cum tabula	187		
Decretales Innocentij 4 <sup>ti</sup> cum glossa	188		
Prima pars distinctionis M <sup>ri</sup> Henrici Bouhic super Decretalibus	189		
2 <sup>da</sup> pars	190		
1. Interpretatio Theologica quarundum fabularum in Ovidij Metamorphosis 2. Casuarium Johannis de Deo super 5 lib. Decretalium, cum suis annotattionibus	191		
<i>Libri</i>		46	<i>Juris Canonici</i>



		192	<p>1. Lectura super primum librum Decretalium secundum Rob. Heete a diversis Doctoribus extracta Hoc Repertorium super 1<sup>mo</sup> libro Decret. fuit lectum a Roberto de Woodstocke alias Heele pro forma ejusdem in Universitate Oxon. An. Dom<sup>ni</sup> 1416</p> <p>2. Lectura super titulis quibusdam 5<sup>i</sup> libri Decretalium &amp; Clementiarum</p> <p>3. Tractatus dictus Consolatio Peccatorū compositus a Jacobo de Tarenis ArchiEp. diacono Adversa.</p> <p>4. Tractatus de modis arguendi in jure</p> <p>5. Summa Jo. Andrea super 4<sup>o</sup> Decretalium</p> <p>6. Tractatus de jurisdictione omnium Judicum</p>
<i>Libri</i>		47	<i>Juris Canonici</i>
7. Brocarda Juris Canonici			
Casuarium super 1 & 2 <sup>o</sup> lib. Decretaliū secundum compilatione M <sup>ri</sup> Willmi de Caneto	193		
Secundus liber Decretalium glossatus	194		
Prima pars Prothodox super secundo Decretalium	195		
Secunda pars Prothodox super eodem	196		
Quaestionarius super 3 & 4 lib. Decretaliū	197		
Quaestionarius super 5 <sup>um</sup> Decretalium	198		
Sextus liber Decretalium cum apparatus Johannis Monachi Cardinalis Anno Dom. 1298	199		
Dominicus de XXX Geminiano super 1 & 2 Sextj libri Decretaliū	200		
<i>Libri</i>		48	<i>Juris Canonici</i>
	<i>Geminiano</i>	201	Idem super reliquis libris Sexti

		202	1. Apparatus Jo. Andrea super Sexto Decretalium 2. Constitutiones Clementina 3. Apparatus Jo. Andrea super Clementinis
		203	1. Novella Jo. Andrea super Sextum 2. Ejusdem Novella super titulo de regulis juris
		204	1. Apparatus Sextj librj Decretalium compositus a Domino Jo. Monachi & 1298 2. Tractatus Bartholi de armis 1408
		205	Glossa Hostiensis super Decretalia
		206	Petrus de Perusio super Decretalia
<i>Libri</i>		49	<i>Juris Canonici</i>
1. Apparatus 3ti libri Sexti Decretalium secundum Jo. Monachi 1298 2. Ejusdem apparatus super titulo De Regulis juris Sexti Decretalium 3. Constitutiones Clementis de Excommunicatione 4. Constitutiones Othonis & Ottoboni de Excommunicatione 5. Constitutiones Synodales ea de re 6. Mrj Bernardi Compostolani quaestiones utiles & solutiones de praedicto apparatu Decretaliū decerpta	207		
Barth. Brixiensis apparatus super Decretalia	208		
<i>Libri</i>		50	<i>Juris Canonici</i>
		209	Ejusdem Apparatus super decretis
		210	Bartholomai Brixiensis apparatus super libris Decretorum 2. Tractatus de causis ostendens quid in [...] causa agatur
		211	Repertorium Baldj super Innocentium Alphabetice.

		212	Gulielmi Duranti repertorium Juris Canonici
		213	Rationale Divinorū Officiorum compositū a Gulielmo Durantie
		214	1. Jo. Aton profundissimus glossator super Constitutionibus Othonis & Ottoni quondam Legatorum in Anglia 2. Conclusiones & decisiones Dominorū de
<i>Libri</i>		<i>51</i>	<i>Juris Canonici</i>
Rota collecta a Gul. Horboch Decretorum Doctore			
Gul. Lyndewod super constitutionibus provincialibus	215		
Commentar. in primū & partem secundi libri Summa Raymundi de paenitentia	216		
Disputationes quaestiones & consilia Frederici de Senis Decretorum Doctoris cum tabula 2. Summa D <sup>ni</sup> Oldradi de laude	217		
Prima pars causarū glossata	218		
Secunda pars causarū glossata	219		
1. Liber ex Concilijs 2. Quaestiones in causas 36	220		
1. Lectura Angeli super 9 Cole.	221		
<i>Libri</i>		<i>52</i>	<i>Juris Canonici</i>
			2. Repetitio Bartholi super L. omnis populi 3. Repetitio Petri de Anchorano super Canonum statutas 4. Generales regula statutorum collecta per Baldum de Ubaldis de Perusio

		222	1. Sententia generalis manifeste distincta Concilii Universitatis Oxon, 2. Statuta Ottoboni S <sup>ti</sup> Adrianni Diaconi, Cardinalis &c 3. Canon Missa. 4. Sanctorum nomina qua in Legenda continentur Etymologice distincta cum vita S <sup>ti</sup> Andrea & Nicolai
		223	Joh. Bromyard ordinis fratrum praedicatorū S <sup>ti</sup> Dominici Summa juris
		224	Liber Juris Canonici imperfectus

## BIBLIOGRAFIA

- Barber P., *England's Last Bachelors and Doctors of Canon Law*, *Ecclesiastical Law Journal* 8 (2005), 80–83.
- Beal P., Griffiths J. (eds.), *English Manuscript Studies 1100–1700*, vol. 4, London–Toronto: University of Toronto Press 1993.
- Boyle L.E., *Canon Law before 1380*, in: J.I. Catto (ed.), *The History of the University of Oxford*, vol. 1: *The Early Oxford Schools*, Oxford: Oxford University Press 1984, 531–564
- Chapman C.R., *Ecclesiastical Courts. Their Officials and their Records*, Dursley: Lochin 1992.
- Coxe H.O., *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, pars 1, Oxonii: Typographo academico MDCCC.LII.
- Foss E., *The Judges of England; with sketches of their lives*, vol. 4, London: Longman, Brown, Green and Longmans 1851.
- Gairdner J., *Warham, William*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 59, 378–383.
- Guerrini M.T., *'Qui voluerit in iure promoveri...'. I dottori in diritto nello Studio di Bologna (1501–1796)*, Bologna: Clueb Casa Editrice 2005.
- Helmholz R.H., *Roman Canon Law in Reformation England*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- Helmholz R.H., *The Canon Law and Ecclesiastical Jurisdiction from 597 to 1640s (The Oxford History of the Laws of England, vol. 1)*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Kędzierski J.Z., *Dzieje Anglii do roku 1485*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1966.
- Korporowicz Ł.J., *Prawo rzymskie w orzecznictwie Izby Lordów w latach 1876–2009*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016.
- Korporowicz Ł.J., *Was the Roman Catholic Canon Law Studied in Eighteenth-Century England?*, *Studia Prawno-Ekonomiczne* 108 (2018), 83–102.
- Korporowicz Ł.J., *Prawo rzymskie w Anglii w XVIII wieku. Nauczanie, studia, nauka*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2019.
- Lethbridge Kingsford Ch., *Heete, Robert*, w: *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 25, 365–366.
- Makowski E., *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its Commentators, 1298–1545*, Washington, DC: Catholic University of America Press 1997.
- Marzec Ł., *Kilka uwag o sądownictwie Admiralicji w Anglii*, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 4.1 (2004), 75–89.

- Owen D.M., *The Medieval Canon Law. Teaching, Literature and Transmission*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- Prickard A.O., *New College, Oxford*, London: J.M. Dent & Co. 1906.
- Tulejski T., *Od Hookera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2018.
- Uruszczak W., *Krakowski komentarz regul prawa z początku XVI wieku (Lectura super titulo de regulis iuris Libro Sexto)*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 25.2 (1973), 69–88.
- Wijffels A., *Disputations en droit à l'Université de Cambridge sous le règne élisabéthain*, *Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands* 57 (2000), 113–130.
- Woolfson J., *Padua and English Students Revisited*, *Renaissance Studies* 27.4 (2013), 572–587.
- Wykeham Martin Ch., *The History and Description of Leeds Castle, Kent*, Westminster: Nichols and Sons 1869.
- Zieliński T.J., *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT 2016.

**CANON LAW MANUSCRIPTS IN THE *CATALOGUS MANUSCRIPTORUM*  
OF THE NEW COLLEGE, OXFORD FROM 1729  
NEW COLLEGE LIBRARY LC/10**

Summary

During the times of the Reformation in England the teaching of canon law was officially prohibited. The needs of ecclesiastical justice, however, forced the lecturers of the Roman law – the only law taught at Oxford and Cambridge universities at the time – to insert canonical matters into their lectures. It is hard to evaluate how large that amalgamation was. Nonetheless, it is certain that the canon law survived the Reformation and flourished in changed circumstances.

Besides the lectures, the knowledge of the canon law could be acquired by everyone who was linked with the universities thanks to the library resources that survived the Reformation. One of the most amazing collection of Catholic canon law manuscripts was stored in the library of New College, Oxford. The article presents the content of a catalogue of these manuscripts drawn up in 1729. Its expanded version was published in 1852. The comparative analysis of both catalogues allows us to determine the origins of these manuscripts. Moreover, it sheds light on the condition of canon law studies in the early eighteenth-century England.

**Key words:** canon law, Oxford, eighteenth-century manuscripts

**Nota o Autorze**

**Łukasz Jan KORPOROWICZ** – doktor nauk prawnych, prawnik i kanonista, adiunkt w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. W swoich badaniach zajmuje się przede wszystkim wpływem prawa rzymskiego na prawo angielskie, historią prawa angielskiego oraz wpływem prawa rzymskiego na rozwój średniowiecznego prawa kanonicznego.  
Kontakt e-mail: lukasz.korporowicz@wpia.uni.lodz.pl



KS. RADOSŁAW KRYCH

*Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź*

## NADZWYCZAJNA FORMA SPRAWOWANIA SAKRAMENTU POKUTY I OKOLICZNOŚCI JEJ CELEBRACJI

**Słowa kluczowe:** rozgrzeszenie zbiorowe, sakrament pokuty, niebezpieczeństwo śmierci, poważna konieczność

1. Wstęp. 2. Historia absolucji generalnej jako formy sprawowania sakramentu pokuty. 3. Warunki udzielenia rozgrzeszenia zbiorowego. 3.1. Niebezpieczeństwo śmierci, 3.1.1. Zadania szafarza sakramentu pokuty w stanie niebezpieczeństwa śmierci. 3.1.2. Podmiot bierny sakramentu znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci. 3.2. Przypadek poważnej konieczności. 3.2.1. Niemożność należytego wyspowiadania wiernych. 3.2.2. Długi czas bez łaski sakramentalnej. 3.2.3. Zakaz stosowania absolucji generalnej. 3.2.4. Stwierdzenie przypadku poważnej konieczności. 4. Wnioski

### 1. WSTĘP

Obecnie Kościół katolicki w praktyce pokutnej stosuje trzy formy sprawowania sakramentu pokuty i pojednania, mianowicie: pojednanie jednego penitenta z indywidualną spowiedzią. Jest to jedyny zwyczajny sposób pojednania grzesznika z Bogiem i z Kościołem<sup>1</sup>. Ponadto w celu podkreślenia społecznego i wspólnotowego charakteru tego sakramentu, przygotowano obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem. Ta druga forma sakramentu pokuty może być traktowana na równi z pierwszą formą<sup>2</sup>. Forma ta jest rozbudowana o modlitwy, czytanie słowa Bożego, przemówienia, pouczenia i wspólny rachunek sumienia. Zaleca się korzystanie z tej formy zwłaszcza w okresie Adwentu, Wielkiego Postu, rekolencji i misji świętych<sup>3</sup>. Trzecią formą sprawowania sakramentu pokuty i pojednania

<sup>1</sup> Por. kan. 960 KPK: „Indywidualna i integralna spowiedź oraz rozgrzeszenie stanowią jedyny i zwyczajny sposób, przez który wierny, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje pojednania z Bogiem i Kościołem”.

<sup>2</sup> *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2, Katowice 1996, nr 22–30.

<sup>3</sup> J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, 168; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, 98.

jest pojednanie wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem, zwane absolucją generalną. Normy dotyczące tej formy są zawarte w kan. 961–963 KPK. Po lekturze tych norm powstają uzasadnione pytania – co stanowią te normy, w jaki sposób je prawidłowo interpretować, by nie dochodziło do nadużyć oraz w jakich okolicznościach możliwe jest zastosowanie formy nadzwyczajnej.

## 2. HISTORIA ABSOLUCJI GENERALNEJ JAKO FORMY SPRAWOWANIA SAKRAMENTU POKUTY

Pierwsze normy prawne dotyczące absolucji jednocześnie wielu penitentów pojawiają się podczas I wojny światowej<sup>4</sup>. Już pół roku po rozpoczęciu działań zbrojnych Penitencjaria Apostolska, mając na uwadze dobro duchowe żołnierzy wyruszających na front, wydała 6 lutego 1915 r. orzeczenie, w którym zezwoliła na udzielanie im rozgrzeszenia ogólnego bez uprzedniej spowiedzi indywidualnej<sup>5</sup>. Po kilku miesiącach, 29 maja 1915 r., wydano drugie orzeczenie, w którym prawodawca rozszerzył zakres udzielania rozgrzeszenia ogólnego na tych, którzy są w stanie mobilizacji<sup>6</sup>. W obu przypadkach chodziło o prawdziwą absolucję sakramentalną. Przed udzieleniem rozgrzeszenia żołnierze mieli obowiązek wzbudzić akt żalu. Kapelani wojskowi otrzymali zalecenie Penitencjarii Apostolskiej, aby pouczali żołnierzy, że do ważnego odpuszczenia ich grzechów wymagana jest dyspozycja do przyjęcia rozgrzeszenia oraz obowiązek wyznania wszystkich grzechów ciężkich po ustaniu niebezpieczeństwa śmierci<sup>7</sup>.

Po zakończeniu I wojny światowej możliwość zastosowania rozgrzeszenia wielu penitentów równocześnie nie miała racji bytu. Działania zbrojne zakończyły się, a więc i temat absolucji generalnej poszedł w zapomnienie. Jednakże rozpoczęcie II wojny światowej spowodowało konieczność powrotu do norm stosowanych podczas poprzedniej wojny. Z racji tego, że działania wojenne nie oszczędzały także ludności cywilnej, papież Pius XII w Adhortacji apostolskiej *Asperis commoti* z 8 grudnia 1939 r. rozszerzył możliwość rozgrzeszania zbiorowego na ludność cywilną zagrożoną bombardowaniem<sup>8</sup>. Powstało pytanie, co zrobić w wypadku, gdy zaistnieje poważna trudność z udzieleniem absolucji w warunkach, jakie przewidują wcześniej wydane dokumenty? Dokumentem odpowiadającym na te wątpli-

---

<sup>4</sup> W historii zdarzały się sytuacje stosowania rozgrzeszenia zbiorowego, jednakże były to zjawiska marginalne, nie ujęte w ramy prawne, zob. W. Schenk, *Rozgrzeszenie zbiorowe w praktyce Kościoła na Zachodzie i w Polsce do 1975 r.*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 1 (1976), 128–134; M. Pastuszko, *Równoczesne rozgrzeszenie penitentów bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej*, Prawo Kanoniczne 31 (1988), nr 1–2, 54–57.

<sup>5</sup> Sacra Penitentiaria Apostolica, *Declaratio de absolute impertienda militibus ad proelium vocatis*, Acta Apostolicae Sedis, [dalej: AAS] 7 (1915), 72.

<sup>6</sup> Sacra Penitentiaria Apostolica, *De militibus in statu bellicae convocationis*, AAS 7 (1915), 282; A. Marcol, *Niepokoje i spory wokół zbiorowej sakramentalnej absolucji*, Studia Theologica Varsaviensa 30 (1992) 1, 117.

<sup>7</sup> AAS 7 (1915), 72.

<sup>8</sup> Pius XII, Adhortacja apostolska *Asperis commoti*, AAS 31 (1939), 696–701.



wości był reskrypt Penitencjarii Apostolskiej rozpoczynający się od słów: *In indice* z 10 grudnia 1940 r., który zezwalał na rozgrzeszanie już wtedy, gdy przewiduje się naloty i bombardowanie<sup>9</sup>. Kolejnym bardzo istotnym dokumentem dotyczącym rozgrzeszenia ogólnego była Instrukcja Penitencjarii Apostolskiej *Ut dubia* z 25 marca 1944 r.<sup>10</sup>. Powodem jej wydania była konieczność usunięcia wątpliwości i trudności związanych z upoważnieniem do udzielania w pewnych okolicznościach rozgrzeszenia w formie ogólnej. Zawierała ona kilka dość istotnych punktów. W punkcie I. *Prawo dawne*, zapisano uprawnienie wydane przez Piusa XII w 1939 r. do rozgrzeszania żołnierzy przed i w czasie walki oraz ludności cywilnej podczas nalotów, a także wyjaśnienie Penitencjarii Apostolskiej z 1940 r. odnoszące się do absencji żołnierzy. W punkcie II. *Prawo współczesne*, zamieszczono nową normę, w której rozszerzono możliwość udzielenia absencji zbiorowej także wtedy, gdy nie było zagrożenia śmiercią, a występowała poważna konieczność odpuszczenia grzechów, gdyby wierni musieli pozostać przez dłuższy czas bez łaski sakramentu. Prawodawca wskazał na ordynariusza miejscowego jako osobę kompetentną do oceny, czy taka konieczność zachodzi. Kapłan przed udzieleniem rozgrzeszenia w formie ogólnej powinien zwrócić się o pozwolenie do swojego ordynariusza, jeśli było to możliwe. Brak należytej konieczności lub brak zgody ordynariusza na udzielenie takiego rozgrzeszenia było uważane za poważne nadużycie. Kolejne punkty określały warunki, jakie powinny być spełnione ze strony penitentów, mianowicie – wzbudzenie żalu za popełnione grzechy oraz postanowienie poprawy i postanowienie wyspowiadania się z grzechów ciężkich dotychczas niewyznanych. Ponadto nie wolno było uchylać się od wyznania w spowiedzi grzechów ciężkich w oczekiwaniu na kolejną okazję do otrzymania absencji generalnej<sup>11</sup>. Powyższe normy obowiązywały przez szereg lat. Nie miały jednak zastosowania praktycznego i z biegiem czasu stawały się coraz mniej przydatne.

Dopiero Sobór Watykański II zalecił rewizję obrzędów i formy sakramentu pokuty, aby pełniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu<sup>12</sup>. W ramach recepcji uchwał soborowych starano się przeprowadzić reformę sakramentu pokuty. Po siedmiu latach żmudnej pracy udało się wypracować schemat, który zawierał m.in. obrzęd absencji generalnej bez uprzedniej indywidualnej spowiedzi<sup>13</sup>. Motywem wprowadzenia nowych norm były zmieniające się warunki życia, które powodowały, że przepisy zawarte w Instrukcji *Ut dubia* wymagały przejrzania, gdyż pojawiały się pewne trudności, jak choćby brak dostatecznej liczby kapłanów, co skutkowało trudnościami w odbywaniu spowiedzi indywidualnej; błędne

<sup>9</sup> Sacra Paenitentiarum Apostolica, *Dubium circa absolutionem generali modo impertiendam militibus imminent aut commisso proelio*, AAS 32 (1940), 571, M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, 111.

<sup>10</sup> Sacra Paenitentiarum Apostolica, *Instructio circa absolutionem generali modo pluribus impertiendam*, AAS 36 (1944), 155.

<sup>11</sup> P. Hemperek, *Ogólna absencja sakramentalna*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 21 (1974), z. 5, 69–70.

<sup>12</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tł. polskie, Poznań: Pallottinum 2002, 72.

<sup>13</sup> A. Marcol, *Niepokoje i spory...*, art.cyt., 120–121.

teorie dotyczące sakramentu pokuty; nadużycia, np. udzielanie absencji po ogólnym tylko wyznaniu grzechów w czasie obrzędu pokutnego. Biorąc pod uwagę te trudności, ordynariusze zwrócili się z prośbą o wydanie odpowiednich do zaistniałej sytuacji norm. Stolica Apostolska uwzględniła przedłożone jej zastrzeżenia i 16 czerwca 1972 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała dokument o nazwie *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*, który zaczynał się o słów *Sacramentum poenitentiae*. Na samym początku dokumentu przypomniana jest nauka Soboru Trydenckiego dotycząca sakramentu pokuty, mianowicie że tylko indywidualne i całkowite wyznanie grzechów ciężkich oraz rozgrzeszenie kapłańskie jest jedynym zwyczajnym sposobem pojednania, wynikającym z prawa Bożego<sup>14</sup>. Nadmieniono także, że ten sposób pojednania powoduje określone korzyści duchowe, czego świadectwem jest wielowiekowe doświadczenie w tej kwestii<sup>15</sup>. Dokument wyraźnie zaznaczał, że nie można stawiać na równi ze spowiedzią indywidualną ogólnego wyznania grzechów, czyli spowiedzi wspólnotowej oraz że tylko niemożność fizyczna lub moralna zwalnia ze spowiedzi indywidualnej. Jeśli jednak w takich przypadkach udzielono absencji ogólnej, nadal obowiązuje penitenta indywidualne wyznanie grzechów. Podane na początku dokumentu zasady były nie tylko przypomnieniem obowiązującej nauki, ale również potwierdzeniem ich aktualności i mocy obowiązującej<sup>16</sup>. W dalszej części *Normae pastorales* sprecyzowano warunki, na jakich możliwe jest dokonanie rozgrzeszenia wielu penitentów. W odróżnieniu od wcześniej obowiązujących przepisów rozszerzono możliwość udzielenia absencji na wszystkich wiernych zagrożonych śmiercią<sup>17</sup>. Oprócz niebezpieczeństwa śmierci *Normae pastorales* przewidywały przypadek poważnej konieczności, tzn. takie sytuacje, w których nie ma wystarczającej liczby spowiedników w stosunku do liczby penitentów, co spowodowałoby niemożność wyspowiadania w odpowiednim czasie wszystkich wiernych chcących skorzystać z sakramentu pokuty i pozostawienie ich na długi okres bez łaski sakramentalnej lub Komunii świętej<sup>18</sup>. Według twórców dokumentu taki przypadek odnosi się przede wszystkim do terenów misyjnych, co nie oznacza, że forma nadzwyczajna nie może być zastosowana także tam, gdzie zajdzie taka potrzeba i zostaną spełnione określone warunki. Dalsze punkty dokumentu dotyczyły dyspozycji penitentów do przyjęcia rozgrzeszenia ogólnego. Zasadniczo wierni pragnący uzyskać rozgrzeszenie zbiorowe mieli przygotować się do sakramentu pokuty z absencją ogólną w taki sam sposób jak do spowiedzi indywidualnej, z tym, że musieli dodatkowo zobowiązać się do wyznania swoich grzechów ciężkich w odpowiednim czasie<sup>19</sup>. W kolejnych punktach określono obowiązki ordynariuszy i spo-

<sup>14</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Normy pastoralne na temat udzielania generalnej absencji sakramentalnej*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, red. E. Szafranski, t. 5, z. 1, Warszawa 1974, 176.

<sup>15</sup> P. Hemperek, art.cyt., 72.

<sup>16</sup> T. Sikorski, *Sacramentum poenitentiae. Normy duszpasterskie w sprawie rozgrzeszenia ogólnego*, *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* 46 (1972), 271.

<sup>17</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Normy pastoralne...*, dz.cyt., 179.

<sup>18</sup> Tamże, 180.

<sup>19</sup> P. Hemperek, art.cyt., 74–75.

wiedników względem stosowania tej formy pojednania człowieka z Bogiem. Miały one na celu przede wszystkim wprowadzenie pewnego porządku w tej praktyce, jak również zapobieżenie ewentualnym nadużyciom.

Kanon 961 obowiązującego obecnie Kodeksu Prawa Kanonicznego powtarza niemal dosłownie *Normae pastorales* z 1972 r. Warto jednak zwrócić uwagę na negatywne sformułowanie tego kanonu, w odróżnieniu od tekstu zapisanego w *Normae pastorales*: „Absolucja wielu równocześnie penitentów bez uprzedniej indywidualnej spowiedzi, w sposób ogólny, nie może być udzielona, chyba że...”<sup>20</sup>. Powodem takiego zabiegu było zapobieżenie ewentualnym nadużyciom w interpretacji normy<sup>21</sup>. Z kolei §2 obecnie obowiązującego kanonu określa, że osąd, czy zachodzą warunki do udzielenia absolucji generalnej należy do biskupa diecezjalnego, który ów osąd będzie wydawał na podstawie kryteriów uzgodnionych z innymi członkami episkopatu<sup>22</sup>. Różnica polega na tym, że wcześniejsze normy pozwalały biskupowi na samodzielne podejmowanie decyzji, natomiast spowiednik, gdy nie mógł zwrócić się do ordynariusza miejsca, mógł samodzielnie dokonać osądu o istnieniu poważnej konieczności pozwalającej na rozgrzeszenie zbiorowe<sup>23</sup>.

### 3. WARUNKI UDZIELENIA ROZGRZESZENIA ZBIOROWEGO

Dyspozycja kan. 961 stanowi, że rozgrzeszenie jednocześnie wielu penitentów bez uprzedniej indywidualnej spowiedzi nie może być udzielone, chyba że zagraża niebezpieczeństwo śmierci i brak czasu na to, by kapłan lub kapłani wyspowiadali poszczególnych penitentów lub zachodzi poważna konieczność.

Wskazane wyżej okoliczności stanowią warunki udzielenia absolucji generalnej. Tylko w tych dwóch przypadkach możliwe jest udzielenie rozgrzeszenia ogólnego, w przeciwnym razie obowiązuje każdego wiernego indywidualna i integralna spowiedź oraz rozgrzeszenie jako zwyczajny sposób udzielania sakramentu pokuty i pojednania<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Tekst łaciński kan. 961 § 1: *Absolutio pluribus insimul paenitentibus sine praevia individuali confessione, generali modo impartiri non potest, nisi...*

<sup>21</sup> Można tu przytoczyć za ks. A. Marcolem przykład episkopatu Szwajcarii, który dwa lata po ukazaniu się *Norm pastoralnych* wydał wytyczne na temat sakramentu pokuty, w których biskupi określili, że wystarczającą przesłanką określającą stan konieczności będzie duży napływ wiernych z okazji świąt Bożego Narodzenia lub Wielkanocy. Co więcej, decyzję w sprawie określenia przypadku poważnej konieczności zostawili proboszczom i rektorom kościołów, co było sprzeczne z postanowieniami *Normae pastorales*, które decyzję w tej sprawie składały w rękach ordynariuszy. W praktyce doszło do tego, że udzielano rozgrzeszenia ogólnego, gdy zebrała się większa liczba wiernych, którzy nie mogli, lub nawet nie chcieli skorzystać ze spowiedzi indywidualnej, albo nie można było sprowadzić wystarczającej liczby spowiedników. A. Marcol, *Niepokoje i spory...*, art.cyt., 122–123; Zob. także: *Communicationes* 10 (1978), 52–53; T. Rincón-Perez, *Komentarz do kan. 961*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, 723.

<sup>22</sup> Kan. 961 § 2 KPK.

<sup>23</sup> T. Rincón-Perez, dz.cyt., 723.

<sup>24</sup> Kan. 960 KPK.

### 3.1. NIEBEZPIECZEŃSTWO ŚMIERCI

Pierwszą okolicznością, którą wskazuje Prawodawca w kan. 961 Kodeksu Prawa Kanonicznego, jest stan niebezpieczeństwa śmierci. Prawo ze swej natury odchodzi od definiowania pojęć, zatem próżno szukać wyjaśnienia pojęcia „niebezpieczeństwo śmierci”. Na podstawie tekstów prawnych można dokonać rozróżnienia na *periculum mortis*, czyli taki stan, gdy przewiduje się, że wierny prawdopodobnie może umrzeć, choć w danym przypadku śmierć może nie nastąpić<sup>25</sup>. Zasadniczo można zaryzykować stwierdzenie, że zawsze istnieje możliwość śmierci, dlatego aby mówić o rzeczywistym niebezpieczeństwie śmierci należy opierać się na przesłankach zarówno prawnych, jak i faktycznych, które jasno wskazują, że śmierć jest do przewidzenia, nawet jeśli ostatecznie ona nie nastąpi albo nastąpi po dość długim upływie czasu<sup>26</sup>. W ramach tego określenia zawierają się przyczyny wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Do wewnętrznych zaliczyć można chorobę, odniesione rany bądź starość. Do zewnętrznych natomiast należą: wyrok śmierci, mająca się odbyć niebezpieczna operacja, a także wojna. W niebezpieczeństwie śmierci nie jest natomiast chory na nieuleczalną chorobę, jeśli wiadomo że może z nią przeżyć jeszcze jakiś czas<sup>27</sup>. Innym wyrażeniem na określenie „niebezpieczeństwa śmierci” jest *articulum mortis* – agonia. Jest to stan, w którym śmierć jest moralnie pewna i prawie nieunikniona, na pewno nastąpi w niedługim czasie<sup>28</sup>. Oczywiście jeżeli chodzi o skutki prawne oba pojęcia są tożsame. Różnica między nimi jest przede wszystkim ilościowa, *periculum mortis* będzie pojęciem szerszym, dość ogólnym<sup>29</sup>, jednakże zaistnienie tego stanu będzie usprawiedliwiać zastosowanie trzeciej formy sprawowania sakramentu pokuty i pojednania

#### 3.1.1. Zadania szafarza sakramentu pokuty w stanie niebezpieczeństwa śmierci

Stwierdzenie zaistnienia stanu niebezpieczeństwa śmierci należy do szafarza. Nie ma on obowiązku zasięgania niczyjej rady, ale ma kierować się roztropnością w ocenie, czy faktycznie zachodzi potrzeba rozgrzeszenia ogólnego.

Szafarzem absolucji generalnej w przypadku niebezpieczeństwa śmierci może być każdy kapłan ważnie wyświęcony, czyli taki, który przyjął sakrament święceń i został konsekrowany, aby przez słowo i łaskę Bożą być pasterzem Kościoła<sup>30</sup>. Zatem rozgrzeszenia ogólnego zagrożonym niebezpieczeństwem śmierci może udzielić nawet ten kapłan, który nie ma uprawnień do spowiadania. Już od Sobor-

<sup>25</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 329.

<sup>26</sup> G.P. Montini, *In pericolo di morte, se e come confessare e confessarsi*, w: *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, red. E. Miragoli, Milano 2015, 279.

<sup>27</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 329.

<sup>28</sup> Tamże, s. 330, G.P. Montini, art.cyt., 279.

<sup>29</sup> G.P. Montini, art.cyt., 280.

<sup>30</sup> KKK 1535.

ru Trydenckiego istnieje reguła, że zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci może rozgrzeszyć każdy kapłan, gdyż w tym kluczowym momencie ulegają zawieszeniu wszystkie przepisy prawa. Wyrażenie „każdy kapłan” odnosi się do tego, który przyjął ważne święcenia prezbiteratu, dotyczy więc także tych kapłanów, którzy ze względu na zaciągniętą mocą samego prawa lub deklarowaną karę nie mogą sprawować sakramentów, oraz tych, którzy są dotknięci nieprawidłowością, a nawet wydalonych ze stanu duchownego<sup>31</sup> i schizmatyków<sup>32</sup>. Mogą oni ważne i godziwie rozgrzeszać wiernych zagrożonych śmiercią. W stanie niebezpieczeństwa śmierci kapłan może rozgrzeszyć jakichkolwiek penitentów ze wszystkich cenzur i grzechów, nawet gdyby był obecny kapłan uprawniony<sup>33</sup>. Norma ta oznacza, że nie ma żadnych granic w udzielaniu rozgrzeszenia wiernym w niebezpieczeństwie śmierci. Z tego względu kapłan może rozgrzeszyć również współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu<sup>34</sup>. W tym przypadku nie podlega on przepisanej do tego przestępstwa karze ekskomuniki *latae sententiae*, a przyjmujący rozgrzeszenie otrzymuje je ważne.

### 3.1.2. Podmiot bierny sakramentu znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci

Rozgrzeszenie zbiorowe może otrzymać każdy, kto przyjął chrzest i osiągnął używanie rozumu<sup>35</sup>. Chrzest jest warunkiem koniecznym, ponieważ jest on bramą sakramentów i żaden inny sakrament nie będzie ważne udzielony osobie, która nie przyjęła tego pierwszego i podstawowego sakramentu<sup>36</sup>. W związku z tym ważne otrzymują rozgrzeszenie w niebezpieczeństwie śmierci także osoby trwające w jawnym grzechu ciężkim, podległe karom kościelnym, a także wierni innych wyznań chrześcijańskich. Pierwszą grupę stanowią osoby, których postępowanie nie jest zgodne z nauką Kościoła. Z oczywistych względów nie mogą one otrzymywać rozgrzeszenia, jednakże w niebezpieczeństwie śmierci mogą uzyskać rozgrzeszenie zarówno indywidualne, jak i zbiorowe. Powinny jednak postanowić, że uregulują stan swego życia zgodnie z nauką Kościoła, jeśli niebezpieczeństwo minie<sup>37</sup>.

Kolejna grupa osób, to osoby obłożone karami kościelnymi, tzn. cenzurami<sup>38</sup>. Wchodzi tutaj w grę kara ekskomuniki i interdaktu, i suspensy. Cenzura raz zaciągnięta nigdy sama nie wygasa, musi być zdjęta<sup>39</sup>. W niebezpieczeństwie śmierci

<sup>31</sup> Kan. 290 KPK.

<sup>32</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 333.

<sup>33</sup> Kan. 976 KPK.

<sup>34</sup> Kan. 977 KPK.

<sup>35</sup> Zgodnie z kan. 97 § 2 i kan. 99 za nie posiadających używania rozumu uważani są: osoby, które nie ukończyły siódmego roku życia oraz ci, którzy podlegają trwałej niezdolności używania rozumu, wtedy uważani są za nieodpowiedzialnych i przyrównani dzieciom.

<sup>36</sup> Kan. 842 § 1 KPK.

<sup>37</sup> J.S. Płatek, dz.cyt., 505.

<sup>38</sup> *Cenzura to kara pozbawiająca człowieka ochrzczonego, dopuszczającego się przestępstwa z uporem, pewnych dóbr duchowych lub materialnych połączonych z duchowymi, do czasu kiedy ustąpi w swoim uporze i zostanie zwolniony z kary.* Zob. kan. 2241 KPK z 1917 r.

<sup>39</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 353.

kapłan może zwolnić z każdej cenzury zarówno *latae sententiae*, jak i *ferendae sententiae*, zastrzeżonej, jak i niezastrzeżonej. Podczas tego aktu kapłan powinien nałożyć odpowiednią pokutę, jak również zobowiązać do naprawienia szkód<sup>40</sup>. Na podstawie kan. 1357 § 2 i 3 osoba, która została zwolniona z cenzury nałożonej lub stwierdzonej wyrokiem sądowym lub dekretem administracyjnym, względnie zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej, powinna po wyzdrowieniu odnieść się w przeciagu miesiąca od daty wyzdrowienia do odpowiedniego przełożonego lub kapłana posiadającego specjalne uprawnienia po odpowiednie zlecenia. Dzieje się tak dlatego, że do tego rodzaju cenzur absolucja ma znaczenie tylko w zakresie wewnętrznym<sup>41</sup>. Rozważane wyżej przypadki odnoszą się głównie do sytuacji, gdy zagrożona śmiercią jest jedna osoba, jednakże wszystko powyższe odnosi się również do przypadku absolucji generalnej, ponieważ dobro dusz domaga się, by także pewna grupa osób zagrożonych śmiercią, gdy nie ma czasu na indywidualną spowiedź, mogła być uwolniona z cenzur, a przez to mogła przyjąć rozgrzeszenie.

Ostatnia grupa osób, które mogą uzyskać rozgrzeszenie wtedy, gdy ich życie jest zagrożone, to wierni innych wyznań chrześcijańskich. Mamy tutaj istotną trudność. Nie ma bowiem jedności w wierze, kulcie i życiu<sup>42</sup>. Krótko mówiąc, nie są w pełnej łączności z Kościołem katolickim. Jednakże w myśl kan. 844 §§ 3 i 4 możliwe jest udzielenie w niebezpieczeństwie śmierci sakramentów członkom Kościołów Wschodnich, nie mających pełnej wspólnoty z Kościołem Katolickim, a także członkom zachodnich wspólnot kościelnych, ale pod następującymi warunkami – przede wszystkim ci wierni muszą sami poprosić kapłana katolickiego o udzielenie sakramentów, gdy nie ma szafarza wspólnoty, do której ta grupa osób należy, wyznają katolicką wiarę odnośnie do sakramentu pokuty i pojednania, tzn. wyrażają żal za grzechy, postanawiają poprawę, wierzą, że poprzez rozgrzeszenie udzielone przez szafarza otrzymają od Boga odpuszczenie grzechów popełnionych i jedną się z Kościołem<sup>43</sup>. Jeśli któryś z wyżej wymienionych warunków nie zostanie spełniony, kapłan nie może udzielić rozgrzeszenia wiernemu lub grupie wiernych z innych wspólnot chrześcijańskich. Nie należy zapominać, omawiając przypadek niebezpieczeństwa śmierci, że choćby czas na to nie pozwalał wierni chcący uzyskać rozgrzeszenie powinni być należycie usposobieni, to znaczy powinni przede wszystkim żałować za grzechy i chcieć szczerze pojednać się z Bogiem i Kościołem.

### 3.2. PRZYPADEK POWAŻNEJ KONIECZNOŚCI

Drugą okolicznością, o której mówi Prawodawca w kan. 961 § 1 n. 2 KPK jest przypadek poważnej konieczności. Przypadek poważnej konieczności następuje wtedy, gdy jest duża liczba penitentów i brak dostatecznie dużej liczby spowied-

<sup>40</sup> M.A. Myrcha, *Kara*, cz. 1: *Przepisy ogólne*, Warszawa 1960, 682, W. Góralski, *Władza spowiednika w zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Prawo Kanoniczne* 27 (1984), nr 3–4, 84–86.

<sup>41</sup> J. Syryjczyk, *Sakrament pokuty w karnym prawie kanonicznym*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, 283.

<sup>42</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 335.

<sup>43</sup> Kan. 959 KPK.

ników do należytego wyspowiedania każdego z osobna w odpowiednim czasie, na skutek czego penitenci bez własnej winy musieliby pozostawać przez długi czas bez łaski sakramentalnej albo Komunii świętej. Te warunki są nierozłączne, zatem musi być spełniony każdy z nich, by móc godziwie dokonać absolucji generalnej, w przeciwnym razie ma pierwszeństwo pierwsza forma sprawowania sakramentu pokuty, czyli spowiedź indywidualna.

### 3.2.1. Niemożność należytego wyspowiedania wiernych

Gdy chodzi o pierwszy warunek – niemożność należytego wyspowiedania w odpowiednim czasie, należy rozważyć, jaki czas będzie potrzebny na to, aby spowiedź odbyła się w sposób ważny i godny. Nie da się określić, ile czasu potrzeba na wyspowiedanie jednego penitenta, nie wiadomo bowiem z jakimi grzechami przychodzi i ile czasu zajmie jego spowiedź<sup>44</sup>. Czas taki będzie zależał od możliwości spowiednika, a także samych penitentów. W nagłym przypadku można odłożyć dłuższą rozmowę duszpasterską na inny, bardziej stosowny czas. Tylko na takich warunkach można mówić o braku czasu na właściwe sprawowanie sakramentu pokuty. Do skorzystania z trzeciej formy sprawowania sakramentu pokuty nie uprawnia sytuacja, kiedy kapłan zaniedbał swoje obowiązki wynikające z jego misji lub dla własnej wygody chce skrócić do minimum czas przeznaczony na sprawowanie sakramentu pokuty. Wygoda nie jest wystarczającą przesłanką do tego, by udzielić rozgrzeszenia ogólnego<sup>45</sup>. Przed takim postępowaniem przestrzega Jan Paweł II m.in. w Liście apostolskim *Misericordia Dei*, gdzie zaznacza, odnosząc się do kan. 986 § 1, że kapłani powinni zapewnić wiernym możliwość skorzystania z indywidualnej spowiedzi, gdy o to proszą, w ustalonych dniach i godzinach. Mają oni zawsze być gotowi do sprawowania sakramentu pokuty. Brak takiej gotowości przyjęcia zranionych owiec byłby bolesnym znakiem zaniku świadomości duszpasterskiej<sup>46</sup>.

### 3.2.2. Długi czas bez łaski sakramentalnej

Drugi warunek stanu poważnej konieczności wskazuje na fakt, że penitenci bez własnej winy musieliby pozostać przez dłuższy czas bez łaski sakramentalnej albo Komunii świętej. Taka sytuacja może zdarzyć się w krajach misyjnych, a także tam, gdzie dostęp do kapłana jest utrudniony przez różne czynniki, np. polityczne<sup>47</sup>. Trzeba się tu zastanowić, co znaczy pozostawanie przez dłuższy czas bez łaski sakramentalnej. Jak obiektywnie zmierzyć czas, w którym pozostawanie bez łaski sakramentalnej albo Komunii świętej czyni szkodę u wiernego? Tutaj dochodzi do głosu indywidualna potrzeba każdego wiernego z osobna, zależna w dużej mierze od jego pobożności, gdyż jeden bez problemu poczeka na kolejną spowiedź cały rok, natomiast inny będzie miał problem z trwaniem bez łaski sakramentalnej przez mie-

<sup>44</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 117.

<sup>45</sup> Tamże, 120.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, List apostolski w formie Motu proprio *Misericordia Dei*. *O niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty*, dalej MD, Poznań 2002, p. 1.

<sup>47</sup> A. Drożdż, *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 1994, 100.

siąc<sup>48</sup>. Oprócz tego ta szkoda spowodowana brakiem łaski sakramentalnej nie może wynikać z zaniedbania, czy winy penitentów, tzn. nie może dojść do sytuacji, że wierni, wiedząc, że kapłan jest dostępny, nie skorzystali z sakramentu pokuty, a postanowili skorzystać z tego sakramentu, gdy kapłan już nie mógł zadośćuczynić ich prośbie, ponieważ np. musiał wyjechać na dłuższy czas, a wierni byli o tym wcześniej wyraźnie informowani. Gdy powyższe warunki zostaną spełnione, można udzielić absolucji generalnej, zawsze jednak należy starać się, by wierni mieli możliwość wyznania grzechów w indywidualnej spowiedzi. Nie można zatem stwarzać sytuacji, że tylko trzecia forma rozgrzeszenia będzie stosowana, a tym bardziej ze względu na wygodę spowiednika stwarzać pozornej poważnej konieczności. Taka sama sytuacja dotyczy wiernych – wygoda penitentów nie jest wystarczającym powodem do prośby o rozgrzeszenie ogólne<sup>49</sup>. Takie nadużycia mogłyby stwarzać wrażenie, że nadzwyczajna forma absolucji byłaby odczytana jako zwyczajna, co byłoby wypaczeniem rozumienia sensu sakramentu pokuty<sup>50</sup>.

### 3.2.3. Zakaz stosowania absolucji generalnej

Normy traktujące o absolucji generalnej, oprócz wypadków opisywanych wyżej, precyzują, w jakich sytuacjach zakazane jest udzielanie absolucji generalnej. A zatem sytuacja, kiedy absolucja generalna nie ma prawa być zastosowana, jest przede wszystkim fakt wielkiego napływu penitentów z okazji jakiegoś święta lub pielgrzymki. Nawet sytuacja, gdy nie ma odpowiedniej liczby spowiedników nie jest wystarczającym powodem, by móc zastosować trzecią formę sprawowania sakramentu pokuty<sup>51</sup>. Również duży napływ osób w celach turystycznych lub temu podobnych nie usprawiedliwia udzielenia absolucji generalnej<sup>52</sup>. Jest to uzasadnione, gdyż nie zachodzi tutaj sytuacja poważnej konieczności. Pielgrzymi nie muszą podczas trwania pielgrzymki koniecznie korzystać z sakramentu pokuty i pojednania, mogą się wyspowiadać w innym dogodnym czasie. Nie poniosą dotkliwej szkody na duszy, jeżeli skorzystają ze spowiedzi kilka dni później.

### 3.2.4. Stwierdzenie przypadku poważnej konieczności

W przeciwieństwie do stanu zagrożenia śmiercią, gdzie kapłan rozsądnie decyduje o udzieleniu lub nie udzieleniu absolucji generalnej, w przypadku poważnej konieczności osąd możliwości zastosowania trzeciej formy sprawowania sakramentu pokuty należy do biskupa diecezjalnego, który „będzie podejmował taką decyzję z wielką odpowiedzialnością w sumieniu za pełne poszanowanie prawa i praktyki Kościoła, uwzględniając również kryteria i wytyczne [...] z inny-

<sup>48</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 117.

<sup>49</sup> Tamże, 118.

