

ANNALES CANONICI

4/2008

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Instytut Prawa Kanonicznego

Kraków 2008

ISSN 1895-0620

ANNALES CANONICI

4/2008

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Instytut Prawa Kanonicznego
Kraków 2008

ANNALES CANONICI
Czasopismo Instytutu Prawa Kanonicznego

Redaktor naczelny
Ks. Józef Krzywda CM

Zastępca redaktora naczelnego
Ks. Józef Rapacz

Sekretarz Redakcji
O. Arnold Chrapkowski OSPPE

Komitety Naukowe
O. Wiesław Bar, Ks. Jan Dyduch, Ks. Józef Krukowski,
Ks. Tomasz Rozkrut, Ks. Józef Wroczeński

Recenzenci
Ks. Henryk Stawniak
O. Wiesław Bar

Projekt okładki
Mado Kucharska

Opracowanie techniczne
Tomasz Sekunda

Copyright © by WN PAT, 2008

Adres Redakcji:
31-004 Kraków, ul. Franciszkańska 1
tel./faks 012 422 60 64
e-mail: annales@pat.krakow.pl

zamówienia: www.wn.pat.krakow.pl

S Y M P O Z J U M

Małżeństwo wobec wyzwań współczesności w XXV-lecie promulgacji *Kodeksu Prawa Kanonicznego*

Dnia 15 listopada 2007 r. w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej odbyła się sesja naukowa pt. Małżeństwo wobec wyzwań współczesności w XXV-lecie promulgacji *Kodeksu Prawa Kanonicznego* zorganizowana przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W symposium wzięli udział kanoniści reprezentujący ośrodki naukowe z Warszawy, Lublina, Wrocławia, Krakowa, wykładowcy Wyższych Seminarium Duchownych, pracownicy sądów kościelnych, kurii diecezjalnych i zakonnych oraz studenci prawa kanonicznego i teologii. Poniżej zamieszczone zostały wygłoszone w czasie symposium referaty.



3286

Stanisław Kardynał Dziwisz
Arcebiskup Metropolita Krakowski

Kraków, dnia 15 listopada 2007 r.

Czcigodny Księżu Rektorze,
Czcigodni Księża, Szanowni Panie i Panowie Profesorowie
Szanowni Zebrani:

Nie mogąc osobiście wziąć udziału w Sympozjum organizowanym przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w XXV-lecie promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego, pragnę serdecznie pozdrowić wszystkich uczestników i przekazać słowo wdzięczności za zorganizowanie tego naukowego spotkania jak też podjęcie dyskusji nad kwestiami, które są przedmiotem zainteresowania zarówno prawników-kanonistów, jak i duszpasterzy. Wszak te dwie sfery życia Kościoła pielgrzymującego – duszpasterstwo i prawo – nigdy nie mogą stać wobec siebie w opozycji, lecz zawsze w harmonii. Jak mówił Ojciec św. Jan Paweł II w przemówieniu do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej z 18 stycznia 1990 r., „Nieprawdą jest, jakoby prawo, by być bardziej duszpasterskie, musiało stać się mniej prawne. [...] Prawdziwa sprawiedliwość w Kościele, ożywiona miłością i moderowana słuszością, zawsze zasługuje na przymiotnik «duszpasterska». Nie może natomiast być realizowana autentyczna miłość pasterska, która nie uwzględniałaby duszpasterskiej sprawiedliwości”.

Wymiar prawny uwidacznia się także w małżeństwie, które „ze swej natury należy do dziedziny sprawiedliwości w relacjach międzysobowych” (Benedykt XVI, Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej z 27 stycznia 2007 r.). Nie tylko miłość małżeńska staje się w tej perspektywie należna „ze sprawiedliwości”, ale także podlega prawu działanie pasterzy Kościoła, którzy „według sprawiedliwości” oceniają poszczególne sytuacje, szukając zgodnych z prawem rozwiązań, chroniących zarówno naturalne uprawnienie osób do zawarcia małżeństwa, jak i wymóg poszanowania jego integralności, zgodnie z kościelnym nauczaniem.