<sup>50</sup> MD 4.

<sup>51</sup> Z. Janczewski, *Konieczność (necessitas) jako kategoria kanoniczna w prawie o sakramentach wta- jemniczenia chrześcijańskiego i uzdrowienia w Kodeksie z 1983 r.*, Prawo Kanoniczne 58 (2015) 1, 82.

<sup>52</sup> MD 4.



mi członkami Konferencji Biskupów”<sup>53</sup>. Zatem osąd biskupa diecezjalnego powinien opierać się na decyzjach, jakie podjęła Konferencja Episkopatu, do której należy. Te kryteria konferencja biskupów danego terytorium formułuje na podstawie propozycji, nadesłanych do niej przez biskupów będących jej członkami, w których określają, kiedy według nich zachodzi poważna konieczność na terytorium podległym ich jurysdykcji. Jest to podyktowane koniecznością, aby na terenie jednego kraju każda diecezja miała identyczne lub zbliżone do siebie warunki udzielania absolucji generalnej<sup>54</sup>. Każda z konferencji episkopatu według życzenia papieża Jana Pawła II wyrażonego w motu proprio *Misericordia Dei*, powinna przesłać do Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów tekst norm, które mają zamiar wydać lub uaktualnić w związku z tym zagadnieniem<sup>55</sup>. Ponieważ osąd co do zaistnienia poważnej konieczności zgodnie z kan. 961 § 2 należy do biskupa diecezjalnego, prawo nie zezwala, aby takiego osądu dokonali: biskup tytularny, ordynariusz, który nie jest biskupem, proboszcz miejsca ani spowiednik.

#### 4. WNIOSKI

Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa sakrament pokuty sakramentem nawrócenia, ponieważ urzeczywistnia sakramentalne wezwanie Jezusa do nawrócenia, drogę powrotu do Ojca, od którego człowiek oddalił się przez grzech<sup>56</sup>. Jest tam nazwany również sakramentem pokuty, ponieważ ukazuje osobistą i eklezjalną drogę nawrócenia, skruchy i zadośćuczynienia ze strony grzesznego człowieka. Nazywa się go sakramentem spowiedzi, ponieważ oskarżenie – spowiedź z grzechów przed kapłanem jest istotnym elementem tego sakramentu. Nazywa się go sakramentem pojednania, ponieważ udziela grzesznikowi miłości Boga przynoszącej pojednanie: pojednanie się z Bogiem<sup>57</sup>.

Prawodawca kościelny natomiast w kan. 960 stanowi, że indywidualne i integralne wyznanie grzechów jest jedynym zwyczajnym sposobem, dzięki któremu wierny, świadomy popełnienia grzechu ciężkiego, zostaje pojednany z Bogiem i Kościołem<sup>58</sup>. Zdarzają się jednak sytuacje wyjątkowe, które pozwalają na zwolnienie z owego integralnego i indywidualnego wyznania.

Kanony 961–963 obowiązującego Kodeksu określają warunki, jakie mają być spełnione, by można było zastosować rozgrzeszenie zbiorowe – absolucję generalną. Są nimi: niebezpieczeństwo śmierci i przypadek poważnej konieczności. Prawodawca bardzo wyraźnie wskazuje na wyjątkowość trzeciej formy. Absolucja generalna interpretowana we właściwy sposób może być bardzo dobrym środkiem pojednania przede wszystkim na tych terenach, gdzie nie ma możliwości częste-

<sup>53</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Poznań 1985, 33.

<sup>54</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., 127.

<sup>55</sup> MD 6.

<sup>56</sup> KKK 1423.

<sup>57</sup> KKK 1424.

<sup>58</sup> Kan. 960 KPK.

go pobytu kapłana z różnych względów, czy to z powodu niekorzystnych warunków atmosferycznych, czy z powodu różnego rodzaju napięć politycznych, czy w końcu z powodu dużych odległości między poszczególnymi placówkami i jednocześnie małej liczby kapłanów. Niebezpieczeństwo śmierci zaś może zdarzyć się w różnych częściach świata, nawet tam, gdzie wspólnota Kościoła jest prężna i nie brakuje kapłanów. Wtedy zastosowanie rozgrzeszenia ogólnego jest jak najbardziej wskazane, wszak nie można pozbawiać wiernych chcących się pojednać z Bogiem łaski sakramentalnej nawet w ekstremalnej sytuacji. A zatem tylko właściwe podejście do norm prawnych i ich właściwa interpretacja umożliwią odpowiednie i zgodne z prawem zastosowanie rozgrzeszenia wielu penitentów bez uprzedniej spowiedzi indywidualnej.

## BIBLIOGRAFIA

- Drożdż A., *Sakrament pojednania z Bogiem i z Kościołem*, Tarnów: Biblos 1994.
- Góralski W., *Władza spowiednika w zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Prawo Kanoniczne* 27 (1984), nr 3–4, 77–88.
- Hemperek P., *Ogólna absolucja sakramentalna*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 21 (1974), z. 5, 67–79.
- Janczewski Z., *Koniczność (necessitas) jako kategoria kanoniczna w prawie o sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego i uzdrowienia w Kodeksie z 1983 r.*, *Prawo Kanoniczne* 58 (2015), nr 1, 69–92.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań: Pallottinum 1984.
- Kongregacja Doktryny Wiary, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam, Normy pastoralne na temat udzielania generalnej absolucji sakramentalnej*, (AAS 64/1972/510–514), w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 5, z. 1, red. E. Szafrowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1974, 176–187.
- Marcol A., *Niepokoje i spory wokół zbiorowej sakramentalnej absolucji*, *Studia Theologica Varsaviensa* 30 (1992) 1, 117–136.
- Marcol A., *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole: Wydawnictwo: św. Krzyż 1992.
- Montini G.P., *In pericolo di morte, se e come confessare e confessarsi*, w: *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, red. E. Miragoli, Milano: Ancora 2015, 277–292.
- Myrcha M.A., *Kara*, cz. 1: *Przepisy ogólne*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1960.
- Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1996.
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce: Wydawnictwo „Jedność” 1999.
- Pius XII, *Adhortacja apostolska „Asperis commoti”*, AAS 31 (1939), 696–701.
- Płatek J.S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa: Wydawnictwo Paulinianum 2001.
- Rincón-Perez T., *Komentarz do kan. 961*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków: Wolters Kluwer 2011.
- Schenk W., *Rozgrzeszenie zbiorowe w praktyce Kościoła na Zachodzie i w Polsce do 1975 r.*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 29 (1976), nr 2–3, 128–134.
- Sikorski T., *Sacramentum poenitentiae. Normy duszpasterskie w sprawie rozgrzeszenia zbiorowego*, *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* 46 (1972), 271–274.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tł. polskie, Poznań: Pallottinum 2002.

Syryjczyk J., *Sakrament pokuty w karnym prawie kanonicznym*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1985.

## EXTRAORDINARY FORM OF SACRAMENT OF PENANCE AND CIRCUMSTANCES OF ITS CELEBRATION

### Summary

In the last century the Church enabled priests to grant collective absolution mainly due to warfare. After the Second Vatican Council previously issued norms were collected and adapted to current needs. In the Code of Canon Law promulgated in 1983 in canons 961-963 there are binding norms regarding general absolution. The legislator limits the application of collective absolution to two main circumstances, namely the danger of death and the case of serious necessity. In the event of the danger of death the Church law allows for absolution after a prudent assessment of the situation by a confessor. On the other hand, the determination of the case of seriousness is on the side of the diocesan Bishop, who is to base his assessment of the situation on the criteria agreed with the other members of the Episcopal conference. The general absolution standards are to be interpreted strictly.

**Key words:** collective absolution, sacrament of penance, danger of death, case of serious necessity

### Nota o Autorze

Ksiądz **Radosław KRYCH** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii (UKSW), magister prawa kanonicznego (UKSW), sędzia audytor Trybunału Metropolitalnego Łódzkiego.  
Kontakt e-mail: radek190@op.pl



WERONIKA KUNDERA

*Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii  
Uniwersytet Wrocławski*

## FEDERALNY TRYBUNAŁ KONSTYTUCYJNY NIEMIEC O WOLNOŚCI WYZNANIA I SUMIENIA

**Słowa kluczowe:** Wolność sumienia i wyznania, transfuzja krwi, klauzula sumienia, umieszczanie krzyży w szkołach, prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swymi przekonaniami, prawo do noszenia chust islamskich, handel w niedzielę i w święta, naruszanie praw mniejszości religijnych, budowa synagog, dyskryminacja pracowników z uwagi na wyznanie

1. Wprowadzenie. 2. Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec. 3. Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. 3.1. Orzeczenia dotyczące transfuzji krwi. 3.2. Orzeczenia dotyczące klauzuli sumienia. 3.3. Orzeczenia dotyczące umieszczania krzyży i innych symboli religijnych w szkołach i w miejscach publicznych. 3.4. Orzeczenia dotyczące handlu w niedzielę i dni świąteczne. 3.5. Orzeczenia dotyczące relacji między kościołami i związkami wyznaniowymi. 4. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Wolność sumienia, wyznania i przekonań religijnych jest podstawowym prawem każdego człowieka do wyznawania wybranej religii lub niewyznawania żadnej bez konsekwencji w postaci dyskryminowania, prześladowania lub uprzywilejowania<sup>1</sup>. Jednostka ma prawo do wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo zarówno publicznie, jak i prywatnie, z zachowaniem poszanowania innych religii i ich wyznawców. Wolność wyznania obejmuje też wychowanie i kształcenie dzieci, tworzenie wspólnot, wybór stanu duchownego i prawo do pochówku odpowiednio do religii i przekonań. Celem artykułu jest przedstawienie rozstrzygnięć Federalnego Trybunału Konstytucyjnego skarg na nieprzebranie konstytucyjnych wolności sumienia, wyznania i przekonań religijnych jednostki i ukazanie roli Trybunału w kształtowaniu standardów ochrony tych praw.

---

<sup>1</sup> Rozwijała się ona w Niemczech od czasów reformacji. P. Czarny, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (wybrane problemy)*, Przegląd Prawa Konstytucyjnego nr 1, 2010, 156.

## 2. USTAWA ZASADNICZA REPUBLIKI FEDERALNEJ NIEMIEC I FEDERALNY TRYBUNAŁ KONSTYTUCYJNY

Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r.<sup>2</sup> w kilku artykułach zagwarantowała obywatelom Niemiec wolność sumienia i wyznania. Artykuł 4 zakazuje stosowania przymusu (m.in. poprzez użycie groźby, siły fizycznej lub zastosowanie sankcji karnych) w celu nakłonienia kogoś do przyjęcia lub odrzucenia danej wiary lub swych przekonań<sup>3</sup>. Ustęp 1 tegoż artykułu stanowi, że wolność sumienia, wyznania i przekonań religijnych i światopoglądowych jest nienaruszalna, a w ust. 2 ustrojodawca niemiecki zapewnia swobodne wykonywanie praktyk religijnych, o ile nie zostaną naruszone prawa innych osób, zasady moralności lub porządku konstytucyjnego (art. 2 UZ). W art. 7 ust. 3 Konstytucja przewiduje nauczanie religii w szkołach publicznych, obciążając państwo kosztami jego organizacji<sup>4</sup>. Gwarantuje także możliwość odmowy służby wojskowej z bronią w rękę z uwagi na przekonania religijne (art. 12 a ust. 2)<sup>5</sup>. Na straży konstytucyjnej zasady wolności sumienia i wyznania jako praw podstawowych jednostki stoi Federalny Trybunał Konstytucyjny (Bundesverfassungsgericht), co wyraża art. 93 ust. 1 pkt 4a.

## 3. ORZECZNICTWO TRYBUNAŁU KONSTYTUCYJNEGO

Orzecznictwo Trybunału (FTK) w zakresie naruszania wolności wyznania i sumienia jest bogate i dotyczy wielu spraw, które można zgrupować według przedmiotu orzekania.

### 3.1. ORZECZENIA DOTYCZĄCE TRANSFUZJI KRWI

Jeśli określić go jako zakres wolności sumienia i wyznania, to ważne są tu dwa orzeczenia dotyczące wspólnot zakazujących swym wyznawcom transfuzji krwi. Pierwszy dotyczył pacjenta, świadka Jehowy, który po udanej operacji ratującej mu życie, wymagającej jednak transfuzji krwi, na którą zgodziła się żona nieprzytomnego wówczas pacjenta, zaskarżył szpital o naruszenie wielu jego konstytucyjnych praw, m.in. prawa do swobodnego wyznania, integralności fizycznej i wolności wyboru (m.in. art. 2 ust. 1 w zw. z art. 1 ust.1, art. 3 ust. 1,

<sup>2</sup> Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23.05.1949, BGBl 1949, Nr. 1, 1–19 ze zm..

<sup>3</sup> Obejmuje ochroną nie tylko osoby wierzące, lecz również ateistów przed próbą narzucenia im wiary, co wynika z art. 2 ust. 1 UZ, zgodnie z którym każdy ma prawo do wolnego rozwoju swej osobowości, które łączy się z wyborem własnego światopoglądu. M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, *Studia Prawa Wyznaniowego* 5 (2002), 113, [https://www.kul.pl/files/214/studia\\_5/monika\\_rozner\\_studia\\_z\\_prawa\\_wyznaniowego\\_52002.pdf](https://www.kul.pl/files/214/studia_5/monika_rozner_studia_z_prawa_wyznaniowego_52002.pdf) (dostęp: 9.01.2019).

<sup>4</sup> O udziale dzieci w lekcji religii decydują rodzice (ust. 2), natomiast po ukończeniu 14. roku życia decyzje podejmują same dzieci.

<sup>5</sup> Zwolnienie z uwagi na klauzulę sumienia reguluje ustawa o służbie wojskowej (Wehrpflichtgesetz) z dnia 21 czerwca 1956 r. Osoba zwolniona jest kierowana do służby zastępczej.

art. 4 ust.1 i ust. 2 UZ). FTK wyszedł z założenia, że życie ludzkie jest wartością ważniejszą niż wolność wyznania. W sytuacji zagrażającej życiu skarżącego, jego małżonka, pragnąc zachować męża przy życiu, kierując się też troską o rodzinę (art. 6 ust. 1), a zwłaszcza o przyszłość ich nieletniego dziecka (art. 6 ust. 2), najlepiej reprezentowała jego interesy i tym samym żadne z konstytucyjnych praw skarżącego nie zostało naruszone<sup>6</sup>.

Inaczej orzekł Trybunał w sprawie małżonka, skazanego na więzienie za nieudzielenie pomocy swej umierającej żonie, gdy skutecznie nakłonił ją do rezygnacji z transfuzji krwi, w efekcie czego zmarła. Małżonkowie przykładni wierni Stowarzyszenia Braci Ewangelicznych, stojąc przed dylematem – życie czy wiara, wybrali wiarę. Sąd karny orzekł winę męża, który wbrew etyce nie podjął racjonalnej decyzji o leczeniu żony w szpitalu, co mogło uratować jej życie. Zmarła osierociła nieletnie dzieci. W rewizji od wyroku skazany podniósł naruszenie jego praw podstawowych zagwarantowanych w art. 2 pkt 1 i art. 4 UZ. Mąż przekonywał, że postępował zgodnie z nakazami ich religii i wierzył w uzdrawiającą moc modlitwy. Wiarę tę podzielała jego żona, w pełni świadoma skutków niepodjęcia konwencjonalnego leczenia. Ostatecznie sprawa trafiła do FTK, który stwierdził, że skarżący zdał się na decyzję żony o transfuzji. Wezwał lekarza, ale wyraził dezaprobatę wobec proponowanego przez niego leczenia szpitalnego. Trybunał zaznaczył, że wolność religijna jest gwarantowana wszystkim uznanym przez państwo kościołom i związkom wyznaniowym bez względu na liczbę ich wyznawców i znaczenie w społeczeństwie. Zakres wolności wyznania obejmuje decyzję w co wierzyć i jak żyć zgodnie z nakazami religii. Ponieważ skarżący realizował swe prawo do wolności wyznania, nie można go uznać za przestępcę. Zresztą decyzję o rezygnacji z transfuzji krwi małżonkowie podjęli wspólnie. FTK zaznaczył, że w świetle art. 4 ust.1 UZ wolność religijna jest nienaruszalna, zatem jej ograniczenie przez porządek publiczny lub prawo moralne byłoby niezgodne z porządkiem prawnym i ostatecznie uniewinnił męża kobiety<sup>7</sup>.

### 3.2. ORZECZENIA DOTYCZĄCE KLAUZULI SUMIENIA

Konstytucyjna zasada wolności wyznania obejmuje też *klauzulę sumienia*, przewidzianą w art. 12a UZ, która daje możliwość osobom powołanym do wojska zamiany służby w armii na służbę zastępczą z przyczyn religijnych. Ustalenie konfliktu sumienia łączy się z procedurą sprawdzającą życie, osobowość i poglądy wnioskodawcy, by nie dopuścić do nadużyć, zagrażających bezpieczeństwu państwa i rozkładowi Bundeswehry. TK rozpatrywał skargę poborowego, który listownie zawiadomił armię o występującym w jego przypadku konflikcie sumienia. Nie chciał się jednak poddać procedurze na wiarygodność tego wniosku, co przesądziło o jego odmowie. Trybunał nie dopatrywał się niekonstytucyjności procedur obowiązujących w Bundeswehrze i stwierdził, że zasadniczym obowiązkiem poborowych jest służba w wojsku. Nie mają oni możliwości wyboru formy służby<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Postanowienie FTK z 2 sierpnia 2001 r., 1 BvR 618/93.

<sup>7</sup> P. Czarny, dz.cyt., 158.

<sup>8</sup> <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv048127.html> (dostęp: 10.05.2019).

### 3.3. ORZECZENIA DOTYCZĄCE UMIESZCZANIA KRZYŻY I INNYCH SYMBOLI RELIGIJNYCH W SZKOŁACH I W MIEJSCACH PUBLICZNYCH

Umieszczanie w szkołach i w innych miejscach publicznych krucyfiksów spotkało się ze sprzeciwem niechrześcijan, a sądy musiały rozstrzygnąć, czy krzyż jest symbolem religijnym, czy też znakiem kultury i tradycji demokratycznych Zachodu. W sprawie o niezgodność z konstytucyjną wolnością wyznania paragrafu 13 ust. 1 zd. 3 Regulaminu Szkół Podstawowych w Bawarii dopuszczającego umieszczanie krzyży w szkołach, sądy bawarskie opowiedziały się za świecką symboliką krzyża, co zakwestionował FTK, który uznał krzyż za symbol chrześcijaństwa<sup>9</sup>. Zdaniem Trybunału codzienna styczność uczniów z krzyżem może pozostawić w ich psychice głęboki ślad, a nawet ukształtować ich światopogląd, odrzucany przez rodziców. Oznacza to, że szkoły w Bawarii przekroczyły granice swej religijnej i ideologicznej działalności, a z natury powinny być neutralne i niedyskryminujące odmiennie myślących. Konflikty na tle krzyży nie da się rozwiązać zgodnie z racją większości rodziców i uczniów chrześcijan, ponieważ prawo do wolności wyznania ma chronić właśnie mniejszości religijne. Bawaria sprzeniewierzyła się, zdaniem sądu, tej zasadzie, gdyż nie zapewniła powszechnego dostępu do świeckich szkół prywatnych, organizując je według zasad komercyjnych. FTK orzekł o niezgodności § 13 ust. 1 zd. 3 Regulaminu Szkół Podstawowych w Bawarii z art. 4 ust. 1 UZ. Jednak Regulamin nadal obowiązuje z uwagi na rozstrzygnięcie FTK z 2003 r.<sup>10</sup>

W sprawie rozpatrywanej w 2003 r. chodziło o relacje między prawem rodziców do wychowania swych dzieci zgodnie z własnym sumieniem i ich ochroną przed ideami poznawanymi w szkole, które rodzice odrzucali, a prawem dzieci do edukacji i obowiązkiem państwa jej zorganizowania. Trybunał wyszedł z założenia, że zadaniem szkoły publicznej jest oprócz przekazania wiedzy uczniom również ich edukowanie na odpowiedzialnych obywateli, którzy w przyszłości będą uczestniczyć w pluralistycznym społeczeństwie opartym na wzajemnej akceptacji. Szkoła uczy kompetencji społecznych i obywatelskich, a także tolerancji wobec odmienności. Inne formy kształcenia (domowe lub korespondencyjne) nie spełniają tej społecznej funkcji szkoły publicznej. Rodzice posyłający dzieci do szkoły zachowują jednak swoje prawa do ich wychowania zgodnie z własnymi przekonaniem. Szkoły są zobowiązane do neutralności światopoglądowej i tolerancji, co zapobiega niepotrzebnym konfliktom wiary i sumienia. Poprzez system szkół publicznych państwo realizuje konstytucyjną zasadę równości obywateli.

Na społeczną funkcję szkoły publicznej powołał się FTK, rozpatrując skargę rodziców muzułmańskich na obowiązkowe lekcje pływania, które nie dość że są koedukacyjne, to wymagają od ich córki założenia stroju kąpielowego, co jest poza ka-

<sup>9</sup> Postanowienie FTK z dnia 16 maja 1995 r. w sprawie *Die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule*, 1 BvR 1087/91.

<sup>10</sup> Wyrok FTK z dnia 29 kwietnia 2003 r. w sprawie *Ablehnung einer Genehmigung zur Erteilung von Heimunterricht außerhalb staatlicher oder privater Schulen durch Eltern grundschulpflichtiger Kinder*, 1 BvR 436/03.



nonem w islamie. Rodzice dopatrzyli się niezgodności tych zasad szkolnych z art. 4 ust. 1 i 2 i 6 ust. 2 zd. 1 UZ. Rozpatrując skargę, FTK stwierdził, że zajęcia koedukacyjne na basenie pełnią istotną rolę społeczną, uczą zachowań międzyludzkich i tolerancji różnych ubiorów, których widoku nie da się uniknąć, a zachowanie uczniów nadzorował nauczyciel. Trybunał oddalił skargę rodziców, nie dopatrując się naruszenia przez szkołę konstytucji niemieckiej<sup>11</sup>.

Na naruszenie wolności religijnej skarżyli się też nauczyciele powołujący się na art. 3 UZ zapewniający równość wszystkich obywateli, a w ust. 3 tegoż artykułu zawarty jest zakaz dyskryminacji ze względu m.in. na wyznanie i poglądy religijne. Za sprawą muzułmańskiej nauczycielki, prowadzącej lekcje w chustce, powstał problem prawa nauczycieli do publicznego demonstrowania w szkole swych przekonań religijnych. Władze oświatowe zakazały noszenia chust, uznając je za strój nieodpowiedni w placówce szkolnej. FTK uznał ten zakaz za niezgodny z zasadą równości, skoro zakonnice nauczają w habitach. Prawo federalne milczy w tej sprawie, pozostawiając ją regulacjom związkowym. W 2008 r. osiem krajów związkowych wprowadziło zakaz nauczania w chustach. Pod naciskiem środowisk muzułmańskich Trybunał Konstytucyjny w 2015 r. orzekł o niekonstytucyjności przepisu o zakazie noszenia chust przez nauczycielki szkół publicznych<sup>12</sup>. Zrównał tym samym chustę z habitem<sup>13</sup>.

O prawo noszenia burki w sądzie walczyła aplikantka – wyznawczyni islamu, której przez strój ograniczono zakres spraw, jakimi mogła się zajmować, by nie został podniesiony zarzut o stronniczość sądu. Sąd w Bawarii orzekł o jej dyskryminacji<sup>14</sup>.

Wspólnota muzułmańska domagała się przyznania jej prawa do rytualnego zabijania zwierząt bez ogłuszania, co jest niezgodne z art. 20 a UZ oraz z § 4 ustawy o ochronie (*TierSchutzGesetz*), nakazującym uśmiercanie zwierząt w sposób humanitarny. Wspólnota przywołała art. 4 ust 1 UZ gwarantujący wolność wyznania, obejmującą swym zakresem spożywanie mięsa odpowiadającego wymogom religii. Trybunał Konstytucyjny uznał racje wspólnoty, wyraźnie zaznaczając, że wszelkie wyjątki od art. 20a UZ muszą być interpretowane wąsko<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Postanowienie FTK z dnia 8 listopada 2016 r. 1 BvR 3237/13.

<sup>12</sup> FTK przekazał krajom związkowym tę kwestię do rozstrzygnięcia, co skutkuje różnorodnością rozwiązań. Częściej landy zezwalają uczennicom muzułmańskim na noszenie chusty niż nauczycielkom, uznając, że ich postawa narusza wolność religijną uczniów i prawo rodziców do wychowania dzieci wedle własnych przekonań, R. Szewczyk, *Symbole religijne w przestrzeni publicznej: studium problemu obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Olsztyn 2016, 76.

<sup>13</sup> N. Janusek-Krysińska, M. Majewski, *Integracja muzułmanów i kryzys migracyjny jako wyzwania dla niemieckiej i europejskiej dyplomacji*, [https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/14705/krysińska\\_majewski\\_t4n1.pdf?sequence=1-czytaj](https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/14705/krysińska_majewski_t4n1.pdf?sequence=1-czytaj), 106 (dostęp: 12.05.2018).

<sup>14</sup> P. Jendroszczyk, *Islam w Niemczech czekają trudne lata*, <http://www.rp.pl/Swiat/308089869-Islam-w-Niemczech-czekaja-trudne-lata.html> (dostęp: 12.05.2018).

<sup>15</sup> P. Czarny, dz.cyt., 161.

### 3.4. ORZECZENIA DOTYCZĄCE HANDLU W NIEDZIELE I DNI ŚWIĄTECZNE

Kolejna sprawa dotyczyła zakazu handlu w niedziele i dni świąteczne. Skarżąca wbrew prawu otwierała swój sklep z bibelotami w centrum Berlina, podczas gdy handel jest możliwy jedynie w miejscu pielgrzymek, by pielgrzymi mogli zakupić pamiątki i pożywić się. Skarżąca podniosła, że towary sprzedawane w legalnie działających punktach nie opodal jej sklepu, nie różnią się od jej oferty, co narusza zasadę równości wyrażoną w art. 3 ust. 1 UZ oraz prowadzi do niezdrowej konkurencji<sup>16</sup>. FTS uznał, że swoboda prowadzenia działalności gospodarczej nie może być nieograniczona. Godziny czasu pracy w handlu muszą uwzględniać interesy właścicieli, sprzedawców i konsumentów. Należy przestrzegać art. 139 konstytucji niemieckiej z 11 sierpnia 1919 r., obowiązującego na podstawie art. 140 UZ, zapewniającego ochronę niedziel i innych dni wolnych od pracy, co odpowiada wielowiekowej kulturze chrześcijańskiej społeczeństwa niemieckiego. Niedziele służą wypoczynkowi, refleksji duchowej, zacieśnieniu więzi rodzinnych. Trybunał stwierdził też, że niewielka liczba sklepów pracujących w niedziele i święta nie zagraża uczciwej konkurencji, ogólny zaś zakaz otwierania sklepów w dniach świątecznych jest zgodny z ustawą zasadniczą<sup>17</sup>.

Ustawa Zasadnicza Niemiec zakazuje ingerencji w wewnętrzne sprawy wspólnot wyznaniowych. Turek mieszkający w Niemczech kierował organizacją religijną i agitował za powstaniem w Niemczech państwa kalifatu z prawem szariat. Za nakłanianie do zabójstwa jednego z kalifów trafił do więzienia, a jego organizacja została zdelegalizowana. Jednak nadal była aktywna. Wydawała pisma z artykułami osadzonego i oczekiwała powrotu przywódcy, co ustalił sąd, kontrolując jego korespondencję. Turek ubiegał się o przerwę w odbywaniu kary, ale otrzymał odmowę, którą zaskarżył, powołując się na naruszenie jego wolności religijnej. Przekonywał, że państwo uniemożliwia mu wypełnianie obowiązku dobrego muzułmiana, nawracania niewiernych. Powołał się również na wolność stowarzyszania się. Sąd utrzymał odmowę i orzekł, że działalność organizacji Turka stanowi zagrożenie dla bezpieczeństwa publicznego, a nawoływanie do powstania państwa islamskiego jest zakazane<sup>18</sup>.

### 3.5. ORZECZENIA DOTYCZĄCE RELACJI MIĘDZY KOŚCIOŁAMI I ZWIĄZKAMI WYZNANIOWYMI

Kolejny zakres spraw rozpatrywanych przez Federalny Trybunał Konstytucyjny dotyczy relacji między kościołami i związkami wyznaniowymi istniejącymi w Niemczech. Różnią się one między sobą statusem prawnym i liczebnością

<sup>16</sup> Skarżąca podkreślała także, że w krajach związkowych obowiązują różne godziny otwarcia sklepów. Otwarte są także kina i teatry. W niedziele osoby coraz częściej relaksują się, chodząc na zakupy.

<sup>17</sup> Wyrok FTK z dnia 9 czerwca 2004 r., 1 BvR 636/02.

<sup>18</sup> Decyzja Federalnego Sądu Konstytucyjnego z dnia 19 sierpnia 2002 r. w sprawie „*Kalif von Köln*”, 2BvR 1285/02.

wyznawców. Kościoły uznane przez państwo (zarejestrowane) są korporacjami publicznymi, z szerokimi możliwościami organizacyjnymi i uprawnieniami zarobkowymi, które nie przysługują kościołom niezarejestrowanym. Rodzi się między nimi konkurencja o dochody, doktrynę i wyznawców, którą wygrywają kościoły silniejsze, przez co małe związki wyznaniowe mają poczucie braku równości religii, zagwarantowanej w Ustawie Zasadniczej. Przykładem może być sprawa Muna Sonmjonga (Moona Sun Myunga), założyciela Kościoła Zjednoczeniowego, który w ramach podróży misyjnej po świecie zamierzał spotkać się ze zwolennikami tego Kościoła w Niemczech. Jednak nie otrzymał prawa wjazdu, gdyż służby graniczne uznały, że jego religijne przesłanie, nakłaniania wiernych do publicznej spowiedzi, jest sprzeczne z konstytucyjną zasadą wolności wyznania. Również na nią powoływał się Mun Sonmjong w swej skardze na odmowę wjazdu. Zarówno sąd I, jak i II instancji oddaliły jego skargę, argumentując, iż Kościołowi Zjednoczeniowemu jako niezarejestrowanemu w Niemczech nie przysługują konstytucyjne prawa, nadto praktyki religijne nie wymagają osobistych spotkań z przywódcą religijnym. Wbrew temu Federalny Trybunał Konstytucyjny docenił wagę takich spotkań dla wiernych i ugruntowania ich wiary. Ponieważ uznał, że wizyta Muna Sonmjonga miała jedynie cel misyjny, nie zagrażała bezpieczeństwu publicznemu, jak to pochopnie oceniły władze, stwierdził naruszenie przez służby graniczne art. 4 ust. 1 i 2 UZ<sup>19</sup>.

W innej sprawie członek niezarejestrowanej wspólnoty zaskarżył państwo o prowadzenie niewłaściwej polityki wyznaniowej, skutkującej nierównością religii, co przejawia się zdominowaniem małych kościołów przez duże. Przez krytyczne wypowiedzi przywódców dużych kościołów o innych wyznaniach jako o sektach, traciły one swych wyznawców, a co za tym idzie, nie mogły one realizować swych praw religijnych. Skarżący winił za to państwo, które nie wypełnia swych obowiązków w zakresie ochrony praw podstawowych. FTK w decyzji z 21 marca 2001 r.<sup>20</sup> orzekł, że art. 4 ust. 1 i 2 UZ nakłada na państwo także obowiązek ochrony jednostek i wspólnot religijnych przed atakami lub przeszkodami ze strony wyznawców innych wyznań lub konkurujących ze sobą wspólnot religijnych. Obowiązek poszanowania mniejszych wspólnot religijnych odnosi się również do dużych kościołów, o dużym prestiżu społecznym. Kościoły te mogą swobodnie kształtować swoje stosunki z innymi religiami lub wspólnotami religijnymi, ale ponieważ odmiennie niż państwo nie są zobowiązane do zachowania neutralności religijnej, mogą krytycznie wypowiadać się o innych wspólnotach. Tym zaś przysługuje roszczenie o zaniechanie i uchylenie wypowiedzi naruszających ich prawo. Trybunał Konstytucyjny orzekł, że państwo wypełnia swój obowiązek ochrony religii, nie musi uznać każdej wspólnoty za korporację prawa publicznego, a obowiązujące przepisy stanowią wystarczającą podstawę do zagwarantowania ochrony wymaganej przez prawo podstawowe przed ewentualnymi bezprawnymi oskarżeniami.

Między kościołami dochodzi do sporów związanych z budową lub odzyskaniem mienia przez wyznawców tzw. mniejszych religii. Przeciwnicy budowy synago-

<sup>19</sup> Postanowienie FTK z dnia 24 października 2006 r., 2 BvR 1908/03.

<sup>20</sup> Postanowienie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 26 marca 2001 r. w sprawie skargi wspólnoty religijnej *Universelles Leben*, 2 BvR 943/99.

gi w Nadrenii-Westfalii planowali wyrazić swój protest na zgromadzeniu *Stop budowie synagogi*, na które władze się nie zgodziły, co skłoniło jego organizatorów powołujących się na wolność słowa (art. 5 UZ) i wolność zgromadzeń (art. 8 UZ) do zorganizowania spotkania *Bez podatków na budowę synagogi*. Władze ostrzegły, że wydana odmowa dotyczy i tej formy protestu, co nie zniechęciło jego organizatorów do przeprowadzenia w Dniu Pamięci o Holocauście marszu nacjonalistów. FTK orzekł w tej sprawie<sup>21</sup>, że władze mogą ograniczyć prawo do zgromadzeń, gdy budzi ich niepokój sposób lub środki zorganizowania zgromadzenia, nie zaś jego treści. Maszerujący zachowywali się agresywnie, nieśli symbole hitlerowskie, czym zastraszyli obywatele, obawiających się przemocy, zatem wprowadzony zakaz nie naruszał prawa do zgromadzeń.

W innej sprawie, skarżący, kapłan jednej z grekokatolickich parafii w Bawarii zaskarżył decyzję Bawarii o przekazaniu jego kościoła metropolii. Powołał się na dekret Ludwika I Bawarskiego z 1830 r. o wykorzystaniu świątyni przez miejscowych grekokatolików z zastrzeżeniem, że pozostaje ona własnością państwa. Sporny kościół podlega jurysdykcji prawosławnej Autokefalicznej Cerkwi Greckiej, która zgodnie z prawem kanonicznym stosuje od 1923 r. kalendarz gregoriański i obrzędy, podczas gdy kapłan jest wierny starym tradycjom i kalendarzowi juliańskiemu. Metropolita zażądał przekazania kościoła pod swój zarząd, przy aprobachie władz Bawarii. Władze argumentowały, że Cerkiew ma wielokrotnie więcej wiernych, którzy wypełnią kościół i zostaną otoczeni lepszą opieką duchową niż grekokatolicy w małej parafii. Kapłan zarzucił Bawarii naruszenie zasady neutralności państwa, stwierdzając, że państwo nie może uczestniczyć w sporach kanonicznych, oceniać danych religii, a także dyskryminować mniejszości religijnej. Jego zadaniem jest ochrona społeczeństw religijnych przed ingerencją, wynikającą ze zmian społeczeństwa. Niedopuszczalne jest, by państwo, powołując się na liczbę wiernych, odbierało danej wspólnoty kościół, stanowi to bowiem naruszenie praw mniejszości religijnych i wolności wyznania<sup>22</sup>. W ten sposób władze utożsamiają się z większością i decydują o kierunku zmian w greckiej ortodoksji. Chcąc wywłaszczenia grekokatolików z ich własności z powodu zmiany liturgii i obrzędów. Z kolei metropolita wskazał na naruszenie przez skarżącego zasad kanonicznych Kościoła grekokatolickiego i wolę Ludwika Bawarskiego, utrzymując, że państwo obowiązane jest stosować prawo kanoniczne, by nie popierać separatystycznych interesów, zagrażających pokojowi kościelnemu. FTK w decyzji z 13 października 1998 r.<sup>23</sup> orzekł, że tylko kalendarz gregoriański jest uznawany przez świat ortodoksji, a skarżący nie przestrzegając grekokatolickiego prawa kanonicznego, przestał reprezentować interesy grekokatolików w Niemczech. Świątynia była w użytkowaniu skarżącego, a państwo, wykonując swą funkcję właścicielską, podjęło decyzję o wykorzysta-

<sup>21</sup> Decyzja Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 23 czerwca 2004 r. w sprawie *Keine Steuergelder für den Synagogenbau*, 1 BvQ 19/04.

<sup>22</sup> Jego zdaniem ochrona wynikająca z art. 140 UZ obejmuje wszelkie społeczności religijne bez względu na ich formę organizacyjną i dotyczy także budynków kościelnych.

<sup>23</sup> Decyzja Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 13 października 1998 r. w sprawie *Kościół St. Salvator w Monachium*, 2 BvR 1275/96.

niu świątyni w zgodzie z zasadą neutralności religijnej. Nie została naruszona własność kościelna, gdyż kościół został przekazany metropolii do celów kultu.

Trybunał orzekł też w kwestii oczekiwań pracodawcy wyznaniowego wobec swych pracowników. Sprawa dotyczyła skargi lekarza kliniki prowadzonej przez Kościół katolicki, który rozwiązał z nim stosunek pracy z powodu niemoralnego prowadzenia się, polegającego na ponownym zawarciu małżeństwa bez uzyskania kościelnego unieważnienia wcześniejszego małżeństwa. Lekarz sprzeniewierzył się tym samym zasadom wiary i moralności, do których przestrzegania zobowiązał się w umowie o pracę, co skutkowało zwolnieniem go z pracy. W skardze lekarz powołał się na prawo podstawowe do zawarcia małżeństwa (art. 6 UZ) oraz nierówne traktowanie pracowników deklarujących się jako katolicy od niekatolików, wobec których nie stawiano w szpitalu tak surowych wymagań. Sąd uznał, że kościoły nie są pracodawcami w ścisłym znaczeniu tego słowa. Korzystają z wolności religijnej wyrażonej w art. 4 UZ i art. 137 konstytucji niemieckiej z 11 sierpnia 1919 r. utrzymanego w mocy przez art. 140 UZ, która ma wymiar korporacyjny i daje im prawo do prowadzenia m.in. szkół i szpitali. Jako pracodawcy mogą określić wymagania religijne i moralne stawiane osobom, które chcą zatrudnić w swych placówkach. Powinny one swym życiem potwierdzać zgodność z zasadami religii, gdyż inaczej wystawią na szwank wiarygodność Kościoła katolickiego. W opinii sądu zwolnienie lekarza było uzasadnione, gdyż pracodawca religijny ma prawo oceniać zachowanie pracownika pod kątem zgodności z zasadami wiary. FTK, wskazując na zasadę rozdziału państwa od kościoła, podkreślił, że sądy państwowe nie mogą oceniać, czy konkretne zachowanie narusza określone normy religijne<sup>24</sup>. Ponieważ kościół, zgodnie z prawem jest korporacją i korzysta z wolności wyznania, może określić wymagania, jakie stawia zatrudnianym przez niego osobom.

W podobnej sprawie ETPC nakazał sądowi ponowne jej rozpoznanie, gdyż uznał zwolnienie z pracy dyrektora chóru w parafii katolickiej<sup>25</sup> z powodu cudzołóstwa za naruszenie prawa do życia prywatnego i rodzinnego oraz brak należytego rozważenia interesów obydwu stron<sup>26</sup>.

Religia może być powodem dyskryminacji już na etapie rekrutacji pracowników do organizacji religijnych. Sąd Pracy w Hamburgu rozpatrywał skargę Turka, który ubiegał się o pracę w organizacji charytatywnej Kościoła ewangelickiego Diakonisches Werk, polegającej na pomocy imigrantom. Spełniał wszystkie kryteria stawiane przez pracodawcę, jednak nie został zatrudniony<sup>27</sup>. Sąd orzekł o dyskry-

---

<sup>24</sup> B. Soloch, *Niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny o doniosłości wolności religijnej dla prawa pracy – wyrok z 22 października 2014 (2 BvR 661/12)*, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/nemiecki-federalny-trybunal-konstytucyjny-o-donioslosci-wolnosc-religijnej-dla> (dostęp: 10.01.2019).

<sup>25</sup> Wyrok ETPC z dnia 13 września 2010 r. w sprawie *Schüth v. Niemcy*, skarga nr 1620/03.

<sup>26</sup> W powyższej sprawie Trybunał przedłożył interes pracownika (troska o zapewnienie środków do życia dla siebie i dzieci) nad interes kościołów. D. Kossak, B. Kralka, *Ingerencja państwa w wewnętrzne sprawy związków religijnych na podstawie sprawy Hossana – Tabor Evangelical Lutheran Church and School v. EEOL*, w: *Identyfikacja granic wolności i praw jednostki*, red. M. Jabłoński, Wrocław 2016, 270.

<sup>27</sup> Więcej na ten temat w: W. Kundera, J. Osoba, *Przejawy dyskryminacji kobiet na polskim rynku pracy – jako element zakłócający ideę wolności jednostki w koncepcji społecznej gospodarki rynko-*

minacji kandydata, ponieważ pracodawca „na wyrost” zastosował kryterium religii chrześcijańskiej, bez związku z charakterem wykonywanej pracy<sup>28</sup>.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Wolność sumienia i wyznania jest prawem każdego człowieka do wyznawania wybranej religii lub niewyznawania żadnej, a także do jej swobodnego praktykowania. Ograniczają ją prawa innych osób, zasady moralne, bezpieczeństwo publiczne i ład konstytucyjny. Ustawa Zasadnicza Niemiec z 23 maja 1949 r. chroni te wolności w kilku artykułach i dodatkowo na mocy art. 140 odsyła do przepisów konstytucji z 11 sierpnia 1919 r. o duchowym charakterze niedziel i dni świątecznych, humanitarnym obchodzeniu się ze zwierzętami i korporacyjnym charakterze zarejestrowanych kościołów.

Wolność wyznania i sumienia nie ma charakteru absolutnego, co znajduje odzwierciedlenie w orzecznictwie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego uznającego wszak prawa religijne za prawa podstawowe człowieka. Trybunał Konstytucyjny, orzekając w kwestii religijnego zakazu transfuzji krwi, przedłożył nad zakaz prawo do życia człowieka, choć w innej sprawie opowiedział się za nim, traktując go jako przejaw zgodności zachowania wyznawcy z nakazem religijnym. Drugą wartością nadrzędną dla Trybunału jest równość wobec prawa, stanowiąca podstawę wielu orzeczeń, w tym o wzajemnych relacjach kościołów i związków wyznaniowych, o strojach religijnych nauczycielek i statusie uczennic muzulmanek w szkołach publicznych, o dyskryminacji z powodu religii na rynku pracy.

W związku z powiększającą się w Niemczech liczbą wyznawców islamu, Trybunał coraz częściej rozstrzyga ich skargi na dyskryminację z powodu religii. Omówione orzeczenia dowodzą jego niezawisłości i bezstronności. Od orzeczeń Federalnego Trybunału Konstytucyjnego skarżący może odwołać się do Trybunałów Europejskich.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Literatura przedmiotowa

- Czarny P., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (wybrane problemy)*, Przegląd Prawa Konstytucyjnego nr 1, 2010, 155–164.  
Kędziora K., Śmieszek K., *Dyskryminacja i mobbing w zatrudnieniu*, Warszawa: C.H. Beck 2008.

---

wę, w: *Spoleczna inżynieria biznesu-współczesne problemy i wyzwania z perspektywy koncepcji Społecznej Gospodarki Rynkowej*, red. B. Bieńkowska, M. Dzień, L. Hejny, Bielsko-Biała 2015, 119–131.

<sup>28</sup> Wyrok Sądu Pracy w Hamburgu z dnia 21 stycznia 2008 r., w sprawie *Diakonisches Werk in Hamburg*. K. Kędziora, K. Śmieszek, *Dyskryminacja i mobbing w zatrudnieniu*, Warszawa 2008, 16–17.

- Kossak D., Kralka B., *Ingerencja państwa w wewnętrzne sprawy związków religijnych na podstawie sprawy Hossana – Tabor Evangelical Lutheran Church and School v. EEOL*, w: *Identyfikacja granic wolności i praw jednostki*, red. M. Jabłoński, Wrocław 2016.
- Kundera W., Osoba J., *Przejawy dyskryminacji kobiet na polskim rynku pracy – jako element zakłócający ideę wolności jednostki w koncepcji społecznej gospodarki rynkowej*, w: *Spoleczna inżynieria biznesu-współczesne problemy i wyzwania z perspektywy koncepcji Społecznej Gospodarki Rynkowej*, red. B. Bienkowska, M. Dzień, L. Hejny, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej 2015, 119–131.
- Rozner M., *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, *Studia Prawa Wyznaniowego* 5 (2002), 111–136.
- Szewczyk R., *Symbolo religijne w przestrzeni publicznej: studium problemu obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Olsztyn: Wydział Teologii – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski 2016.

### Źródła prawa

- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23 V 1949, BGBl 1949, Nr. 1, s. 1–19 ze zm.
- Ustawa o służbie wojskowej (Wehrpflichtgesetz) z dnia 21 czerwca 1956 r.
- Orzeczenia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego:
- Decyzja Federalnego Sądu Konstytucyjnego z dnia 19 sierpnia 2002 r. w sprawie „*Kalif von Köln*“, 2BvR 1285/02.
- Decyzja Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 23 czerwca 2004 r. w sprawie *Keine Steuer-gelder für den Synagogenbau*, 1 BvQ 19/04.
- Decyzja Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 13 października 1998 r. w sprawie *Kościoła St. Salvator w Monachium*, 2 BvR 1275/96.
- Postanowienie FTK z dnia 16 maja 1995 r. w sprawie *Die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule*, 1 BvR 1087/91.
- Postanowienie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 26 marca 2001 r. w sprawie skargi wspólnoty religijnej *Universelles Leben*, 2 BvR 943/99.
- Postanowienie FTK z 2 sierpnia 2001 r., 1 BvR 618/93.
- Postanowienie FTK z dnia 24 października 2006 r., 2 BvR 1908/03.
- Postanowienie FTK z dnia 8 listopada 2016 r. 1 BvR 3237/13.
- Wyrok FTK z dnia 29 kwietnia 2003 r. w sprawie *Ablehnung einer Genehmigung zur Erteilung von Heimunterricht außerhalb staatlicher oder privater Schulen durch Eltern grundschulpflichtiger Kinder*, 1 BvR 436/03.
- Wyrok FTK z dnia 9 czerwca 2004 r., 1 BvR 636/02.
- Wyrok Sądu Pracy w Hamburgu z dnia 21 stycznia 2008 r., w sprawie *Diakonisches Werk in Hamburg*.
- Wyrok ETPC z dnia 13 września 2010 r. w sprawie *Schüth v. Niemcy*, skarga nr 1620/03.

### Netografia

- Janusek-Krysińska N., Majewski M., *Integracja muzułmanów i kryzys migracyjny jako wyzwania dla niemieckiej i europejskiej dyplomacji*, [https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/14705/krysińska\\_majewski\\_t4n1.pdf?sequence=1](https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/14705/krysińska_majewski_t4n1.pdf?sequence=1) (dostęp: 12.05.2018).
- Jendroszczyk P., *Islam w Niemczech czekają trudne lata*, <http://www.rp.pl/Swiat/308089869-Islam-w-Niemczech-czekaja-trudne-lata.html> (dostęp: 12.05.2018).
- Soloch B., *Niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny o doniosłości wolności religijnej dla prawa pracy – wyrok z 22 października 2014 (2 BvR 661/12)*, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/niemiecki-federalny-trybunal-konstytucyjny-o-donioslosci-wolnosci-religijnej-dla> (dostęp: 10.01.2019).
- <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv048127.html> (dostęp: 10.05.2019).

## GERMAN FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT ON THE FREEDOM OF CONFESSION AND CONSCIENCE

### Summary

Freedom of conscience and confession is a right of every human being to profess a chosen religion or not to practice any religion and to practice it freely without consequences in the form of discrimination or privileging. Sometimes the implementation of this right is hindered by institutional solutions, tradition and prejudices, which prompts an individual to take legal steps. In Germany, the courts competent to consider cases in this field are the courts of general jurisdiction in the Länder. The Federal Constitutional Court (Bundesverfassungsgericht) deals with constitutional complaints about violations of the right of freedom of conscience, confession and religion by public authorities, shaping the standards of protection of this right in Germany. The article presents a wide spectrum of judgments regarding discriminatory treatment of a person because of their religion and beliefs, equality of churches and denominations and the state policy towards churches. These judgments prove that religious freedom is not treated by the Tribunal as absolute freedom.

**Key words:** freedom of conscience and religion, blood transfusion, conscience clause, placing crosses in schools, parents' right to raise children in accordance with their beliefs, the right to wear Islamic headscarves, trade on Sunday and holidays, violation of religious minorities rights, construction of synagogues, discrimination of employees due to religion

### Nota o Autorce

**Weronika KUNDERA** – doktorantka na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Ukończyła pracę doktorską na temat: „Ochrona mniejszości narodowych w Polsce i w Niemczech”. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problematyki mniejszości narodowych, stosunków międzynarodowych, kwestii praw wyborczych i religijnych obywateli oraz praw kobiet. ORCID 0000-0003-0949-6930.

Kontakt e-mail: [weronika.kundera@o2.pl](mailto:weronika.kundera@o2.pl)



KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI  
*Uniwersytet Łódzki*

## POZEW W PROCESIE SKRÓCONYM

**Słowa kluczowe:** Papież, proces, nieważność małżeństwa, reforma

1. Wstęp. 2. *Favor veritatis i favor matrimonii*. 3. Pozew – początek procesu. 4. Pewność rozpadu małżeństwa. 5. Trybunał kompetentny. 6. Zawartość pozwu. 7. Tytuły nieważności a okoliczności

### 1. WSTĘP

Proces skrócony, stanowiący, 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 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)<sup>1</sup>. 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 zostanie podjęta przez wikariusza sądowego decyzja 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.

---

<sup>1</sup> Por. Papież Franciszek, *List apostolski „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa* (tekst łacińsko-polski), Tarnów 2015, 9.

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”<sup>2</sup>. Ta świadomość skłania Papieża do określenia wyłącznej kompetencji biskupa diecezji do orzekania w procesie skróconym, gdyż tylko „biskup”<sup>3</sup>, który mocą swego zadania pasterskiego, daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie”<sup>4</sup>.

## 2. *FAVOR VERITATIS I FAVOR MATRIMONII*

Sprawiedliwy sąd opiera się na dążeniu do prawdy. Jak zauważa Ojciec Święty Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej, wygłoszonym w 2005 r., kryterium inspirującym posługę każdego sędziego w procesie kanonicznym jest jego umiłowanie prawdy. Aby mógł on spełnić swoją posługę w sposób rzetelny, winien przede wszystkim wierzyć, że prawda istnieje i próbować ją określić, wbrew wszelkim trudnościom i nieporozumieniom. Więcej, jak mówi Papież, sędzia kościelny nie może bać się prawdy, ulegając bojaźni niezaspokożenia kogoś oczekiwań lub aspiracji. Prawda, którą jest Chrystus, co podkreśla Papież, wyzwala nas od jakiegokolwiek formy kompromisu z interesowną nieprawdą<sup>5</sup>.

W obecnym świecie pojawiają się czasem głosy sugerujące konieczność zastąpienia prawdziwego procesu sądowego jakąś jego skróconą formą, lub wręcz jego mistyfikacją. Racją takiej decyzji miałyby być konieczność czy potrzeba duszpasterska, oparta na coraz większej liczbie małżeństw rozwiedzionych, a także osób pozostających w związkach niesakramentalnych. Jak stwierdza Ojciec Święty Jan Paweł II w przywołanym przed chwilą przemówieniu z 2005 r. w procesie kanonicznym najważniejsza jest prawda obiektywna. Winni o tym pamiętać zarówno biskupi diecezjalni, jak i trybunały, które w ich imieniu wykonują władzę sędziowską w diecezji<sup>6</sup>. W sprawach małżeńskich każda sentencja sprawiedliwa, a więc oparta na prawdzie o danym małżeństwie, niezależnie od tego czy orzeka się w niej nieważność, czy też ważność małżeństwa, tak naprawdę wnosi swój wkład w umacnianie najważniejszej zasady nierozzerwalności małżeństwa. I przeciwnie, każda sentencja niesprawiedliwa, oparta na fałszu, utwierdza w imieniu Kościoła przekonanie o rozerwalności małżeństwa. W ostatnich latach w sposób szczególny, co podkreśla Papież w przemówieniu skierowanym do Roty Rzymskiej w 2002 r., próbuje się zastąpić tradycyjne *favor*

<sup>2</sup> Tamże, 13.

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> Papież Franciszek, *List apostolski „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz.cyt., 13.

<sup>5</sup> Por. Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rota auditores, officiales et advocatos coram admissos (29 Ianuarii 2005)*, AAS 97 (2005), 5, 166.

<sup>6</sup> Por. tamże, 4, 165.

*matrimonii* podkreśleniem wolności człowieka i wartości osoby. W konsekwencji, rozumiejąc przedziwnie wartość osoby i jej wolność, relatywizuje się prawdę o małżeństwie i jego nierozzerwalność. Nie wolno jednak przeciwstawiać małżeństwu wolności, gdyż każdy z małżonków, wybierając małżeństwo w sposób wolny, zobowiązał się jednocześnie do przestrzegania obiektywnych wymogów rzeczywistości małżeńskiej. Stąd *favor veritatis* wymaga od każdego sędziego uznania *favor indissolubilitatis matrimonii*<sup>7</sup>. Więcej, prawdziwe *favor matrimonii* identyfikuje się z *favor veritatis*. Jak podkreśla Papież: *Każda sentencja sprawiedliwa orzekająca ważność lub nieważność małżeństwa umacnia kulturę nierozzerwalności zarówno w Kościele, jak i w świecie*<sup>8</sup>.

### 3. POZEW – POCZĄTEK PROCESU

Wydawałoby się, że z logicznego punktu widzenia coś, co jest skrócone z pewnością jest bardziej korzystne. Tak może się wydawać, biorąc pod uwagę ekonomię czasową trwania procesu. Czy jednak proces skrócony rzeczywiście jest bardziej korzystny dla stron procesowych, czy raczej utrudnia rzetelne przeprowadzenie sprawy? Warto spojrzeć na zalety i wady procesu skróconego, by następnie zastanowić się, w czym przeważa proces zwykły, o ile przeważna albo w czym ustępuje procesowi skróconemu, który w końcu został obwieszczony jako jedno z najważniejszych, czy wręcz najważniejsze *novum* reformy procesowej papieża Franciszka.

Każdy proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa, niezależnie od przyjętej formy, rozpoczyna się przedstawieniem pozwu<sup>9</sup>. Sędzia, zgodnie z art. 114 Instrukcji *Dignitas connubii*, nie może rozpoznać żadnej sprawy, dopóki nie zostanie przedstawiona prośba przez tego, kto ma prawo zaskarżyć małżeństwo<sup>10</sup>. Niezmiennie prawo zaskarzania małżeństwa mają małżonkowie oraz rzecznik sprawiedliwości, kiedy nieważność małżeństwa została już rozgłoszona, jeżeli małżeństwo nie może zostać uważnione albo nie jest to wskazane (kan. 1674 § 1 MIDI). Oznacza to, że niezmienną została zasada, że jedynymi osobami uprawnionymi do zaskarzania małżeństwa są małżonkowie i rzecznik sprawiedliwości<sup>11</sup>. Co więcej, zgodnie z papieskim dokumentem, małżeństwo, które za życia obojga małżonków nie zostało zaskarżone, po śmierci jednego lub obojga małżonków nie może być zaskarżone, chyba że kwestia ważności ma charakter przedprocesowy do rozwiązania innego sporu bądź na forum kanonicznym, bądź na forum świeckim (kan. 1674 § 2 MIDI).

<sup>7</sup> Por. Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae tribunal* (28 Ianuarii 2002), AAS 94 (2002), 7, 345.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Por. J. Hervada, *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho Canónico*, w: *El Ordo universalis como fundamento de una concepción cristiana del derecho y otros escritos de la primera época*, Pamplona 2014, 215–257.

<sup>10</sup> Por. kan. 1501 KPK; Pontificio Consilio per i testi legislativi, Istruzione *Dignitas connubii*, Città del Vaticano 2005, art. 92–93.

<sup>11</sup> Por. M. Wolezko, *Prawo zaskarzania małżeństwa*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostołskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów 2015, 86.

#### 4. PEWNOŚĆ ROZPADU MAŁŻEŃSTWA

Niezwykle ważną normę do przedłożenia pozwu i jego ewentualnego przyjęcia zawiera przepis zawarty w kan. 1675 MIDI, w myśl którego sędzia, przed przyjęciem sprawy, winien mieć pewność, że małżeństwo się rozpadło w sposób nieodwracalny, tak iż nie ma możliwości wznowienia wspólnoty życia małżeńskiego. W toczących się czasami dyskusjach na temat konieczności wymagania dokumentu rozwodowego w momencie składania pozwu, norma ta, która wskazuje, że proces następuje, jakkolwiek niejednoznacznie, rzuca nowe światło na toczące się dyskusje. Co bowiem oznacza pewność, że małżeństwo rozpadło się w sposób nieodwracalny. Jak zauważa M. Wolczko, jest to norma praktyczna i oznacza, że proces następuje wówczas, kiedy nie ma już możliwości na ewentualne uważnienie małżeństwa i wznowienie wspólnoty życia małżeńskiego, w czym wyrok rozwodowy może stanowić argument znaczący i potwierdzający całkowity rozpad życia małżeńskiego<sup>12</sup>. Jakkolwiek zatem wyrok rozwodowy nie stanowi warunku złożenia pozwu, niemniej w świetle normy, o której mowa, ma znaczenie istotne. W przeciwnym wypadku zawsze mogą zaistnieć wątpliwości co do całkowitego rozpadu życia małżeńskiego, zwłaszcza że w świetle kan. 1446 KPK z 1983 r. sędzia, na początku sprawy, a także w każdym innym czasie, dostrzegając jakąkolwiek nadzieję dobrego wyniku, powinien zachęcić strony i dopomóc im, by szukały słusznego rozwiązania sporu przez wspólne porozumienie, i wskazać odpowiednie do tego drogi. W tym miejscu warto zauważyć, że nie przypadkiem wprowadzona została norma zawarta w art. 2–5 Zasad proceduralnych zawartych w *Mitis Iudex Dominus Iesus*, sugerująca przeprowadzenie badania przed procesowego na poziomie diecezjalnym bądź parafialnym. Badanie to, zwane również duszpasterskim, ma na celu przede wszystkim rozpoznanie sytuacji wiernych żyjących w separacji lub rozwiedzionych oraz zebranie informacji, które mogą być użyteczne w ewentualnym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Oczywiście, badanie to, przeprowadzone przez kompetentne osoby, w tym mające wiedzę kanoniczną, nie zastępuje procesu, a jest jedynie przygotowaniem do prowadzenia procesu, zwłaszcza że niejasny jest przepis dotyczący kompetencji osób przeprowadzających takowe badanie<sup>13</sup>.

#### 5. TRYBUNAŁ KOMPETENTNY

Pozew, czyli *petitio*, ma swojego adresata. Nie może być skierowany gdziekolwiek i do jakiegokolwiek trybunału, a w przypadku procesu skróconego do jakiegokolwiek biskupa. Reforma procesu małżeńskiego dokonana przez papieża Franciszka zmieniła kompetencje trybunałów, zastępując dotychczasowe cztery (miejsce zawarcia małżeństwa, miejsce zamieszkania strony pozwanej, miejsce zamieszkania strony powodowej, miejsce zbierania dowodów) trzema, przy wyraźnie zauważa-

<sup>12</sup> Tamże, 89–90.

<sup>13</sup> Por. U. Nowicka, B. Nowakowski, *Od skargi powodowej do decyzji Roty Rzymskiej. Proces o nieważność małżeństwa po „Mitis Iudex” w pytaniach i odpowiedziach*, Warszawa 2017, 27–28.

nym większym zaufaniu do stron prowadzących postępowanie kanoniczne. W świetle bowiem kan. 1672 MIDI w sprawach o nieważność małżeństwa, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, właściwe są: trybunał miejsca, w którym małżeństwo zostało zawarte; trybunał miejsca, w którym jedna ze stron lub obie strony mają stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania; trybunał miejsca, w którym faktycznie trzeba będzie zebrać większość dowodów. Zauważalna zatem jest zmiana, gdyż nie ma już mowy o zgodzie wikariusza sądowego, jak to było w przypadku starych przepisów. Jak słusznie zauważa A. Sosnowski, aktualnie prawodawca wyraża większe zaufanie do stron procesowych, które powinny być świadome powagi prowadzonego procesu. Możliwość prowadzenia procesu w trybunale stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania strony powodowej jest wyjściem naprzeciw potrzebom pastoralnym i zakłada, że strona ta nie będzie rozpoczynała procesu w taki sposób, by uniemożliwić stronie pozwanej czynnego udziału we wszystkich etapach postępowania<sup>14</sup>. Ponadto, co należy podkreślić, nie ma pierwszeństwa kompetencji, gdyż każdy ze wskazanych trybunałów jest równie kompetentny i to od strony powodowej zależy, do którego trybunału złoży pozew. Pewne wątpliwości pojawiają się jednak, jeśli idzie o pozew w trybie procesu skróconego. Jak słusznie zauważa Del Pozzo, skoro proces skrócony winien dokonać się w trakcie jednej sesji sądowej, cokolwiek to znaczy, a czas trwania owej sesji może być różny, to wydaje się, że najbardziej wskazanym trybunałem byłby ten, w którym rzeczywiście można zebrać jak najwięcej przekonujących i silnych dowodów. I nie dotyczy to liczby dowodów, ile raczej ich ciężaru i jakości<sup>15</sup>.

## 6. ZAWARTOŚĆ POZWU

Pozew, w zależności od typu prowadzonego procesu, może być nieco odmienny, niemniej istnieją pewne elementy, które są wspólne. Każdy pozew winien jasno wskazywać adresata pozwu, czyli trybunał bądź biskupa diecezji, w której ma być prowadzony proces. Winien też wskazywać, przynajmniej w sensie ogólnym, przedmiot prośby, czyli tytuły nieważności małżeństwa, z których ma być prowadzona sprawa. Z oczywistych względów pozew winien zawierać fakty świadczące, zdaniem wnioskującego, o nieważności małżeństwa oraz przynajmniej ogólnie dowody potwierdzające tęzę nieważność. W sensie formalnym winien zawierać dane stron, zwłaszcza jeśli idzie o aktualne adresy zamieszkania, chyba że ewidentnie jest to trudne do ustalenia. Wreszcie, pozew winien zawierać podpis strony powodowej bądź stron procesowych, miejsce i datę napisania pozwu. Oprócz wymagań wspólnych, które dotyczą wszystkich typów procesów, istnieją pewne charakterystyczne, które dotyczą procesu skróconego<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Por. A. Sosnowski, *Właściwość sądu i trybunały*, w: *Praktyczny komentarz...*, dz.cyt., 62.

<sup>15</sup> Por. M. del Pozzo, *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma 2016, 130–131.

<sup>16</sup> Por. *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco. Una guida per tutti*, red. Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2016, 32

Pozew w procesie skróconym winien zostać zgłoszony przez oboje małżonków lub przez jednego z nich za zgodą drugiego. Winien też zawierać 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). Oznacza to, że strony procesowe w przypadku pozwu do procesu skróconego stają po tej samej stronie powództwa, skarżąc małżeństwo i jego ważność. Wydaje się zatem zasadne, że w tym przypadku to obrońca węzła małżeńskiego staje się stroną przeciwną w sporze. Słusznie jednak zauważa P. Majer, że stawianie takiego warunku może sugerować nierzetelność postępowania z racji na przeświadczenie stron, iż podpisanie się pod wspólnym żądaniem ułatwi i przyspieszy znacząco procedurę. Równie duże obawy można mieć w stosunku do drugiego warunku zastosowania procesu skróconego, a zwłaszcza do rozumienia sformułowania „w sposób oczywisty”, wskazując na nieważność małżeństwa<sup>17</sup>.

W swoim przemówieniu wygłoszonym 25 listopada 2017 r. do uczestników kursu zorganizowanego przez Trybunał Roty rzymskiej papież Franciszek w punkcie 5 stwierdza wyraźnie: *l'istanza va sempre indirizzata al Vescovo diocesano*. Oznacza to, że strony proszące o przeprowadzenie procesu skróconego winny swoją prośbę kierować bezpośrednio do biskupa diecezjalnego. Wydaje się jednak, że niezależnie od tego, czy pozew zostanie skierowany do biskupa diecezji czy do kompetentnego trybunału, to wikariusz sądowy, zgodnie z kan. 1676 § 2 MIDI, decyduje o wyborze typu procesu. Co należy podkreślić, proces skrócony nie jest postępowaniem administracyjnym, jak mogłaby sugerować pierwszorzędna rola biskupa diecezjalnego, ale jest postępowaniem sądowym prowadzonym wobec biskupa diecezjalnego i zrównanych z nim przełożonych Kościołów partykularnych (kan. 135 § 3 KPK). Co więcej, biskup diecezjalny nie może władzy sądowniczej delegować nikomu innemu, jak np. wikariuszowi sądowemu, co z pewnością byłoby użyteczne w wielu przypadkach z merytorycznego punktu widzenia. Nie może tego właśnie dlatego, że to biskup diecezjalny ma być gwarantem sprawiedliwego działania w przypadku procesu skróconego<sup>18</sup>.

Prawodawca w kan. 1684 MIDI wskazuje w sposób konkretny trzy elementy charakterystyczne pozwu składanego w celu przeprowadzenia procesu skróconego. Pozew ten winien przedstawić krótko i całościowo fakty, na których opiera się żądanie; wskazać dowody, które mogłyby być natychmiast zebrane przez sędziego; zawierać w załączeniu dokumenty, na których opiera się żądanie. Z przytoczonych wskazań wynika jasno, że pozew w procesie skróconym nie może ograniczyć się jedynie do wskazania w sensie bardzo ogólnym faktów potwierdzających nieważność małżeństwa, ale winien wskazywać też na dowody, które mogą być czym prędzej zebrane. Wynika z tego, że wykluczone są dowody, które ze względu na odległość zamieszkania od sądu świadków bądź czas zbierania dowodów nie mogą być użyte w procesie skróconym. Podobnie rzecz dotyczy dokumentów, które w procesie skróconym winny być załączone już w momencie składania pozwu.

<sup>17</sup> Por. P. Majer, *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz...*, dz.cyt., 167–168.

<sup>18</sup> Por. tamże, 164–165.

## 7. TYTUŁY NIEWAŻNOŚCI A OKOLICZNOŚCI

Jest oczywiste, że pozew winien zawierać określone żądanie, czyli wskazywać na tytuł nieważności małżeństwa. Fakty, o których mowa wyżej, mają przecież uzasadniać oczywistość żądania w przypadku pozwu do procesu skróconego. W przypadku procesu zwykłego fakty, jakkolwiek nie muszą w sposób oczywisty świadczyć o nieważności małżeństwa, niemniej tę nieważność w sposób ogólny winny potwierdzać.

Najczęściej spotykane w postępowaniu sądowym tytuły nieważności małżeństwa dotyczą, z jednej strony, różnych form niezdolności konsensualnej, o których mowa w kan. 1095, 1–3 KPK, z drugiej zaś różnych form symulacji zgody małżeńskiej bądź całkowitej, bądź częściowej. W przypadku pozwu do procesu skróconego wydaje się ciekawe zestawienie ich z okolicznościami, o których mowa w art. 14 *Zasad proceduralnych*, określonych przez papieża Franciszka. Trudno bowiem rozpatrywać każdą z tych zasad oddzielnie i dopasowywać do nich poszczególne tytuły nieważności. W moim przekonaniu, tok rozumowania winien być przeciwny, tzn. możliwość zastosowania konkretnego tytułu nieważności małżeństwa winno być uzasadnione istnieniem niektórych okoliczności, które zresztą nietaksatywnie wymienia Prawodawca we wspomnianym art. 14 *Zasad proceduralnych*.

To oczywiste, że brak wystarczającego używania rozumu, jakkolwiek w myśl kan. 97 i kan. 124 KPK czyni osobę niezdolną do wyrażenia jakiegokolwiek aktu ludzkiego, w świetle kan. 1095, 1° KPK oznacza brak takiego stopnia używania rozumu, który konieczny jest do zaistnienia aktu ludzkiego, jakim jest akt zgody małżeńskiej<sup>19</sup>. Brak wystarczającego używania rozumu w odniesieniu do aktu zgody małżeńskiej nie oznacza zatem, że dany podmiot nie jest zdolny do wyrażenia innego aktu prawnego o mniejszym znaczeniu. Pozbawiony wystarczającego używania rozumu jest ten podmiot, który w momencie wyrażenia konsensu z jakiegokolwiek przyczyny nie posiada pełnego i harmonicznego zarządzania swoimi władzami zmysłowymi, pożądanymi, umysłowymi i wolitywnymi, które jest konieczne do tego, aby akt zawarcia małżeństwa był aktem ludzkim. Przyczyny braku wystarczającego używania rozumu mogą mieć charakter habitualny lub aktualny. Jak zauważa P. Moneta, do najczęściej spotykanych przyczyn o charakterze habitualnym zalicza się choroby umysłowe oraz psychozy, takie jak: schizofrenia, paranoja, psychoza maniako-depresyjna<sup>20</sup>. Zestawiając to, co wyżej napisano, z zasadami proceduralnymi można stwierdzić, że jeśli w momencie składania pozwu można stwierdzić, że istnieją dokumenty medyczne potwierdzające brak używania rozumu, brak świadomości działania z powodu konkretnego zaburzenia umysłowego bądź psychicznego istnieje podstawa do złożenia pozwu wnoszącego o przeprowadzenie procesu skróconego.

<sup>19</sup> Por. A. Abate, *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Appollinaris 59, 1986, 455.

<sup>20</sup> Por. P. Moneta, *Il Matrimonio*, w: *Il Diritto nel Mistero della Chiesa*, t. 3, Roma 1992, 221; J.J. García Failde, *Trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, Salamanca 1999, 336.

Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego. Poważny brak rozeznania oceniającego co do praw i obowiązków małżeńskich oznacza brak zdolności osądu proporcjonalnego do istoty małżeństwa oraz brak wolności wewnętrznej koniecznej do wyrażenia zgody małżeńskiej. Występuje on w przypadku poważnego naruszenia zdolności poznawczych, krytycznych i woli w stosunku do przekazania i przyjęcia praw i obowiązków małżeńskich. Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego mogą mieć różny charakter. Zalicza się do nich najczęściej psychozy, nerwice czy zaburzenia, czy też patologie osobowości<sup>21</sup>. To, co powiedziano odnośnie do pierwszego tytułu nieważności, można zastosować i w tym przypadku, jeśli chodzi o dokumenty medyczne potwierdzające istnienie silnego zaburzenia psychicznego w momencie zawierania małżeństwa. Dodatkowo nie bez znaczenia mogą być inne okoliczności, jak np. krótkie pożycie małżeńskie czy stosowana przemoc fizyczna. Wydaje się, że o wiele trudniej będzie można znaleźć okoliczności, które uzasadniają wniesienie pozwu z tytułu niezdolności natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, chyba że mowa o zaawansowanych uzależnieniach, jak np. uzależnienie od alkoholu potwierdzone dokumentami medycznymi np. w postaci podjętego leczenia.

Warto zauważyć, że zatajenie alkoholizmu czy jakiegokolwiek innego uzależnienia bądź zaburzenia, a także bezpłodności, o ile jest to udokumentowane, może stanowić podstawę wniesienia pozwu z tytułu podstępного wprowadzenia w błąd.

W prawie małżeńskim materialnym symulacja oznacza sfałszowaną zgodę małżeńską, w której wyrażona za pomocą słów i znaków zewnętrzna deklaracja woli nie odpowiada zgodzie wewnętrznej<sup>22</sup>. W przypadku symulacji istnieje rozbieżność między rzeczywistą wolą kontrahenta i jej zewnętrzną formą wyrazu. Oznacza to, iż strony, pomimo że pragną nadać wyrażanej przez nich zgodzie małżeńskiej zewnętrzną formę i czynią to w rzeczywistości, wewnętrznym nie zgadzają się z jej przedmiotem, niezależnie od tego, czy będzie nim małżeństwo jako takie, czy któryś z jego przymiotów lub elementów<sup>23</sup>. Co więcej, strony wyrażające wolę małżeńską nie tylko nie zgadzają się z przedmiotem zgody małżeńskiej, ale wykluczają go pozytywnym aktem woli, jak stwierdza kan. 1101 § 2 KPK z 1983 r.. Powyższa norma kan. 1101 § 2 obecnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego różni przedmiot symulacji, przez dokonanie rozróżnienia między wykluczeniem samego małżeństwa, jak i jego istotnych elementów i przymiotów oraz wskazuje na pozytywny akt woli jako niezbędny do uznania działania osoby zawierającej małżeństwo symulowane. W przypadku symulacji całkowitej kontrahent nie ma w ogóle woli zawarcia związku, w przypadku symulacji częściowej istnieje wola zawarcia związku, natomiast wykluczony zostaje element lub przymiot małżeństwa.

---

<sup>21</sup> Por. S. Paździór, *Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*, Lublin 2004, 25–26.

<sup>22</sup> Por. R. Bacari, *La volontà nei sacramenti*, Milano 1941, 173; G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, 240.

<sup>23</sup> Por. F. Ferrara, *Della simulazione dei negozi giuridici*, Milano 1913, 37.



Istnieją okoliczności, które w świetle art. 14 *Zasad proceduralnych* mogą uzasadniać złożenie pozwu z tytułu symulacji zgody małżeńskiej. I tak jako przykład, brak wiary może uzasadniać wykluczenie małżeństwa, wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa, a nawet błąd determinujący wolę. Aborcja dokonana dla uniknięcia posiadania potomstwa może uzasadniać tytuł wykluczenia dobra potomstwa. Pozostawanie w relacji pozamałżeńskiej w okresie zawierania małżeństwa może stanowić podstawę wniesienia pozwu z tytułu wykluczenia jedności małżeńskiej albo przynajmniej z tytułu wykluczenia dobra wierności małżeńskiej. Zawarcie małżeństwa z przyczyny całkowicie obcej życiu małżeńskiemu może uzasadniać tytuł wykluczenia małżeństwa bądź tytuł wykluczenia dobra małżonków. Jak zatem łatwo zauważyć, okoliczności, o których mowa w art. 14 *Zasad proceduralnych*, jakkolwiek nie wyczerpują możliwej listy okoliczności uzasadniających wniesienie pozwu ze wskazaniem procesu skróconego, niemniej mogą uzasadniać taką decyzję powództwa<sup>24</sup>.

\* \* \*

Złożenie pozwu to początek procesu skróconego. To od wikariusza sądowego zależy, czy spełnia on określone kryteria i czy może stanowić podstawę prowadzenia procesu, który stanowi absolutne *novum* w procedurze kanonicznej.

## BIBLIOGRAFIA

- Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae tribunal (28 Ianuarii 2002)*, AAS 94 (2002), 7, 340–346.
- Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rota auditores, officiales et advocatos coram admissos (29 Ianuarii 2005)*, AAS 97 (2005), 5, 164–166.
- Papież Franciszek, *List apostolski „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Tarnów: Biblos 2015.
- Pontificio Consilio per i testi legislativi, *Istruzione Dignitas connubii*, Città del Vaticano 2005, art. 92–93.
- Abate A., *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Appolinaris 59 (1986), 445–491.
- Adamowicz L., *Okoliczności zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krajczyński, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2015, 93–108.
- Bacari R., *La volontà nei sacramenti*, Milano 1941.
- Del Pozzo M., *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma: Edusc 2016.
- Dzierżon G., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2002.
- Ferrara F., *Della simulazione dei negozi giuridici*, Milano: Società Editrice Libreria 1913.
- García Faílde J.J., *Trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 1999.

---

<sup>24</sup> Por. L. Adamowicz, *Okoliczności zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, 101.

- Hervada J., *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho Canónico*, w: *El Ordo universalis como fundamento de una concepción cristiana del derecho y otros escritos de la primera época*, Pamplona: Eunsa 2014.
- La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco. Una guida per tutti*, red. Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano: Ancora 2016.
- Majer P., *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów 2015, 163–218.
- Moneta P., *Il Matrimonio*, w: *Il Diritto nel Mistero della Chiesa*, t. 3, Roma 1992.
- Nowicka U., Nowakowski B., *Od skargi powodowej do decyzji Roty Rzymskiej. Proces o nieważność małżeństwa po „Mitis Iudex” w pytaniach i odpowiedziach*, Warszawa 2017.
- Paździor S., *Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*, Lublin: Wydawnictwo POLIHYMNIA 2004.
- Sosnowski A., *Właściwość sądu i trybunały*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów: Biblos 2015, 55–84.
- Wolczko M., *Prawo zaskarżenia małżeństwa*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów: Biblos 2015, 85–88.

## SUMMONS IN SHORTENED PROCESS

### Summary

Every marriage annulment process, regardless of its form, starts from summons. A judge cannot examine any case until the petition is put forward by the one who can challenge the validity of marriage. Spouses and a promotor of justice have an unchangeable right to challenge the validity of marriage in some circumstances. This article is an attempt to define and determine the circumstances in which the parties can file for a shortened process, or the so called bishop process.

**Keys words:** Pope, process, 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 Uniwersytetu Łódzkiego, oficjał Trybunału Metropolitalnego Łódzkiego, Zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie i procesowe, prawo wyznaniowe, kanoniczne prawo administracyjne.  
Kontakt e-mail: gleszczynski@wpia.uni.lodz.pl

BARTOSZ NOWAKOWSKI

*Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych  
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, Siedlce*

## TRANSWESTYTYZM A ZDOLNOŚĆ OSOBY DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

**Słowa kluczowe:** transwestytyzm, małżeństwo, transseksualizm, identyfikacja płciowa, preferencja seksualna, parafilia

1. Wstęp. 2. Identyfikacja płciowa. 3. Transwestytyzm jako zaburzenie identyfikacji płciowej. 4. Pseudotranswestytyzm – szczególna forma transwestytyzmu. 5. Transwestytyzm a nieważność małżeństwa

### 1. WSTĘP

W sprawach małżeńskich, które trafiają na wokandy sądów cywilnych i kościelnych, najczęściej podawanymi powodami ich nieważności są: niedojrzałość psychiczna lub emocjonalna którejs z stron lub obojga, różnice charakterów, zdrady, odmienne wizje i oczekiwania lub „wypalona” miłość. Nie wchodząc w wątpliwą wartość merytoryczną tych powodów dla procesu kanonicznego o stwierdzenie nieważności małżeństwa, należy podkreślić, że ich przeważająca liczba stoi w statystycznej opozycji do spraw, które niosą ze sobą znaczący ciężar gatunkowy problemu. Do takich przypadków z pewnością pretendują zaburzenia tożsamości seksualnej, nazywane także zaburzeniem identyfikacji płciowej. W dzisiejszej pseudokulturze społecznej, która w znacznym stopniu zakłóca właściwe postrzeganie sfery seksualnej człowieka, sądy częściej niż kiedyś stykają się ze sprawami osób, których funkcjonowanie na płaszczyźnie sfery intymnej stało się przyczyną destrukcji więzi małżeńskiej, a nawet nie pozwoliło na jej substancjalne zaistnienie. Transwestytyzm jest jedną z takich parafilii, a jego złożoność i znaczenie dla orzecznictwa sądowego w sprawach o nieważność małżeństwa, stały się impulsem podjęcia poniższej, syntetycznej refleksji naukowej.

## 2. IDENTYFIKACJA PŁCIOWA

Mając do czynienia z kwestią ewentualnego wpływu określonych dewiacji seksualnych na ważność małżeństwa, konieczne jest odniesienie do nauk szczegółowych, których przedmiotem jest fenomen seksualności, a więc ogólnie do psychologii i psychiatrii, a w sposób szczególny do seksuologii. Jak wiadomo, w tych dyscyplinach istnieje znaczna rozbieżność terminologiczna i systematyczna, podkreślana dodatkowo przez zróżnicowane założenia w filozoficznym pojmowaniu człowieka<sup>1</sup>, co tym bardziej domaga się ukazania założeń antropologii chrześcijańskiej na gruncie przedmiotowego zagadnienia. Niewłaściwe byłoby bowiem bezkrytyczne przyjęcie na płaszczyźnie prawa kanonicznego twierdzeń nauk szczegółowych. *A contrario*, sprowadzenie samego małżeństwa wyłącznie do wymiaru kanonicznego byłoby dalekim uproszczeniem. Małżeństwo – jak zauważa G. Erlebach i P.G. Bianchi – nie jest powołane do istnienia przez normę prawną, ale jest instytucją uprzednią wobec normy prawnej, pochodzi z objawienia i z prawa naturalnego. Dopiero ten wymiar ontologiczny doznaje dalszego sprecyzowania w przynajmniej dwóch dalszych porządkach; prawnym i moralnym<sup>2</sup>.

Mając powyższe na uwadze oraz w kontekście naszych dalszych rozważań dotyczących transwestytyzmu, należy podkreślić za P.A. Bonnetem – iż seksualność tkwiąca u podstaw małżeństwa powinna być ujmowana w aspekcie kwalifikującym wzajemną relację mężczyzny i kobiety. Sama seksualność nie stanowi jeszcze przedmiotu małżeństwa<sup>3</sup>. Małżeństwo zawarte przez akt woli jest bowiem związkiem wyłącznym i nierozzerwalnym, poprzez który mężczyzna i kobieta wzajemnie się przyjmują i sobie oddają, ogniskując tę relację na wzajemnym dobru i zrodzeniu potomstwa. Mając to na uwadze, wchodzimy w pewne parametry fundamentalne w celu rozróżnienia tego, co w dziedzinie seksualności ludzkiej jest zgodne albo niezgodne ze wskazaną wizją małżeństwa. Tym samym powstaje realna możliwość kwalifikacji poszczególnych form seksualności – jako normalne lub anormalne<sup>4</sup>.

Transwestytyzm, który stanie się przedmiotem naszego spojrzenia, obok transseksualizmu<sup>5</sup> należy do kategorii zaburzeń identyfikacji płciowej i dotyczy tych wszystkich sytuacji, w których osoba nie jest w stanie uzyskać pewności psychicznej w odniesieniu do własnej przynależności płciowej. Fizjologicznie mając swoją płeć, psychicznie przeżywa jednak samą siebie jako osobę płci

<sup>1</sup> Por. G. Erlebach, *Tożsamość seksualna a nieważność związku małżeńskiego według najnowszej jurysprudenencji rotalnej (1983–1994). Zarys tematyczny*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B. W. Zubert, Opole 1998, 107.

<sup>2</sup> Por. P.G. Bianchi, *Incapacitas assumendi obligationes matrimonii. Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970–1982*, Milano 1992, 132; G. Erlebach, art.cyt., 109.

<sup>3</sup> Por. P.A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, 17–21.

<sup>4</sup> Por. G. Erlebach, art.cyt., 111.

<sup>5</sup> W kontekście niniejszych rozważań ważnym podkreślenia jest zróżnicowanie płaszczyzn płciowości. W odniesieniu do transseksualizmu nie tylko możemy wskazać konwersję na płaszczyźnie socjologicznej (prawną, metrykalną itp.) czy psychologicznej (integralnie ujęta sfera psychiki), ale również płaszczyznę fizjologiczną (anatomiczną).

odmiennej<sup>6</sup>. W nowoczesnej psychiatrii określany jest jako eonizm i kwalifikowany w grupie tzw. parafilii, w odróżnieniu od używanego dawniej określenia na grupę tych zjawisk, czyli tzw. perwersji<sup>7</sup>. Jeżeli w normalnym stanie rzeczy płeć psychiczną określa się jako identyfikację osoby z posiadaną płcią anatomiczną, czyli subiektywne poczucie przynależności do tej właśnie płci<sup>8</sup>, to zaburzenie tej sfery będzie przejawiać się dychotomią tych dwóch sfer. *A contrario*, prawidłowa identyfikacja płciowa zachodzi wówczas, gdy w sferze zewnętrznych zachowań człowiek przyjmuje rolę płciową zgodną ze swoją budową ciała, a jednocześnie w sferze psychicznej ma poczucie przynależności do płci żeńskiej lub męskiej, zgodnie z płcią biologiczną oraz wypełnianymi rolami społecznymi<sup>9</sup>.

We właściwym kontekście antropologicznym należy podkreślić, iż płeć psychiczna nie jest wynikiem wyłącznie oceny subiektywnej podmiotu (choć takie pozaantropologiczne postulaty są wysuwane<sup>10</sup>). Podstawę kształtowania się płci stanowią także czynniki chromosomalne, gonadalne, hormonalne itd. Ponieważ człowiek stanowi jedność psychofizyczną, dlatego psychikę i ciało należy ujmować jako coś nierozłącznego. W praktyce nie można więc traktować tych sfer jako dwóch odrębnych i całkowicie niezależnych od siebie stanów rzeczy<sup>11</sup>.

Identyfikacja płciowa, ujmowana terminologicznie również jako tożsamość płciowa, może być traktowana *in sensu stricto*, *in sensu largo* oraz *in sensu largissimo*. Wybitny procesualista G. Erlebach przez pojęcie ujęcia wąskiego rozumie określenie płci danej osoby, w sensie szerszym pod tym pojęciem kryje się tradycyjnie rozumiana dewiacja lub dysfunkcja seksualna, wreszcie w sensie najszerszym określenie konkretnego charakteru seksualności danego podmiotu. W takim ujęciu w orbicie naszych rozważań pozostaną dwa ostatnie rozumienia, które dotyczą zachowań oraz form seksualności ludzkiej, uznawanych jako odbiegające od normy. Ujęcie wąskie znajdujące zastosowanie w odniesieniu do transseksualizmu<sup>12</sup> pozostanie wyłącznie wzmiankowane jako niezwiązane bezpośrednio z poruszanym zagadnieniem transwestytyzmu. K. Imieliński i S. Dulko wskazują ponadto, iż identyfikację płciową można określać jako całkowitą, gdy jest naśladowaniem całości sposobów zachowań i poglądów określonej osoby lub częściową. Może być też nazwana jako świadoma, gdy oznacza zdawanie sobie sprawy z faktu utożsamiania się z konkretną osobą, w innym przypadku jest nieświadoma. Identyfikacja określana jest jako wewnętrzna, gdy oznacza utożsamianie się z wewnętrznymi cechami osobowości osoby naśladowanej, lub zewnętrzna, gdy oznacza naśladowanie zewnętrznego sposobu zachowania. Może być również trwała lub nietrwała<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. A. Golan, *Płeć psychiczna – czym jest, kształtowanie się płci*, <https://portal.abczdrowie.pl/plec-psychiczna> (dostęp: 27.02.2019); Wikipedia, *Gender*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Gender> (dostęp: 27.02.2019).

<sup>11</sup> Por. A. Kępiński, *Z psychopatologii życia seksualnego*, Warszawa 1988, 44; K. Imieliński, S. Dulko, dz.cyt., 13.

<sup>12</sup> Por. G. Erlebach, art.cyt., 106.

<sup>13</sup> Por. K. Imieliński, S. Dulko, dz.cyt., 45–49.

### 3. TRANSWESTYTYZM JAKO ZABURZENIE IDENTYFIKACJI PŁCIOWEJ

Transwestytyzm to upodobanie do noszenia strojów płci odmiennej w celu osiągnięcia zadowolenia seksualnego. W większości przypadków transwestyta nie doświadcza skłonności do podejmowania aktywności seksualnej z osobami własnej płci. Również odmiennie niż transseksualista nie odczuwa psychicznego wstrętu lub braku upodobania do własnej płci, akceptuje ją i nie odczuwa wewnętrznego, psychicznego nacisku do jej anatomicznej modyfikacji<sup>14</sup>. Ta szczególna postać zaburzenia identyfikacji płciowej dotyka zarówno mężczyzn, jak i kobiety, przy czym – jak zauważa M. Haslam – u kobiet jest on trudny do rozpoznania. Natomiast zdaniem profesora R. Picardi, ta forma dewiacji seksualnej jednak częściej dotyka mężczyzn, w mniejszym stopniu kobiety. Zachowania świadczące o zaburzeniu pojawiają się już w dzieciństwie lub w okresie wczesnego dojrzewania seksualnego. W końcowym jego etapie, wraz z rozwojem świadomości seksualnej i psychicznej, transwestyta jest w pełni świadomy, że przebijanie się w stroje płci przeciwnej wiąże się z silnym i przyjemnym przeżyciem seksualnym i odczuwa wewnętrzną potrzebę oddawania się tym praktykom. W przypadku transwestyty przebijanie staje się celem samym w sobie, służącym osiągnięciu podniecenia seksualnego przez stanie się na jakiś czas kobietą<sup>15</sup>. Ponadto, jak trafnie zauważa H. Giese, także doświadczenie masturbacji oraz kreowanie specyficznych, fantastycznych wyobrażeń aktu seksualnego jest właściwą formą aktywności seksualnej transwestyty. Prowadzi ona z upływem czasu do zaniku prawidłowej seksualności realizującej się wielopłaszczyznowo, a finalnie redukuje się ona wyłącznie do sfery czysto iluzorycznej<sup>16</sup>. Dokładnie takie doświadczenia towarzyszyły pozwanemu w niedawno zakończonej sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa z powodu transwestytyzmu (proces skrócony przed biskupem) w jednym z sądów kościelnych na terenie Polski. Pozwany w złożonych zeznaniach podkreślił, że „już w dzieciństwie zauważyłem, kiedy pierwszy raz doznałem orgazmu, że podobało mi się to uczucie, szczególnie kiedy wywoływałem je sam, ale już wtedy nie wydawało mi się równie atrakcyjne podjęcie współżycia. [...] masturbacja dawała mi przyjemność i ta rzeczywistość była dla mnie wyjątkowa, nie chciałem jednak się tym dzielić. Myślałem, że to mój wyjątkowy sposób na masturbację i jak podejmę współżycie z kobietą, to mi to przejdzie. [...] Potem w małżeństwie, kiedy próbowaliśmy podjąć współżycie, powódka nie była tym usatysfakcjonowana. [...] nie dochodziło u mnie w ogóle

<sup>14</sup> Por. U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo canonicus*, Periodica 86 (1997), 111; Por. G. Zuanazzi, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, Studi Giuridici XCIII, Città del Vaticano 2012, 325. Na podobnym stanowisku stoi E. Sgreccia: „Il travestimento è una sindrome nella quale non vi è desiderio profondo di cambia sesso, ma semplicemente si è instaurato un bisogno psichico di indossare indumenti dell'altrosesso, come condizione necessaria è rivolto verso soggetti del sesso opposto” – E. Sgreccia, *Aspetti morali del transsessualismo*, Medicina e Morale 2 (1984), 186.