Ufam, że naukowa refleksja i dyskusja prawników nad trudnymi zagadnieniami dotyczącymi małżeństwa stającego wobec coraz to nowych wyznań współczesności, przyczyni się do coraz lepszego działania duszpasterskiego, zawsze dla dobra tych, dla których małżeństwo jest drogą świętości.



Stanisław Kard. Dziwisz
Arcebiskup Metropolita Krakowski

Ks. Remigiusz Sobański

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wpływ mentalności wolnych związków na ważność zgody małżeńskiej

I.

We wstępnej rozmowie telefonicznej ks. dyrektor Józef Krzywda proponował mi temat „Wpływ mentalności rozwodowej na ważność małżeństwa”. W piśmie z 28.3.br. temat brzmi: „Wpływ mentalności wolnych związków na ważność zgody małżeńskiej”. Muszę się dostosować, pragnę przy tym podkreślić, że chodzi o dwie odrębne sytuacje. Bo, mimo że formowanie się zarówno mentalności rozwodowej jak i „wolnozwiązkowej” ma wspólną cechę, mianowicie dezawuowanie znaczenia zobowiązania małżeńskiego, a tym samym spłykanie powagi małżeństwa, to jednak zachodzi tu znacząca różnica. Osoba o mentalności rozwodowej („prorozwodowej”) nie rezygnuje z zawarcia małżeństwa, aczkolwiek zawiera je z wypaczonym poglądem na jego istotę, a przynajmniej na istotny przymiot nierozzerwalności. W oczach takiej osoby małżeństwo straciło na znaczeniu, ale nie zdezawuowało się zupełnie. Natomiast osoba o mentalności „wolnozwiązkowej” nie zawiera małżeństwa, a jeśli je zawiera, to nasuwa się pytanie o kanoniczną ocenę takiego związku. To – sędzę – ma być przedmiotem mojego referatu.

II.

Wolne związki to związki uczuciowe („wolna miłość”) bez formalizacji prawnej czy konwencjonalnej. Moje wywody będą dotyczyć takich „wolnych” związków dwojga osób różnej płci, ale nazwą tą obejmuje się dziś nie tylko związki hetero-, lecz także homoseksualne (choć ci akurat domagają się ich legalizacji i formalizacji), dwuosobowe, a także wieloosobowe, zarówno przelotne, jak też o mniejszej lub większej trwałości. Odrzuca się „formalizmy” („by się kochać, nie potrzebujemy zaświadczenia”), prawo małżeńskie uważa się za bezużyteczne, dopuszcza najwyżej regulacje spraw alimentacyjnych. Zarówno zwolennicy, jak też przeciwnicy, chętnie widzą w wolnych związkach symptom naszych czasów – pierwsi jako znak postępu i nowoczesności, drudzy jako objaw dekadencji. Zaznaczmy przeto, że tak nie jest. P. J. Viladrich pisze w swej książce *Agonia del matrimonio legal*, że ani historycznie ani kulturowo nie są niczym nowym takie, kłójące się z pojęciem małżeństwa, nazwy jak: poliandria, poligamia, małżeństwo monogamiczne, patriarchat, matriarchat, porzucenie drugiej osoby, rozwód, mizogamia, partenogeneza, mit o istotach dwupłciowych, trzecia płeć, homoseksualizm, lezbizm, wolna miłość, promiskuityzm, komuny płciowe, libertynizm seksualny...¹ Termin „promiskuityzm” został wprowadzony przez etnografów i ewolucjonistów XIX w.² na oznaczenie najwcześniejszego – wedle nich – stadium współżycia seksualnego cechującego się brakiem reguł w ramach hordy. Twierdzenia ewolucjonistów nie wytrzymały krytyki naukowej, ich tezy o chronologicznym pierwszeństwie promizkuityzmu (czy nawet poligamii) przed małżeństwem nie da się obronić.

Przyjmując jako tezę udowodnioną, że małżeństwo (jako związek mężczyzny i kobiety) oraz rodzina istniały i istnieją we wszystkich kulturach (historycznie i geograficznie), trzeba również przyznać, że dzieje małżeństwa to też dzieje jego kryzysów. „Wolne związki” to nie dopiero wymysł czasów, w których rozbrzmiewa hasło „człowiek wyzwolony” (a konkretnie i przeważnie: „kobieta wyzwolona”). Nowy jest natomiast język, który potrafi opisywać to, co stare, jako coś nowego, przeobrażają

¹ *Agonia del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio...*, Pamplona 1984, 31.

² M.in. J. F. Mc Lennan, *The Primitive Marriage*, 1865; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* 1861; L. H. Morgan, *Ancient society*, 1877.

się okoliczności społeczne i polityczne sprzyjające mentalności „wolno-związkowej” (pozycje społeczna i zawodowa kobiety, praktyki antykoncepcyjne, dopuszczalność przerywania ciąży). Nowy jest też sposób obecności w życiu społecznym i w kulturze. To już nie tylko bytność w wyrafinowanej literaturze (jak np. w *Sztuce kochania* Owidiusza) czy w prasie brukowej, lecz stała bezproblemowa, pełnoprawna obecność w „świecie mediów”, a tym samym też jeden z czynników kształtujących opinię publiczną, właśnie „mentalność społeczną”. I wreszcie – co bardzo ważne – umiejscawia się wolne związki w kontekście praw człowieka rozbrzmiewa głosi się publicystycznie nośne hasło „prawo do (wolnej) miłości”, a zarazem też usiłuje się znaleźć dla niej formy prawne, inne niż małżeństwo, zwane zazwyczaj związkami partnerskimi³, czy też podciągane pod nazwę „małżeństwo”, ale z zamiarem zmiany definicji małżeństwa⁴. W czasach, kiedy w powszechnym przekonaniu nierozzerwalność, a nawet trwałość, przestała należeć do istoty małżeństwa i została w opinii publicznej sprowadzona do cechy przypadkowej, często niemożliwej do realizacji i przeciwnej wolności, kiedy – ponadto – rozwód postrzega się jako prawo człowieka i asekurację na wypadek pomyłki przy wyborze partnera, zaciera się granica i traci na znaczeniu „zasadnicza” („jakościowa”) różnica między (rozerwalnym) małżeństwem a wolnym związkiem, który przecież może cechować się trwałością. Nie badałem ani nie informowałem się, jaka jest skala akceptacji wolnych związków w naszym społeczeństwie. Nie sądzę, by miało to znaczenie dla naszego tematu, chodzi o zjawisko i jego kanoniczne reperkusje. O tym, że zjawisko jest faktem na dużą skalę, świadczy język, zarówno medialny, jak i nasz codzienny. Na równi funkcjonują nazwy żona (mąż), narzeczona (narzeczony), partnerka życiowa, towarzysz życia... Dla kibica czytającego prasę sportową jednakowo brzmi informacja, że x i y są małżeństwem lub aktualnymi partnerami życiowymi. Wolne związki nie są zjawiskiem marginalnym, na pewno są praktykowane na skalę, która musi budzić niepokój. Myślę, że „mentalność wolnych związków” zainfekowała naszych wiernych w stopniu wystarczającym, by postawić problem, jak to się ma do ważności małżeństwa⁵.

³ Np. *Pacte Civil de Solidarité* wprowadzony we Francji ustawą z 15.11.1999.

⁴ R. Sobański, *Związki partnerskie*, „Forum Juridicum” 2 (2003), s. 223–231.