<sup>15</sup> Por. M. Haslam, *Psichiatria*, Poznań 1997, 468; R. Picardi, *Matrimonio canonico. Aspetti medico-legali*, Roma 2003, 135.

<sup>16</sup> Por. H. Giese, *Psychopathologie der Sexualität des Menschen*, Stuttgart 1971, 43.

do wytrysku w czasie naszych zbliżeń, a podniecenie u mnie ustawało zanim jeszcze zdążyliśmy się rozebrać”<sup>17</sup>.

Etiologia transwestytyzmu jest niejasna. Prawdopodobnie większość przypadków bierze swój początek w wychowaniu rodzinnym, wskutek którego nie mogła nastąpić identyfikacja z rodzicem tej samej płci z winy któregośkolwiek z nich lub obojga. Transwestyta już w dzieciństwie doświadcza i odkrywa swoje preferencje poprzez ubrania, zabawę, uczesanie. Niekiedy istotny wpływ na wykształcenie się przedmiotowego zaburzenia mają inklinacje rodziców, którzy pragnęli dziecka odmiennej płci lub gdy dziecko było wychowywane przez same kobiety<sup>18</sup>. Powódka w przywołanej powyżej sprawie, tak zeznaje o pozwanym: „pozwany ma fantazje o byciu w ciele kobiety skrępowanej, w trakcie masturbacji musi sobie wyobrazić, że jest w ciele kobiety skrępowanej. Występuje to u niego od dzieciństwa”<sup>19</sup>.

Jak zauważa G. Zuanazzi, transwestytyzm jest kontratypem ekshibicjonizmu, w którym zaburzenie objawia się demonstracyjnym obnażaniem narządów płciowych i czerpaniem z takiej postawy zadowolenia seksualnego. W przypadku transwestytów odwrotnie, cechuje się on przede wszystkim dyskretnym używaniem odzieży płci przeciwnej. W odniesieniu do mężczyzn – u których niniejsze zaburzenie występuje częściej – odzież damska noszona jest pod odzieżą męską lub jest używana (niekiedy również za zgodą małżonki, partnerki) do wywołania podniecenia seksualnego przed stosunkiem heteroseksualnym. Aktywność transwestytyzmu męskiego realizuje się, jak to już wyżej podkreślono, przede wszystkim w masturbacji lub aktach heteroseksualnych. W normalnych, codziennych relacjach międzyludzkich transwestyta ukazuje siebie jako mało ważnego, niezaradnego, niezdarnego. W przypadku kobiet używanie odzieży męskiej wskazuje na transwestytyzm w sytuacji, gdy ukierunkowane jest na osiągnięcie satysfakcji seksualnej. Należy jednak mieć na uwadze, iż dzisiejsza moda pozwala kobietom na używanie odzieży męskiej, stąd też należy być bardzo ostrożnym w ocenie przedmiotowej parafilii. Transwestytyzm kobiecy towarzyszy często kobiecemu homoseksualizmowi, ale niekoniecznie musi od razu wykluczać relacje heteroseksualne, a nawet zakładać obydwóch przypadków jednocześnie<sup>20</sup>.

M. Popielarski uważa, że zakres zachowań transwestyty nie oscyluje wyłącznie wokół przebierania się w ubiory płci przeciwnej, na co *explicite* wskazuje etymologia przedmiotowego pojęcia. Często używa innych atrybutów płci przeciwnej (zwanych często tzw. fetyszami) jak perfum, szminek, tuszu, pudru, kokard, wstążek itp. Dotyczy to osób płci męskiej. Natomiast w przypadku kobiet z powyższymi zaburzeniami mamy do czynienia z obcinaniem włosów, noszeniem męskich spodni i koszul, energicznymi ruchami ciała, wulgarnym słownictwem itp.<sup>21</sup>. Powódka z przy-

<sup>17</sup> Wyrok Sądu Metropolitarnego w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 5.

<sup>18</sup> Por. J. Huber, *Transsexualismus und transvestitismus kirchenrechtlicher überlegungen*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B.W. Zubert, Opole 1998, 22.

<sup>19</sup> Wyrok Sądu Metropolitarnego w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 4.

<sup>20</sup> Por. G. Zuanazzi, dz.cyt., 324–325.

<sup>21</sup> Por. M. Popielarski, *Niektóre problemy związane z rozwojem popędu seksualnego*, w: *Psychiatria wieku rozwojowego*, red. A. Popielarska, M. Popielarska, Warszawa 2000, 226.

wołanej już kilkakrotnie sprawy o nieważność małżeństwa zeznała o pozwanym, iż „co innego mi deklarował, a jednocześnie tego samego dnia zamawiał kolejne gadżety przez Internet. Chował to wszystko przede mną. Okazało się, że robił to już długo przed ślubem. Cały czas mnie okłamywał. [...] odkryłam, że pozwany zakładał obcisłą sukienkę, perukę itp.”<sup>22</sup>.

#### 4. PSEUDOTRANSWESTYTYZM – SZCZEGÓLNA FORMA TRANSWESTYTYZMU

Sygnalizując fenomen pseudotranswestytyzmu, należy wskazać, iż jest on zjawiskiem kumulacji symptomów transwestytyzmu z innymi zaburzeniami orientacji seksualnej. Czystą postacią ma on bowiem wtedy, gdy osoba w sposób wyłączny i preferencyjny osiąga zadowolenie seksualne poprzez noszenie ubrań płci przeciwnej<sup>23</sup>. W przypadku pseudotranswestytyzmu chodzi głównie o łącznie się z homoseksualizmem, fetysyzmem lub transseksualizmem, choć niekiedy ma on również swoje korelacje z masochizmem, infantyлизmem lub narcyzmem. Dokładnie taki właśnie przypadek rozpatrywał Sąd Metropolitany w X w sprawie, do której nawiązujemy. W uzasadnieniu wyroku biskup diecezjalny stwierdził, iż „Do akt sprawy zostały dołączone dokumenty pochodzące z terapii seksuologicznej pozwanego. Ich wiarygodność nie budzi wątpliwości. Lekarz seksuolog zdiagnozował u pozwanego złożone zaburzenia preferencji seksualnej (F.65.5). W notatkach pochodzących z terapii lekarz zanotował, iż parafilie złożone występowały u pozwanego pod postacią fetysyzmu oraz sadyzmu. [...] Zakładając obcisłe stroje pozwany doznawał jednoczesnego uczucia bycia osobą skępowaną oraz krępującą. Tylko w ten sposób był w stanie osiągnąć satysfakcję seksualną”<sup>24</sup>.

Słusznie zauważa J. Słowiński, iż w powszechnej (błędnej) opinii transwestyta zazwyczaj utożsamiany jest jako homoseksualista. Jednak w większej części (ponad 70% przypadków) transwestyci są wyłącznie heteroseksualni, zawierają małżeństwa, część z nich posiada potomstwo. Wyłącznie niewielka grupa ukierunkowana jest mentalnie i/lub aktywnie na działania homoseksualne. Należy podkreślić, iż czysty transwestytyzm oraz homoseksualizm stanowią dwie odrębne, zróżnicowane sytuacje. Homoseksualista szuka w odniesieniu do transwestyty realizacji wewnętrznego pragnienia, jakim jest stworzenie z partnerem typu pewnej homoseksualnej komplementarności<sup>25</sup>.

W kontekście omawiania postaci pseudotranswestytyzmu i jego wpływu na zgodę małżeńską należy wskazać także jego szczególną postać, jaką jest transwestytyzm fetyszystyczny. Zaburzenie to odróżnia się od prostego fetysyzmu tym, iż nie chodzi tu wyłącznie o noszenie ubrań jako fetyszu, ale również o przybieranie wyglądu osoby płci przeciwnej. Zwykle osoby te noszą przedmioty, a często cały strój

<sup>22</sup> Por. Wyrok Sądu Metropolitany w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 4.

<sup>23</sup> Por. G. Zuanazzi, dz.cyt., 326.

<sup>24</sup> Por. Wyrok Sądu Metropolitany w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 9–10.

<sup>25</sup> Por. J. Słowiński, dz.cyt., 197.



wraz z peruką i makijażem. Jak podkreśla S. Paździor, transwestytyzm fetyszystyczny jest w wielu przypadkach swoistego rodzaju etapem między transwestytyzmem prostym a transseksualizmem<sup>26</sup>. W takiej (fetyszystycznej) postaci podniecenie seksualne, wynikające z kontaktu z całą osobowością partnera płci przeciwnej, przeniesione zostaje na kontakt jedynie na jakąś jego część osobowości lub na przedmiot należący do niej. Można, przykładowo, wskazać na mężczyznę, który jest aktywny seksualnie, ale tylko w przebraniu kobiecym<sup>27</sup>. Zwrócono uwagę na to zjawisko także w przywoływanej sprawie o nieważność małżeństwa: „W zgromadzonym materiale dowodowym znajdują się potwierdzone informacje, iż pozwany przejawiał upodobania do szczególnego rodzaju ubrań. Mianowicie były to obcisłe legginsy bądź rajstopy. Pozwany zeznał, że powódka podobała mu się, wywoływała w nim podniecenie seksualne, ale jedynie wówczas, gdy była ubrana w określony sposób. Jeśli była rozebrana, nie dochodziło u niego do erekcji. Pozwany, uprzedmiotawiając powódkę, kierował swoje pożądanie wyłącznie ku źródłu satysfakcji seksualnej, mianowicie obcisłym czarnym strojom. Powódka sama w sobie nie stanowiła dla niego źródła pożądania, dlatego bez określonych atrybutów niemożliwym była u pozwanego erekcja”. Sam pozwany w złożonych zeznaniach podkreślił, iż „w mojej seksualności te gadzety, jakie kupowałem, były mi niezbędne do osiągnięcia satysfakcji seksualnej. Tym gadżetem były po prostu spodnie dresowe. [...] W pewnym momencie zacząłem eksperymentować, zamawiać jeszcze inne rzeczy. [...] Powódka podniecała mnie, były gesty czułości, ale nie czułem takiego pożądania, żeby podjąć akt współżycia. Moja seksualność przybrała formę gadżetów, a nie nagiej kobiety”<sup>28</sup>. W tym kontekście trafna jest również uwaga J. Słowińskiego, iż z transwestytyzmem fetyszystycznym nie należy utożsamiać osób świadczących płatne usługi seksualne (prostytcja) zarówno homo, jak i heteroseksualne, podczas których dochodzi do użycia różnego rodzaju strojów lub fetyszy<sup>29</sup>.

Transwestytyzm fetyszystyczny należy jednak wyraźnie odróżnić od transseksualizmu fetyszystycznego, w którym osoba nie tylko dokonuje zmiany wyglądu zewnętrznego, ale również dokonuje zmiany płci na poziomie anatomicznym. Ogólnie ujmując, transwestyta, w przeciwieństwie do transseksualisty jest zasadniczo zadowolony ze swego ciała. Nie zawsze jednak transwestytyzm i transseksualizm ze sobą się wykluczają. Istnieją różne odcienie i stopnie tego zjawiska, a granice są nieprecyzyjne i wymagają weryfikacji każdego przypadku. Nierzadko transseksualista zachowuje się transwestytycznie, aby spowodować poczucie łączności z upragnioną płcią<sup>30</sup>. Natomiast nie są kompatybilne z parafilią transwestytyzmu przypadki, w których dochodzi u osoby do poczucia nieadekwatności własnej płci morfologicznej i pojawia się pragnienie kastracji. Takie zjawisko wskazuje bardziej na transseksualizm niż na transwestytyzm<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Por. S. Paździor, dz.cyt., 371.

<sup>27</sup> Por. J. Huber, art.cyt., 27.

<sup>28</sup> Por. Wyrok Sądu Metropolitarnego w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 6 i 9–10.

<sup>29</sup> Por. J. Słowiński, dz.cyt., 197.

<sup>30</sup> Por. J. Huber, art.cyt., 27–28.

<sup>31</sup> Por. G. Zuanazzi, dz.cyt., 326.

## 5. TRANSWESTYTYZM A NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

Gdy chodzi o kwestię ewentualnej nieważności małżeństwa ze względu na określoną, odbiegającą od normy tożsamość seksualną, sędzia kościelny staje wobec pozornej przynajmniej indeterminacji prawnej. Nie zostało bowiem sformułowane jakiegokolwiek kryterium legislacyjne, przynajmniej wyraźnie postrzegalne, które by określało, jakie skutki prawne należy przypisać określonej tożsamości seksualnej jednego z nupturientów w relacji do ważności małżeństwa. Jedyne niezaprzeczalne kryterium stanowi konieczność tożsamości seksualnej nupturientów w sensie wąskim, tzn. że musi to być mężczyzna i kobieta, którzy nie mogą być dotknięci impotencją (por. kan. 1055 § 1, 1057 § 2 i 1084 § 1 KPK)<sup>32</sup>.

Transwestyci to zazwyczaj osoby żyjące w małżeństwach, często poza dewiacją seksualną ich zachowanie przebiega normalnie i typowo dla innych mężczyzn<sup>33</sup>. Wśród niektórych kanonistów panuje przekonanie, że transwestytyzm wywołuje jedynie trudności na płaszczyźnie relacji seksualnych w małżeństwie, lecz nie powoduje niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, jeśli nie przechodzi w formę transseksualizmu<sup>34</sup>. W kontekście tych opinii, należy jednak opowiedzieć się za stanowiskiem G. Zuanazziego, który uważa, że transwestytyzm, jeśli jest strukturalny, zagraża relacji małżeńskiej. Jeżeli bowiem transwestyta nie ogranicza się wyłącznie do masturbacji, lecz realizuje się poprzez stosunki seksualne, to osoba współmałżonka lub partner sprowadzony zostaje zawsze i wyłącznie do fantazji seksualnej. Oczywiście – podkreśla G. Zuanazzi – także w relacjach intymnych osób niezaburzonych pojawiają się fantazje odnoszące się do drugiej osoby, lecz w odróżnieniu od parafilii nie są one esencjalnym czynnikiem *sine qua non* nawiązania stosunku seksualnego, bez którego nie byłby on możliwy. Transwestytyzm jest rzeczywiście zaburzeniem konstytutywnym osobowości, gdyż nie prowadzi do wzajemnego oddania cielesnego partnerów. Należy jednak podkreślić, iż w sytuacji, gdy transwestytyzm nie jest strukturalny oraz niepogłębiany radykalnie, jeśli jest częściowy lub okazjonalny, ocena sędziowska takiego przypadku powinna brać to pod uwagę, gdyż w tej sytuacji zdolność osoby do stworzenia stabilnej wspólnoty małżeńskiej może być wystarczająca<sup>35</sup>.

Podobne stanowisko zajmuje J. Huber, który z jednej strony uważa, iż transwestyci *per se* są zdolni do małżeństwa, ponieważ są zdolni do przyjęcia praw i obowiązków małżeńskich i mają uposobienie heteroseksualne. Należy mieć jednak na uwadze, że w poszczególnych przypadkach osobowość transwestyty może być

<sup>32</sup> Por. G. Erlebach, art.cyt., 107.

<sup>33</sup> Por. G. Zuanazzi, dz.cyt., 326.

<sup>34</sup> Por. F.R. Anzar Gil, *Trastornos sexuales y de la identidad sexual: orientaciones jurisprudenciales canónicas*, w: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. XIII, red. F.R. Anzar Gil, Salamanca 1997, 231; F.R. Anzar Gil, *Homosexualismo, transexualismo y matrimonio (1965–1984)*, w: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. VII, red. F.R. Anzar Gil, Salamanca 1986, 281; J.J. García Fáilde, *Manual de psiquiatría forense canónica*, Salamanca 1991, 317; P. Bianchi, *Incapacitas assumendi obligationes essentialis matrimonii. Analisi della giurisprudenza rotale, particolare degli anni 1970–1982*, Milano 1992, 202.

<sup>35</sup> Por. G. Zuanazzi, dz.cyt., 327.

tak zaburzona, iż nie jest on zdolny do zawarcia ważnego małżeństwa. Tak jest zawsze, gdy mężczyzna tylko w damskim przebraniu odnajduje afektywną równowagę<sup>36</sup>.

M. Haslam zauważa, iż wielu transwestytów wchodzi w związki heteroseksualne. W takiej sytuacji pojawia się problem związany z postawami, które transwestyci przejawiają wobec zachowań swojego współmałżonka. Jest oczywiste, że większość osób z prawidłowo rozwiniętą sferą seksualną oczekuje od swojego współmałżonka postaw charakterystycznych dla jego płci. Z tej racji zachowania transwestytów mają często ujemny wpływ na to, jak transwestyta jest postrzegany przez współmałżonka. Dość często związki z transwestytami ulegają rozpadowi dlatego, iż chcą być traktowani jako osoby o odmiennej do posiadanej struktury płciowej, przy współistniejącym pragnieniu normalnych heteroseksualnych związków<sup>37</sup>. Tak również było w przywoływanej kilkakrotnie przez nas sprawie. Pozwany w zeznaniach podkreślił, iż „Na innych płaszczyznach układało nam się dobrze, ale im dłużej trwaliśmy w problemie braku naszej intymności, zaczęliśmy oboje mieć zaburzenia nerwowe i zaczęły się pojawiać wątpliwości, czy nasze małżeństwo nas rozwija. Zaczęła się bezsenność, zwiększone emocje, powódka często płakała. Ta sfera seksualna oddziaływała na wszystkie inne sfery naszego życia. Było coraz silniejsze napięcie nerwowe. [...] Między nami zawiązała się przyjaźń, ale brak relacji seksualnej uniemożliwił pogłębienie tej więzi”<sup>38</sup>.

Transwestyta, asymilując sztucznie swoje ciało do tego, aby poczuć się kobietą, staje się nią w oczywisty sposób, a dokładniej ideą (obrazem) kobiety, dla której żona, partnerka, z którą jest w związku, tworzy model, wzór, do którego się upodobia i od którego używa ubiorów. Paradoksalnie można stwierdzić, że transwestyta wchodzi w posiadanie kobiecości. Taka identyfikacja płciowa jest daleka od pragnienia jedności z osobą kochaną, która zachodzi w normalnej relacji erotycznej i towarzyszy działaniu ukierunkowanemu na „zdobycie” drugiej osoby. Przeciwnie, transwestyta utrzymuje dystans i przez to kobieta nie staje się z mężczyzną jednym ciałem, lecz wyobrażoną ideą, fantastycznym wytworem rozdwojonej sfery seksualnej<sup>39</sup>.

Jak podkreśla słynny kanonista U. Navarrete, w kwestii oceny zdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich w przypadku transwestytyzmu należy zwrócić uwagę na stopień intensywności omawianej anomalii. Jeżeli tendencja ta może być opanowana, nie stanowi o niezdolności. Jeżeli natomiast niesie ona ze sobą habitualnie anormalny sposób zachowania, może prowadzić do poważnej niezdolności podmiotu do prowadzenia regularnego i prawidłowego życia intymnego, a tym samym do niezdolności w podjęciu istotnych obowiązków małżeńskich<sup>40</sup>. Również zdaniem P.V. Pinto, transwestytyzm, uprzedni i trwały, rodzić może niezdolność do przyjęcia obowiązków małżeńskich lub potomstwa,

<sup>36</sup> Por. J. Huber, art.cyt., 22–23.

<sup>37</sup> Por. M. Haslam, dz.cyt., 468–469.

<sup>38</sup> Por. Wyrok Sądu Metropolitarnego w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 7.

<sup>39</sup> Por. G. Zuanazzi, dz.cyt., 325–326.

<sup>40</sup> Por. U. Navarrete, art.cyt., 112.

w przypadku impotencji, albo do stworzenia pełnej wspólnoty psychoseksualnej co do istoty lub sakramentu, kiedy powoduje niezdolność do dozągonnego przyjęcia wymienionych obowiązków<sup>41</sup>.

Nieobcy w kanonistyce jest również pogląd, iż małżeństwo transwestyty może być nieważne ze względu na *defectus discretionis iudicii*. Poważne odstępstwa od normy w tym aspekcie prowadzą bowiem do braku zdolności oceniającej co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych. Jako zasadniczy obowiązek małżeński podaje się *consortii psychosexuale complementum quod substantiam*. Jeśli zatem transwestyta ma tak zaburzoną osobowość, iż z góry wiadomo że nie jest zdolny do prawdziwej wspólnoty życia i miłości, i nie potrafi stworzyć z drugą stroną psychoseksualnej jedności, to małżeństwo jest nieważne<sup>42</sup>. Z tym stanowiskiem nie zgadza się T. Gianecchini, który uważa, iż niezdolność do zawarcia małżeństwa należy rozpatrywać nie z braku rozeznania oceniającego, lecz raczej z psychicznej niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich<sup>43</sup>.

Osoby ze silną skłonnością do noszenia ubrań płci przeciwnej i ze znacznymi problemami identyfikacji psychoseksualnej mogą w pojedynczych przypadkach przejawiać również niezdolność do podejmowania aktów seksualnych z drugą stroną. Zachodzi wtedy sytuacja impotencji funkcjonalnej, gdyż z powodu niepewności co do własnej identyfikacji płciowej nie funkcjonuje fizjologiczny bodziec erekcji<sup>44</sup>. O podobnej sytuacji faktycznej wzmiankuje się w przywoływanym wyroku o nieważność małżeństwa z przyczyny transwestytyzmu. I choć nie była ona rozpatrywana z przeszkody impotencji funkcjonalnej, jednak biskup diecezjalny w ocenie materiału dowodowego zauważył, iż „Powódka oraz pozwany zeznali, że nie dopełnili małżeństwa, ponieważ pozwany nie był zdolny do ludzkiego pożycia małżeńskiego. Podniecenie pojawiało się u niego wyłącznie w sytuacji, kiedy powódka była ubrana w ściśle określony sposób, natomiast zanikało, gdy rozbierała się. Nie był zdolny dokonać stosunku seksualnego z powódką, gdyż preferował inne formy zaspokojenia seksualnego (fetysze, krępowanie, przebieranie się). Pozwany stosował więc masturbację”<sup>45</sup>.

Osobnym zagadnieniem pozostaje kwestia niezdolności transwestyty do tworzenia trwałego związku. Zazwyczaj transwestyta, wchodząc w związek małżeński, potrafi zidentyfikować swoje niewłaściwe skłonności. Nieco rzadsze bywają sytuacje, gdy ma świadomość tego, iż nie jest w stanie zobowiązać się do wierności współmałżonkowi. Wtedy można mówić o *incapacitas ad perpetuitatem vinculi*

---

<sup>41</sup> „Transvestitismus, ubi antecedens et perpetui sint, gignere possunt incapacitatem assumendi onera vel prolis, in casu impotentiae, vel coniugis cum consorti psychosexuale complementum quoad substantiam dare non valeat, vel sacramenti ubi praecedentia onera perpetuo haud possit assumere” – Coram Pinto, 14.IV.1975, RRDec. LXVII, 228–237.

<sup>42</sup> Por. J. Huber, art.cyt., 24–25.

<sup>43</sup> „Incapacitas vero matrimonium contrahendi repetenda est non ex defectu discretionis iudici, sed ex impossibilitate psychica assumendi obligationes essentielles matrimonii” – Coram Gianecchini, 21.02.1995, RRDec. LXXXVII, 156–164.

<sup>44</sup> Por. J. Huber, art.cyt., 24–25.

<sup>45</sup> Por. Wyrok Sądu Metropolitalnego w X, nieważność małżeństwa G-J, nr spr. 33500, 10.

*servandam* i o esencjalnym naruszeniu normy kan. 1056 KPK, który jedność i nierozzerwalność lokalizuje jako przymioty małżeństwa<sup>46</sup>.

Natomiast kwestię niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich w odniesieniu do pseudotranswestytów, należy rozpatrywać w trojakim aspekcie. Po pierwsze, jeżeli transwestytyzm łączy się z homoseksualizmem, wówczas zdolność osoby należy oceniać według reguł odnoszących się do homoseksualizmu. Po drugie, gdy idzie o transwestytyzm u mężczyzn, którzy są zdolni do stosunków małżeńskich tylko wtedy, gdy noszą strój kobiety, nie mający nic wspólnego z płciowością, to nie są zdolni do przekazania partnerowi prawa do stosunków małżeńskich, gdyż te należy wypełniać w sposób naturalny i normalny. Po trzecie, jeżeli transwestyci są transseksualistami, wówczas ich zdolność do małżeństwa należy oceniać według wyżej przedstawionych zasad. Transwestytyzm i transseksualizm opierają się bowiem na tej samej psychopatologicznej niepewności odnośnie do własnej roli płciowej, przy czym transwestytyzm jest zaburzeniem umiarkowanym, natomiast transseksualizm stanowi poważne zaburzenie osobowości<sup>47</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Anzar Gil F.R., *Homosexualismo, transexualismo y matrimonio (1965–1984)*, w: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. VII, red. F.R. Anzar Gil, Salamanca: Editores Universidad Pontificia de Salamanca 1986, 281–343.
- Anzar Gil F.R., *Trastornos sexuales y de la identidad sexual: orientaciones jurisprudenciales canónicas*, w: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. XIII, red. F.R. Anzar Gil, Salamanca: Editores Universidad Pontificia de Salamanca 1997, 231–276.
- Bianchi P.G., *Incapacitas assumendi obligationes matrimonii. Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970–1982*, Milano: Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo di Roma 1992.
- Bonnet P.A., *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano (Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza – Dipartimento di scienze giuridiche – Università di Modena, nuova serie, n. 3) 1985.
- Erlebach G., *Tożsamość seksualna a nieważność związku małżeńskiego według najnowszej jurisprudencji rotalnej (1983–1994). Zarys tematyczny*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B. W. Zubert, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1998, 105–160.
- García Faílde J.J., *Manual de psiquiatría forense canónica*, Salamanca: Salamanca Universidad Pontificia 1991.
- Giese H., *Psychopathologie der Sexualität des Menschen*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1971.
- Golan A., *Plec psychiczna – czym jest, kształtowanie się płci*, <https://portal.abczdrowie.pl/plec-psychiczna> (dostęp: 27.02.2019).
- Haslam M., *Psychiatria*, tłum. z ang. A. Małaczyński, B. i J. Moderscy, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1997.
- Huber J., *Transsexualismus und transvestitismus kirchenrechtlicher überlegungen*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B.W. Zubert, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1998, 9–30.

<sup>46</sup> Por. J. Huber, art.cyt., 25.

<sup>47</sup> Por. tamże, 28–29.

- Imieliński K., Dulko S., *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm: mity i rzeczywistość*, Warszawa: PWN 1988.
- Kępiński A., *Z psychopatologii życia seksualnego*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 1988.
- Navarrete U., *Transsexualismus et ordo canonicus*, *Periodica* 86 (1997), 101–124.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Picardi R., *Matrimonio canonico. Aspetti medico-legali*, Roma: Urbaniana University Press 2003.
- Popielarski M., *Niektóre problemy związane z rozwojem popędu seksualnego*, w: *Psychiatria wieku rozwojowego*, red. A. Popielarska, M. Popielarska, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 2000, 217–229.
- Sgreccia E., *Aspetti morali del transsessualismo*, *Medicina e Morale* 2 (1984), 181–206.
- Słowiński J., *Perizia psichica nel processo matrimoniale canonico con particolare riferimento ai disturbi dell'orientamento sessuale*, Roma: Pontificia Università Lateranense 2009.
- Zuanazzi G., *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, *StudiGiuridici* XCIII, Città del Vaticano 2012.

## TRANSVESTISM AND CAPACITY TO MARRY

### Summary

The article concerns the issue of transvestism and the influence of this paraphilia on the capacity to marry. The author focuses on four issues: gender identification, transvestism as a gender identity disorder, pseudotransvestism as a special form of the analyzed paraphilia and the relationship between transvestism and marriage invalidity. The article is a scientific synthesis of legal, jurisprudence, psychiatric and psychological approach to this problem.

**Key words:** transvestism, marriage, transsexuality, gender identification, sexual preference, paraphilias

### Nota o Autorze

**Bartosz NOWAKOWSKI** – doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, kierownik Katedry Prawa na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Prawnych UPH. W badaniach naukowych zajmuje się komparatystyką prawa państwowego i kanonicznego z szczególnym uwzględnieniem kanonicznego (materiałnego i procesowego) prawa małżeńskiego oraz prawa rodzinnego.  
Kontakt e-mail: bartosz.nowakowski@uph.edu.pl

URSZULA NOWICKA

*Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych  
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, Siedlce*

## NIEWAŻNOŚĆ WYROKU SPOWODOWANA ODMÓWIENIEM PRAWA DO OBRONY ANALIZA PRZYPADKU

**Słowa kluczowe:** nieważność wyroku, prawo do obrony, querella nullitatis

1. Wstęp. 2. Prawo do obrony wężła małżeńskiego. 3. Casus zanegowania prawa pozwanego do obrony wężła małżeńskiego. 4. Podsumowanie i wnioski

### 1. WSTĘP

Prawo do obrony to jedno z fundamentalnych praw każdego człowieka, realizowane przede wszystkim podczas toczącego się postępowania sądowego. W prawie państwowym ma ono rangę prawa konstytucyjnie chronionego, jest bowiem standardem demokratycznego państwa prawnego oraz ma fundamentalne znaczenie w postępowaniu karnym<sup>1</sup>. Oznacza ono, że oskarżony ma prawo bronić swoich interesów w procesie oraz korzystać z pomocy obrońcy<sup>2</sup>. W prawie kanonicznym prawo do obrony, opisane jako „legalne dochodzenie i obrona przysługujących w Kościele uprawnień na właściwym forum kościelnym według przepisów prawa”, gwarantowane jest przez prawodawcę wszystkim wiernym w kan. 221 § 1 KPK, w którym proklamuje się zasadę poszanowania dwóch uprawnień. Pierwszym jest prawo do działania w sądzie, tj. dostępu do kompetentnego sędziego kościelnego w celu przedstawienia mu swoich racji. Drugie zastrzega uprawnienie do obrony przed sądem, będące gwarancją kontrydiktoryjności (kan. 1513 i n. KPK), umożliwiające obronę wspomaganą przez adwokata (por. kan. 1481–1490 KPK), a także usuwające wszelkie przeszkody mogące utrudnić, lub nawet uniemożliwić skuteczną obronę swoich praw przed sądem (np. bezpłatna pomoc prawna – kan. 1649 § 1, nr 3 KPK)<sup>3</sup>. Słusznie stwierdza G. Erlebach, iż umiejscowienie tego kanonu, a także

<sup>3</sup> Por. A.G. Miziński, *Prawo wiernych do obrony w procesie kanonicznym*, Teka Komisji Prawniczej 2 (2009), 78; W. Kraiński, *Prawo do obrony w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, *Ateneum Kapłańskie* 152 (2009), z. 3 (601), 347.

prace nad przygotowaniem Kodeksu Prawa Kanonicznego w tym punkcie, nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że chodzi tutaj, wedle rozumienia Kościoła, o prawo materialnie fundamentalne, tzn. uznane, a nie tylko przyznane przez prawodawcę<sup>4</sup>. Jako prawo ogólne konkretyzuje się m.in. w procesie małżeńskim, pozostając prawem nienaruszalnym, którego Kościół zobligowany jest przestrzegać w swoim administrowaniu na rzecz sprawiedliwości.

## 2. PRAWO DO OBRONY WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO

Proces o nieważność małżeństwa prowadzi do stwierdzenia faktu prawnego o węźle małżeńskim (por. kan. 1400 § 1, nr 1 KPK), co z kolei zakłada konieczność poszukiwania prawdy<sup>5</sup>. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI w przemówieniu do Trybunału Roty Rzymskiej w 2006 r., podkreślając, że proces ten „jest zasadniczo środkiem służącym ustaleniu prawdy o węźle małżeńskim. Jego konstytutywnym celem nie jest zatem niepotrzebne utrudnianie życia wiernym, ani tym bardziej zaostanie sporów między nimi, ale jedynie służbą prawdzie”<sup>6</sup> oraz że „przedmiotem procesu jest orzeczenie prawdy co do ważności lub nieważności konkretnego małżeństwa”<sup>7</sup>. Z tego powodu tak bardzo ważna i pożądana jest obecność w procesie obu stron małżeństwa. Małżonkowie bowiem, bardziej niż ktokolwiek inny, znają fakty istotne dla sprawy. Aby zatem poznać prawdę o ich małżeństwie, istotny jest, w miarę możliwości, udział obojga, połączony z możliwością wykonywania przez nich prawa do obrony<sup>8</sup>. To ono bowiem ma również zagwarantować wiernym prawo poznania prawdy o małżeństwie, które zawarli. Prawo to należy zawsze interpretować w kontekście obowiązku, jaki mają strony odnośnie do poszukiwania prawdy obiektywnej o ich małżeństwie<sup>9</sup>.

Na to nienaruszalne prawo do obrony zwrócił uwagę papież Jan Paweł II, poświęcając mu swoje doroczne przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej w 1989 r. Mówił wtedy, iż „Nie do pomyślenia jest sprawiedliwy proces bez [...] konkretnej możliwości przyznanej każdej ze stron procesowych do bycia wysłuchaną, poznania roszczeń i sprzeciwienia się im, poznania dowodów i wniosków przedstawionych przez stronę”<sup>10</sup>. Słowa te niosą ze sobą co najmniej kilka istotnych aspektów, na które należy zwrócić uwagę.

Po pierwsze, owo papieskie „nie do pomyślenia” znajduje swój prawny wymiar w wadliwości wyroku sądowego wydanego z naruszeniem prawa do obrony. Stanowi o tym prawodawca w kan. 1620, nr 7 KPK (art. 270, nr 7 Instrukcji *Dignitas con-nubii*), kwalifikując nieważność takiego wyroku jako nieusuwalną. Po drugie, nie można mówić o sprawiedliwości tam, gdzie naruszono czyjeś prawo, gdyż naruszenie i sprawiedliwość stoją do siebie w oczywistej opozycji. To naruszenie, co wprost wynika ze słów Jana Pawła II, nie oznacza jedynie braku informacji o procesie, ale

<sup>4</sup> Por. G. Erlebach, *La nullità della sentenza giudiziale „ob ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale*, Studi Giuridici vol. XXV, Città del Vaticano 1991, 53.

<sup>10</sup> Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae auditores, officiales et advocatos coram admissos*, 26 I 1989, nr 3, AAS 81 (1989), 923.



może konkretyzować się na różnych etapach postępowania i w różnych czynnościach procesowych. I rzeczywiście, prawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego wskazuje konkretne formy i sposoby realizowania prawa do obrony podczas całego postępowania. Najpierw więc gwarantuje stronie pozwanej zgodne z prawem wezwanie jej przed sąd, daje stronom prawo do informacji o przebiegu procesu oraz o inicjatywach procesowych strony przeciwnej, umożliwia zgłaszanie środków dowodowych i wyrażanie swojego stanowiska w sprawie; w końcu, przewiduje publikację akt sprawy, czyli umożliwia stronom zapoznanie się z nimi i podjęcie ewentualnej obrony swojego stanowiska w sposób właściwy<sup>11</sup>. Prawo do obrony nie jest zatem rozumiane tylko formalnie, nie wystarczy zachować formalności prawa pozytywnego, aby dać gwarancję prawa do obrony<sup>12</sup>. Niemniej jednak, jeśli zachowane są przepisy prawa i ani z zaniedbania sędziego, ani z celowego działania strony powodowej nie doszło do negacji, należy zakładać, że każda ze stron miała możliwość realizacji swojego prawa do obrony. Trzeba bowiem mieć na uwadze, że ważność wyroku, o której mowa, nie wymaga faktycznej obrony, ale konkretnej możliwości obrony<sup>13</sup>. Jeśli taka możliwość istniała (została stronom dana), wydany wyrok jest ważny (przynajmniej w aspekcie, o którym mowa), niezależnie od tego, czy strony faktycznie z tego prawa skorzystały. Jeśli natomiast prawo to zostało zanegowane, skutkiem jego odmowy jest nieważność wyroku<sup>14</sup>, nawet jeśli strony ze swojego prawa i tak nie chciały skorzystać. I to nieważność nieusuwalna, co oznacza, że wydanego wyroku nie da się uzdrowić (uważnić, sanować).

### 3. CASUS ZANEGOWANIA PRAWA POZWANEGO DO OBRONY WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO

Na takie właśnie zanegowanie prawa powołał się w pewnej sprawie o nieważność małżeństwa pozwany K. Zaskarżył ważność wyroku wydanego przez Sąd Metropolitalny X 9 grudnia 2009 r. oraz – ponieważ mówimy o czasie poprzedzającym reformę procesu dokonaną przez papieża Franciszka<sup>15</sup> – dekretu z 15 lutego 2010 r., którym Sąd Apelacyjny w Y. zatwierdził pozytywny wyrok

<sup>11</sup> Por. U. Nowicka, *Przyczyny nieusuwalnej i usuwalnej nieważności wyroku w kanonicznym procesie małżeńskim*, Prawo Kanoniczne 51 (2008), nr 3–4, 286.

<sup>12</sup> Por. M. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 2006, 543.

<sup>13</sup> Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae auditores...*, 26 I 1989, dok.cyt., 5, 923.

<sup>14</sup> Należy w tym aspekcie zwrócić uwagę na rozróżnienie pomiędzy odmową prawa do obrony a naruszeniem tego prawa. Nie każde naruszenie norm procesowych ustanowionych w celu zagwarantowania prawa do obrony stanowi przyczynę nieważności wyroku, o której mowa w kan. 1620, nr 7 KPK, jako że za te naruszenia może być nałożona sankcja (nawet nieważności) inna niż ta, która dotyczy *denegatum ius defensionis*. Por. G. P. Montini, *La nullità insanabile per denegato diritto di difesa (can. 1620, 7°) e il difensore del vincolo*, Periodica 102 (2013), 318–319.

<sup>15</sup> Franciscus, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 8 IX 2015, Libreria Editrice Vaticana 2015; tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, Tarnów 2015.

I Instancji. Pozwany wysunął tezę, iż oba wskazane orzeczenia dotknięte są wadą nieważności nieusuwalnej właśnie z uwagi na pozbawienie go prawa do obrony, a uczynił to, składając 1 lipca 2016 r. w Sądzie Apelacyjnym w Y. skargę o nieważność wyroku<sup>16</sup>.

Fundamentem zaskarżenia stała się okoliczność, w której pozwany – jak twierdzi – nie wiedział o toczącym się postępowaniu, co z kolei było wynikiem świadomego i celowego działania powódki, która nie ujawniła sądowi jego adresu. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż pozwany słusznie powołuje się na okoliczność swojej niewiedzy o procesie, a nie tylko na fakt braku wezwania go do sądu. Wezwanie strony pozwanej otwiera możliwość wykonywania przez nią prawa do obrony, niemniej jednak brak takiego wezwania powoduje, że akta procesowe są nieważne (por. art. 128 Instrukcji *Dignitas connubii*) i prowadzi do nieważności usuwalnej wyroku (por. kan. 1622, nr 5–6, art. 272, nr 5–6 Instrukcji *Dignitas connubii*). Natomiast jeśli skutkiem braku wezwania będzie następnie nieobecność strony pozwanej w sądzie, spowodowana brakiem wiedzy o procesie, wówczas wydany wyrok będzie nieważny nieusuwalnie (por. kan. 1620, nr 4 i 7 KPK; art. 270, nr 4 i 7 Instrukcji *Dignitas connubii*)<sup>17</sup>. Innymi słowy, brak cytacji strony sam w sobie powoduje jedynie nieważność usuwalną wyroku i nie jest w czystej formie odmową prawa do obrony, to jednak tenże brak cytacji świadczy o tym, że już od początku działania procesowe strony pozwanej poddane zostały pewnemu ograniczeniu<sup>18</sup>. Dlatego działania sędziego w odniesieniu do zapewnienia stronie pozwanej prawa do obrony muszą wykluczyć negację tego prawa, która nastąpiłaby już w przypadku braku prawnego wezwania<sup>19</sup>, powodującego zazwyczaj skutek braku wiedzy o procesie.

I rzeczywiście, w omawianej sprawie konkretyzuje się właśnie ta druga okoliczność, jako że na skutek braku adresu pozwanego nie został on prawnie wezwany przed sąd, a w konsekwencji nie wiedział o toczącym się postępowaniu i nie uczestniczył w procesie na żadnym jego etapie. Powódka w skardze powodowej z 2008 r. napisała, że nie utrzymuje żadnego kontaktu z pozwanym i nie jest jej znane miejsce jego pobytu<sup>20</sup>. Nie wypełniła w ten sposób dyspozycji przewidzianej w kan. 1504, nr 4 KPK (art. 116, nr 5 Instrukcji *Dignitas connubii*), zgodnie z którą w skardze powodowej powinno się wskazać stałe lub tymczasowe zamieszkanie drugiego małżonka (strony pozwanej). Takie wskazanie daje możliwość właściwego prowadzenia sprawy, niemniej jednak jego zaniechanie nie stanowi prawnej podstawy odrzucenia skargi powodowej<sup>21</sup>. Jest to dyspozycja jak najbardziej słuszna,

<sup>16</sup> Por. *Skarga o nieważność wyroku*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 1.

<sup>17</sup> Por. F. Daneels, art.cyt., 14–15.

<sup>18</sup> J. Gręźlikowski, art.cyt., 211.

<sup>19</sup> Por. G. Erlebach, *Il giudice e il diritto di difesa delle parti*, w: *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, Studi Giuridici LXXII, Città del Vaticano 2006, 104–106.

<sup>20</sup> Por. *Skarga o nieważność małżeństwa*, Akta sprawy o nieważność małżeństwa K.-B., sygn. 6585/2008, 1.

<sup>21</sup> Wynika to z treści kan. 1505 § 1, nr 3 (art. 121 § 1, nr 3 Instrukcji *Dignitas connubii*), w których wskazano „wylączne” przyczyny odrzucenia skargi powodowej, w tym niezachowanie norm zawierających wykaz istotnych elementów skargi, z pominięciem właśnie punktu dotyczącego adresu strony pozwanej.

albowiem niejednokrotnie może się zdarzyć, że – z przyczyn całkowicie niezawinionych przez drugą stronę – adres czy miejsce pobytu strony pozwanej pozostaje po prostu nieznane. Odrzucenie w takim przypadku skargi powodowej pozbawiałoby wiernych możliwości dochodzenia w Kościele swoich praw, w tym również przeprowadzenia procesu o nieważność małżeństwa, którego skutkiem, w przypadku wyroku pozytywnego, jest często możliwość powrotu do życia sakramentalnego. Z tego powodu prawodawca przewiduje możliwość prowadzenia procesu również mimo braku możliwości powiadomienia o nim drugiej strony, z uwagi jednak na niebezpieczeństwo nadużyć z tym związane, przewiduje, że jest to możliwe jedynie wtedy, gdy mimo „usilnych starań” i „starannych poszukiwań” miejsce pobytu strony pozostaje nieznane<sup>22</sup>.

Pojawia się zatem pytanie, czy Sąd I Instancji w X. rzeczywiście uczynił zadość tym wskazaniom i zrobił wszystko w celu ustalenia adresu pozwanego. Z akt sprawy wynika, że Sąd zwrócił się do Urzędu Miasta w X. z prośbą o przesłanie informacji o adresie zameldowania pozwanego, a z nadesłanej odpowiedzi wynikało, że miejsce takie nie jest znane. Sąd uznał więc pozwanego za nieznanego z miejsca pobytu i wezwał go edyktalnie, poprzez wywieszenie wezwania w siedzibie sądu<sup>23</sup>. Warto dodać, że takie edyktalne wezwanie jest jak najbardziej prawidłowe pod względem prawnym, przewidziane zostało bowiem w treści kan. 1509 § 1 KPK (art. 132 § 2 Instrukcji *Dignitas connubii*), zgodnie z którym „prawo partykularne w tej sytuacji może stanowić też o sposobie obwieszczenia publicznego wezwania i zawiadomienia”. Wezwanie edyktalne stosowane jest w sądach wielu diecezji polskich<sup>24</sup>, nie zmienia to jednak faktu, iż w rzeczywistości jest to sposób nieco sztuczny, a na pewno mało skuteczny. Trudno sobie bowiem wyobrazić, że powszechne jest przechadzanie się sądowymi korytarzami przez osoby nieznane z miejsca pobytu, które w ten sposób, odczytując swoje wezwanie, dowiedzą się o procesie.

W analizowanej sprawie sąd jednak dokonał edyktalnego wezwania pozwanego i procedował dalej, powódka zaś przez cały proces utrzymywała, że nie ma żadnego kontaktu z pozwanym. 9 grudnia 2009 r. zapadł wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa stron i akta sprawy zostały z urzędu przesłane do Sądu Metropolitalnego w Y. Tutaj zaś sprawa potoczyła się już bardzo szybko, Trybunał Apelacyjny w ogóle nie podjął kwestii adresu pozwanego, a nawet zaniedbał obowiązek poinformowania go w jakikolwiek sposób (choćby tylko edyktalny) o postępowaniu na II stopniu i o definitywnym zakończeniu sprawy. Zaledwie dwa miesiące po przesłaniu mu akt, 15 lutego 2010 r. zatwierdził wyrok I Instancji dekretem.

Kilka lat później pozwany przypadkiem (choć nie wyjaśnia, co to był za przypadek) dowiedział się, że jego małżeństwo zostało uznane za nieważne, a nawet że w jego sprawie toczył się jakikolwiek proces. Był zaskoczony, ponieważ – jak twierdzi – powódka doskonale znała adres, pod którym on wprowadził na co dzień nie

<sup>22</sup> Por. Instrukcja *Dignitas connubii*, art. 132 § 1.

<sup>23</sup> Por. *Skarga o nieważność wyroku*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 2.

<sup>24</sup> I nie tylko, gdyż ten sposób wezwania przewidziany jest również w Normach Roty Rzymskiej, art. 55.

mieszka, ale który jest adresem jego rodziców, u których zamieszkuje, przebywając w Polsce i co więcej, który dla wielu instytucji jest jego adresem korespondencyjnym. Pozwany uwiarygodnił przed sądem swoje twierdzenie, przedstawiając kilka argumentów. Pierwszy oparty jest na płaconych regularnie alimentach na wspólne dziecko stron: pozwany złożył do sądu potwierdzenia przekazów pocztowych, na których wskazany jest adres, o którym mowa. Drugim argumentem są liczne sprawy sądowe, jakie od lat toczą się pomiędzy stronami, a podczas których strony wielokrotnie spotykały się na salach rozpraw. Pozwany jako dowód dołączył do skargi wezwania sądowe i potwierdzenia ich odbioru, a także kserokopie protokołów z akt sądowych, w których zawarte jest jego oświadczenie o kierowaniu wszelkiej korespondencji na adres jego rodziców. Co więcej, przedłożył także złożone przez powódkę zawiadomienie o popełnieniu przestępstwa, w którym to ona sama wskazała adres, o którym powyżej. W końcu, jako trzeci argument, pozwany wskazał fakt, że ma przydzielonego kuratora sądowego, który pismem z dnia 3 września 2009 r. skierował do powódki zapytanie co do wypełniania przez niego nałożonych obowiązków, wskazując przy tym ten sam adres pozwanego. Jako dowód pozwany przedłożył Sądowi Metropolitalnego kserokopie tego pisma<sup>25</sup>.

Należy zatem ocenić, że argumentacja pozwanego nie była pozbawiona podstaw, a jednak powódka ustosunkowała się do niej, usiłując tej argumentacji zaprzeczyć. Rozpoczęła od słów bardzo mocnych i stanowczych, twierdząc: „Wnoszę o odrzucenie skargi, gdyż pozwany nie został pozbawiony prawa do obrony w niniejszej sprawie, nie wyrażał woli uczestnictwa w toczącym się postępowaniu, wiedział o nim, ukrywał i nadal ukrywa swoje miejsce zamieszkania”<sup>26</sup>. Powódka napisała, że adres, na który obecnie powołuje się pozwany, jest adresem zamieszkania jego rodziców, pozwany zaś tam nie mieszka ani nie jest zameldowany. To, zdaniem powódki, utrudnia skuteczne doręczanie korespondencji, pozwany zaś, w licznych postępowaniach przed sądami cywilnymi, „zonglował” tym adresem, odbierając korespondencję lub nie, wedle swojego uznania, tak, jak w danej sprawie mu pasowało<sup>27</sup>. Tłumaczenie to jest jednak mało przekonujące. Po pierwsze, dlatego że zameldowanie nie stanowi dla prawa kanonicznego punktu odniesienia. W żadnym miejscu Kodeksu Prawa Kanonicznego prawodawca nie odwołuje się do meldunku i nie aplikuje w tym zakresie przepisów prawa państwowego. Owszem, poznanie adresu zameldowania może być pomocne przy poszukiwaniu strony pozwanej w procesie, stąd działanie Sądu X. (zapytanie skierowane do Urzędu Miasta) nie było pozbawione racji. Niemniej jednak meldunek nie jest kryterium bezwzględny. Przed wszystkim w kan. 102 KPK określone zostały kryteria zamieszkania kanonicznego, do których należy miejsce, intencja i czas<sup>28</sup>. To od nich, a nie od zameldowania, uzależniona jest chociażby kompetencja sądu do rozpatrzenia i rozstrzygnięcia danej

<sup>25</sup> *Załączniki do skargi o nieważność wyroku*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 4–8.

<sup>26</sup> *Pismo powódki z dnia 3 sierpnia 2016 r.*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 15.

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 2006, 363–365.

sprawy. Co więcej, do zawiadomienia o aktach sądowych wystarczający jest adres korespondencyjny danej osoby, ten zaś powódka znała i co do tego nie może być wątpliwości. Powódka jednak, zamiast merytorycznie ustosunkować się do faktu niepodania sądowi adresu, o którym wiedziała, że zadośćuczyni dokonaniu skutecznego powiadomienia, zarzuciła sąd argumentami dla sprawy nieistotnymi. Po pierwsze, podkreśliła, że „pozwany nie jest praktykującym katolikiem”, co nijak ma się wobec faktu jego prawa do obrony i do uczestnictwa w postępowaniu. Zgodnie z kan. 1476 KPK, każdy zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony może występować przed sądem, co oznacza, że wszyscy ludzie zostali uznani za zdolnych do tego, aby uczestniczyć w procesie kanonicznym w charakterze strony, ze względu na przysługującą im godność osoby ludzkiej<sup>29</sup>. Nie jest żadnym usprawiedliwieniem także fakt, że – wedle twierdzenia powódki – „pozwany nie jest zainteresowany procesem przed Sądem Metropolitalnym”, a ponadto „kłamie, że nie miał wiedzy o toczącym się postępowaniu”. Powódka uzasadnia takie swoje przekonanie faktem, że gdy swego czasu, przy okazji spraw sądowych, wspomniała mu, że zamierza wystąpić ze skargą powodową, wówczas on „wyraził się pejoratywnie o instytucji kościoła i powiedział, żebym robiła co chce bo on nie zamierza w tym uczestniczyć”<sup>30</sup>. Rzecz w tym, że samo „mówienie o zamiarze” nie jest tożsame z faktem wiedzy pozwanego o toczącym się postępowaniu, a co więcej, to nie powódka jest osobą, do której należy obowiązek dokonywania zawiadomień. Ona winna podać sądowi adres, o którym wiedziała, że jest adresem korespondencyjnym pozwanego i jej osobiste przeświadczenie o postawie pozwanego wobec tego procesu w niczym nie usprawiedliwia jej zaniechania. Powódka wprawdzie tłumaczy, że adresem tym pozwany manipuluje, nie zmienia to jednak faktu, że z załączonej dokumentacji wynika, że w procesach przed sądami powszechnymi wskazywał go właśnie jako adres do korespondencji.

#### 4. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

W zupełnym oderwaniu od meritum sprawy pozostają również załączone przez powódkę do jej pisma kserokopie wyroków skazujących pozwanego za fałszerstwo oraz za niealimentację. Owszem, stawiają one pozwanego w niekorzystnym świetle, niemniej prawo do obrony nie jest uzależnione od moralności czy praworządności danej osoby, nie jest nagrodą za nie. Prawo do obrony, jako jedno z fundamentalnych praw człowieka, jest przypisane każdemu ze względu na przyrodzoną i niezbywalną godność osoby ludzkiej. Dlatego też wszyscy ludzie, niezależnie od popełnianych przez siebie czynów, mają prawo oczekiwać przestrzegania i respektowania swoich praw<sup>31</sup>, co wynika – jak już wspomniano – z faktu, iż prawo do wymiaru sprawiedliwości jest podstawowym prawem człowieka i nikt nie

<sup>29</sup> Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 1476*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz.cyt., t. V, 99.

<sup>30</sup> *Pismo powódki z dnia 3 sierpnia 2016 r.*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 16.

<sup>31</sup> Por. A. G. Miziński, art.cyt., 77.

może go tego prawa pozbawić<sup>32</sup>. Powódka, załączając te wyroki, usiłuje podważyć wiarygodność pozwanego, tyle że w rozstrzyganej sprawie o nieważność wyroku nie chodzi o to, jaki był pozwany, ale czy zostało naruszone jego prawo do obrony i to również w wyniku działania powódki.

Dokumentacja przedstawiona przez pozwanego zdaje się niepodważalna, a przede wszystkim należy podkreślić, iż dotyczy ona meritum problemu. Przedstawiając protokoły z rozpraw cywilnych, pozwany ponad wszelką wątpliwość udowodnił, że powódka miała świadomość jego adresu korespondencyjnego, a co więcej – miała z nim kontakt, wbrew temu co twierdziła, przez cały czas trwania procesu. Powódka jednak wartość tego argumentu usiłuje zbagatelizować, tłumacząc sądowi, że „dowody przedstawione przez K. odnośnie przebywania na sprawach niestety wskazane są przez niego wybiórczo, dosłownie kilka, i dotyczą tylko tych, na których pozwany faktycznie się stawiał (a ciągnących się spraw było kilkadziesiąt)”<sup>33</sup>. Tyle że tu nie chodzi o liczbę spraw, ale o świadomość adresu, pod którym pozwany mógł odebrać korespondencję. Choćby zatem stawiał się tylko na jedną sprawę, to nie zmienia faktu, że strony miały wówczas kontakt ze sobą i że pozwany zgłosił do protokołu adres, o którym powyżej.

Powódka w swoich pismach do sądu stale podkreśla również, że intencja pozwanego jest fałszywa, składając skargę o nieważność wyroku, nie kierował się bowiem dążeniem do prawdy, ale chęcią utrudnienia jej życia. Powódka przekonuje: „Złożenie tej skargi przez K. jest celowym działaniem służącym, w jego mniemaniu, zakłóceniu spokoju całej mojej rodziny”<sup>34</sup> oraz „rzekome dążenie do wykrycia prawdy, które ma kierować powodem, to jedynie usiłowanie wykorzystania przepisów prawa kanonicznego, by po raz kolejny mnie dręczyć”<sup>35</sup>. Powódka jest prawdopodobnie osobą bardzo zranioną przez pozwanego, a skoro tak, to jej żal i strach jest zrozumiałe. Powyższe jednak również nie zmienia faktu, że prawa do obrony nikt nie może pozwanemu odebrać. Jest bowiem oczywiste, że istnieją trudne przypadki, w których strona chce nadużyć swojego prawa do obrony w innym celu niż poszukiwanie prawdy<sup>36</sup>. Niemniej jednak, niezależnie od pobudek, którymi obecnie kieruje się pozwany, rozważaniu podlegają przepisy prawa, te zaś przemawiają na korzyść pozwanego. Prawo do obrony należy mu się niezależnie nawet od tego, czy rzeczywiście zamierzały on z niego skorzystać. Do ważności wyroku, o czym była mowa, nie jest bowiem wymagane faktyczne skorzystanie przez strony z prawa do obrony, ale zagwarantowanie im przez sąd takiej możliwości<sup>37</sup>. Istnieje bowiem różnica pomiędzy prawem do obrony a wykonywaniem tego prawa. Pierwsze stanowi gwarancję respektowania norm proceduralnych przy prowadzeniu procesu o nieważność małżeństwa i respektowania dyspozycji prawa pozytywnego oraz zagwarantowa-

<sup>32</sup> J. Gręźlikowski, art.cyt., 200.

<sup>33</sup> Por. *Pismo powódki z dnia 28 grudnia 2016 r.*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 25.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> *Pismo powódki z dnia 3 sierpnia 2016 r.*, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 16.

<sup>36</sup> Por. F. Daneels, art.cyt., 12.

<sup>37</sup> J. Gręźlikowski, art.cyt., 209.

nia konkretnych możliwości jego wykonania, oczywiście w taki sposób, aby nie dochodziło do nadużyć i obstrukcjonizmu podczas prowadzenia procesu. Wykonanie zaś tego prawa zależy tylko i wyłącznie od woli strony zainteresowanej<sup>38</sup>. Co więcej, odmowa prawa do obrony powoduje nieważność wyroku, natomiast powstrzymanie się od wykonywania tego prawa jest uważane za wolny wybór strony, która zrzeka się skorzystania z przysługującego jej prawa, co nie wpływa na ważność orzeczenie sądowego<sup>39</sup>. Dlatego argumentacja powódki, że to tylko jej zależy na uporządkowaniu życia sakramentalnego i że pozwany ten proces nie interesuje, nie daje żadnych podstaw, aby pozbawiać go prawa do obrony.

Po zasięgnięciu opinii obrońcy węzła małżeńskiego (który zdał się na sprawiedliwość sądu), Trybunał Metropolitalny w Y. 2 października 2017 r. wydał dekret orzekający nieważność dekretu zatwierdzającego wyrok I Instancji wydanego 15 lutego 2010 r. przez Sąd Metropolitalny w Y. oraz nieważność wyroku wydanego 9 grudnia 2009 r. przez Sąd Metropolitalny w X. jako trybunał I Instancji w sprawie o nieważność małżeństwa K.-B. Uzasadnienie tej decyzji jest niestety lakoniczne. Poza krótkim opisem stanu faktycznego, polegającym na przytoczeniu twierdzeń pozwanego (że powódka знаła adres jego rodziców) i powódki (że pozwany wiedział o procesie i nie chciał w nim uczestniczyć), zawiera jednak trzy istotne stwierdzenia, do których wypada się odnieść. Pierwsze to forma pouczenia, że „w przypadku braku aktualnego adresu zamieszkania pozwanego należało podać każdy możliwy adres korespondencyjny pozwanego, tak by mieć pewność, że pozwany wie o procesie i nie jest pozbawiony prawa do obrony w nim. Powódka tego nie uczyniła”<sup>40</sup>. Z twierdzeniem tym nie sposób polemizować. Nawet jeśli nie znajdziemy w Kodeksie Prawa Kanonicznego bezpośredniego wskazania w tym względzie, to jednak obowiązek podania adresu, dzięki któremu pozwany ma możliwość dowiedzenia się o procesie, wynika z natury rzeczy. Druga uwaga dotyczy wprost błędów popełnionych przez sądy obu instancji, a mianowicie „Sąd I Instancji nie dołożył wszelkich starań np. korzystając z pośrednictwa rodziców pozwanego, aby zapewnić pozwanemu prawo do obrony. Sąd II Instancji zupełnie zaniedbał obowiązek powiadomienia strony pozwanej o postępowaniu apelacyjnym i dekrete zatwierdzającym wyrok I Instancji”<sup>41</sup>.

Korzystanie z pośrednictwa rodziców strony pozwanej, abstrahując od okoliczności analizowanej sprawy, może jednak budzić wątpliwości. Nie znając relacji rodzinnych pozwanego, nikt nie jest w stanie stwierdzić, czy dana osoba życzyłaby sobie, aby jej bliscy byli zaangażowani w sprawy tak delikatne jak kwestia nieważności sakramentalnego małżeństwa. Innymi słowy, dyskusyjne jest, czy poszukując strony pozwanej, nie narusza się jednocześnie jej prawa do prywatności. Owszem, istnieje obowiązek „usilnych starań” i „starannych poszukiwań”, niemniej stale aktu-

<sup>38</sup> Tamże, 202; F.J. Ramos, P. Skonieczny, *Diritto processuale canonico*, Terza edizione aggiornata e ampliata, vol. 2/2, Roma 2014, 156.

<sup>39</sup> Por. G. P. Montini, art.cyt., 318.

<sup>40</sup> *Dekret Sądu Metropolitalnego w Y. w sprawie o nieważność wyroku*, sygn. akt 32192, 3, Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., 37.

<sup>41</sup> Tamże.

alne pozostaje pytanie o ich granice. Rozważania te dotyczą jednak sytuacji ogólnej, w przedmiotowej bowiem sprawie adres rodziców pozwanego jest jednocześnie adresem, który sam pozwany, w postępowaniach przed sądami powszechnymi, wskazywał jako adres do korespondencji. Natomiast Sąd Apelacyjny, do którego zostały przekazane akta po pierwszym pozytywnym wyroku (sprawa zakończyła się przed 8 grudnia 2015 r.), rzeczywiście zupełnie zignorował obowiązek powiadomienia, choćby tylko edyktalnego, pozwanego, przyjmując prawdopodobnie za wystarczający fakt nieobecności pozwanego (brak jego adresu) uznany przez sąd I Instancji. A tego uczynić nie powinien.

Wobec powyższego trzecie stwierdzenie ogranicza się do faktu braku wiedzy pozwanego na temat toczącego się postępowania oraz podkreślenia, że w tym aspekcie wezwanie edyktalne nie czyni zadość możliwości przyjęcia, że pozwany został skutecznie powiadomiony o procesie. Z tego powodu, ponieważ nie wiedział o procesie, niezależnie od tego, z czyjej winy tak się stało, pozwany został pozbawiony prawa do obrony.

Powyższa sprawa zwraca uwagę na niezwykle ważny aspekt prawa do obrony, gwarantowanego każdej osobie, czyni to jednak w kontekście szczególnego obowiązku spoczywającego na stronie powodowej. Powódka B. w swoich pismach do sądu kilkakrotnie ze wzburzeniem pyta, „Co by było, gdybym już zawarła ślub kościelny z człowiekiem wierzącym i miała z tego związku dzieci?<sup>42</sup>”. No właśnie, dlatego choćby w trosce o spokojną przyszłość należało uczynić wszystko, aby sąd mógł powiadomić pozwanego o procesie, nawet jeśli istniała wątpliwość, czy rzeczywiście odbierze korespondencję do niego kierowaną, nie wolno było przemilczeć wobec sądu faktu, że adresem swoich rodziców pozwany posługuje się jako korespondencyjnym. Gdyby powódka tego nie uczyniła, analizowana sprawa wcale nie miałaby miejsca, gdyż prawo do obrony strony pozwanej nie zostałoby zanegowane.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła prawa kościelnego

- Benedetto XVI, *Ad Tribunal Rotae Romanae*, 28 I 2006, AAS 98 (2006), 135–138
- Franciscus, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae “Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 8 IX 2015, Libreria Editrice Vaticana 2015; tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio “Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, Tarnów: Biblos 2015.
- Joannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae auditores, officiales et advocatos coram admissos*, 26 I 1989, nr 3, AAS 81 (1989), 922–927
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Instructio “Dignitas Connubii” servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, Roma 2005

<sup>42</sup> Pismo powódki z dnia 28 grudnia 2016 r., Akta sprawy o nieważność wyroku dot. małżeństwa K.-B., sygn. 32192, 25.



## Źródła prawa państwowego

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz.U. 1997 nr 89 poz. 555
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz.U. 1997 nr 89 poz. 555

## Literatura

- Arroba Conde M.J., *Diritto processuale canonico*, Roma: Ediurcla 2006
- Daneels F., *Il diritto di difesa delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, [http://www.tribunaleecclesiasticosardo.it/materiali/eventi/2011/rel\\_Daneels\\_2011.pdf](http://www.tribunaleecclesiasticosardo.it/materiali/eventi/2011/rel_Daneels_2011.pdf)
- Erlebach G., *Il giudice e il diritto di difesa delle parti*, w: *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, Studi Giuridici LXXII, Città del Vaticano 2006, 95–114.
- Erlebach G., *La nullità della sentenza giudiziale „ob ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale*, Studi Giuridici vol. XXV, Città del Vaticano 1991.
- García Martín J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 2006.
- Gręźlikowski J., *Racje i sens „prawa do obrony” w procesie o nieważność małżeństwa*, Prawo Kanoniczne 53 (2010), nr 3–4, 197–222.
- Kolendowska-Matejczuk M., *Konstytucyjne prawo do obrony w działalności Rzecznika Praw Obywatelskich*, Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich 2013.
- Kraiński W., *Prawo do obrony w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Ateneum Kapłańskie 152 (2009), z. 3 (601), 346–352.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 1476*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2007.
- Miziński A.G., *Prawo wiernych do obrony w procesie kanonicznym*, Teka Komisji Prawniczej 2 (2009), 76–93.
- Montini G.P., *La nullità insanabile per denegato diritto di difesa (can. 1620, 7) e il difensore del vincolo*, Periodica 102 (2013), 317–350.
- Nowicka U., *Przyczyny nieusuwalnej i usuwalnej nieważności wyroku w kanonicznym procesie małżeńskim*, Prawo Kanoniczne 51 (2008), nr 3–4, 275–297.
- Ramos F.J., Skonieczny P., *Diritto processuale canonico*, Terza edizione aggiornata e ampliata, vol. 2/2, Roma: Angelicum University Press 2014.

## SENTENCE NULLITY CAUSED BY THE DENIAL OF A RIGHT OF DEFENSE

### A CASE STUDY

#### Summary

According to can. 1620 No. 7 CIC, a sentence suffers from the defect of irremediable nullity if the right of defense was denied to one or the other party. In this case the party may bring an action for nullity. This complaint to one of the courts in Poland was filed in 2016 by the defendant. He referred to the fact that the plaintiff concealed his address before the court, he did not know about the trial and

about the fact that his marriage was considered null. The article is an analysis of the right and the actual state of this issue.

**Key words:** judgment nullity, right of defense, querella nullitatis

#### **Nota o Autorce**

**Urszula NOWICKA** – doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor nadzwyczajny na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Prawnych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, obrońca węzła małżeńskiego w Metropolitalnym Sądzie Duchownym w Warszawie. Zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie, prawo pracy.

Kontakt e-mail: [ulanowicka@poczta.onet.pl](mailto:ulanowicka@poczta.onet.pl)

JAKUB STĘPIEŃ

*Katedra Prawa Konstytucyjnego*

*Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego*

## ZAKRES AUTONOMII KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO PRZY OBSADZANIU URZĘDÓW KOŚCIELNYCH W III RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

**Słowa kluczowe:** autonomia, urząd kościelny, władza świecka, konkordat

1. Wstęp 2. Autonomia wspólnot 3. Konkordat jako środek regulacji stosunków wzajemnych 4. Rola Kościoła Katolickiego w historii Rzeczypospolitej Polskiej 5. Urząd kościelny w rozumieniu prawa kanonicznego 6. Regulacja konkordatowa 7. Zakończenie

### 1. WSTĘP

Stosunki wzajemne pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim od wielu lat stanowią niezmiennie jeden z tematów cyklicznie powracających w polskim dyskursie publicznym. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż jest on obecny nieustannie, a wraz z poruszaniem kwestii powiązanej bezpośrednio bądź pośrednio przynajmniej z jednym z podmiotów tychże relacji następuje intensyfikacja dyskusji dotyczących określonych jego aspektów. Powodem takiego stanu rzeczy jest stała, faktyczna obecność Kościoła Katolickiego w polskiej przestrzeni publicznej – zarówno poprzez wykorzystywanie przez środowiska konserwatywne w sporach światopoglądowych argumentów wynikających bezpośrednio z katolickiej nauki społecznej, jak i dopuszczenie funkcjonowania w Polsce Kościoła w charakterze podmiotu obdarzonego osobowością prawną na mocy właściwych przepisów prawa krajowego i konkordatowego.

Niezwykle ważnym aspektem stosunków wzajemnych, w kontekście globalnego i historycznego wymiaru debaty o rzeczywistym kształcie i stopniu separacji państwa i Kościoła Katolickiego jest zakres prawnie dopuszczalnej ingerencji władz świeckich w obsadzanie urzędów kościelnych. Ten aspekt stosunków z Kościołem, praktycznie od czasów Edyktu Mediolańskiego, stanowi przedmiot nieustannego zainteresowania władz świeckich. Nieprzypadkowo, ze względu na specyficzną rolę, jaką Kościół pełni w społeczeństwie, zmniejszenie niezależności władzy kościelnej

przy obsadzaniu urzędów kościelnych może skutkować uzyskaniem przez władzę świecką potencjalnego narzędzia służącego umocnieniu politycznego i faktycznego wpływu na społeczeństwo.

Poniższa analiza skupiać się będzie jedynie na przedstawieniu i omówieniu drobnego wycinka tych rozważań – współczesnego rozwiązania przyjętego w konstytucyjnym porządku prawnym III Rzeczypospolitej Polskiej. Analiza właściwych przepisów zostanie uzupełniona o elementy porównawcze poprzez przytoczenie rozwiązań dotyczących wpływu władzy świeckiej na obsadzanie urzędów kościelnych w II Rzeczypospolitej Polskiej. Celem takiego rozwiązania jest chęć przybliżenia ewolucji poglądów na ten element stosunków wzajemnych zarówno strony kościelnej, jak demokracji parlamentarnych.

Rozważania na temat autonomii władzy kościelnej w zakresie obsadzania urzędów kościelnych należy rozpocząć od wskazania, iż obecny kształt stosunków wzajemnych pomiędzy III Rzeczypospolitą Polską a Kościołem Katolickim, także we wspomnianym powyżej aspekcie, jest wynikiem zmian w zakresie postrzegania współistnienia wspólnot kościelnej i politycznej dokonanych przez Sobór Watykański II, oświeceniowej doktryny o rozdziale państwa od Kościoła, charakterystycznej dla współczesnych państw demokratycznych<sup>1</sup> oraz historycznej roli, jaką Kościół odgrywał dla państwowości polskiej na przestrzeni istnienia kolejnych form państwa polskiego.

## 2. AUTONOMIA WSPÓLNOT

Efekty oddziaływania postanowień Soboru Watykańskiego II w zakresie stosunków pomiędzy państwem i Kościołem można odczuć właściwie we wszystkich aspektach funkcjonowania społeczeństwa – od relacji pomiędzy organami władzy zwierzchniej po indywidualną sytuację życiową pojedynczego wiernego. Status katolika jako członka wspólnoty politycznej stanowił niezwykle istotny przedmiot dysput soborowych – oczywiste jest bowiem, że do kontaktów pomiędzy władzą świecką a kościelną dochodzi ze względu na równoległe istnienie i funkcjonowanie jednostki w dwóch wymienionych powyżej wspólnotach<sup>2</sup>. Co więcej, istotność tego aspektu stosunków wzajemnych stanowiła jedną z bezpośrednich konsekwencji faktu, iż na przestrzeni dziejów Kościół funkcjonował w przestrzeni społeczno-politycznej zarówno jako bierny obserwator, jak i dynamiczny kreator obu dziedzin życia wspólnotowego<sup>3</sup>.

Omawiając dokonania soborowe w zakresie określenia sytuacji katolika, będącego jednocześnie członkiem określonej wspólnoty politycznej, istotne jest zaznaczenie, iż państwo jako prawomocna forma społeczna wyposażona w atrybut

---

<sup>1</sup> Zob. P. Szołtysik, *Wzajemne relacje między Kościołem a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice 2004, 6; J. Krukowski, *Kościelne Prawo Publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin 2013, 159–160.

<sup>2</sup> P. Szołtysik, dz.cyt., 182.

<sup>3</sup> J. Walkusz, *Kościół w kręgu historii i polityki. Rys historiograficzny*, Lublin 2017, 9.

świeckości oraz dopuszczająca pluralizm religijny, zostało uznane w oficjalnym dokumencie właśnie podczas Soboru Watykańskiego II<sup>4</sup>. Wcześniej dominował pogląd, iż państwo jest niezależną od Kościoła tzw. „społecznością doskonałą”, jednakże ze względu na to, iż porządek duchowy miał swoisty prymat nad porządkiem doczesnym, dopuszczano możliwość sprawowania przez Kościół pośredniego władztwa również w sprawach świeckich, określanych jako „doczesne”<sup>5</sup>.

W wyżej wymienionym kontekście zmiany wprowadzone na Soborze Watykańskim II wydają się jeszcze bardziej rewolucyjne. Zgodnie z postanowieniami soborowymi, Kościół Katolicki uznaje autonomiczny charakter wspólnoty politycznej istniejącej dla dobra wspólnego, czyli wartości obejmującej te warunki życia społecznego, „dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągać swoją własną doskonałość”<sup>6</sup>. Co jednak ważne, uznanie państwa przez Kościół za podmiot autonomiczny i niezależny nie oznacza w rozumieniu nauki soborowej ograniczenia się strony kościelnej do zaakceptowania odrębnego istnienia tych dwóch wspólnot. Wręcz przeciwnie, ze strony Kościoła dominuje, obecny również w nauce przedsoborowej, pogląd o kontynuowaniu tzw. „zdrowej współpracy” z władzami wspólnoty politycznej<sup>7</sup>. Współdziałanie to jest niezbędnym środkiem w służeniu wspomnianemu powyżej dobru wspólnemu członków obu społeczności<sup>8</sup>.

Współpraca, o której mowa powyżej, powinna opierać się na konkretnych założeniach, z których w pierwszej kolejności należy wskazać podejście Kościoła do konkretnego porządku prawnego nie w charakterze podmiotu narzucającego bądź proponującego określony model rządzenia, ale jako obserwatora oceniającego daną formę sprawowania władzy przez pryzmat dobra wspólnego<sup>9</sup>.

Warte wskazania jest, iż zagadnienie funkcjonowania członków Kościoła Katolickiego we wspólnotach istniejących równolegle należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach – prócz punktu widzenia Kościoła Katolickiego istotne jest także ukazanie świeckich, państwowych regulacji wewnętrznych traktujących o statusie katolika. W przypadku konstytucyjnego porządku III Rzeczypospolitej Polskiej regulacje relacji pomiędzy Kościołem Katolickim i państwem w dużym stopniu są zbieżne z postanowieniami soborowymi, a jedną z zasad ustroju Rzeczypospolitej jest, wynikające z treści art. 25 ust. 1–3 Konstytucji, budowanie stosunków wzajemnych opartych na poszanowaniu autonomii Kościoła oraz jego niezależności w tzw. „swoim zakresie”<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo – Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, 85.

<sup>5</sup> Zob. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, 192.

<sup>6</sup> J. Krukowski, *Kościelne prawo publiczne...*, dz.cyt., 154–155.

<sup>7</sup> P. Szołtysik, dz.cyt., 185.

<sup>8</sup> Tamże, 182–183; A.G. Miziński, *Relacje między państwem a Kościołem na Soborze Watykańskim II*, w: *Katolickie zasady relacji Państwo – Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski; M. Sitarz; H. Stawniak, Lublin 2015, 68–69.

<sup>9</sup> J. Krukowski, *Kościelne prawo publiczne...*, dz.cyt., 155.

<sup>10</sup> Zob. M. Olszówka, *Ustawy Wyznaniowe. Art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – Próba interpretacji*, Warszawa 2010, 38–39; A. Tunia, *Recepcja Prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015, 139–140.

Wykładnia przytoczonej powyżej konstytucyjnej zasady poszanowania autonomii i niezależności Kościoła wskazuje, iż państwo, szanując odrębny system wartości, normy moralne oraz prawne organizacji religijnej, jaką jest Kościół katolicki, uznaje odrzucenie koncepcji jakiegokolwiek zwierzchności nad nim, a także dopuszcza samodzielność podejmowania decyzji w zakresie spraw wewnętrznych<sup>11</sup>.

Z samodzielnością decyzyjną Kościoła powiązana jest bezpośrednio, postulowana w postanowieniach soborowych, powinność uznania przez władze świeckie niezależności do pełnienia przez Kościół jego religijnej i moralnej misji, co w konsekwencji oznacza niedopuszczanie ingerowania państwa w sprawy wewnętrzne Kościoła<sup>12</sup>.

Taki sposób ujęcia jednoznacznie wskazuje na odrzucenie przez Kościół możliwości jego ewentualnej politycznej instrumentalizacji oraz podkreślenie apolitycznego charakteru wspomnianej powyżej misji, wzmocnione podkreśleniem o nieidentyfikowaniu się przez Kościół z jakimkolwiek systemem politycznym<sup>13</sup>. Ze strony władz świeckich III Rzeczypospolitej Polskiej wyrazem poszanowania tejże niezależności Kościoła – utożsamianej, jak już zostało wspomniane powyżej, z suwerennością w porządku duchowym<sup>14</sup> – jest również konstytucyjne zobowiązanie do regulacji stosunków wzajemnych w formie umowy międzynarodowej<sup>15</sup>.

Warto wskazać, iż uznanie autonomii Kościoła przez państwo zarówno według prawa świeckiego, jak i nauki soborowej, ma charakter wzajemny – co oznacza, iż Kościół nie ma kompetencji do ingerowania w sprawy wewnętrzne państwa<sup>16</sup> – oraz ograniczony – ograniczenia tejże zasady mogą zachodzić jedynie w określonych przypadkach, m.in. zagrożenia naruszenia dobra wspólnego czy porządku publicznego<sup>17</sup>.

Opisywane powyżej założenia związane z autonomią i niezależnością zarówno strony kościelnej, jak i władz świeckich oraz granicami tej zasady zostały potwierdzone w treści artykułu 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.

### 3. KONKORDAT JAKO ŚRODEK REGULACJI STOSUNKÓW WZAJEMNYCH

Współcześnie najpowszechniejszym sposobem uregulowania stosunków wzajemnych, jest zastosowanie tzw. „metody regulacji mieszanej”<sup>18</sup>, czyli uregulowania sy-

---

<sup>11</sup> Szerzej w: P. Stanisz, *Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie*, w: *Katolickie zasady relacji Państwo – Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski; M. Sitarz; H. Stawniak, Lublin 2015, 166–168.

<sup>12</sup> P. Szołtysik, dz.cyt., 183.

<sup>13</sup> P. Borecki, dz.cyt., 87.

<sup>14</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, 285.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> P. Szołtysik, dz.cyt. 183.

<sup>17</sup> Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, 134–135.

<sup>18</sup> Zob. J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany*

tuacji Kościoła na terenie kraju poprzez wykorzystanie właściwych źródeł zarówno prawa międzynarodowego, jak i wewnątrzpaństwowego. W katalogu dostępnych instrumentów prawnych szczególny charakter posiada konkordat – dwustronna umowa zawierana pomiędzy Stolicą Apostolską a organami władzy danego państwa. Stanowi on bowiem środek do uregulowania sytuacji Kościoła Katolickiego na terytorium państwa zarówno w jego wymiarze wspólnotowym, jak i indywidualnym<sup>19</sup>.

Według ścisłego znaczenia definicyjnego głównym zadaniem konkordatu jest regulacja spraw interesujących zarówno Stolicę Apostolską, jak i najwyższe organy władzy świeckiej bez względu na zakres tychże spraw, która zostaje dopełniona poprzez zawarcie uroczystej umowy wywołującej skutki dla obu stron tejże umowy<sup>20</sup>. Katalog spraw regulowanych konkordatowo jest niezwykle szeroki, można zaliczyć do niego nie tylko zagwarantowanie oraz wyznaczenie granic wolności religijnej lub unormowanie relacji bilateralnych pomiędzy ośrodkami władzy świeckiej i kościelnej, ale także takie kwestie, jak nauka religii w szkołach czy finansowanie Kościoła ze środków publicznoprawnych.

Warto zaznaczyć, iż oprócz wskazanych powyżej zagadnień podlegających regulacjom, także powody kryjące się za podejmowaniem inicjatyw uregulowania powyższych kwestii różnią się zasadniczo zależnie od sytuacji społeczno-politycznej, w jakiej znajdują się w danym momencie strony umowy konkordatowej. Taki stan rzeczy jest bowiem spowodowany faktem, iż dokumenty konkordatowe stanowią zarówno środek usankcjonowania wzajemnych relacji, jak i skutek kształtowania się poglądów na sposób wykonywania władzy kościelnej i świeckiej<sup>21</sup>.

Polityka Kościoła w zakresie zawierania konkordatów również stanowiła pewien proces. Konkordaty średniowieczne służyły usankcjonowaniu porozumień pomiędzy Stolicą Apostolską a władzą doczesną w zakresie przyznawania przywilejów – w tym również osadzania wyższych urzędów kościelnych – oraz przyjęcia strategicznych rozwiązań dotyczących m.in. regulacji terytorialnych czy zachowania łączności poszczególnych Kościołów z Kurią Rzymską<sup>22</sup>.

Zmiana charakteru porozumień nastąpiła wraz z intensyfikacją ruchu reformacyjnego, jaki objął Europę w XV i XVI w. Konkordaty zawierane w tamtym okresie przez Stolicę Apostolską z władcami poszczególnych królestw, nazywane *konkordatami konstancjańskimi*<sup>23</sup>, służyły potwierdzeniu lub zagwarantowaniu dalszego poziomu współpracy pomiędzy Kościołem a katolickim władcą świeckim<sup>24</sup>

---

28 lipca 1993 r. – zagadnienia prawnoustrojowe, w: *Nowy Konkordat a prawo polskie* red. J. Krukowski, Warszawa 1994, 9–10.

<sup>19</sup> Jego postanowienia dotyczą bowiem nie tylko funkcjonowania w przestrzeni państwowej Kościoła katolickiego jako instytucji, ale również mają wpływ na część obywateli państwa deklarujących się jako katolicy; szerzej, w: B. Górowska, *Bilateralność konkordatu. Casus umowy polskiej z 1993 r.*, w: *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych* red. M. Bielecki, Lublin 2011, 120–124; A.G. Miziński, dz.cyt., 73; J. Krukowski, *Kościelne prawo publiczne...*, dz.cyt., 233–239.

<sup>20</sup> B. Górowska, dz.cyt., 120.

<sup>21</sup> E. Bursche, *Historia konkordatów*, Kraków 1996, 16.

<sup>22</sup> Zob. tamże, 16–21; J. Krukowski, *Kościelne prawo publiczne...*, dz.cyt., 219–220.

<sup>23</sup> E. Bursche, dz.cyt., 22.

<sup>24</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz.cyt., 178.

bądź zabezpieczeniu obecności Kurii Rzymskiej w życiu politycznym tych państw, w których tendencje reformacyjne zdołały wyprzeć dominującą rolę Kościoła<sup>25</sup>. Podobny cel przyświecał konkordatowi zawieranyemu przez Stolicę Apostolską w okresie pomiędzy Wielką Rewolucją Francuską a II wojną światową. Akcent został jednak w zdecydowanie mocniejszy sposób przesunięty z rzeczywistych wpływów politycznych na zapewnienie możliwości realizowania fundamentalnego zadania Kościoła, jakim jest głoszenie Słowa Bożego<sup>26</sup>.

Okres XIX w. oraz pierwszej połowy XX w. to czas, w którym w konkordatach pojawiają się elementy wcześniej nieznane, takie jak wskazanie obowiązku świadczenia dotacji na rzecz Kościoła w ramach rekompensaty za konfiskatę dóbr kościelnych<sup>27</sup>, uzgodnienia dotyczące kształtu i granic kościelnych jednostek terytorialnych, gwarancje nauczania religii w szkołach publicznych oraz gwarancje wsparcia inicjatyw kościelnych w zakresie ochrony chrześcijańskich wartości przez władze państwowe<sup>28</sup>. Istotną rolę w ustaleniach konkordatowych tamtego okresu zaczęła odkrywać kategoria tzw. spraw mieszanych, łączących w sobie elementy podzielonych dotychczas w sposób dychotomiczny spraw doczesnych oraz duchowych<sup>29</sup>.

Kolejne *novum* w materii podlegającej regulacji konkordatowej pojawiło się wraz z ustaleniami Soboru Watykańskiego II. Wtedy to został sformułowany postulat o potrzebie uznania prawa do wolności religijnej<sup>30</sup> przez ustroje prawne „[...] w taki sposób [...], aby stanowiło prawo cywilne<sup>31</sup>”. Postulat ten był potwierdzeniem postawy otwarcia strony świeckiej i kościelnej na zdecydowanie szersze możliwości zawierania i kształtowania konkordatów niż miało to miejsce w poprzednich wiekach<sup>32</sup> – wymiana przywilejów pomiędzy ośrodkami władzy została zastąpiona wspomnianym powyżej zagwarantowaniem wolności religijnej nie tylko w jej wymiarze indywidualnym, ale również wspólnotowym<sup>33</sup>, a organy władzy publicznej przestały być nie tylko podmiotem, ale i głównym beneficjentem umów konkordatowych. Ich miejsce zajęli właśnie obywatele oraz wierzący<sup>34</sup>.

---

<sup>25</sup> E. Bursche, dz.cyt., 16.

<sup>26</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz.cyt., 178.

<sup>27</sup> Zob. Z. Zieliński, *Historia Kościoła. Odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wrocław 2005, 200–201.

<sup>28</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo*, dz.cyt., 178–179.

<sup>29</sup> Zob. P. Bogacki, *Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego*, Warszawa 2009, 138.

<sup>30</sup> Wynikającej bezpośrednio z wrodzonej godności każdej osoby ludzkiej; szerzej w: Deklaracja o Wolności Religijnej *Dignitas humanae*, tekst polski w: Sobór Watykański II. *Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 2012, 410–421.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Zob. J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, 29.

<sup>33</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz.cyt., 114.

<sup>34</sup> B. Trzeciak, *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i Polską*, Lublin 2007, 13.



#### 4. ROLA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W HISTORII RZECZPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Ostatnim elementem składowym obecnej sytuacji Kościoła Katolickiego w Polsce jest niebagatelna rola, jaką Kościół odegrał w historii państwa polskiego praktycznie od początków jego istnienia. Istotność tego aspektu stosunków wzajemnych znalazła potwierdzenie w tekście preambuły Konkordatu z 1993 r. poprzez podkreślenie doniosłości wkładu Kościoła w rozwój społeczności oraz umacnianie jej moralności na przełomie ponad tysiąca lat istnienia państwa polskiego<sup>35</sup>.

Wkład ten widoczny był już od czasów Mieszka I. Samo przyjęcie przez niego chrztu nie tylko pociągało za sobą uzyskanie nadprzyrodzonego uzasadnienia władzy czy środka do zjednoczenia politycznego rozdrobnionych, pogańskich plemion, ale dawało również możliwość wejścia do wspólnoty państw kultury śródziemnomorskiej<sup>36</sup>. Jedną z konsekwencji dołączenia do zachodniego kręgu kulturowego było pojawienie się na dworze książęcym duchowieństwa, które z czasem zaczęło odgrywać znaczną rolę w kreowaniu bieżącej polityki państwa. Warto wskazać, iż w średniowiecznym królestwie polskim stan duchowny miał wpływ również na najniższe stany społeczne. To właśnie dzięki lokalnej działalności kleru umacniał się kult maryjny oraz ruch pielgrzymkowy, co u schyłku średniowiecza poskutkowało nieznanym na Zachodzie sprzężeniem świadomości religijnej z narodową<sup>37</sup>.

Proces zespolenia polskiej religijności z kulturą ludową oraz zwyczajami zintensyfikował się w epoce nowożytnej, a prowadzone w XVI i XVII w. wojny z prawosławnym imperium rosyjskim, protestancką Szwecją oraz muzułmańską Turcją wzmocniły ten ludowy charakter wierzeń o ideał Polaka – katolika, obrońcy wiary i doprowadziły do ostatecznego sprzężenia katolicyzmu z tzw. „sprawą narodową”<sup>38</sup>.

Czasy zaborów wzmocniły zależności pomiędzy tożsamością narodową a katolicyzmem. Od drugiej połowy XIX w. Kościół stanowił *de facto* jedyną instytucję publiczną z czasów przedrozbiorowych, która zaczęła działać w charakterze głównego czynnika pobudzającego świadomość społeczno-religijną i integrującego wszystkie warstwy społeczne<sup>39</sup>.

Analogiczna rola przypadła Kościołowi w czasie II wojny światowej oraz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Duchowieństwo polskie aktywnie uczestniczyło w walce przeciwko okupantom<sup>40</sup>, a władze kościelne zaczęły pełnić rolę swoistego rzecznika narodu i obrońcy praw człowieka<sup>41</sup>. Zadanie to kontynuowały także w latach 70. i 80. XX w., podejmując działania w charakterze pośrednika pomię-

<sup>35</sup> J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską...*, dz.cyt., 30.

<sup>36</sup> M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 2: *Średniowiecze*, Warszawa 1989, 84–86; Z. ieliński, dz.cyt., 90–91.

<sup>37</sup> D. Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988, 197–198.

<sup>38</sup> Tamże, 199–200.

<sup>39</sup> Zob. J. Kłoczkowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. 2, Paryż 1991, 26–27; Z. Zieliński, dz.cyt., 183; D. Olszewski, dz.cyt., 201–202.

<sup>40</sup> Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Wydawnictwo, Warszawa 2010, 144–149; J. Kłoczkowski, dz.cyt., 32–33.

<sup>41</sup> Szerzej w: D. Olszewski, dz.cyt., 203–204.

dzy społeczeństwem a władzą komunistyczną w zakresie wyrażania dążeń, interesów i poglądów społecznych<sup>42</sup>.