⁵ J. M. Serano Ruiz wyraził pogląd, że jego niepokoją nie tyle rozwody, ile właśnie wolne związki. Rozwód bowiem broni, jak pisze Ruiz, wizerunku instytucji małżeństwa (głos w dyskusji podczas sympozjum 26.5.1992 w Weronie), w: *Perizie e periti nel processo*

III.

Zacznę od ustalenia, że mentalność to coś więcej niż poglądy a nawet przekonania. O mentalności mówimy wtedy, gdy poglądy i przekonania cechują jakiegoś człowieka (lub grupę społeczną), są swoiste, wyznaczają sposób myślenia i znajdują odbicie w postawie życiowej. Przy takim rozumieniu mentalności trzeba – w optyce naszego tematu – rozróżnić dwie postawy życiowe.

1. Osoby, które z przekonania, a przynajmniej praktycznie, akceptują wolne związki, ale dostrzegają też znaczenie („wartość”) małżeństwa i nie zgadzają się z poglądem, jakoby małżeństwo należało zastąpić wolnymi związkami.

2. Osoby, które pragną wolnymi związkami zastąpić „dawny model rodziny”, odrzucają „instytucję” małżeństwa, a prawo małżeńskie uważają za wyraz dyskryminacji. Ich sprzeciw dotyczy nie tylko sakramentalności małżeństwa, lecz także małżeństwa jako instytucji prawa naturalnego.

Obydwie postawy kłócą się z etyką katolicką i z nauką Kościoła o małżeństwie, podlegają kwalifikacji teologicznej i nie pozostają bez pośrednich reperkusji kanonicznych. Za model dla swych wywodów przyjmuję drugie stanowisko jako dalej idące. Trudno sobie wyobrazić, by wierzący katolik odrzucał małżeństwo na korzyść wolnych, „nie rejestrowanych” związków. Trzeba przeto powiedzieć, że odrzucenie takie jest możliwe tylko u człowieka niewierzącego i że – zarazem – jest też wyrazem odrzucenia nauki Kościoła. Pytanie o ważność małżeństwa zawieranego przez takie osoby ma – co oczywiste – sens tylko wtedy, gdy taka osoba zdecyduje się zawrzeć małżeństwo kanoniczne.

Logika tematu nakazywałaby podjęcie w tym momencie problemu, czy katolik, który stracił wiarę, może ważnie zawrzeć małżeństwo sakramentalne. Mówiąc inaczej: czy sakramentalność małżeństwa zależy od chrztu nupturientów czy też jest tu wymagana ich wiara *in actu*⁶.

matrimoniale canonico, a cura di S.Gherro, G.Zuonazzi, Torino 1993, s. 218. O walorze etycznym małżeństw cywilnych w kontekście współczesnego relatywizmu moralnego i „faktycznych związków” pisze też U. Navarette, A proposito del decreto del S. T. della Segnatura Apostolica del 23 novembre 2005, „Periodica” 96 (2007), s. 311.

⁶ M. F. Pompedda, *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, „Quaderni Studio Rotale” 2 (1987), s. 43. Por. też: E. Corecco, *Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?*, „Periodica” 67 (1978), s. 11–34.

Problem jest dyskutowany, referowanie stanu dyskusji wykraczałoby poza ramy referatu⁷, zaś wtrącanie własnego „ja uważam” graniczyłoby – wobec wagi głosów dotychczas wyrażanych – z zuchwałością.

IV.