Kościół odegrał także niezwykle istotną rolę w procesie przygotowawczym oraz samych obradach tzw. „Okrągłego Stołu jako siła dążąca do pokojowego rozwiązania sporu z najlepszym możliwym skutkiem dla obywateli Rzeczypospolitej”<sup>43</sup>.

## 5. URZĄD KOŚCIELNY W ROZUMIENIU PRAWA KANONICZNEGO

Omówienie rozwiązań prawnych przyjętych w Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r. należy poprzedzić wyjaśnieniem samego zagadnienia „urzędu kościelnego” oraz przybliżeniem współczesnego pojmowania najistotniejszego urzędu kościelnego, jakim bez wątpienia jest urząd biskupa.

Na wstępie istotne jest podkreślenie, że celem istnienia urzędów kościelnych jest nie tylko zewnętrzne podkreślanie jedności Kościoła, ale przede wszystkim takie spełnianie aktów władzy kościelnej, które pozwoli na uwzględnienie przy tej okazji zarówno bieżącej sytuacji Kościoła, jak i potrzeb wszystkich wiernych<sup>44</sup>. Cel ten wynika bezpośrednio z obecnej definicji urzędu kościelnego, stanowiącej modyfikację definicji zaczerpniętej z dekretu soborowego *Presbyterorum ordinis*, dokumentu zawierającego wytyczne związane z życiem i posługą kapłanów<sup>45</sup>. Definicja ta została umieszczona w Kan. 145 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego – „Urząd kościelny jest jakimkolwiek ustanowionym na stałe zadaniem z postanowienia czy to Bożego, czy kościelnego dla realizacji celu duchowego”<sup>46</sup>.

W nauce prawa kanonicznego wyróżnia się 4 konstytutywne elementy<sup>47</sup> zaprezentowanej powyżej definicji:

1. Zadanie – w zakresie tego elementu istnieje problem dotyczący nazewnictwa<sup>48</sup>. Wykorzystane przy tej okazji łacińskie słowo *munus* ma szersze znaczenie pojęciowe, może bowiem oznaczać zarówno „zadanie”, jak i „funkcję”, „zajęcie” bądź „obowiązek”. Warto jednakże wskazać, iż problem nazewnictwa jest w gruncie rzeczy jedynie pozorny, ponieważ epitet „jakikolwiek” umieszczony przed ww. sło-

<sup>42</sup> M. Pietrzak, dz.cyt., 166–167.

<sup>43</sup> A. Anusz, A. Anusz, *Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych w Polsce (1944–1994)*, Warszawa 1994, 231; J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem Polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 2013, 50.

<sup>44</sup> Zob. T. Pawluk, dz.cyt., 300.

<sup>45</sup> E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego 1*, Warszawa 1985, 254.

<sup>46</sup> Kan. 145 § 1 w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, 85.

<sup>47</sup> Opracowane na podstawie: L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, t. 12, tłum. z j. wł. I. Pękalski, Poznań 1999, 326–327; E. Szafrowski, dz.cyt., 255.

<sup>48</sup> Część przedstawicieli nauki stosuje słowo „zadanie” (zob. L. Gerosa, dz.cyt.; także T. Pawluk, dz.cyt.), część zaś korzysta z określenia „zajęcie” (zob. E. Szafrowski, dz.cyt.).

wem wskazuje na intencję stworzenia szerokiego katalogu pojęć, które można zakwalifikować do kategorii „zadania”.

Kanon 145§ 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego wskazuje, że dla każdego urzędu kościelnego zakres zarówno obowiązków, jak i praw może zostać określony poprzez samo prawo ustanawiające dany urząd bądź w dekreście właściwej władzy jednocześnie nadającej i ustanawiającej dany urząd<sup>49</sup>.

2. Stałość ustanowionego zadania – stanowi znaczące ograniczenie prezentowanego powyżej katalogu czynności mogących wchodzić w zakres desygnatów pojęcia *munus*.

Istotne jest jednakże, by aspekt stałości był oceniany obiektywnie jako pewna trwałość w kościelnej strukturze prawnej, gwarantująca „preegzystencję i ciągłość w powierzaniu lub utracie”<sup>50</sup> urzędu kościelnego, niezależną od osoby go piastującego<sup>51</sup>. Tym samym nie zalicza się do nich funkcji bądź zadań zleczanych przejściowo.

3. Ustanowienie z „postanowienia Bożego” lub „postanowienia kościelnego” wskazuje na dwa źródła istnienia urzędów kościelnych. Z postanowienia Bożego powstały urzędy biskupa (w tym Biskupa Rzymskiego), przykładem zaś urzędu ustanowionego z postanowienia kościelnego jest urząd proboszcza bądź wikariusza generalnego.

4. Realizacja celu duchowego, czyli ostatniego elementu konstytutywnego, wskazuje, iż dany urząd został powołany do wypełnienia konkretnego zadania, które w pierwszej kolejności musi być zgodne z misją Kościoła, obejmującą posługę uświęcania, nauczania bądź pasterskiego rządzenia<sup>52</sup>.

Jak już zostało wspomniane powyżej, najistotniejszym z punktu widzenia poniższych rozważań jest wybór kandydata na urząd biskupa. Nie bez przyczyny – już od początku istnienia Kościoła jako wspólnoty wiernych, właśnie urząd biskupa stanowił gwarancję wspólnotowej jedności poprzez kontynuowanie przewodzenia gminom chrześcijańskim w charakterze następcy Apostołów<sup>53</sup>.

Wzmocnienie istotności urzędu biskupa następowało wraz ze zmianami podejścia do chrześcijaństwa najpierw w cesarstwie rzymskim, a następnie we wczesnośredniowiecznych królestwach pogańskich – biskupi zyskiwali faktyczną władzę administracyjną i sędziowską<sup>54</sup>. W związku z faktem, iż chrześcijaństwo stawiało się jedną z podstaw istnienia nie tylko społeczności przedpaństwowej, ale również legitymacji sprawowania władzy, świeccy władcy dążyli do uzyskania jak największego wpływu na tworzenie struktury kościelnej na podległych im terenach oraz podporządkowania duchowieństwa. Mimo licznych regulacji i dążeń strony kościelnej do uniezależnienia się od wpływów władzy doczesnej, elementy uzależnienia wyboru kandydatów na urzędy kościelne od władzy świeckiej utrzy-

<sup>49</sup> T. Pawluk, dz.cyt., 301.

<sup>50</sup> L. Gerosa, dz.cyt., 327.

<sup>51</sup> T. Pawluk, dz.cyt., 300.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> J. Walkusz, dz.cyt. 11.

<sup>54</sup> Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła I. Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, 24–25; J. Walkusz, dz.cyt., 12.

mały się pod różnymi postaciami i z różnym natężeniem właściwie do czasów Soboru Watykańskiego II.

Zmianom podlegała również interpretacja zakresu oraz charakteru władzy biskupiej w prawie kościelnym. Obecnie, regulacja prawna władzy biskupiej kładzie nacisk na aspekt jej użyteczności – jest to władza niezbędna do sprawowania posługi biskupiej<sup>55</sup> związanej z realizacją zadań nauczania, rządzenia oraz uświęcania<sup>56</sup>.

## 6. REGULACJA KONKORDATÓW

Omawianie szczegółowych regulacji prawnych stosunków pomiędzy organami władzy III Rzeczypospolitej Polskiej i Stolicą Apostolską należy rozpocząć od stwierdzenia, iż treść Konkordatu z 1993 r. potwierdza respektowanie przez państwo postanowień Soboru Watykańskiego II, dotyczących autonomii oraz niezależności obu sygnatariuszy dokumentu<sup>57</sup>. Istotne jest jednak wskazanie, iż Konkordat nie tworzy w tym zakresie odrębnej rzeczywistości prawnej – jego przepisy uszczegóławiają sytuację Kościoła Katolickiego na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej oraz doprecyzowują kwestie wyrażone w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.<sup>58</sup>.

Na mocy tychże regulacji Kościół uzyskał pełną i wyłączną swobodę w zakresie obsadzania urzędów kościelnych, która obejmuje również nominację biskupów<sup>59</sup>. Artykuł 7 Konkordatu z 1993 r. wprost i jednoznacznie określa zasady obsadzania urzędów kościelnych – „Urzędy kościelne obsadza kompetentna władza kościelna zgodnie z przepisami prawa kanonicznego”<sup>60</sup>. Unormowanie to stanowi realizację soborowych postulatów o bezpośrednim zakazie przyznawania władzom świeckim jakichkolwiek przywilejów bądź praw związanych z poszczególnymi etapami procesu nominacji biskupiej. Zakaz ten obejmuje zatem zarówno możliwość wyznaczenia ewentualnych kandydatów, jak i przedstawienia katalogu proponowanych osób<sup>61</sup>.

Konkordat z 1925 r. w zakresie kształtowania funkcji i personalnego doboru kandydatów na urzędy hierarchicznie podległe biskupom dopuszczał obowiązywanie, prócz właściwych przepisów prawa kanonicznego, także szczególnych konstrukcji prawnych z zakresu prawa świeckiego. Przewidywał przede wszystkim

---

<sup>55</sup> J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1. Księga II: *Lud Boży*, Poznań 2005, 231.

<sup>56</sup> Zob. Kan. 375 § 2, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, 183.

<sup>57</sup> A. Chelstowska, M. Druciarek, J. Kucharczyk, *Relacje Państwo – Kościół w III RP*, Warszawa 2013, 11.

<sup>58</sup> B. Górowska, dz.cyt., 124.

<sup>59</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, dz.cyt., 116.

<sup>60</sup> *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.*, Dz. U. 1998 nr 51 poz. 304.

<sup>61</sup> DB 20, w: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, tekst polski w: Sobór Watykański II, dz.cyt., 245.

obowiązek powstrzymania się od udzielenia nominacji na urząd proboszcza do czasu uzyskania stosownego zezwolenia władzy wykonawczej. Następował w przypadku kandydata, który należał do kategorii tzw. cudzoziemców nienaturalizowanych, nie odbył studiów teologicznych w instytucjach teologicznych w Polsce lub instytucjach papieskich, bądź też był osobą, której działalność można było zakwalifikować jako sprzeczną z bezpieczeństwem państwa. Źródła tego obowiązku należy doszukiwać się w pobudkach politycznych – Kościół cieszył się ogromną estymą oraz zaufaniem szczególnie wiejskiej części społeczeństwa, a wyedukowani proboszczowie, przebywając na co dzień bezpośrednio z wiernymi, mogli mieć ogromny wpływ na kształtowanie ich poglądów<sup>62</sup>.

Artykuł 7 ust. 2 Konkordatu z 1993 r. zawiera wskazanie, iż możliwość mianowania oraz odwoływania biskupów jest wyłączną prerogatywą Stolicy Apostolskiej. Jest to potwierdzenie zasady zawartej w Kanonie 377 §1 KPK, dotyczącej niezależności papieża przy obsadzaniu urzędów biskupich poprzez ich mianowanie bądź zatwierdzenie kandydatów wybranych zgodnie z prawem<sup>63</sup>. Biskupi – zgodnie z postanowieniami soborowymi – wraz z objęciem właściwego urzędu, uzyskują pełnię przysługujących im prerogatyw względem władzy świeckiej, które związane są z obowiązkiem poszanowania przez właściwe organy władz państwowych niezależności hierarchów w pełnieniu zadań w porządku duchowym obejmujących głoszenie zasad moralnych dotyczących wszelkiego rodzaju stosunków społecznych, gospodarczych oraz politycznych, a także tzw. „podejmowanie interwencji moralnych” związanych z określonymi instytucjami świeckimi oraz w przypadku pewnych wydarzeń polityczno-społecznych<sup>64</sup>.

Przedstawione powyżej unormowanie jest modyfikacją przywilejów przysługujących stronie świeckiej na mocy Konkordatu z 1925 r. Zgodnie z art. XI papież miał zwrócić się do prezydenta II Rzeczypospolitej przed nominacją określonego katalogu biskupów<sup>65</sup> o wskazanie czy istnieją jakiegokolwiek przeciwności natury politycznej, mogące stanowić podstawę wstrzymania nominacji, tzn. czy powołanie na urząd danego biskupa powodowałoby zagrożenie interesów państwa z tzw. względów ogólnopolitycznych<sup>66</sup>. Kolejne ograniczenie związane było z głosem polskiego episkopatu – opinia na temat określonego kandydata stanowiła podstawę ewentualnego wyboru<sup>67</sup>.

Niezwykle ważną zmianą, wynikającą bezpośrednio z nauki soborowej, jest również rezygnacja z obecnego w Konkordacie z 1925 r. unormowania dotyczącego obowiązku złożenia przysięgi lojalności wobec państwa. Przysięga obejmowała zobowiązanie do niedziałania na szkodę państwa polskiego, a składana była nie

<sup>62</sup> J. Sawicki, *Historia stosunku Kościoła do państwa*, Warszawa 1947, 137–138.

<sup>63</sup> J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, dz.cyt., 367.

<sup>64</sup> J. Krukowski, *Kościelne prawo publiczne...*, dz.cyt., 143–144.

<sup>65</sup> Obejmującego arcybiskupów, biskupów diecezjalnych, biskupów koadiutorów z tzw. prawem następstwa oraz biskupa polowego, Zob. Art. IX, w: *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925r.*, Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501.

<sup>66</sup> Tzw. *ius praenotificationis officosae*, zob. J. Sawicki, dz.cyt., 135–136.

<sup>67</sup> Tamże, 135.

tylko we własnym imieniu, ale również w imieniu ogółu duchowieństwa podległego składającemu<sup>68</sup>.

Dalsze obowiązki nałożone na władze państwowe przez Konkordat z 1993 r. stanowią pośrednią konsekwencję omówionej powyżej swobody władz kościelnych przy obsadzaniu urzędów. Należą do nich uszanowanie swobody tworzenia i zmian w strukturze kościelnej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej<sup>69</sup> oraz respektowanie zagwarantowanej w art. 3 Konkordatu z 1993 r., wolności komunikacyjnej duchownych nie tylko ze Stolicą Apostolską, ale również Kościołami partykularnymi i konferencjami biskupów<sup>70</sup>. Wolność ta nie jest tożsama z możliwością występowania biskupów w roli członków przedstawicielstw dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej. Stosunki dyplomatyczne stanowią odrębną kwestię, którą reguluje art. 2 Konkordatu. To w nim została zawarta wola kontynuacji stosunków dyplomatycznych władzy świeckiej ze Stolicą Apostolską w kształcie, w jakim utrzymywały się one do II wojny światowej, poprzez rezydującego w Warszawie nuncjusza apostolskiego akredytowanego przez Konferencję Episkopatu Polski<sup>71</sup> oraz ambasadora Rzeczypospolitej rezydującego w Rzymie<sup>72</sup>.

Warto wskazać, iż konkordatowa prerogatywa obsadzania urzędów kościelnych przez właściwą władzę kościelną ma charakter ograniczony. Artykuł 7 ust. 3 Konkordatu z 1993 r. zobowiązuje Stolicę Apostolską do ograniczenia swobody w obsadzaniu stanowisk biskupich w Polsce do kapłanów posiadających obywatelstwo polskie<sup>73</sup>. Nie jest to rozwiązanie nadzwyczajne – większość współczesnych regulacji konkordatowych zawiera tę swoistą klauzulę ograniczającą możliwość nominowania biskupów z duchownych posiadających obywatelstwo tożsame z obywatelstwem duchowieństwa, które w wyniku nominacji stanie się im podległe<sup>74</sup>. Ograniczenie to wynika w głównej mierze ze względów czysto praktycznych – duchowni będący obywatelami danego państwa najlepiej rozumieją wiernych – współobywateli.

Ograniczeniom podlega również prawo do regulowania sytuacji wewnętrznej Kościoła. Kreowanie struktury kościelnej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej nie może odbywać się w sposób dowolny, Stolica Apostolska ma bowiem obowiązek poszanowania interesu państwa w zakresie jego integralności terytorialnej<sup>75</sup>. Terytoria polskie nie mogą być włączane do diecezji bądź prowincji kościelnych, których

---

<sup>68</sup> Art. XII, w: *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r.*, Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501.

<sup>69</sup> B. Górowska, dz.cyt., 122.

<sup>70</sup> A. Banaszekiewicz, *Konkordat podpisany ze Stolicą Apostolską w 1993 r. jako źródło prawa w Rzeczypospolitej Polskiej*, *Studia Prawa Publicznego* (2015) 4(12), 144.

<sup>71</sup> Akredytacja stanowi warunek bezwzględny funkcjonowania nuncjusza apostolskiego w Polsce, zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, 304–305.

<sup>72</sup> A. Banaszekiewicz, art.cyt., 144.

<sup>73</sup> Art. 7 ust. 3, w: *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993r.*, Dz. U. 1998 nr 51 poz. 304.

<sup>74</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, dz.cyt.117; tenże, *Konkordat między Stolicą Apostolską...*, dz.cyt., 39.

<sup>75</sup> A. Banaszekiewicz, art.cyt., 144.

siedziby znajdują się poza granicami Rzeczypospolitej, a diecezje z siedzibą na terytorium Polski nie mogą rozciągać się poza jej granicami<sup>76</sup>.

Artykuł 7. ust. 4 określa z kolei kompetencje władzy świeckiej w zakresie obsadzania urzędu biskupa. Nakłada on na Stolicę Apostolską obowiązek zawiadomienia Rady Ministrów o nazwisku nowo mianowanego biskupa diecezjalnego na drodze dyplomatycznej<sup>77</sup>. Obowiązek ten został ograniczony jedynie do nominacji biskupa diecezjalnego, nominacje biskupów pomocniczych nie wiążą się z podobnymi regulacjami. Jednocześnie artykuł nie zawiera wzmianki o żadnym, konkretnym terminie, mówi jedynie, by poinformowanie nastąpiło „w czasie poprzedzającym ogłoszenie nominacji” oraz „możliwie wcześniej”<sup>78</sup>. Takie sformułowanie podkreśla, iż obowiązek informacyjny odpowiedniego organu władzy świeckiej Rzeczypospolitej ma charakter jedynie czysto kurtuazyjny<sup>79</sup>, wskazujący, by rząd dowiedział się o wydarzeniu tego rodzaju ze źródeł oficjalnych<sup>80</sup>. Co więcej, obowiązek informacyjny nałożony na Stolicę Apostolską nie jest równoznaczny z przyznaniem Rządowi Rzeczypospolitej Polskiej nadzwyczajnej prerogatywy w postaci zgłoszenia sprzeciwu po otrzymaniu informacji na temat kandydata. Wszelkie działania, które można byłoby zakwalifikować do tej kategorii nie będą wywoływały żadnego skutku prawnego<sup>81</sup>.

Na stronę świecką został nałożony jednak obowiązek innego rodzaju – otrzymana wiadomość o nominacji biskupa diecezjalnego powinna pozostać niejawną do czasu oficjalnego ogłoszenia jej przez Stolicę Apostolską, zgodnie z przyjętym w prawie międzynarodowym zwyczajem dotyczącym postępowania z dokumentami dyplomatycznymi mającymi status „poufne”<sup>82</sup>.

## 7. PODSUMOWANIE

Od czasów cesarstwa rzymskiego wpływ na obsadzanie urzędów kościelnych stanowił niezwykle ważny element oddziaływania władzy świeckiej na władzę kościelną. Przyczyną takiego stanu rzeczy była rola, jaką Kościół pełnił najpierw w społecznościach przedpaństwowych, a następnie w samych państwach – poprzez swój charakter i misję pozwalał nie tylko na uzasadnienie czy konsolidację władzy, ale zapewniał również zjednoczenie różnych warstw społecznych wokół jednakowych idei oraz tego samego systemu wartości. Skutek tego oddziaływania różnił się od zakresu i sposobu działania – od całkowitego podporządkowania władzy świeckiej,

<sup>76</sup> Zob. art. 6, w: *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.*, Dz. U. 1998 nr 51 poz. 304.

<sup>77</sup> W Konkordacie zostało zastosowane stwierdzenie „do poufnej wiadomości Rządu RP”, zob. J. Krukowski, *Konkordat polski...*, dz.cyt., 119.

<sup>78</sup> Zob. art. 7 ust. 4, w: *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993r.*, Dz. U. 1998 nr 51 poz. 304.

<sup>79</sup> J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, dz.cyt., 236–237.

<sup>80</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, dz.cyt., 119.

<sup>81</sup> J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską...*, dz.cyt., 39.

<sup>82</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, dz.cyt., 119.

jak w przypadku monarchii Karola Wielkiego, przez próby ustanowienia kościołów narodowych aż po dążenia do znacznego utrudnienia bądź wyeliminowania kontaktów krajowych episkopatów ze Stolicą Apostolską przez ustawodawstwo XX-wiecznych reżimów. Niezależnie od postaci, jakie przyjmowały, dążenia te zawsze wiązały się z ograniczeniem swobody funkcjonowania Kościoła rzymskiego w realizacji jego misji poprzez podporządkowanie jej politycznym celom władzy świeckiej.

W tym kontekście historia polskich stosunków pomiędzy państwem i Kościołem jawi się jako pewien ewenement. Poza okresem PRL, rozwiązania wprowadzone w porządkach prawnych kolejnych form państwa polskiego na przestrzeni dziejów, mimo różnych projektów i prób, nigdy nie przyjęły charakteru skrajnego, zakładającego całkowite bądź znaczne uzależnienie władz kościelnych od władzy świeckiej. Ważne jest jednakże wskazanie, że o rzeczywistej autonomii władzy kościelnej przy obsadzeniu urzędów kościelnych na płaszczyźnie prawnej, zarówno w przypadku Rzeczypospolitej, jak i konstytucyjnych ustrojów państw demokratycznych, można mówić dopiero od Soboru Watykańskiego II.

## BIBLIOGRAFIA

- Anusz A.; Anusz A., *Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych w Polsce (1944 – 1994)*, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1994.
- Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 2: *Średniowiecze*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1989.
- Banaszkiewicz A., *Konkordat podpisany ze Stolicą Apostolską w 1993 r. jako źródło prawa w Rzeczypospolitej Polskiej*, *Studia Prawa Publicznego* 2015, nr 4 (12), 123–153.
- Bogacki P., *Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2009.
- Borecki P., *Geneza modelu stosunków państwo – Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe 2008.
- Bursche E., *Historia konkordatów*, Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS 1996.
- Chełstowska A., Druciarek M., Kucharczyk J., *Relacje Państwo – Kościół w III RP*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych 2013.
- Deklaracja o Wolności Religijnej *Dignitas humanae*, tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2012.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, tekst polski, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2012.
- Dyduch J., Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Sitarz M., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, Księga II: *Lud Boży*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2005.
- Gerosa L., *Prawo Kościoła*, t. 12, tłum. z wł. I. Pękalski, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1999.
- Górowska B., *Bilateralność konkordatu. Casus umowy polskiej z 1993r.*, w: *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych*, red. M. Bielecki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, 119–144.
- Kłoczkowski J., *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. 2, Paryż: Wydawnictwo Nasza Rodzina 1991.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1984.
- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925r.*, Dz. U. 1925 nr 72, poz. 501.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993r.*, Dz. U. 1998 nr 51, poz. 304.



- Kowalczyk J., *Konkordat między Stolicą Apostolską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem Polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2013.
- Krukowski J., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993r. – zagadnienia prawnoustrojowe* w: *Nowy Konkordat a prawo polskie* red. J. Krukowski, Warszawa: Wydawnictwo Civitas Christiana 1994, 17–62.
- Krukowski J., *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin: Wydawnictwo Verba 1999.
- Krukowski J., *Kościelne Prawo Publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2013.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001.
- Miziński A.G., *Relacje między państwem a Kościołem na Soborze Watykańskim II w: Katolickie zasady relacji Państwo – Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2015, 43–73.
- Olszewski D., *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1988.
- Olszówka M., *Ustawy Wyznaniowe. Art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – Próba interpretacji*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2010.
- Pawluk T., *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1985.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Wydawnictwo, Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis 2010.
- Sawicki J., *Historia stosunku Kościoła do państwa*, Warszawa: Wydawnictwo IV Akademickiej Spółdzielni Wydawniczej 1947.
- Stanisz P., *Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie w: Katolickie zasady relacji Państwo – Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2015, 159 – 204.
- Szołtysik P., *Wzajemne relacje między Kościołem a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego 2004.
- Sztafrowski E., *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1985.
- Trzeciak B., *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i Polską*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007.
- Tunia A., *Recepcja Prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Walkusz J., *Kościół w kręgu historii i polityki. Rys historiograficzny*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017.
- Zieliński Z., *Historia Kościoła. Odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2005.

## THE SCOPE OF AUTONOMY OF THE CATHOLIC CHURCH WHILE FILLING THE ECCLESIASTICAL OFFICES IN THE THIRD POLISH REPUBLIC

### Summary

The autonomy of the Catholic Church while filling ecclesiastical offices has been one of the most important guarantees of independence from secular authority since the beginning of the Christian community. Because of the role of the Church in society, the restriction of this freedom has been the subject of constant interest of secular authorities. By influencing an ecclesiastical office secular authority

gained a potential instrument for its political strengthening and actual influence on a given community. As far as possible the Church has attempted to avoid the influence of secular authorities, which had various results, depending on historical and social circumstances.

The article focuses on discussing the contemporary solution adopted in the constitutional order of the Third Republic of Poland. The analysis of the relevant provisions is preceded by a description of the specific foundations of the current situation of the Church in Poland and the presentation of the issue of the ecclesiastical office according to the canon law. The last part of the considerations is supplemented with elements of legal solution from the Second Republic of Poland in order to present the evolution of views on this element of mutual relations of both the Church and the state.

**Key words:** autonomy, ecclesiastical office, secular authority, concordat

#### **Nota o Autorze**

**Jakub STĘPIEŃ** – magister prawa, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, doktorant w Katedrze Prawa Konstytucyjnego WPiA UŁ, pracownik Trybunału Metropolitalnego Łódzkiego.

Kontakt e-mail: [stepienjakub92@gmail.com](mailto:stepienjakub92@gmail.com)

GUILLERMO A. MORALES SANCHO  
*Universidad de Navarra, Pamplona (España)*

## ¿ES COMPATIBLE LA TEORÍA CLÁSICA DE LA LEY NATURAL CON LOS MODERNOS DERECHOS HUMANOS?

**Palabras claves:** la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la ley natural, el relativismo, Rights-talk

1. Introducción. 2. Aclaraciones previas. 2.1. ¿Qué entendemos por derechos humanos? 2.2. ¿Qué entendemos por ley natural? 3. Sí, es compatible si se entienden de determinada forma. 3.1. La formulación de los derechos y prohibiciones no es unívoca. 3.2. Los derechos no son “previos” a la sociedad. 3.3. El modelo de los derechos no es la propiedad. 3.4. Los derechos son inescindibles de los bienes que protegen. 3.5. El concepto de dignidad de la declaración no equivale a la autonomía relativista. 4. ¿Son culpables los derechos humanos del individualismo del rights-talk?

### 1. INTRODUCCIÓN

En los albores de la segunda mitad del s. XX, recién terminada la contienda más sangrienta de la Historia era de esperar un nuevo resurgimiento moral a escala mundial. En el plano del Derecho Internacional fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos (en adelante DUDH) —proclamada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948— la que consagró este renovado esfuerzo: poner a la persona y su protección en el centro de las relaciones internacionales<sup>1</sup>.

Este loable proyecto se encarnó en una declaración de derechos que seguía el modelo de las ya clásicas francesa<sup>2</sup> y americanas<sup>3</sup>. Así pues, la DUDH adoptó una formulación de derechos que encaja en el *humus* filosófico en el que se gestaron las declaraciones antedichas<sup>4</sup>. Esto es, parece responder a una determinada teoría filosófica, a saber: el liberalismo moderno. Y, en particular, a la teoría lockeana de

---

<sup>1</sup> Cfr. Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948; M.A. Glendon, *A World made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House 2001.

<sup>2</sup> *Déclaration des Droits de l'Homme et le Citoyen*, 1789.

<sup>3</sup> *Virginia Declaration of Rights*, 1776; *Declaration of Independence*, 1776 y *US Constitution Bill of Rights*, 1789.

<sup>4</sup> Evidentemente esto no se aplica a los derechos económicos, sociales y culturales de los artículos recogidos en la Declaración.

los derechos individuales (vida, libertad y propiedad) que toma como modelo el derecho de propiedad<sup>5</sup>.

Son bien conocidos tanto el desacuerdo entre los redactores de la DUDH sobre la fundamentación de los derechos<sup>6</sup> como el desarrollo abiertamente contrario a la doctrina de la Iglesia de algunos derechos<sup>7</sup> como la proliferación de los tratados de derechos<sup>8</sup>. De aquí la pregunta que aborda este trabajo: ¿es compatible la teoría clásica de la ley natural con los modernos Derechos Humanos o el lenguaje individualista de los derechos los condena al relativismo?<sup>9</sup>

En el debate intelectual católico hay respuestas muy dispares<sup>10</sup> y es precisamente este disenso el que hace especialmente atrayente esta discusión: *¿Es compatible la teoría clásica de la ley natural con los modernos Derechos Humanos?*

<sup>5</sup> *Second Treatise on Civil Government*, 1689, párrafos 128–9, entre otros. Cfr. Análisis más pormenorizado en J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, OUP 2011, 228.

<sup>6</sup> Cfr. Maritain, J, “Introduction”, UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations* (1948), pg. I: “Yes, we agree about the rights, but on condition that no one asks us why”.

<sup>7</sup> Paulatinamente se han incluido dentro del derecho a la privacidad distintas reivindicaciones sociales: aborto, eutanasia, matrimonio entre personas del mismo sexo...

<sup>8</sup> Estos son los tratados más importantes: Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979), Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (1984), Convención sobre los Derechos del Niño (1989), Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares (1990), Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas y Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (2006). Para un registro completo cfr. Oficina de Alto Comisionado de Derechos Humanos de Naciones Unidas: <<https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CoreInstruments.aspx>>.

<sup>9</sup> Como es lógico, no pretendo dar por zanjado el debate.

<sup>10</sup> En contra: MacIntyre AC, *After Virtue* (3.<sup>a</sup> edn, University of Notre Dame Press 2007), 66–71, Cruz Prados A, *Ethos y Polis: Bases para la reconstrucción de la Filosofía Política*, 2.<sup>a</sup> ed, EUNSA, 2006, VII. 4. A favor: Glendon MA, *A World made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House 2001, Maritain, J, “Introduction”, UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*, 1948, I–IX y 59–65 Finnis, J, *Natural Law & Natural Rights*, 2011, OUP, 189–230 y 464–467; Aquinas: *Moral, Political, and Legal Theory*, 1998, OUP, 132–186 y «Grounding Human Rights in Natural Law» 2015, 60 *The American Journal of Jurisprudence* 199; Robert P. George, «Natural Law, God, and Human Rights», *Journal of Law, Philosophy and Culture*, Vol. III, No. 1, 2009, 131–134.

Hay que aclarar que la misma postura de la Iglesia ha variado porque no es parte de la doctrina *ex cathedra* del Magisterio, aunque sí es *doctrina catholica*. Así, encontramos una condena de la doctrina de los derechos de la Declaración francesa de 1789 en el Breve Apostólico *Quod Aliquantum* de 10 de marzo de 1791 del Papa Pío VI y la Constitución *Dignitatis Humanae* que recoge la libertad religiosa como derecho y defiende la existencia de derechos inviolables. Sobre el particular son especialmente reveladores: García Pérez RD, «Iglesia y revolución: Pío VI ante la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789» <[www.juridicas.unam.mxhttp://biblio.juridicas.unam.mxhttp://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=4036](http://www.juridicas.unam.mxhttp://biblio.juridicas.unam.mxhttp://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=4036)>, Rhonheimer M, «La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa: Una interpretación a la luz de la “hermenéutica de la reforma” de Benedicto XVI» (2014), en *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, <[https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36818/1/IV\\_1\\_Martin.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36818/1/IV_1_Martin.pdf)> accedido 18 de julio de 2018 y King LJ, *The Authoritative Weight of Non-Definitive Magisterial Teaching*, Catholic University of America, 2016 341–424.

## 2. ACLARACIONES PREVIAS

### 2.1. ¿Qué entendemos por derechos humanos?

En el plano jurídico son derechos humanos (a diferencia de los derechos fundamentales o constitucionales) los reconocidos en instrumentos internacionales<sup>11</sup>. En el presente trabajo no utilizo este sentido.

En el plano filosófico sigo la teoría de los derechos defendida por John Finnis<sup>12</sup>. Así, entiendo derechos humanos como derechos naturales, esto es, aquellos beneficios que en el orden de la razón práctica se concretan en un derecho-pretensión, una obligación, una libertad o una inmunidad<sup>13</sup>. Por ejemplo, el derecho de los padres a educar a sus hijos<sup>14</sup> o el derecho a la privacidad de la correspondencia. En este sentido me referiré a los derechos humanos a lo largo del artículo.

Conviene también precisar que, en ocasiones, se entienden como derechos humanos solo aquellos derechos ligados directamente a la dignidad humana que no admiten excepción (derechos humanos absolutos). De nuevo tras la estela del filósofo oxoniense, entiendo que sí existen tales derechos. Son el correlato de prohibiciones absolutas de actos intrínsecamente malos<sup>15</sup>. Esto es, el derecho a la vida (a no ser asesinado) es el derecho reflejo de la prohibición del homicidio voluntario<sup>16</sup>. Igual cabe decir de la tortura, la esclavitud, la agresión sexual, entre otros<sup>17</sup>. A estos los llamo derechos humanos absolutos para distinguirlos del concepto general definido en el párrafo anterior.

---

<sup>11</sup> La distinción, por tanto, radica en la fuente normativa (no el contenido protegido, que en la mayoría de ocasiones es idéntico) de la que parten los derechos (tratado o declaración internacional en lugar de Constitución). Es importante hacer notar que esta distinción no es neta en algunos ordenamientos. En Méjico, por ejemplo, la misma Constitución “iusfundamentaliza” (convierte en derechos fundamentales) a los tratados internacionales de derechos. A su vez, los sistemas regionales de protección de derechos (países del Convenio Europeo de Derechos Humanos y los de la Declaración de San José de Costa Rica) presentan sus particularidades.

<sup>12</sup> Cfr. J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, 189–230 y 464–467; J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, *op.cit.*, 132–186.

<sup>13</sup> Para una comprensión adecuada de esta definición, entiendo imprescindible manejar las distinciones entre derecho-pretensión, obligación, libertad e inmunidad. Cfr. J. Finnis, *Rights. Their Logic Restated*, in: *Philosophy of Law: Collected Essays*, vol. IV, Oxford University Press 2011, 375–388; W.N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and other Legal Essays*, ed. by W.W. Cook, New Haven: Yale University Press 1920.

<sup>14</sup> Sobre el derecho-deber de los padres respecto a sus hijos y su fundamentación resulta especialmente iluminador M. Moschella, *To whom do children belong?: Parental rights, civic education and children's autonomy*, Cambridge University Press 2016.

<sup>15</sup> Cfr. J. Finnis, *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*, Catholic University of America Press 1991.

<sup>16</sup> Sobre la pena de muerte y la guerra cfr. E.C. Brugger, *Capital punishment and Roman Catholic moral tradition*, 2.<sup>a</sup> ed., Notre Dame University Press 2014.

<sup>17</sup> Cfr. J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, 223–226. Sobre la mentira como absoluto moral y sus implicaciones en casos de agresión cfr. C.O. Tollefsen, *Lying and Christian Ethics*, Cambridge University Press 2014.

Como puede verse, no utilizo el término derecho (“ius”) en el sentido de la cosa justa<sup>18</sup> o lo debido en el caso concreto<sup>19</sup>. Esta decisión terminológica no implica separarse de la teoría de la ley natural. Se trata sencillamente de explicar en palabras técnicas actuales cómo se expresan las concreciones de la justicia. Además, el concepto moderno de derecho presenta importantes ventajas al individualizar frente a terceros la posición del titular respecto a la conducta exigida a otros.

Igualmente me aparto de la justificación liberal de los derechos naturales. Las teorías del estado de naturaleza de Locke, Rousseau o Hobbes toman como punto de partida una ficción (el individuo antes de la sociedad civil) y sitúan en ella al hombre como propietario de derechos naturales —en el sentido de previos a la sociedad civil—. Como puede fácilmente observarse se entiende “naturaleza” en un sentido muy distinto al utilizado por Aristóteles o Tomás de Aquino, para quienes lo natural al hombre es vivir en sociedad, es el lenguaje para distinguir entre lo justo y lo injusto<sup>20</sup>, etc. De igual manera, en la formulación de Finnis<sup>21</sup>, los derechos naturales no son previos a la sociedad. Solo hay derecho en sociedad, solo frente a otros puede uno ser titular de un derecho pretensión, una obligación... Por tanto, en lugar de entenderlos como un escudo frente a los demás, los derechos expresan cuál debe ser el trato apropiado (justo) entre los hombres teniendo en cuenta cuál es su bien (qué actividades perfeccionan al hombre y qué conductas lo destruyen). El lenguaje de los derechos individuales aporta la ventaja de concretar las conclusiones del razonamiento práctico sobre la justicia. De nuevo, es importante no reducir los derechos humanos a las teorías de Locke, Hobbes o Rousseau.

## 2.2. ¿Qué entendemos por ley natural?

Siendo muy esquemático, la ley natural es el conjunto de principios morales objetivos captados por la razón práctica. La ley positiva, en cambio, es la ley “puesta”, esto es, la manera concreta en la que los hombres protegen los bienes humanos en sociedad<sup>22</sup>.

La analogía clásica de Sto. Tomás sigue siendo válida. De igual modo que un arquitecto que recibe unas consignas para hacer una casa tiene una gran libertad para concretar el proyecto final (hay muchas casas posibles que cumplen con las condiciones básicas), el derecho positivo humano concreta y hace practicable la ley natural. Si pensamos en las leyes de tráfico, por ejemplo, observamos que con ellas

<sup>18</sup> En el lenguaje de los juristas y filósofos del Derecho desde hace al menos seis siglos no tiene ese sentido. Cfr. J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, 206–210.

<sup>19</sup> Este es el sentido recogido en el Digesto 1.1.10, en el que figura la definición clásica de la justicia formulada por Ulpiano (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*) y que Sto. Tomás desarrolla en su Tratado de la Justicia. Cfr. ST II–II, q. 57–59 y 61.

<sup>20</sup> Cfr. *Política*, I 3, 1253 a 9–12; III 9, 1280 b5; *Ética a Nicómaco*, IX 9, 1167 b2; T. Aquino, *De regno*, lib. 1 cap. 1 y *Sententia Politicorum*, lib. 1 cap. 1 n. 29–33.

<sup>21</sup> Para entender el encuadre ontológico en el que se mueve Finnis cfr. Id., *Natural Law and Natural Rights*, *op.cit.*, 380–381; Id., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, *op.cit.*, 20–55; G. Grisez, *God? a Philosophical Preface to Faith*, St. Augustine Press 2005, 230–240.

<sup>22</sup> Para una síntesis más completa cfr. R.P. George, *In Defense of Natural Law*, OUP 2004, 102–112.

se protegen la vida humana y la comunicación entre las personas —tráfico seguro de personas y mercancías—. Estos son bienes humanos básicos<sup>23</sup>. Que hayamos de circular por la derecha o por la izquierda, que el color verde de un semáforo signifique tener permiso para continuar... son normas puestas y que podrían ser de otro modo. Es claro, por tanto, que el ordenamiento jurídico del tráfico es en parte natural y en parte positivo. Esta concreción (*determinatio*) es un modo en el que la ley humana se deriva de la ley natural. Hay otro modo más directo, la deducción de la ley humana de los principios de la ley natural. Así la prohibición del homicidio es una derivación directa del bien básico de la vida humana<sup>24</sup>.

### 3. SÍ, ES COMPATIBLE SI SE ENTIENDEN DE DETERMINADA FORMA

Una vez establecidos estos dos elementos, podemos adentrarnos en la pregunta central de este apartado: ¿son compatibles los derechos humanos tal como están formulados en la DUDH con la teoría de la ley natural?

Tal como se ha expuesto, las exigencias de la ley natural pueden concretarse de muy distintas formas en el derecho positivo. Una declaración internacional que sirve como modelo de justicia a los Estados firmantes y que los Estados se comprometen a cumplir es lógicamente una contribución muy positiva al respeto de la persona humana. Por tanto, la respuesta general es sí, aunque son necesarias algunas precisiones.

#### 3.1. *La formulación de los derechos y prohibiciones no es unívoca*

El art. 29 de la Declaración establece *inter alia* la posibilidad de limitar (bajo ciertas condiciones) los derechos y libertades enumerados. Ahora bien, esta posibilidad no se aplica a aquellas conductas que la declaración prohíbe de forma terminante. Es decir, la prohibición de la tortura y de la esclavitud (arts. 4 y 5) no tienen excepciones posibles. En cambio, el derecho a la libertad de movimiento dentro del propio país (art. 13), sí. Por tanto, el nivel de protección es distinto según la formulación adoptada<sup>25</sup>. Se ve aquí una importante distinción que concuerda con la diferenciación trazada más arriba entre el sentido general de derechos humanos y los derechos humanos absolutos.

De igual modo, es importante tener en cuenta que el sentido de los derechos de participación política del art. 21 tiene cabal sentido en una democracia. Propiamente no son derechos humanos universales. Y la declaración no pretendía condenar a los regímenes no democráticos.

---

<sup>23</sup> En la clasificación de John Finnis: vida humana y amistad (la comunicación interpersonal es parte de ella). Cfr. *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, 88 y 448; G. Grisez, *Christian Moral Principles*, cap. 5, pregunta D. <http://www.twotlj.org/G-1-5-D.html>

<sup>24</sup> Cfr. ST I-II, q. 95, a. 2.

<sup>25</sup> Para un análisis más detallado cfr. *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, 211–218.

Otro tanto puede decirse de los derechos sociales, económicos y culturales<sup>26</sup> de los arts. 23.1 *in fine* (derecho a la protección frente al desempleo), 23.2 (igual salario por igual trabajo), 23.3 (salario suficiente), 24.1 (derecho a la limitación estatal de la jornada laboral y a vacaciones pagadas), 25 (derecho a protección social frente a diversas contingencias), 26.1 (derecho a la educación gratuita) y 27 (derechos culturales). Aunque estén formulados como derechos, realmente funcionan como mandatos de protección<sup>27</sup>. Esto es, mandatos al Estado para que instrumente diversas medidas de protección. No responden, por tanto, a la estructura hohfeldiana de derecho pretensión. En otros términos, la declaración no afirma que de la dignidad humana se derive directamente, por ejemplo, un derecho humano de los trabajadores a vacaciones pagadas<sup>28</sup>.

### 3.2. Los derechos no son “previos” a la sociedad

Tal como se expuso más arriba al aclarar el sentido de derechos naturales, de la Declaración no se sigue que los derechos en ella recogidos sean “previos” o independientes de la sociedad.

Una cosa es sostener que los derechos sean universales (que existen tipos universalizables de conductas injustas —homicidio, esclavitud...— a las que corresponden como correlato derechos individuales) y otra muy diferente defender la existencia de un estado de naturaleza previo a la sociedad civil en el que las personas son dueñas de ciertos poderes que han de conservar al entrar en sociedad. Valga la insistencia, no es necesario abrazar las teorías contractualistas del estado de naturaleza para defender con coherencia los derechos humanos.

### 3.3. El modelo de los derechos no es la propiedad

Es bien conocida la explicación lockeana del derecho de dominio a partir de la apropiación a través del trabajo<sup>29</sup>. Sin embargo, utilizar como modelo el dere-

<sup>26</sup> Suelen clasificarse los derechos según su contenido en tres generaciones. Los derechos sociales, económicos y culturales también suelen llamarse de segunda generación.

<sup>27</sup> Sobre el concepto de mandatos de protección, cfr. F.S. Yarza, *Los deberes de protección iusfundamentales: justificación y contenido*, en: *Medio ambiente y derechos fundamentales*, Madrid: Tribunal Constitucional y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2012, pgs. 99–205.

<sup>28</sup> Conviene además precisar que los derechos sociales, económicos y culturales dependen también de un sinnúmero de contingentes políticas públicas y no necesariamente deben ir ligados a una política económica social-demócrata. Es cierto que el contexto político en el que aparecieron estos derechos (la creación del Estado del bienestar) da pie a entender tal cosa. Sin embargo, es fácil advertir que no derivan directamente de la dignidad humana, sino que están mediados por una concreta teoría económica. Esto es, el aseguramiento de tales bienes (cultura, salud, educación...) no tiene por qué instrumentarse a través de derechos de contenido económico exigibles frente al Estado. De ordinario se utiliza el derecho a la educación como modelo, sobre el particular cfr. J.B. Stanfield, *Private schools for the poor and the right to education: a study in political economy*, Newcastle University 2014.

<sup>29</sup> “Though the Earth... be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it



cho de propiedad<sup>30</sup> lockeano (en el que las facultades del dueño incluyen la enajenación y la destrucción del bien) para explicar el sentido de los derechos de la DUDH no resulta adecuado por los siguientes motivos.

El primero y más obvio está explicitado en el preámbulo de la Declaración:

*Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.*

Si se definen como derechos inalienables, es decir, excluidos del comercio de los hombres e indisponibles para el titular porque la dignidad es irrenunciable; no cabe una explicación “dominical” de los derechos humanos<sup>31</sup>.

El segundo se deriva también de la DUDH. El derecho de propiedad está reconocido en el art. 17. Como es fácil comprobar, la ordenación sistemática de este artículo deja claro que no es el referente para el resto de derechos.

Por último, la posible limitación del derecho de propiedad (art. 17.2) es buena prueba de que no es un derecho absoluto como la prohibición de la tortura y la esclavitud.

### 3.4. Los derechos son inescindibles de los bienes que protegen

Por último, es de importancia capital no desligar la comprensión de los derechos de los bienes e instituciones que protegen. En efecto, los derechos son la última conclusión de un razonamiento práctico mucho más complejo. Resultaría iluso pensar que con una declaración pueden resolverse *a priori* todos los posibles conflictos humanos en los que alguno de los bienes protegidos quede afectado. Este punto resulta de especial relevancia cuando tenemos varios bienes en juego y las partes contendientes esgrimen en su defensa distintos derechos<sup>32</sup>.

Así pues, la ausencia de un universo axiológico al que poder remitirse<sup>33</sup> para interpretar los derechos ha hecho del *rights talk*<sup>34</sup> actual el campo de la irracionalidad. Una vez

---

his Property. It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other Men.” Locke [1689], *II Treatise on Civil Government*, par. 27.

<sup>30</sup> La justificación, a mi entender, correcta del derecho de propiedad como una conclusión práctica de la vida en sociedad y de la necesidad de asignar responsabilidades sobre el cuidado de los bienes así como garantizar la libertad humana para el desarrollo de la vida de personas y comunidades es la de Tomás de Aquino y su desarrollo más brillante el de Adam MacLeod. Cfr. J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, *op.cit.*, 188–195; A.J. MacLeod, *Property and Practical Reason*, Cambridge University Press 2015, especialmente 91–121.

<sup>31</sup> Las consecuencias son de enorme trascendencia. Piénsese en la eutanasia, que queda excluida de plano porque el derecho a la vida no incluye una facultad de disposición de la propia vida. Si así fuera, el mencionado derecho sería alienable (enajenable) como cualquier otra posesión.

<sup>32</sup> Sobre la importancia de la teleología en los conflictos de derechos cfr. J. Cianciardo, *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona 2006.

<sup>33</sup> El oxímoron acuñado por Joseph Ratzinger (“dictadura del relativismo”) creo que es la expresión que mejor describe esta situación. Sobre el particular, cfr. H-G. Nissing, «Was ist Wahrheit?» *Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus*, en: *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, Hrsg. H-G. Nissing, München 2011.

<sup>34</sup> M.A. Glendon, *Rights talk: the impoverishment of political discourse*, Free Press 1991.

desaparecida del derecho la idea del bien humano —particular y común— como criterio de interpretación de la justicia, es imposible resolver conflictos de derechos<sup>35</sup>.

Sin embargo, ello no implica que los derechos deban ser rechazados de plano porque —tal como se ha explicado— tienen una ventaja considerable: la individualización del reparto de justicia. Si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, —una vez establecido ese *ius* (que puede ser: mi casa, el pago de un crédito, una condena penal, una beca... etc.) que a uno le corresponde— la autoridad ha de garantizar la protección de ese *ius*. ¿Cómo lo asegura? Otorgando derechos, obligaciones, libertades e inmunidades<sup>36</sup> a distintos sujetos (en el caso de mi casa: yo tengo derecho de propiedad *erga omnes* y el resto de personas obligación de respeto; en el del crédito: tengo una obligación de pago y el banco derecho de exigirlo...).

Veámoslo en concreto. Imaginemos que un abogado defiende a un cliente que reclama la propiedad de un inmueble. Resulta más fácil y directo apelar al derecho de propiedad que argumentar por qué se le debe reconocer como propietario a su cliente y que ese *derecho-pretensión* merece la tutela del juez (del registro de la propiedad, de la policía judicial... etc.). También para el juez resulta más cómodo hablar directamente de derechos. Y más todavía al político que ha de sostener una medida legislativa u oponerse a ella. Argumentar directamente en derechos ahorra todo un esfuerzo de razonamiento práctico (qué es lo justo, lo bueno *ad hoc* y por qué razones) del que los derechos son sólo la conclusión final. Servirse de ellos asegura alcanzar la solución que se busca. Además, como la mayoría de las conclusiones formuladas en derechos son razonables<sup>37</sup> (en sentido práctico), argumentar sólo con derechos tiene una apariencia muy fuerte de razonabilidad. Estas tres razones (comodidad argumental, aseguramiento de la conclusión y apariencia de razonabilidad) son las que los hacen tan atractivos y seguramente son las causantes del exponencial desarrollo de nuestra cultura de los derechos.

Ahora bien, prescindir del razonamiento práctico que hace justas ciertas soluciones a un problema y excluye otras; y sustituirlo por derechos abstractos que tiene el individuo es sencillamente adelantar la solución sin justificarla. La apelación a un poder que me corresponde genéricamente sin argumentar *ad hoc*: 1) por qué me

---

<sup>35</sup> Cfr. J. Cianciardo, *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, *op.cit.*, A. Cruz, *Ethos y Polis...*, *op.cit.*, 327: [cytat] – “Cuando los derechos son desvinculados de todo contexto objetivo donde se actualizan bienes comunes, el pensamiento jurídico queda reducido a un abstracto formalismo incapaz de proporcionar alguna solución racional para cualquier conflicto de derechos, pues todos los derechos [...] resultan equiparados, sin que exista un criterio objetivo para su jerarquización.”

La crítica a la doctrina de los derechos humanos de Alfredo Cruz referenciada al inicio y que aquí se cita es una valiosa y audaz contribución intelectual. Como puede comprobarse, no comparto las demolidoras conclusiones del autor, pero su crítica me ha ayudado a perfilar y matizar la defensa de los derechos humanos, en especial lo que se refiere a los derechos humanos absolutos y los derechos de segunda generación (económicos, sociales y culturales).

<sup>36</sup> W.N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Yale Law Journal 1917, vol. 26, n. 1, 711. De nuevo, para una interpretación correcta de los términos utilizados por Hohfeld véase: J. Finnis, *Rights: Their Logic Restated*, in: *Philosophy of Law: Collected Essays*, vol. IV, OUP 2011, 375–388.

<sup>37</sup> Y el mismo desarrollo de la jurisprudencia y del derecho nos enseña soluciones justas: las facultades del propietario, del acreedor, las penas asociadas a los delitos... etc.

corresponde en justicia aquello que pido y 2) por qué esa pretensión merece tutela de la autoridad; es absolutamente irrazonable. De hecho, es un ejemplo paradigmático de la falacia lógica conocida como argumento *ad consequentiam*.

### 3.5. *El concepto de dignidad de la declaración no equivale a la autonomía relativista*

Huelga repetir las consideraciones más arriba expuestas sobre la inalienabilidad de los derechos y su inherencia en la dignidad humana<sup>38</sup>. Tal concepción excluye necesariamente una equiparación de la dignidad y de la autonomía individual. Si así fuera, la titularidad de los derechos sería disponible y enajenable. Esta visión es la antítesis de la defendida por la DUDH en su preámbulo.

Téngase en cuenta, además, que si los redactores hubiesen justificado de tal manera los derechos humanos, no hubiera sido necesario establecer un catálogo. Bastaría con un reconocimiento genérico de la autonomía individual. Igualmente carecería de sentido la distinta protección que se otorga a unos derechos (los que no admiten limitación) y a otros conforme al art. 29.

La autonomía entendida como la creación de los propios valores implica el relativismo de los bienes humanos —entre ellos la vida y la integridad física—. Esto es, algo será un bien para una persona siempre que el sujeto racional libre de compulsión así lo haya decidido. Si algo fuera bueno porque otro lo ha decidido caeríamos en la “heteronomía” y privaríamos al sujeto racional de su autonomía. Esta concepción supone excluir la existencia de bienes objetivos —no relativos a la decisión del sujeto autónomo racional— que perfeccionan a todos los seres humanos, es decir: perfecciones que son aspectos de la personalidad humana que justifican la acción, razones para actuar valiosas por *sv* mismas<sup>39</sup>.

A los efectos de demostrar la existencia de dichos bienes objetivos —incompatibles con la concepción relativista de la autonomía moral— son particularmente clarificadores tres argumentos:

1) El relativismo respecto del bien humano del conocimiento es auto-destrutivo, es decir, se trata de una postura que se refuta a sí misma<sup>40</sup>. En términos más poéticos podría decirse que es una posición autofágica (se devora a sí misma).

¿Por qué? Porque alguien que sostenga que: “el conocimiento no es un bien humano (razón para actuar) si así lo decido” actúa por una razón concreta: demostrar

<sup>38</sup> Aunque de una lectura atenta queda clara la exclusión de los animales de la titularidad de los derechos, en el clima intelectual contemporáneo hay muchas propuestas en sentido contrario. Para una fundamentación sólida de la dignidad humana y su distinción de la animal cfr. P. Lee, R.P. George, *The Nature and Basis of Human Dignity*, Ratio Juris 21 (2008), nº 2, 173–193.

<sup>39</sup> En concreto: vida (salud, integridad corporal, seguridad), conocimiento (incluye la apreciación estética), uso de habilidades/destrezas en trabajo/juego (*skillful performance*), amistad (armonía entre personas y comunidades), matrimonio, razón práctica (incluye integridad intrínseca y autenticidad/coherencia) y armonía con la fuente última de la realidad, significado y valor (religión). Cfr. Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, *op.cit.*, 448.

<sup>40</sup> Cfr. J. Finnis, *Scepticism's Self-Refutation y Self-Refutation Revisited*, in: *Reason in Action: Collected Essays*, vol. 1, Oxford University Press 2011, 62–93, 94–104; *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, 73–75.

la veracidad de su posición filosófica. ¿Por qué razón entiende valioso demostrar la verdad de una postura filosófica? Porque el conocimiento es valioso en sí mismo y justifica el esfuerzo mental. Así pues, aquello que se intenta negar (que el conocimiento sea un bien en sí mismo que dé razón para actuar) ha de utilizarse para hacerlo. Cae en una contracción performativa.

Se trata de un buen ejemplo de un argumento auto-referencialmente inconsistente y, por ello, falso de forma no-contingente. Es decir, la tesis sostenida es imposible —en sentido real, no lógico—<sup>41</sup>.

2) Si los bienes humanos son relativos a lo que piensa cada persona, tenemos el remedio a todos los males de la humanidad: “que todo el mundo piense que es bueno aquello que hace y le acontece y será feliz”<sup>42</sup>.

Como se trata de una solución obviamente falsa, porque no remedia los males del mundo, la teoría relativista cae con ella.

3) En los estudios antropológicos modernos se observa una enorme convergencia entre los valores de las sociedades humanas: actúan por las mismas razones<sup>43</sup> y la justificación de las acciones inmorales se hace por apelación a otros bienes, no por aquel aspecto de bien que la acción inmoral destruye.

En fin, la dignidad humana no equivale a la autonomía individual, pues eso supondría disolver en un subjetivismo relativista —tesis insostenible— todos los bienes humanos protegidos por los derechos humanos.

#### 4. ¿SON CULPABLES LOS DERECHOS HUMANOS DEL INDIVIDUALISMO DEL *RIGHTS-TALK*?

Tal como se adelantaba en los apartados anteriores, el efecto corrosivo del relativismo moral ha afectado profundamente a la comprensión de los derechos. Es bien sabido que en las últimas décadas se han invocado precisamente los derechos humanos para amparar deseos y reivindicaciones de todo tipo hasta llegar a los llamados “derechos del deseo”<sup>44</sup>.

Es importante advertir la enorme diferencia que existe entre los bienes amparados por los derechos humanos —revítese con atención los derechos de la DUDH, su sentido y el grado de protección que la declaración reconoce y repárese en aquellos que no están incluidos<sup>45</sup>— y los deseos revestidos de derechos humanos.

<sup>41</sup> G. Grisez, *God? A philosophical Preface to Faith*, St. Augustine Press 2005, 110–120. Para un desarrollo completo de este tipo de argumentación: J.M. Boyle Jr., G. Grisez, Ch.O. Tollesfen, *Free-Choice: A Self-Referential Argument*, University of Notre Dame Press 1976.

<sup>42</sup> G. Grisez, *God? A philosophical Preface to Faith*, St. Augustine Press 2005, 291.

<sup>43</sup> Finnis, J., *Natural Law & Natural Rights*, OUP, 2011, pgs. 81–85 y 97.

<sup>44</sup> En particular sobre el derecho al aborto y una correcta interpretación del derecho a la vida en la DUDH cfr. R. Joseph, *Human Rights and the Unborn Child*, Martinus Nijhoff Publishers 2009.

<sup>45</sup> Conforme a la regla clásica de interpretación *expressio unius est exclusio alterius*, aquellos derechos que no están recogidos sencillamente no se consideran derechos humanos. Y los incluidos sí y por ello merecen una protección especialmente reforzada.

Al mismo tiempo, es de crucial importancia caer en la cuenta de que este abismo de diferencia queda emborronado por el relativismo<sup>46</sup>. Si no hay criterio moral sustantivo con el que distinguir entre pretensiones justas e injustas, si no hay bienes humanos que proteger sino simples deseos equivalentes entre sí; no tenemos razones para discernir en los conflictos de derechos<sup>47</sup>, ni para limitar la inclusión de nuevos derechos, ni para proteger los ya existentes frente a derechos del deseo en sentido contrario. En definitiva, la DUDH quedaría vacía de sentido.

Por eso entiendo muy equivocado trivializar la universalidad de los derechos, esto es, diluirlos en el relativismo. Éste es el verdadero causante del aquejado individualismo de nuestra cultura jurídica y el principal enemigo del proyecto de rearme moral emprendido después de la Segunda Guerra Mundial al que modestamente contribuye la DUDH<sup>48</sup>.

Contribución especialmente meritoria si tenemos en cuenta las diferencias intelectuales entre los redactores tal como nos recuerda el propio Jacques Maritain:

*“How-,” I asked-, “can we imagine an agreement of minds between men who are gathered together precisely in order to accomplish a common intellectual task, men who come from the four corners of the globe and who not only belong to different cultures and civilizations, but are of antagonistic spiritual associations and schools of thought ... ?” Because, the goal of UNESCO is a practical goal, agreement between minds can be reached spontaneously, not on the basis of common speculative ideas, but on common practical ideas, not on the affirmation of one and the same conception of the world, of man and of knowledge, but upon the affirmation of a single body of beliefs for guidance in action. No doubt, this is little enough, but it is the last resort to intellectual agreement. It is, nevertheless, enough to enable a great task to be undertaken, and it would do much to crystallize this body of common practical convictions<sup>49</sup>.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson R.T., Girgis S., Corvino J., *Debating Religious Liberty and Discrimination*, Oxford University Press 2017.
- Boyle J.M. Jr., Grisez G., Tollefsen Ch.O., *Free-Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press 1976.

<sup>46</sup> Resulta pertinente recoger tres fenómenos especialmente sintomáticos: el activismo judicial, la expansión del derecho a la privacidad interpretado como autonomía y la iusfundamentalización de las relaciones entre particulares (en especial la igualdad). Cfr. R.P. George, *Justice, Legitimacy, and Allegiance: „The end of Democracy?” Symposium revisited, w: Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, eds. S.A. Barber, R.P. George, Princeton University Press, 314–327; Id., *Judicial usurpation and sexual liberation: courts and the abolition of marriage*, Regent University Law Review 17 (2004), 21–30; A.J. Gómez-Montoro, *Vida privada y autonomía personal o una interpretación passe-partout del art. 8 CEDH*, en: *La constitución política de España: estudios en homenaje a Manuel Aragón Reyes*, coord. L.F. Rubio y otros, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016, 617–650; R.T. Anderson, S. Girgis, J. Corvino, *Debating Religious Liberty and Discrimination*, OUP 2017.

<sup>47</sup> Sobre la ponderación entre derechos y sus limitaciones cfr. F.J. Urbina Molino, *A critique of proportionality and balancing*, Cambridge University Press 2017.

<sup>48</sup> M.A. Glendon, *A World made new...*, *op.cit.*, cap. 12.

<sup>49</sup> J. Maritain, *Introduction...*, *op.cit.*, II.

- Brugger, EC, *Capital punishment and Roman Catholic moral tradition*, 2nd ed., Indiana: Notre Dame University Press 2014.
- Cianciardo J., *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona: Eunsa 2006.
- Cruz Prados A., *Ethos y Polis: Bases para la reconstrucción de la Filosofía Política*, Madrid: S.A. Eunsa Ediciones Universidad de Navarra 2006 2ª ed.
- Glendon M.A., *Rights talk: the impoverishment of political discourse*, New York: Free Press 1991.
- Glendon M.A., *A World made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House 2001.
- George R.P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press 2004.
- George R.P., *Judicial usurpation and sexual liberation: courts and the abolition of marriage*, Regent University Law Review 17 (2004), 21–30.
- George R.P., *Justice, Legitimacy, and Allegiance: „The end of Democracy?“ Symposium revisited*, w: *Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, eds. S.A. Barber, R.P. George, Princeton: Princeton University Press 2001, 314–327.
- Gómez-Montoro A.J., *Vida privada y autonomía personal o una interpretación passe-partout del art. 8 CEDH*, en: *La constitución política de España: estudios en homenaje a Manuel Aragón Reyes*, coord. L.F. Rubio y otros, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2016, 617–650.
- Grisez G., *God?: Philosophical Preface to Faith*, St. Augustine's Press 2005.
- Finnis J., *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*, Catholic University of America Press 1991.
- Finnis J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press 1998.
- Finnis J., *Natural Law & Natural Rights*, Oxford University Press 2011, 2nd ed.
- Finnis J., *Rights. Their Logic Restated*, in: *Philosophy of Law: Collected Essays*, vol. 4, Oxford University Press 2011, 375–388.
- Finnis J., *Scepticism's Self-Refutation*, in: *Reason in Action: Collected Essays*, vol. 1, Oxford University Press 2011, 62–93.
- Finnis J., *Self-Refutation Revisited*, in: *Reason in Action: Collected Essays*, vol. 1, Oxford University Press 2011, 94–104.
- Finnis J., *Grounding Human Rights in Natural Law*, The American Journal of Jurisprudence Vol. 60, Issue 2, December 2015, 199–225, <https://doi.org/10.1093/ajj/auv013>.
- Hohfeld W.N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and other Legal Essays*, ed. by W.W. Cook, New Haven: Yale University Press 1920.
- Joseph R., *Human Rights and the Unborn Child*, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers 2009.
- King L.J., *The Authoritative Weight of Non-Definitive Magisterial Teaching*, Washington, D.C.: Catholic University of America 2016.
- Lee P., George R.P., *The Nature and Basis of Human Dignity*, Ratio Juris 21 (2008), n° 2, 173–193.
- MacIntyre A.C., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press 2007, 3rd ed.
- MacLeod A.J., *Property and Practical Reason*, Cambridge University Press 2015.
- Moschella M., *To whom do children belong?: Parental rights, civic education and children's autonomy*, New York: Cambridge University Press 2016.
- Nissing H-G., «Was ist Wahrheit?» *Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus*, en: *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, Hrsg. H-G. Nissing, München: Pneuma Verlag 2011, 9–32.
- Robert P.G., *Natural Law, God, and Human Rights*, Journal of Law, Philosophy and Culture, Vol. III, No. 1, 2009, 131–134.
- Stanfield J.B., *Private schools for the poor and the right to education: a study in political economy*, (Collection: School of Education, Communication and Language Sciences) Newcastle University 2014.
- Tollefsen Ch.O., *Lying and Christian Ethics*, Cambridge University Press 2014.
- Urbina Molfino F.J., *A critique of proportionality and balancing*, Cambridge–New York, NY: Cambridge University Press 2017.
- Yarza F.S., *Medio ambiente y derechos fundamentales*, Madrid: Tribunal Constitucional y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2012.

## ¿ES COMPATIBLE LA TEORÍA CLÁSICA DE LA LEY NATURAL CON LOS MODERNOS DERECHOS HUMANOS?

### Resumen

El artículo responde brevemente a la pregunta si los derechos humanos tal como expuestos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos son compatibles con la teoría clásica de la ley natural. Dando la respuesta positiva el autor observa algunas condiciones bajo las cuales hay que entender los derechos humanos para evitar los abusos del individualismo, de la autonomía relativista y de la dictadura de los „derechos del deseo”.

**Palabras claves:** Declaración Universal de los Derechos Humanos, ley natural, relativismo, Rights-talk

## CZY WSPÓŁCZESNE PRAWA CZŁOWIEKA SĄ ZGODNE Z KLASYCZNĄ TEORIĄ PRAWA NATURALNEGO?

### Streszczenie

Czy współczesne prawa człowieka, w stosunku do określonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, są zgodne z prawem naturalnym? Artykuł krótko odpowiada na to pytanie i próbuje opisać prawa człowieka, które korygują nasze obecne nadużycia: indywidualistyczne rozumienie praw, rozwój nowych praw roszczeniowych, które zostały uznane za prawa człowieka i relatywizm.

**Słowa kluczowe:** Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, prawo naturalne, relatywizm, rozmowa o prawach

## ARE MODERN HUMAN RIGHTS COMPATIBLE WITH A CLASSIC THEORY OF NATURAL LAW?

### Summary

Are modern human rights, particularly as drafted in the UDHR, compatible with the natural law? This article briefly answers this question and tries to give an account of human rights that corrects our current abuses: individualistic rights-talk, the development of new desire-rights defended as human rights and relativism.

**Key words:** Universal Declaration of Human Rights, natural law, relativism, rights-talk

### Nota o Autorze

**Guillermo A. MORALES SANCHO** – magister prawa ze szczególnym uwzględnieniem tematyki praw człowieka (Universidad de Navarra, *Pamplona*), aktualnie finalizuje doktorat pod kierunkiem prof. dr. hab. Alfredo Cruz Prados na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (Hiszpania) z zakresu prawa konstytucjonalnego.  
Kontakt e-mail: gmorales.1@alumni.unav.es





KS. PIOTR TARABASZ

Uniwersytet Nawarry, Pampeluna (Hiszpania)

## ALFREDO CRUZ PRADOS KRYTYKA DOKTRYNY O PRAWACH CZŁOWIEKA

**Słowa kluczowe:** Alfredo Cruz Prados, doktryna praw człowieka, krytyka doktryny praw człowieka, filozofia polityczna, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, godność człowieka

1. Wprowadzenie. 2. Filozoficzne tło. 2.1. Człowiek jest istotą *z natury społeczną*. 2.2. Natura *polis*. 2.3. Krytyka liberalizmu. 2.3.1. Idea państwa „neutralnego”. 2.3.2. Anty-perfekcjonizm. 2.3.3. Instrumentalizm. 3. Krytyka doktryny o prawach człowieka. 3.1. Godność ludzka jako źródło praw. 3.2. Dobra i cele a prawo. 3.3. Nowożytne rozumienie prawa. 3.4. Prawo naturalne. 4. Propozycje. 5. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r. w Paryżu, uchwaliło rezolucją 217/III A *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*<sup>1</sup>. W 2018 r. przypadła 70. rocznica tego wydarzenia, które pod wieloma względami należy nazwać historycznym. Z pewnością *historyczny* jest sam *fakt* porozumienia między państwami doświadczonymi wielkim dramatem II wojny światowej, państwami, które wciąż cierpiały skutki tej wojny zarówno ekonomicznie, jak i społeczne. *Historyczna* jest z pewnością determinacja, z jaką te kraje dążyły do stworzenia swoistego *fundamentu* pod nową, budowaną „od podstaw”, przyszłość. Od momentu proklamowania *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (dalej PDPC) stała się ona dla wszystkich państw-członków Organizacji Narodów Zjednoczonych punktem odniesienia w ich polityce wewnętrznej i międzynarodowej, a sformułowanie „prawa człowieka” na stałe weszło do kanonu pojęć polityczno-prawnych. W pewnym sensie świat podzielił się na ten *cywilizowany*, tzn. ten, który przestrzega podstawowych „praw człowieka”, i na ten, któremu wiele jeszcze brakuje na drodze *politycznej dojrzałości*, tj. ten, który podważa zasadność idei „praw człowieka”. Również w świadomości zwykłego obywatela dokonała się swoista *rewolucja*, tzn. człowiek

---

<sup>1</sup> Pełny tekst *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* znajduje się w Internecie na wielu stronach, m.in.: [www.unesco.pl](http://www.unesco.pl), [www.sejm.gov.pl](http://www.sejm.gov.pl), czy [www.ms.gov.pl](http://www.ms.gov.pl). Na potrzeby tego artykułu korzystać będziemy z elektronicznej wersji tego dokumentu dostępnej na stronie [www.amnesty.org.pl](http://www.amnesty.org.pl).

jako uczestnik życia politycznego uświadomił sobie, że nie tylko podlega on *obowiązkowi* wynikającym z przynależności do konkretnej wspólnoty politycznej, ale przede wszystkim jest *podmiotem praw*. Jak mówi Samuel Moyn: „Kiedy ludzie słyszą zdanie *prawa człowieka*, myślą o najwyższych, moralnych przykazaniach i politycznych ideałach”<sup>2</sup>.

Jako że każdy jubileusz stwarza nam możliwość ponownego i pogłębionego namysłu nad daną rzeczywistością, również i my pragniemy taką refleksję podjąć. Będzie ona jednak nietypowa, a może nawet śmiała, będzie to bowiem *krytyczne podejście do idei praw człowieka*. Wydaje nam się, że w powszechnej debacie ten punkt widzenia jest prawie nieobecny, a z pewnością marginalizowany.

Paweł Bała i Adam Wielomski wyróżniają dwie *linie krytyki* praw człowieka. Chodzi o krytykę *substancjalną* – której przedstawiciele są przeciwnikami samej *idei praw człowieka* – i krytykę *akcydentalną* – zwolennicy tej drugiej natomiast krytykują jedynie konkretny *model praw człowieka*, co w praktyce okazuje się sporem między poszczególnymi *generacjami* praw człowieka<sup>3</sup>. Jeśli chodzi o krytykę *akcydentalną*, to wielu autorów wskazuje choćby na krytykę *feministyczną*, która uznaje prawa człowieka zawarte w PDPC jako wyraz „kultury patriarchalnej” i domaga się uznania *równości seksualnej, prawa osób homoseksualnych, prawa kobiet do aborcji* etc. jako *praw człowieka*<sup>4</sup>.

Dużo ważniejsza wydaje się jednak krytyka *substancjalna*. Według Bały i Wielomskiego najważniejsze linie tej krytyki to tradycyjna nauka społeczna Kościoła katolickiego, myśl konserwatywna i totalitaryzm (zarówno *marksizm-leninizm*, jak i *faszyzm* i *narodowy socjalizm*)<sup>5</sup>. Kościół katolicki w swym tradycyjnym nauczaniu (według ww. autorów chodzi o naukę Kościoła *do Soboru Watykańskiego II*<sup>6</sup>) przedstawia Boga jako *Najwyższego Prawodawcę*, stąd tylko On może nadać ludziom prawa. Jeśli chodzi o myśl konserwatywną, Bała i Wielomski zauważają, że „podnosi (ona) krytykę praw człowieka z pozycji *religijno-metafizycznych* i *historycznych*”, przez co „Poglądy tradycjonalistów bardzo silnie inspirowane są przez nauczanie Kościoła, czasem wręcz *utożsamiane* są z nauczaniem katolickim”<sup>7</sup>. Totalitaryzm krytykował idee praw człowieka z pozycji czysto *politycznej*, tzn. ich afirmacja wiązałaby się z zanegowaniem *konceptji państwa*, którym operował totalitaryzm. Zaproponowany tutaj podział wydaje się jednak niewystarczający. Nauka Kościoła katolickiego opiera się przede wszystkim na biblijnym Objawieniu, stąd krytyka ta mogłaby być uznana wyłącznie poprzez *jednoczesne uznanie prawdziwości* tegoż Objawienia. Wobec tego co powiedzieliśmy wyżej, również krytyka formułowana przez myśl konserwatywną domagałaby się, przynajmniej w części, *swoistego aktu wiary* w Boga, jako instancji wyższej. Argumen-

<sup>2</sup> S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge–Massachusetts–London 2012, 1.

<sup>3</sup> Por. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, Studia Erasmiana Wratislaviensia nr 4, 2010, Wrocław 2010, 457–487.

<sup>4</sup> Por. hasło: *Human Rights*, w: *The Encyclopedia of Political Thought*, red. M.T. Gibbons, t. 4, W. BlackWell, Chichester, West Sussex, UK 2015.

<sup>5</sup> Por. P. Bała, A. Wielomski, art.cyt., 471–472.

<sup>6</sup> Por. tamże, 474.

<sup>7</sup> Tamże.

tacji *totalitaryzmu* natomiast trudno przyznać *racjonalność* (poza „racją stanu”). Okazuje się więc, że wyżej zaproponowane rozróżnienie domaga się pewnej korekty. Nie odnajdujemy w nim bowiem krytyki *filozoficznej*, tj. takiej, która pyta o *filozoficzne podstawy* PDPC i o ich *racjonalność*, bez odwołania do jakiejś transcendentnej instancji (np. Objawienia) czy do konkretnej *wizji państwa* (jak to następuje w totalitaryzmie). Myśl konserwatywną natomiast należałoby włączyć właśnie do krytyki filozoficznej, utożsamienie jej bowiem z myślą katolicką, jak chcieliby Bała i Wielomski, jest dużym uproszczeniem<sup>8</sup>.

Dlatego celem artykułu nie będzie przedstawienie całej *panoramy krytyki* praw człowieka (co wiązałoby się ze studium historycznym), ale o ten „element”, którego w naszej opinii, w tej panoramie, brakuje. Chcemy również zaprezentować jedynie szczególny *rodzaj* tejże krytyki. Jako że doktryna o prawach człowieka jest dziełem **nowożytnym**, filozoficzna krytyka opiera się przede wszystkim o dokonania *filozofów nowożytnych*. Pierwszym autorem krytycznie wypowiadającym się o prawach człowieka był Edmund Burke<sup>9</sup>. Potem m.in. Jeremy Bentham i szkoła utylitarystyczna mówili o *nienaukowości* praw człowieka<sup>10</sup>. Innymi autorami, którzy krytykują idee praw człowieka, już w XX w., są m.in. Alasdair MacIntyre czy Michel Villey. Do tego grona moglibyśmy zaliczyć również Hansa-Georga Gadamera, choć w jego myśli nie odnajdziemy tej krytyki *explicite*<sup>11</sup>. Krytyka ta jednak ma jedną, zasadniczą *wadę*: mianowicie używa pojęć i kategorii filozoficznych ukonstytuowanych w *nowożytności* (albo kategorii tradycyjnych, które w nowożytności nabrały nowego *znaczenia*). Przez to trudno jest jej uwolnić się z *nowożytnego kręgu myślowego* i dokonać realnej krytyki *filozoficznych podstaw* doktryny o prawach człowieka (negując je bowiem, zanegowałaby *samą siebie* jako wyrosłą na tych samych fundamentach)<sup>12</sup>. Stąd zamierzeniem niniejszego przedłożenia jest zaprezentowanie oryginalnej krytyki praw człowieka, odwołującej się do *klasycznej filozofii* i jej tradycyjnych kategorii zaproponowanej przez **Alfredo Cruz Pradosa**, profesora filozofii politycznej i etyki na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunii, w Hiszpanii. Wydaje się ona pozbawiona wspomnianej *wady*, cechującej pozostałe propozycje krytyczne, a mianowicie *uwikłania w nowożytność*. Dlatego też może okazać się ważnym impulsem do pogłębionej refleksji nad tym, *co robimy, kiedy działamy w przestrzeni publicznej*, a także, bardziej ogólnie, nad *racjonalnością*

<sup>8</sup> Trudno uznać E. Burkea, założyciela nurtu myśli konserwatywnej, za filozofa katolickiego.

<sup>9</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Warszawa 2008.

<sup>10</sup> Por. hasło: *Human Rights*, w: *The Encyclopedia of Political Thought*, dz.cyt., 1731.

<sup>11</sup> Bogatszą literaturę na temat krytycznego podejścia do idei praw człowieka możemy znaleźć przede wszystkim w języku angielskim, m.in.: M. Freeman, *Human Rights. An interdisciplinary approach*, Cambridge 2008; S. Moyn, *The Last Utopia*, Cambridge, MA. 2012; L. Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, New York 2007; A. Sarat, T.R. Kearns, *The Unsettled Status of Human Rights: An Introduction*, w: *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, ed. by A. Sarat, T.R. Kearns, Ann Arbor 2001, 1–24; C. Brown, *Universal Human Rights: A Critique*, w: *Human Rights in Global Politics*, ed. by T. Dunne, N.J. Wheeler, Cambridge 1999, 103–27; R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge 2002.

<sup>12</sup> Moglibyśmy tutaj podać przykład *utilitaryzmu*, który opiera swoją krytykę na zanegowaniu istnienia *natury ludzkiej*, operując przy tym **nowożytnym rozumieniem** pojęcia *natura ludzka*.

*polityki*, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że autor ten nie jest znany w obszarze języka polskiego.

Artykuł składać się będzie z dwóch części. W pierwszej przeanalizujemy filozoficzne tło krytyki doktryny o prawach człowieka. W drugiej natomiast zaprezentujemy właściwy projekt Alfredo Cruz Pradosa. W rozważaniach tych odwołamy się do jego podstawowych publikacji: *La filosofía política*<sup>13</sup>, *Ethos y Polis*<sup>14</sup> oraz *Deseo y verificación*<sup>15</sup>.

## 2. FILOZOFICZNE TŁO

Aby lepiej zrozumieć argumenty Alfredo Cruz Pradosa, musimy najpierw przeanalizować filozoficzny *kontekst* projektu tego autora. Jak każdy, ma on swój początek i swoją bazę w konkretnej *tradycji filozoficznej*. Zróżnicowanie dzisiejszej filozofii, albo – bardziej adekwatnie – jej bogactwo sprawia, że nie jest łatwo dokonać bardzo jasnego podziału na *szkoły filozoficzne* i przyporządkować danego autora do właściwej *kategorii*. Niemniej jednak w ramach *filozofii politycznej* możemy mówić o dwóch wielkich tradycjach: o *liberalizmie* i *republikanizmie*. Wobec takiego podziału filozofia prof. Cruz Pradosa sytuowałaby się w linii myśli *republikańskiej*, krytykującej liberalny projekt filozofii politycznej i upominającej się o powrót do podstawowych wartości, które budowały tradycyjne *polis* i dla której źródłem inspiracji jest *klasyczna myśl polityczna*, zwłaszcza Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Prześledźmy główne założenia jego myśli: składają się na nie trzy podstawowe punkty: człowiek jest istotą społeczną, centralne znaczenie *polis* oraz krytyka liberalnego projektu filozofii politycznej.

### 2.1. CZŁOWIEK JEST ISTOTĄ Z NATURY SPOŁECZNĄ

Alfredo Cruz Prados stwierdza na początku, że człowiek, ze swej *natury* jest bytem społecznym. Ta teza nie wydaje się oryginalna. Wszak jest to punkt wyjścia całej filozofii politycznej, dla której jest ono *oczywistym faktem* niepodlegającym dyskusji. Na przykład John Stuart Mill stwierdza, że *społeczny wymiar* człowieka jest „(dla niego) tak naturalny, tak konieczny i tak zwyczajny, że, za wyjątkiem rzadko spotykanych okoliczności, [...] człowiek nie może pomyśleć sam siebie inaczej jak tylko jako członka jakiegoś kolektywu<sup>16</sup>”.

„Oczywistość” tego faktu nie usuwa jednak problemów, które rodzą się wraz z pytaniem o to, *jak rozumieć to założenie*. Co to znaczy, że człowiek jest *społeczny z natury*? Cruz Prados przypomina, że nie chodzi wyłącznie o to, że człowiek sam z siebie dąży do tego, aby żyć z sobie podobnymi, ale nade wszystko oznacza, że

<sup>13</sup> A.C. Prados, *La filosofía política*, Pamplona 2009.

<sup>14</sup> A.C. Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona 2006.

<sup>15</sup> A.C. Prados, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Pamplona 2015.

<sup>16</sup> J.S. Mill, *Utilitarianism*, ed. R. Crisp, Oxford University Press, New York 1998, 77.

człowiek *może być tym, czym jest* – „ludzki” – wyłącznie, jeśli żyje w społeczeństwie<sup>17</sup>. Chodzi o to, że natura ludzka to nie tylko to, co stoi u jej podstaw, jakieś źródło pochodzenia człowieka, ale także, a może przede wszystkim, swoista *pełnia, doskonałość*. Natura ludzka jest *teleologiczna*, jest *telos*, celem, do którego się dąży, a nie tylko *tendencją* czy przyczyną owej tendencji<sup>18</sup>. Zatem, natura ludzka dąży do *doskonałości*, którą może osiągnąć wyłącznie w ramach społeczności. Widzimy tutaj wpływ myśli Arystotelesa, który w *Polityce* mówi, że człowiek jako *byt z natury swej społeczny* nie dąży w stronę wspólnoty ludzkiej z potrzeby zabezpieczenia swoich interesów czy konieczności ochrony swego życia. W *polis* wszystko zorganizowane jest wokół *szczęśliwego życia*<sup>19</sup>. Stąd Alfredo Cruz Prados mówi:

„Konieczność życia w społeczeństwie, której doświadcza człowiek, nie może być interpretowana jako *konsekwencja ludzkiej niedoskonałości*, ale przeciwnie, jako wyraz ontologicznej doskonałości i godności. Jak mówi Święty Tomasz: *im doskonalszy jest jakiś byt, tym jego aspiracje są bardziej uniwersalne*, dąży do tego, *co wspólne* (*Contra gentiles*, 3, 24). [...] człowiek dąży do *dóbr wspólnych*, i nie tylko do tych indywidualnych. [...] Im doskonalszy jest byt, tym bardziej jest zdolny do *dóbr wspólnych* – do ich pożądania i posiadania – i tym bardziej wspólne jest jego *własne dobro*. Dobro człowieka, dobro, w którym odnajduje swoją pełnię i realizację, jest *dobrem wspólnym*, którego realizacja i posiadanie możliwe jest we wspólnocie”<sup>20</sup>.

*Dobro wspólne* jawi się więc jako to, co jest doskonalsze od dóbr partykularnych, a *natura ludzka* nie jest czymś statycznym, zbiorem cech, lecz tym, czym człowiek *może się stać*. Stąd *natura ludzka* „aktualizuje się”, a warunkiem tej aktualizacji jest społeczeństwo. Jest ono jednocześnie *formą* tej aktualizacji, tj. realizuje się według *typu społeczeństwa, jakim dysponujemy*. Ten typ określa sposób, w jaki ta aktualizacja się dokona. Na przykład ludzka zdolność mówienia zawsze polega na *mówieniu w konkretnym języku*<sup>21</sup>. Ludzkie *bycie z natury socjalnym* realizuje się więc stopniowo – poprzez i w ramach konkretnych wspólnot. Pierwszą z nich jest niewątpliwie *rodzina*, która jako pierwsza konstytuuje człowieka jako *byt socjalny*. Szybko okazuje się jednak, że nie jest to wspólnota wystarczająca dla *rozwoju* człowieka, dlatego też rodzina musi włączyć się do *szerszych wspólnot* bądź sama zrodzić takie wspólnoty. W ten sposób tworzą się klany, rody, ludy, społeczności i wreszcie – jako społeczność *doskonała* – *polis*<sup>22</sup>.

## 2.2. NATURA POLIS

*Polis* jest formą życia społecznego, gdzie natura ludzka może osiągnąć swoje dopełnienie. Czym więc jest *polis*? Według Alfredo Cruz Pradosa, który w swych analizach odwołuje się wprost do myśli Arystotelesa, *polis* jest wspólnotą *dosko-*

<sup>17</sup> Por. A.C. Prados, *La filosofía política...*, dz.cyt., 15.

<sup>18</sup> Por. tamże, 16.

<sup>19</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, 1278b. 1280b.

<sup>20</sup> A.C. Prados, *La filosofía política...*, dz.cyt., 16.

<sup>21</sup> Por. tamże, 17.

<sup>22</sup> Por. tamże, 16–17.

*nalą*, nadrzędną wobec wszystkich pozostałych społeczności. Jest jednocześnie ich *celem*<sup>23</sup>. Jej *doskonałość* polega na tym, że dopiero ten rodzaj społeczności jest wystarczający do osiągnięcia życia szczęśliwego i w pełni *ludzkiego*. *Polis* jest środowiskiem naturalnego rozwoju jednostek i pojedynczych wspólnot i w nim osiągają one swoją doskonałość, ponieważ jest wspólnotą, która wynosi człowieka poza jego jednostkową kondycję i pozwala wkroczyć w świat *wyższych wartości*, jakimi są *dobra wspólne*, do których człowiek nigdy nie miałby dostępu jako indywiduum<sup>24</sup>. Mówiąc o *naturze polis*, należy podkreślić, że nie jest ono *sumą wspólnot*, ani tym bardziej *jedną, wielką rodziną*. Jest zupełnie innego rodzaju, *polis* jest nową formą życia, zbudowaną z ludzkiego działania, relacji i dóbr wspólnych, których nie można odnaleźć – przynajmniej w takiej formie – w domowej wspólnotcie. Dlatego też różnica między nimi nie jest *materialna*, lecz *formalna*<sup>25</sup>. *Polis* daje nam dostęp do życia politycznego. Stąd Arystoteles mógł powiedzieć o człowieku, że jest z natury *istotą polityczną*, tj. stworzoną do życia w państwie<sup>26</sup>. To, czym bowiem człowiek jest, możemy wiedzieć tylko i wyłącznie w ramach *polis*.

*Polis* jest więc rzeczywistością *naturalną* dla człowieka, jednak określenie „naturalna” nie jest tu rozumiane jako to, co powstaje w sposób spontaniczny czy konieczny, na bazie ludzkiej natury. *Polis* jest naturalna przez swój esencjalny związek z ludzkim *telos*. Alfredo Cruz Prados operuje klasycznym rozumieniem pojęcia *natura*, która u Arystotelesa jest *teleologiczna*. To znaczy, określana jest według swojego *celu*. *Naturalny* nie oznacza tutaj koniecznie *uniwersalny*. *Naturalny* to taki, który pozwala naturze osiągnąć swój *telos* i w ten sposób ukonstytuować się, osiągając *pełnię*. *Polis* jest w tym sensie *naturalne*, gdyż umożliwia człowiekowi żyć w pełni swojego człowieczeństwa<sup>27</sup>.

Zatem nie chodzi tu o jakieś *konkretne polis*, jako formę życia społecznego, *polis* należałoby tutaj rozumieć bardziej jako *sposób życia na kształt polis*. Alfredo Cruz Prados nie chce powiedzieć, że istnieje jakiś *pierwotny wzór, archetyp polis*, który należałoby *powielać* przy organizowaniu życia społecznego, coś na kształt *idealnego systemu politycznego*. Wręcz przeciwnie, *polis* jest dziełem ludzkim, pojawiającym się dzięki wolnej decyzji ludzi, dlatego rodzi się jako *synteza* ludzkich decyzji, działań i dążeń<sup>28</sup>. Alfredo Cruz Prados mówi: „Każde *polis*, w każdym momencie, jest wynikiem ciągłego *podejmowania decyzji* dotyczących rzeczywistości *polis*, ciągłej próby zrozumienia i realizowania, *czym polis jest tu i teraz*”<sup>29</sup>.

Powiedzieliśmy już, że *polis* daje człowiekowi dostęp do życia politycznego. Konieczne jest tutaj uściślenie, że – według Cruz Pradosa – życie *polis* jest jednocześnie życiem politycznym, nie są to dwie rzeczywistości, jedna warunkująca drugą. *Polis* jest życiem politycznym. *Polis* nie jest tylko jakąś *przestrzenią*, w której ludzie działają i poruszają się (czyt. prowadzą życie polityczne). Cruz Prados mówi:

<sup>23</sup> Por. tamże, 18.

<sup>24</sup> Por. tamże, 19.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. Arystoteles, dz.cyt., 1253 a 2.

<sup>27</sup> A.C. Prados, *La filosofía política...*, dz.cyt., 21.

<sup>28</sup> Tamże, 20.

<sup>29</sup> Tamże.

„Polityka jest *autentycznym życiem politycznym* nie tylko dlatego, że jest życiem w *polis* i według *polis*, ale dlatego że jest życiem *polis*. To znaczy, jest życiem, które nie tylko składa się z działania według *polis*, ale składa się również z działań *określających samą formę polis*. Tak jak używać języka, znaczy jednocześnie modyfikować go, żyć w *polis*, oznacza *przekształcać je*”<sup>30</sup>.

*Polis* zatem – jako *sposób życia*, a nie *idealne państwo* stanowiące pierwowzór wszystkich *form sprawowania rządów* – jest tym, co konstytuuje człowieka jako *zoon politikon* i pozwala mu osiągnąć *pełnię swojego człowieczeństwa*. Alfredo Cruz Prados ośmiela się stwierdzić: „to, że człowiek jest *zwierzęciem politycznym* oznacza, że *polis* jest warunkiem i formą *ludzkiego życia* człowieka, że jego *uczłowieczenie* odpowiada jego *upolitycznieniu*”<sup>31</sup>.

### 2.3. KRYTYKA LIBERALIZMU

Bardzo ważnym momentem w rozważaniach Alfredo Cruz Pradosa jest jego krytyka liberalizmu jako projektu *nierealnego*<sup>32</sup>. Oznacza to, że liberalizm jako ideologia polityczna *nie jest możliwy w praktyce*, a innymi słowy – wprowadzony w życie okazuje się wewnątrznie sprzeczny. Cruz Prados mówi: „Liberalizm jest *nierealny*, ponieważ w rzeczywistości nie jest tym, czym mówi, że jest i nie czyni tego, co mówi, że czyni. Jego własny, fałszywy obraz wynika z ułomnego ujęcia tego, czym jest rzeczywistość polityczna, która nie pozwala mu zauważyć nierealności jej systemu politycznego”<sup>33</sup>. Cruz Prados uzasadnia tę tezę, analizując najważniejsze cechy i postulaty liberalizmu.

#### 2.3.1. Idea państwa „neutralnego”

Autor *Ethos y Polis* zauważa, że jednym z postulatów liberalizmu jest *polityczna neutralność* państwa. Sama w sobie nie jest ona niczym nowym, ani tym bardziej charakterystyczna dla liberalizmu. Krytyka dotyczyć będzie specyficznego *rozumienia* neutralności, którym posługują się przedstawiciele tej ideologii. Na początku należy stwierdzić, choć wydaje się to oczywiste, że polityka nie może zachować neutralności wobec *własnej rzeczywistości* – *neutralność* polityki zawsze dotyczy rzeczywistości *nie-politycznej* (prywatnej, religijnej etc.). W tradycyjnej myśli politycznej rozumie się *neutralność* jako *nie-administrowanie* przez politykę rzeczywistością *niepolityczną*<sup>34</sup>. *Liberalizm* natomiast domaga się całkowitej *autonomii* między tymi dwiema rzeczywistościami, bez wzajemnej interakcji. Według Alfredo Cruz Pradosa, jest to wizja abstrakcyjna i nierealna. Nie można bowiem wyobrazić sobie państwa, którego *konfiguracja* pozostawałaby bez wpływu na prywatne życie jednostek. Weźmy choćby przykład wyznawanej religii. Państwo nie

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> A.C. Prados, *Republicanism y demoracia liberal: dos conceptos de participación*, Anuario Filosófico 36 (2003), No 1–2, 88.

<sup>32</sup> A.C. Prados, *Ethos y Polis...*, dz.cyt., 19.

<sup>33</sup> Tamże, 20.

<sup>34</sup> Por. tamże, 21.

bierze udziału w decyzjach dotyczących sposobu wewnętrznego funkcjonowania poszczególnych wyznań (w ten sposób nie decyduje o ich *kształcie*), niemniej jednak każdy człowiek wyznający jakąś religię będzie ją przeżywał *jako członek wspólnoty politycznej* (tzn. rzeczywistość polityczna będzie oddziaływała na *sposób* przeżywania mojej religii). Innymi słowy, choćby był przekonany o jedynej słuszności swojej religii, będzie ją przeżywał w wymiarze socjalnym, tzn. *jako jedną z wielu religii* obecnych w danym społeczeństwie. Okaże się wtedy, że to *społeczny* sposób przeżywania religii będzie odróżniał człowieka religijnego od *fanatyka*<sup>35</sup>. Należy spojrzeć na analizowaną *neutralność* również od drugiej strony, tj. rozpatrując oddziaływanie sfery niepolitycznej na polityczną. *Neutralność państwa*, według liberalizmu, znaczyłaby również, że człowiek i społeczność, w której przeżywa swoje „niepolityczne” życie, w najmniejszym stopniu nie oddziałuje na politykę. Społeczeństwo staje się wtedy autonomicznym wobec człowieka, *spontanycznym procesem*, a nasze decyzje, cele i *ethos* nie mają dla państwa żadnego znaczenia. Stąd Alfredo Cruz Prados mówi: „Twierdzić, że istnieje rodzaj państwa, który nie oddziaływałby na nasz *prywatny sposób życia*, że możemy przekształcać rzeczywistość polityczną bez naruszania tym kształtu tego co nie-polityczne, oznacza po prostu nie zdawać sobie sprawę z tego, *co robimy* (gdy uprawiamy *politykę*)”<sup>36</sup>.

### 2.3.2. Anty-perfekcjonizm

W parze z *neutralnością* kroczy drugi postulat liberalizmu, który Cruz Prados nazywa *anty-perfekcjonizmem*. Oznacza to, że „liberalne państwo, które ogłasza się jako *neutralne*, nie proponuje swoim obywatelom drogi *doskonalenia* (hiszp. *perfeccionar*) i odmawia propagowania jakiegokolwiek wizji *dobrego życia*”<sup>37</sup>. Liberalizm, chcąc uniknąć wpływu religii na politykę, ogłasza, że sprawy *celów* człowieka i jego *moralności* muszą zniknąć ze sfery publicznej – państwo nie proponuje swoim obywatelom żadnego *ethos*, czyli wizji tego, czym jest *dobre życie*<sup>38</sup>. Należy jednak zauważyć, że *doskonalenie się* człowieka, osiągnięcie pełni człowieczeństwa dokonuje się na wielu płaszczyznach i zawsze w konkretnym *kontekście*, którym jest *wspólnota*, do której należy. Innymi słowy, każda wspólnota ma swój własny *ethos* – to, co konstytuuje *dobre życie* i do niego prowadzi. I tak, możemy poznać, co to znaczy *być dobrym wierzącym*, jedynie „w” Kościele, odnosząc się do jego *ethosu*. Dalej, co znaczy *być dobrym ojcem* lub *synem*, możemy poznać, jedynie żyjąc „w” rodzinie. I wreszcie, co znaczy *być dobrym obywatelem*, możemy wiedzieć wyłącznie, żyjąc „w” państwie. Stąd Alfredo Cruz Prados stwierdza, że „poza jakąkolwiek *wspólnotą*, rozumiejąc człowieka jako *byt abstrakcyjny*, «pełnia człowieczeństwa», jego *cel*, pozbawione są wystarczającej *treści*, aby miały praktyczne skutki: nie wiadomo *w praktyce* na czym mają polegać”<sup>39</sup>. Również

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> Tamże, 23–24.

<sup>38</sup> Por. tamże, 24.

<sup>39</sup> Tamże, 25.



państwo liberalne, choć temu zaprzecza, nie może stanowić wyjątku i proponuje ono swoim obywatelom konkretny *ethos*, a jest nim *dobry liberal*. Ideał obywatela według liberalizmu to *taki, który dokonuje wyboru*, ale wyłącznie na bazie preferencji, indywidualnych upodobań. Wszystkie konsekwencje jego wyborów muszą pozostać w sferze prywatnej, tj. koncepcja *dobra*, które wybiera taki obywatel, nie może być *konstytutywna* dla jego życia jako obywatela (kierować się tym *dobrem* może wyłącznie w sferze prywatnej)<sup>40</sup>. *Dobrego liberala* cechują również *obywatelskie cnoty*, takie jak np.: uczciwość, pomysłowość, zręczność, przedsiębiorczość czy duch oszczędności<sup>41</sup>. To wszystko jednak pozostaje bez znaczenia dla życia politycznego, musi pozostać w sferze prywatnej. Dlatego też Alfredo Cruz Prados przypomina słowa Alexisa de Tocqueville'a, który powiedział, że w takim społeczeństwie „można odnaleźć osoby o prywatnych zaletach, dobrych ojców dla swoich rodzin, uczciwych handlarzy i właścicieli ziemskich godnych podziwu; znajdziemy nawet dobrych chrześcijan [...] ale tym, czego nigdy się nie spotka w takich społeczeństwach, są *wielcy obywatele* i, przede wszystkim, *wspaniały naród*”<sup>42</sup>.

Jako konsekwencja tego, co zostało już powiedziane, w liberalizmie dokonuje się również radykalna separacja *moralności* i *polityki* jako rzeczywistości ze sobą sprzecznych. Moralność staje się częścią sfery prywatnej i w ten sposób dokonuje się jej *depolityzacja*. Alfredo Cruz Prados zauważa jednak, że człowiek jako *indywiduum* nie jest ani *podmiotem moralnym*, ani przedmiotem zainteresowania *etyki*. Człowiek jest *bytem moralnym* nie tylko przez swoją *racjonalność*, ale także przez fakt *bycia częścią społeczności*<sup>43</sup>. Stąd każda *moralność* jest „publiczna”, tzn. zakłada istnienie jakiejś formy społeczności. Przepis „nie kradnij” zakłada istnienie konkretnej społeczności, w której *własność prywatna* uznana jest jako sposób urzeczywistniania *dobra wspólnego*. Dlatego „człowiek jest *podmiotem moralnym* [...] tylko jako członek jakiejś wspólnoty, a jego zachowanie w odniesieniu do *dóbr tej wspólnoty* jest tym, czym zajmuje się moralność”<sup>44</sup>.

### 2.3.3. Instrumentalizm

Dochodzimy do centralnego punktu krytyki liberalizmu według Alfredo Cruz Pradosa. Chodzi mu o *instrumentalne* traktowanie przez liberalizm rzeczywistości politycznej: „Liberalizm, obierając *jednostkę* za swój punkt wyjścia i definiując ją w sposób abstrakcyjny i uniwersalny, wyposażając ją w *autonomię* i prawa ukonstytuowane uprzednio wobec jakiegokolwiek porządku politycznego, w nieunikniony sposób *redukuje* państwo do pewnej *instrumentalnej struktury*, na usługach wspomnianych autonomii i praw. [...] Państwu nie przynależy żadna funkcja *konstytutywna* wobec tego, co czyni ludzką egzystencje *wartościową*”<sup>45</sup>. Rozumienie państwa/wspólnoty jako czegoś *wtórnego* wobec jednostki wynika przede wszystkim z liberalnego prze-

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> Por. A.C. Prados, *Republicanism y demoracia...* art.cyt., 108.

<sup>42</sup> Tamże, 108–109.

<sup>43</sup> Por. A.C. Prados, *Ethos y Polis...*, dz.cyt., 29.

<sup>44</sup> Tamże, 27.

<sup>45</sup> Tamże, 40.

konania o konieczności *obrony indywidualnej wolności*. Liberalizm traktuje wolność człowieka w sposób *abstrakcyjny*, to znaczy jako istniejącą przed ukonstytuowaniem się wspólnoty politycznej. Konsekwencją tego jest, według naszego autora, brak *realizmu*, którym także i tutaj charakteryzuje się liberalizm. Przypomina bowiem, że aby *wolność jednostki* miała jakikolwiek sens i znaczenie *praktyczne*, musi dysponować jakąś *przestrzenią*, kontekstem, w ramach którego możliwe będzie dokonywanie *realnych wyborów*. Polityka nie jest instrumentem przymusu i kontroli naszej wolności, jak chciałby liberalizm. Dzięki niej możliwa jest *konfiguracja* owej wspólnej przestrzeni, gdzie każda jednostka będzie mogła dokonywać *konkretnych*, a nie tylko teoretycznych wyborów<sup>46</sup>. Wspólnota polityczna stara się nadać *formę* naszej wolności, aby nie była ona jedynie „pobożnym życzeniem”, ale by mogła być praktykowana. Proces *konfiguracji* nie polega jednak na ograniczaniu indywidualnych *wolności*, po to, by uniknąć *kolizji* między nimi. W ramach polityki określa się *dobro wspólne* tej społeczności, które staje się automatycznie owych *kontekstem* naszych praktycznych wyborów. Dobro wspólne to wszystkie wartości, to, co *cenimy jako społeczność*, a nie jedynie nasze prywatne interesy. I według tego *dobra wspólne* organizujemy nasze społeczne życie i decydujemy o *kształcie* naszej wolności. Albowiem, jak mówi Alfredo Cruz Prados, wolność musi przybrać konkretną *formę*, gdyż tylko wtedy będzie działaniem *realnym*<sup>47</sup>.

### 3. KRYTYKA DOKTRYNY O PRAWACH CZŁOWIEKA

Zarysowanie *filozoficznego tła* krytyki idei praw człowieka proponowanej przez Alfredo Cruz Pradosa jest niezwykle istotne, gdyż pozwoli nam zrozumieć jej najgłębszy *sens*. Nie chodzi bowiem o krytykę samej idei, która stwierdza konieczność istnienia praw człowieka, ale o taką, która podkreśli, że brak jej *racjonalnego ugruntowania*, a przez to nie jest możliwe ich realne i praktyczne zastosowanie. Prawa człowieka zostały oparte na *nowoczesnej* (liberalnej) wizji rzeczywistości politycznej, jej kategoriach i pojęciach filozoficznych. Dlatego krytyka praw człowieka wiąże się nierozzerwalnie, u Alfredo Cruz Pradosa, z omówioną już krytyką *liberalizmu*. Oznacza to przede wszystkim, że *nierealność* praw człowieka wiąże się z ufundowaniem ich na bazie *nierealnych kategorii filozoficznych*, które składają się na ideologię liberalizmu. Alfredo Cruz Prados stwierdza więc, że idea praw człowieka, tak jak liberalizm, traktuje *politykę* instrumentalnie, tj. rozumiejąc owe prawa jako *pierwotne* wobec *wspólnoty politycznej*, ma ona być jedynie *instrumentem*, gwarantem realizacji tych praw. Polityka zatem nie jest *konstytutywna*, lecz instrumentalna. Prawa te rozumiane są jako *niezależne* od politycznej konfiguracji społeczeństwa. Stąd dokonuje się *depolityzacja* prawa, które nie ma już związku z faktycznym porządkiem politycznym i dobrem wspólnym. Prawa człowieka zakładają również *antropologię*, w której człowiek rozważany jest jako *indywidualium*, a społeczeństwo ma dla niego o tyle znaczenie, o ile może posłużyć mu jako *instrument*

<sup>46</sup> Por. tamże, 41.

<sup>47</sup> Por. tamże, 43.

do realizacji *indywidualnych celów i dążeń*. Doktryna o prawach człowieka opiera się wreszcie na nowoczesnym ujęciu, czym jest *prawo naturalne*, zapominając przy tym o jego *tradycyjnym* rozumieniu<sup>48</sup>.

### 3.1. GODNOŚĆ LUDZKA JAKO ŹRÓDŁO PRAW

Intencją sygnatariuszy *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* było zaproponowanie jakiejś *formuły*, która wyrażałaby i chroniłaby ludzką *godność*. Alfredo Cruz Prados zauważa, że zamiar ten jest ze wszech miar chwalebny i godny uznania, jednak obrona *formuła* nie jest adekwatna<sup>49</sup>. Opiera się ona bowiem na specyficznym rozumieniu tego, czym jest *godność* ludzka, a konkretniej na tym, *kim jest ów człowiek*, którego *godności* chcemy bronić. Doktryna o prawach człowieka traktuje człowieka w kategoriach *liberalnych*, dlatego też *godność* rozumiana jest tu jako *autonomia* i indywidualna *nietykalność*. Jest *godnością anty-polityczną*, tj. jest *godnością jednostki*, która przeciwstawia się *polis*, nie mającym *realnego związku* z konkretną wspólnotą polityczną<sup>50</sup>. Jest to koncepcja ewidentnie *indywidualistyczna*, w której społeczeństwo, jako *wtórne* wobec jednostki, jest wyłącznie *narzędziem* w jego rękach. Taka *antropologia* sprawia jednak, że „człowiek” staje się podmiotem *abstrakcyjnym*, czyli takim, który – pozbawiony związków z przestrzenią tego, co *wspólne* – nie ma również możliwości *realnego* działania. Innymi słowy, dokonuje się afirmacja jego *godności*, ale nie wiemy tak naprawdę, co *konkretnie czyni go tak godnym*. Jak stwierdza Alfredo Cruz Prados, uniwersalne prawa jednostki, która jest *pre-polityczna*, pozostają równie *abstrakcyjne*, jak abstrakcyjny jest ich *podmiot*<sup>51</sup>. Ta *depolityzacja praw człowieka* staje się przyczyną wielu trudności natury *praktycznej*. Po pierwsze, doktryna praw człowieka zapomina, że prawo nie może być propozycją *teoretyczną* (uniwersalną i pozbawioną kontekstu), gdyż pozbawiona będzie *praktycznego określenia*. Aby wiedzieć, co to jest *sprawiedliwość*, czyli *to, co każdemu się należy*, musimy odwołać się do *deliberatywnego rozumu praktycznego*. Na podstawie *rozumu teoretycznego* nie jesteśmy w stanie określić tego, *co się każdemu należy*, albowiem to „coś” zawsze przynależy do społecznego kontekstu, w którym żyje człowiek. Stąd mówi Alfredo Cruz Prados: „Treść PDPC nie stanowi *kryterium* ani wystarczającej *miary* do tego, aby określić, *kiedy* i *gdzie* dokonano się pogwałcenie – autentyczne i realne – tychże praw, to znaczy, nie nadaje się jako wystarczający fundament do tego, aby sformułować *sąd praktyczny* dotyczący tego, co *sprawiedliwe*”<sup>52</sup>. Jeśli więc prawa człowieka pozbawione są *praktycznego kryterium* czy *miary*, możliwa jest nieskończona *emanacja* tychże praw. Oznacza to, że w praktyce każdego dnia możemy być świadkami ogłaszania *nowych praw człowieka*, dozwolone staje się *rozszerzanie* listy *praw człowieka* o nieskończoną liczbę *nowych dóbr*, które stają się automatycznie *prawem*. I tak

<sup>48</sup> Por. tamże, 360.

<sup>49</sup> Por. tamże, 361.

<sup>50</sup> Por. tamże, 362.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Tamże, 363.

idea praw człowieka potwierdza to, co stwierdził już Thomas Hobbes – że człowiek ma *ius in omnia*, czyli *prawo do wszystkiego*<sup>53</sup>.

Po drugie, traktowanie praw człowieka jako uniwersalnych praw sprawia, że w praktyce stają się one trudne do *egzekwowania*. Za przykład posłuży nam *prawo do pracy* zawarte w artykule 23 PDPC. W tym przypadku nie wiadomo wobec kogo osoba bezrobotna może domagać się respektowania tego prawa. Nie wiemy także, kto w takim przypadku – jeśli w ogóle – popełnił *niesprawiedliwość*. Okazuje się zatem, że nie jest możliwe wywiedzenie w sposób *a priori* istnienia wielu praw człowieka jako *powszechnie obowiązujących*. Cruz Prados mówi: „Nie można powiedzieć, że w *każdym* społeczeństwie, niezależnie od jego warunków wspólnego życia, każdy byt ludzki, przez sam fakt bycia nim, ma prawo do okresowego, płatnego urlopu albo do ubezpieczenia w przypadku braku pracy, choroby, niepełnosprawności, wdowieństwa, starości etc., tak jak głosi to PDPC”<sup>54</sup>. Aby rozwiązać ten problem, zwolennicy idei praw człowieka odwołują się często do rozróżnienia między faktem *posiadania* praw z jednej strony i *możliwością ich wypełnienia* z drugiej. Według naszego autora takie rozwiązanie oznacza brak znajomości *natury prawa*, podobnie jak zawarcie w punkcie 22 PDPC prawa do *ureczywistniania* praw. Cruz Prados mówi bowiem: „Prawo, które pozbawione jest jakiegokolwiek możliwości bycia urzeczywistnionym [...]; prawo, któremu nie towarzyszy prawo do urzeczywistnienia go, *nie jest, w żadnym stopniu i w żadnych warunkach, prawem*: chodzi wtedy o *nieistniejące prawo*; a każde inne rozróżnienie jest zbędne”<sup>55</sup>.

Po trzecie, abstrakcyjny charakter praw człowieka sprawia, że może pojawić się między nimi konflikt, bądź nawet *sprzeczność*. Na przykład prawo do praktykowania własnej kultury przez tych, którzy żyją w innym kraju jako imigranci (na bazie prawa do azylu), może wejść w konflikt z prawem do własnej tożsamości kulturowej ludności autochtonicznej na tym terenie. Również prawo do swobodnego wyrażania opinii czy praktykowania religii może kłócić się z prawem do nieingerowania w czyjeś życie prywatne. Według Cruz Pradosa: „problemem nie jest to, że te prawa okazują się *sprzeczne* względem siebie, ale przede wszystkim to, że doktryna praw człowieka nie zapewnia nam *racjonalnego kryterium*, dzięki któremu możliwe byłoby ustalenie obiektywnej *hierarchii* tych praw. [...] Bez odniesienia do jakiegoś realnego kontekstu wspólnego życia – do wymagań *dobra wspólnego* – [...] ustalenie takiej *hierarchii* nie może bazować na niczym innym, jak na indywidualnej ocenie czy preferencjach”<sup>56</sup>.

*Powszechność i uniwersalność* praw człowieka oznacza ich bezwzględną *prawomocność*, tj. obowiązują zawsze i wszędzie, bez względu na okoliczności i nie mogą być w żaden sposób ograniczane. Zastanówmy się wraz z Alfredo Cruz Pradosem, czy rzeczywiście można ogłaszać tego typu prawa, nie uwzględniając *politycznego kontekstu* i okoliczności, w których żyjemy. Człowiek ma prawo do *swobodnego poru-*

<sup>53</sup> Por. *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. by S. Hauerwas, S. Wells, Blackwell Publ., Malden, Ma 2004, 197.

<sup>54</sup> A.C. Prados, *Ethos y Polis...*, dz.cyt., 362.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, 363.

szania się i do wyboru miejsca zamieszkania. Gdyby więc jakiś kraj ograniczył je czasowo, jego działania zostałyby ocenione jako pogwałcenie praw człowieka. Nie ma jednak przesłanek do tego, aby odrzucić *a priori* taką decyzję i uznać ją za nieprzestrzeganie prawa. Można uznać, że istnieją *okoliczności*, w których konieczne wydaje się wprowadzenie takich środków, aby zapobiec innym zagrożeniom (Prados podaje przykład współczesnych *megalopolis*, gdzie często dochodzi do niekontrolowanego napływu ludzi, co skutkuje drastycznym ograniczeniem *jakości* życia; stąd wprowadza się często różnego rodzaju *ograniczenia*; dziś moglibyśmy podać przykład zagrożenia terrorystycznego, które pozwala państwu zaostrzyć środki *kontroli przepływu ludności*)<sup>57</sup>. Wtedy prawo staje się tym, czym być powinno – rzeczywistością *praktyczną*.

### 3.2. DOBRA I CELE A PRAWO

Jak już zostało powiedziane w poprzednim paragrafie, punktem wyjścia doktryny praw człowieka jest pojęcie *godności ludzkiej*. Jest to jednak *godność* rozumiana w duchu ideologii liberalnej – godność abstrakcyjnej *jednostki*, której należą się *prawa* istniejące uprzednio wobec jakiegokolwiek przynależności politycznej. Jest również godnością indywiduum, które instrumentalnie traktuje rzeczywistość polityczną. Godność ta i związane z nią *prawa człowieka* odwołują się do pojęcia *natury ludzkiej*, wspólnej każdemu człowiekowi (stąd ich rzekoma *uniwersalność*). Alfredo Cruz Prados zauważa jednak, że „to, co PDPC – i inne dokumenty, które po niej nastąpiły, rozwijając, uzupełniając i rozszerzając ją – definiuje jako *prawa*, które rzekomo wywodzą się z ludzkiej natury/kondycji każdego człowieka, nie są w rzeczywistości niczym innym jak zbiorem *celów, zamierzeń i pragnień* – generalnie pozytywnych i godnych pochwały – określonych na podstawie tego, czym wydaje się być i domagać się owa kondycja. Jednak *cele* i *pragnienia*, choćby były najbardziej wzniosłe i oparte były na wspomnianej ludzkiej naturze, nie stanowią *same z siebie* prawdziwych praw. Nie ma wątpliwości, że wolność poruszania się i zamieszkania, praca, pomoc w przypadku bezrobocia, opieka zdrowotna, bezpłatna edukacja etc. są *dobrami*, i są w dodatku *dobrami* w *najgłębszym sensie ludzkimi*. Należy jednak podkreślić, że jakieś *dobro*, przez sam fakt bycia nim, nie stanowi w sposób konieczny prawa: nie każde dobro konstytuuje prawo; nie wystarczy, aby coś było *dobrem*, aby jednocześnie stawało się *prawem*. Realne warunki i możliwości wyznaczane przez dobro wspólne danego *polis* są tym, co *determinuje*, które dobra mogą być ustanowione w kontekście *polis* jako rzeczywiste prawa”<sup>58</sup>. Rozróżnienie na *dobra* i *prawa* jest niezwykle ważne w krytyce zaprezentowanej przez naszego autora. Ich wzajemna relacja nie ma charakteru *konieczności*, tzn. *dobro* nie zmienia się *automatycznie* w prawo przez prosty akt deklaracji. *Dobro* służy nam jako „wskazówka”, mówiąc co *jest dobre* i *konieczne*. *Prawo* natomiast, biorąc pod uwagę kontekst i okoliczności naszego *bycia razem*, określa możliwe sposoby wcielania w życie tego dobra. Weźmy przykład edukacji dzieci – nikt nie wątpi w to, że

<sup>57</sup> Por. tamże, 363–364.

<sup>58</sup> Tamże, 365.

jest ona *dobrem*. To, czy stanie się ono *prawem*, zależy jednak będzie od *konkretnych warunków* danej społeczności.

### 3.3. NOWOŻYTNE ROZUMIENIE PRAWA

Kolejnym zagadnieniem, jakie pojawia się w krytyce idei praw człowieka, jest sama *definicja prawa*, a dokładniej pytanie o to, co mamy na myśli, kiedy mówimy *prawa człowieka*. Jak zauważa Alfredo Cruz Prados, również i w tym punkcie doktryna ta okazuje się wiernym spadkobiercą myśli liberalnej. Nowożytna antropologia przedstawia *indywidualistyczną* wizję człowieka i jego godności – podkreśla się jego autonomię, niezależność i fakt, że jest on podmiotem prawa jako *indywiduum*, bez jakichkolwiek odniesień do społeczeństwa<sup>59</sup>. Najważniejszą charakterystyką tej indywidualnej koncepcji jest to, że człowiek jest *właścicielem*, a społeczeństwo polega na wzajemnych relacjach *indywidualnych posiadaczy*. Myśl ta odwołuje się bezpośrednio do filozofii Johna Locke’a, dla którego *własność prywatna* była najwyższą wartością, a w ramach tejże najwyższym prawem było to do *bycia właścicielem samego siebie*<sup>60</sup>. Stąd w nowoczesnej filozofii utożsamia się *ius* i *dominium*, tzn. twierdzi się, że każdy, kto ma do czegoś *prawo (ius)*, ma jednocześnie nad tym *panowanie (dominium)*<sup>61</sup>. Nie inaczej jest w przypadku PDPC. Mówiąc o *prawach*, ma ona na myśli prawa w liberalnym sensie, tj. człowiek posiadający prawo, jest ich *posiadaczem*, a dokładniej – jest niezależnym właścicielem i dyspozytorem tego, *do czego ma prawo*. Według Alfredo Cruz Pradosa pojawia się tutaj kolejny problem. Mianowicie jedną z cech *własności* jest *alienacja dóbr*, tzn. przeniesienie lub utrata własności – każdy właściciel może zrzec się prawa własności i przekazać posiadaną rzecz innej osobie. Może również taką rzecz *zniszczyć* (jako formę *alienacji* tego dobra). Jeśli w ten sposób rozumieć będziemy najważniejsze z *praw człowieka*, czyli prawo do życia, może się okazać, że dojdziemy do sprzeczności. Otóż prawo do życia oznaczać będzie, że jestem *jego właścicielem* i mogę z nim zrobić, co tylko zechce. Mogę o nie dbać, troszczyć się i traktować jako najwyższą wartość. W skrajnym jednak przypadku mogę również *pozbawić się tego życia* jako mojej własności. Paradoks ten nie jest jedynie „eksperymentem mentalnym”, istniejącym wyłącznie jako problem *teoretyczny*. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że na *podstawowe prawa człowieka* powołują się zarówno radykalni przeciwnicy aborcji (mówiący o świętości życia), jak i zwolennicy *eutanazji*<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Por. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962, 3.

<sup>60</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, 181: „każdy człowiek dysponuje własnością swojej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym”.

<sup>61</sup> Por. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 5.

<sup>62</sup> W tym punkcie powołuje się na wykłady Alfredo Cruz Pradosa z zakresu filozofii polityki prowadzone na Uniwersytecie Nawary w Pampelunie w roku akademickim 2016/2017.

### 3.4. PRAWO NATURALNE

Wielu „entuzjastów” idei praw człowieka jest zdania, że można o nich mówić jako o „nowoczesnej formie” *prawa naturalnego*. Prawa człowieka miałyby odzwierciedlać rzeczywistość reprezentowaną niegdyś przez *ius naturale*. Dlatego ostatnim elementem krytyki doktryny o prawach człowieka zaproponowanej przez Alfredo Cruz Pradosa jest przeanalizowanie relacji, jaka zachodzi między *prawami człowieka a prawem naturalnym*.

Zdaniem naszego autora, musimy najpierw dookreślić znaczenie pojęcia *prawo naturalne*. Możemy bowiem wyróżnić *dwie tradycje* idei prawa naturalnego: wizję *klasyczną*, reprezentowaną głównie przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, oraz nowoczesną (racjonalistyczną) opartą przede wszystkim na myśli Hugona Grocjusza, Samuela von Pufendorfa i Emmanuela Kanta<sup>63</sup>. W odniesieniu do tej drugiej, Alfredo Cruz Prados stwierdza, że leży ona u źródeł rodzenia się i późniejszego kształtowania się *myśli liberalnej*. Prawa człowieka zatem, jako dojrzały owoc ideologii liberalizmu, pozostawać będą w ścisłym związku z pojęciem *prawa naturalnego*, choć, jak dodaje nasz autor, wyłącznie z jego *nowożytną postacią*. Jeśli jednak spojrzymy z *klasycznego* punktu widzenia, okaże się, że mówienie o *prawach człowieka* w kategoriach analogicznych do *prawa naturalnego* jest nieuprawnione. Stąd niewłaściwe będzie mówienie o prawach człowieka jako „nowoczesnej formie” prawa naturalnego czy jego „aktualizacji”. Okazuje się bowiem, że z perspektywy *tradycyjnej* koncepcji prawa naturalnego, prawa człowieka nie mają z nim nic wspólnego<sup>64</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej argumentacji Alfredo Cruz Pradosa.

Autor *Ethos y Polis* tak charakteryzuje nowoczesne (racjonalistyczne) rozumienie *prawa naturalnego*: „Przez pojęcie *prawo naturalne* rozumiano pewien *porządek prawny*, który mógł być naszkicowany – wydedukowany – na marginesie praktycznej rzeczywistości jakiejś wspólnoty politycznej i *przed* włączeniem się w nią człowieka – podmiotu tej *natury*. Ów *porządek prawny* był porządkiem, który rzekomo mógł być pomyślany jako możliwy w *hipotetycznym stanie naturalnym*. Był miarą – lub miarami – tego, co *sprawiedliwe*, a co można było wywieść, z logiczną koniecznością, ze stanu człowieka, w którym znalazłby się on, gdyby mógł liczyć wyłącznie na *stan czystej natury*. W konsekwencji, porządek polityczny, który pojawiał się w następstwie i jako *konieczność* samego prawa naturalnego, miał za zadanie być *instrumentem*, który zagwarantuje implementację *istniejącego uprzednio porządku prawnego*”<sup>65</sup>. Poznanie tego, co *sprawiedliwe z natury*, stało się wiedzą dedukcyjną, która podporządkowana została *logice*. W tej dedukcji bowiem punktem wyjścia nie jest historyczny kontekst *ludzkiej natury* ani rzeczywiste jej uwarunkowania praktyczne, lecz wyłącznie jej *absolutny* i *abstrakcyjny* charakter<sup>66</sup>.

Zupełnie inaczej rozumiane jest ono w koncepcji klasycznej. Po pierwsze, *natura ludzka* nie jest pojęciem *metafizycznym*, które określa *esencje człowieka* czy

<sup>63</sup> Por. A.C. Prados, *Ethos y Polis*..., dz.cyt., 371.

<sup>64</sup> Por. tamże.

<sup>65</sup> Tamże, 372.

<sup>66</sup> Por. tamże, 371.

pozostałych rzeczy. Natura ludzka jest „naturą rzeczy ludzkich, naturą form, którą przybiera realne i praktyczne życie ludzi żyjących między sobą; jest naturą *relacji, instytucji i praktycznych form życia*, z których utkany jest świat rzeczywiście ludzki”<sup>67</sup>. Stąd klasyczna nauka o prawie naturalnym nigdy nie próbowała zamknąć *natury ludzkiej* w ogólnym i teoretycznym pojęciu czy definicji, lecz zawsze *szukała jej* w rzeczywistości ludzkiego życia, wśród jego *praxis*, zwracając uwagę na *każdego człowieka* jako „wcielenie” tejże natury. Dlatego też *prawo naturalne* nie jest przedmiotem zainteresowania *czystego rozumu* i poznania logicznego (jak chciałby tego Kant), lecz *poznania praktycznego*<sup>68</sup>. Prawo naturalne, albo lepiej *prawa naturalne*, są zawsze prawami *konkretnymi i rzeczywiście istniejącymi*, a nie abstrakcyjnymi formułami. Dla Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu określenie „naturalny” nie oznaczało wcale tego, co uniwersalne czy dedukowalne *a priori*. Określało najzwyczajniej *nie pozytywne, nie wynikające z konwencji, lecz z samej natury rzeczy*. Należałoby dodać *tej konkretnej rzeczy*. Można więc mówić o prawie naturalnym jako o pewnych ogólnych zasadach, jednak nie są one nigdy wystarczające do tego, aby określić to, co *sprawiedliwe z natury*. Stąd mówi Cruz Prados: „Klasyczna doktryna *ius naturale*, oznacza w rzeczywistości uznanie, że nie każda *miara* tego, co sprawiedliwe pochodzi z konwencji. [...] Oznacza więc uznanie, że sama natura stanowi *kryterium prawne*: jest *kierującą zasadą* w procesie poszukiwania przez *rozum praktyczny* tego, co sprawiedliwe”<sup>69</sup>. Poznania prawa naturalnego nie osiągniemy zatem w wyniku *dedukcji* z metafizycznie rozumianej natury, lecz zawsze biorąc pod uwagę *usytuowanie* tejże natury w dziedzinie spraw ludzkich. Dlatego nie można mieć ambicji stworzenia jakiegoś stałego i szczegółowego *wyliczenia* czy *listy* praw definiowanych *a priori*, jak w przypadku PDPC. Prawo naturalne jest w pewnym sensie uwarunkowane historycznie i w jakimś stopniu może być podatne na zmiany. Oczywiście rozumiane jako owe *zasady* kierujące rozumem praktycznym nie podlegają zmianom, niemniej jednak *praktyczne wnioski* czy *prawa* z nich wywiedzione już tak<sup>70</sup>. Alfredo Cruz Prados tak podsumowuje swoje rozważania na ten temat: „Prawo naturalne nie jest prawem jednostki; nie jest tym, co się należy człowiekowi przez sam fakt bycia nim i na marginesie rzeczywistej przynależności do jakiejś wspólnoty politycznej. Prawo naturalne – zawsze konkretne i realne prawo – jest prawem *obywatela*, członka *polis*. Tylko *politycznie*, to znaczy na łonie *polis* i w odniesieniu do politycznego dobra wspólnego, możliwe jest określenie tego, co rzeczywiście sprawiedliwe (czy to *z natury*, czy *z konwencji*)”<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Tamże, 373.

<sup>68</sup> Por. tamże, 372.

<sup>69</sup> Tamże, 373.

<sup>70</sup> Por. tamże, 373–374.

<sup>71</sup> Tamże, 375.



#### 4. PROPOZYCJE

Alfredo Cruz Prados – pamięta, że każda rzeczowa krytyka zawierać powinna propozycje wyjścia z sytuacji, którą w toku rozważań uznaje się za problematyczną – stara się więc taką naszkicować. Osią jego postulatu jest propozycja odnalezienia *innej formuły*, która wyrażałaby bezdyskusyjną wartość *ludzkiej godności*<sup>72</sup>. Istniejąca formuła bowiem zawodzi przez swój abstrakcyjny, atomistyczny i apolityczny charakter, redukując człowieka do samo posiadającego się indywiduum i pozabawiając go wspólnoty politycznej, w której mógłby osiągnąć spełnienie i prawdziwe szczęście. Tak formułuje swoją propozycję nasz autor: „Nowa formuła, w której można by streścić godność ludzką, zakłada zastąpienie *indywidualistycznej wizji prawa jako samo posiadania* przez taką, która ukazałaby *sojalną naturę człowieka* i jego współodpowiedzialność za wspólną rzeczywistość. Oznacza więc spojrzenie na prawo jako na *współuczestnictwo w dobru wspólnym*. W ten sposób prawo przystosowuje się do ludzkiej godności, która rozumiana jest nie jako indywidualna niezależność czy transcendencja wobec społeczeństwa, lecz jako *wspólnotowa transcendencja wobec własnej indywidualności*. Godność ludzka wyraża się w zdolności do przekraczania teźże indywidualności, osiągając w ten sposób *wspólną egzystencję*, czyniąc się współuczestnikiem dobra wspólnego, które jako takie jest dobrem każdego człowieka, lecz zawsze wyższym od jego dobra indywidualnego. Przekraczanie własnej indywidualności oznacza zatem stanie się otwartym na to, aby to dobro wspólne mogło stać się *moim najważniejszym dobrem*. Prawo, jako uczestnictwo w dobru wspólnym, jest sposobem, w którym to dobro staje się rzeczywiście *wspólne*, to znaczy, własnym dobrem *każdego*”<sup>73</sup>.

Dlatego teź *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* powinna być traktowana nie jako autentyczny tekst prawny, lecz jako „Dezyderata”, jako pewien *projekt* czy szkic, które określałyby kierunek, w którym należałoby kroczyć. Uniwersalność takiego projektu nie powinna zatem polegać na dążeniu do tego, aby Deklaracja ta (jako owa *dezyderata*) została podpisana przez wszystkie kraje (a potem na egzekwowaniu jej implementacji), lecz *uniwersalnym dążeniu* do tego, aby *wszystkim* zapewnić odpowiednie warunki do tego, aby ten ideał mógł stać się *rzeczywiście* praktyką wszystkich państw<sup>74</sup>.

#### 5. ZAKOŃCZENIE

Doktryna praw człowieka, a zwłaszcza *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, stanowi niewątpliwie ważny krok w kierunku poszukiwania odpowiedniej *formuły*, która chroniłaby człowieka i jego godność. Niniejsze przedłożenie miało zwrócić uwagę, że – pomimo wysiłków podjętych na przestrzeni minionych 70. lat – formuła ta nie okazała się skuteczna. Zwracało na to uwagę wielu autorów,

<sup>72</sup> Por. tamże, 369.

<sup>73</sup> Tamże, 369.

<sup>74</sup> Por. tamże, 367.

którzy krytycznie odnosili się do tej idei, wskazując na wiele sprzeczności i problemów, jakie wiążą się z tym zagadnieniem. Jednym z nich jest Alfredo Cruz Prados, a zaprezentowany artykuł miał na celu przedstawienie przeprowadzonej przez niego krytyki praw człowieka. Jej perspektywą jest *klasyczna filozofia polityczna*. Dzięki takiemu ujęciu autor ten wydaje się, że jest uwikłany w nowożytną terminologię filozoficzną i jej ciężar znaczeniowy. Pozwala to osiągnąć jego krytyce pewną świeżość i nowość w stosunku do innych propozycji obecnych w literaturze filozoficznej krytykujących idee praw człowieka. Udaje mu się odzyskać tradycyjne koncepcje filozofii polityki takie jak *polis*, *zoon politikon* czy *praxis*, o których to doktryna o prawach człowieka zdaje się zupełnie zapominać. To „zapomnienie” oraz oparcie się na nowożytnych koncepcjach filozofii politycznej – *instrumentalne traktowanie polityki*, *indywidualistyczna wizja człowieka*, *abstrakcyjne i apolityczne* spojrzenie na ludzka naturę – są przyczyną tego, że prawa człowieka, wbrew intencji sygnatariuszy PDPC, okazują się zawodzić na obszarze *realnej polityki*. Stąd Alfredo Cruz Prados proponuje przemyślenie *formuły*, w której wyrażana jest prawda o ludzkiej godności i wielkości oraz ponowne oparcie jej na fundamencie *klasycznej filozofii politycznej*. Dla tego autora projekt ten nie dotyczy wyłącznie doktryny o prawach człowieka, lecz jest szerszą wizją *odnowy filozofii politycznej* jako takiej.

Bezpośrednim impulsem do proklamowania *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* były okrucieństwa II wojny światowej. Wydaje się jednak, że w propozycji tej zapomniano o bardzo ważnym elemencie, a mianowicie o tym, że wszystkie barbarzyństwa minionej wojny były możliwe, jak zauważa Hannah Arendt, bo człowiek został pozbawiony *wspólnego świata*. Hannah Arendt mówi: „Niedola ludzi pozbawionych praw nie polega na tym, że są pozbawieni prawa do życia, wolności, dążenia do szczęścia lub równości wobec prawa i wolności poglądów, [...] lecz na tym, że już w ogóle nie należą do żadnej społeczności. Ich krzywdą nie jest to, że nie są równi wobec prawa, ale to, że dla nich nie ma żadnego prawa; nie to, że są prześladowani, lecz to, że nikt ich nawet nie chce prześladować. [...] Nawet naziści rozpoczęli zagładę Żydów od pozbawienia ich najpierw statusu prawnego (statusu obywateli drugiej kategorii) i odcięcia ich od świata przez zapędzenie ich do gett i obozów koncentracyjnych; a zanim puścili w ruch komory gazowe, starannie sprawdzili teren i ku swemu wielkiemu zadowoleniu stwierdzili, że żaden kraj się o tych ludzi nie dopomina”<sup>75</sup>.

Dlatego też centralnym punktem odnowy filozofii politycznej proponowanej przez Alfredo Cruz Pradosa będzie *odzyskanie wspólnego świata*, który straciliśmy wraz z pojawieniem się emancypacyjnej wizji człowieka jako *indywiduum*. Tylko wtedy człowiek będzie mógł być naprawdę człowiekiem.

---

<sup>75</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. z ang. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, 359.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. z ang. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki 2014.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, Studia Erasmiana Wratislaviensia nr 4, 2010, Wrocław: Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych, Katedra Doktryn Politycznych Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 2010, 457–487.
- The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. by S. Hauerwas, S. Wells, Malden, Ma: Blackwell Publishing Ltd 2004.
- The Encyclopedia of Political Thought*, ed. by M.T. Gibbons, vol. 4, Chichester, West Sussex, UK: Wiley BlackWell 2015.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1992.
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press 1962.
- Mill J.S., *Utilitarianism*, ed. by R. Crisp, Oxford–New York: Oxford University Press 1998.
- Moyn S., *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press 2012.
- Prados A.C., *Republicanism y demoracia liberal: dos conceptos de participación*, Anuario Filosófico 36 (2003), No 1–2, 83–109.
- Prados A.C., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Pamplona: Ediciones EUNSA 2015.
- Prados A.C., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona: Ediciones EUNSA 2006.
- Prados A.C., *La filosofía política*, Pamplona: Ediciones EUNSA 2009.
- Tuck R., *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

## ALFREDO CRUZ PRADOS' CRITICISM OF THE HUMAN RIGHTS DOCTRINE

### Summary

The human rights doctrine and in particular the Universal Declaration of Human Rights is undoubtedly an important step towards the search for an adequate formula, which would protect man and his rights. This statement points out that despite the efforts, which have been made in the last 70 years, this formula has not been effective. Many authors mentioned that and they were critical towards that idea, presenting many contradictions and problems related to that issue. Alfredo Cruz Prados is one of them.

The objective of this article is to present the criticism of human rights by Alfredo Cruz Prados. His perspective is a classical political philosophy. Thanks to this approach the author seems not to be entangled in modern philosophical terminology and its significance. It allows his criticisms to obtain certain freshness and novelty in relation to other proposals which criticize the human right ideas in philosophical literature. Alfredo Cruz Prados suggests we should reconsider the formula, in which we express the truth about human dignity and greatness, and we should again base it on the foundation of the classical political philosophy. For this author this project does not concern only the human rights doctrine, but it is a wider vision of the political philosophy renewal.

**Key words:** Alfredo Cruz Prados, human rights doctrine, criticism of human rights doctrine, political philosophy, Universal Declaration of Human Rights, human dignity

**Nota o Autorze**

Ksiądz **Piotr TARABASZ** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii (UKSW), licencjat kanoniczny z teologii (KUL). Aktualnie finalizuje doktorat z filozofii politycznej poświęcony myśli Hannah Arendt pod kierunkiem prof. dr. hab. Alfredo Cruz Prados na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (Hiszpania).

Kontakt e-mail: [piotr\\_tarabasz@o2.pl](mailto:piotr_tarabasz@o2.pl)

## 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 Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
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.