W tej sytuacji postąpię najroztropniej, jeśli przywołam adhortację Jana Pawła II *Familiaris consortio*. Chodzi o nauczanie zawarte w podtytule „Obrzęd ślubu i ewangelizacja ochrzczonych niewierzących” (nr 68). Papież wspomina „dość często występującą trudność, wobec której mogą znaleźć się pasterze Kościoła w kontekście naszego zlaicyzowanego społeczeństwa”. Zauważywszy, że „wiera osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom”, Jan Paweł II stwierdza, (1) że „pierwszym obowiązkiem duszpasterzy jest dopomóc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości”, oraz (2) że duszpasterze „muszą także rozumieć racje, które skłaniają Kościół, że dopuszcza do obrzędu tych, których usposobienie nie jest doskonałe”. Ponieważ – naucza dalej Jan Paweł II – małżeństwo „jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia”, to decyzja na zawarcie małżeństwa „zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli nie w sposób całkowicie uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski”. Papież dostrzega, że „na niektórych obszarach raczej względy społeczne niż prawdziwie religijne skłaniają narzeczonych do zawarcia małżeństwa w Kościele”. Jednak „nic w tym nie ma dziwnego, małżeństwo bowiem nie jest wydarzeniem dotyczącym jedynie tego, kto je zawiera, lecz z natury jest wydarzeniem społecznym, angażującym małżonków także wobec społeczeństwa” i dlatego „także motywy społeczne wchodzi w grę przy prośbie o ślub kościelny”. Konsekwentne jest stwierdzenie Papieża, że ochrzczeni mający dobrą intencję odnośnie do małżeństwa „przynajmniej implicite chcą tego, czego chce Kościół, kiedy sprawuje obrzęd sakramentalny”, a wobec tego „sam fakt, że w ich prośbie są obecne wzglę-

⁷ Zob. m.in.: W. Góralski, *Nierozdzielność ważnej umowy małżeńskiej zawartej między ochrzczonymi i sakramentu (kan. 1055 §2 KPK i kan. 776 § 2 KKKW)*, „Ius Matrimoniale” 12/18 (2007), s. 7–3 (przedruk w: tenże. *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 143–171.

dy także o charakterze społecznym, nie może usprawiedliwiać ewentualnej odmowy ze strony duszpasterzy”.

Bardzo ważna, ale też mieszcząca w sobie wyzwanie pod adresem pastoralistów i kanonistów, jest przestroga Jana Pawła II przed chęcią „ustalenia ostatecznych kryteriów dopuszczania do zawarcia ślubu w Kościele, które by brały pod uwagę stopień wiary nowożeńców”. Kryjące się za takim zamysłem niebezpieczeństwo to (1) „ryzyko bezpodstawnych i dyskryminujących sądów”, (2) „ryzyko wywołania wątpliwości co do ważności małżeństw już zawartych”, (3) „kwestionowanie czy poddawanie w wątpliwość ważności sakramentalnej wielu małżeństw braci odłączonych”, co stałoby „w sprzeczności z tradycją kościelną”. Stąd tylko wtedy, kiedy „nowożeńcy wyraźnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić sprawując sakrament małżeństwa ochrzczonych, duszpasterz nie może dopuścić ich do obrzędu”. Jeśli w trakcie decydowania się na małżeństwo nie nastąpiła zmiana poglądów, to decyzja na małżeństwo nastąpiła ze względów zewnętrznych: albo wzgląd na partnera albo wzgląd na opinię otoczenia.

Papież mówi o dopuszczeniu względnie niedopuszczeniu do małżeństwa. Korelatem tego zagadnienia („drugą stroną medalu”) jest kwestia ważności małżeństwa: nie można orzec nieważności małżeństwa osób, które prawo pozwala dopuszczać do małżeństwa, natomiast można (i trzeba) orzec nieważność małżeństwa osób, których dopuszczenia prawo zabrania (z sankcją nieważności).

Problem relacji między charakterem naturalnym małżeństwa a jego sakramentalnością podjął Jan Paweł II – nawiązując do adhortacji *Familiaris consortio* i rozwijając wyłożoną tam naukę – także w przemówieniu do Roty 1.02.2001⁸.

Wniosek wyciągnięty przez referującego przemówienie papieskie W. Góralskiego brzmi zdecydowanie: „Brak wiary nie stanowi zatem źródła nieważności małżeństwa, a tym samym - pomiędzy ochrzczonymi - sakramentu”⁹. Góralski stwierdza też, że „brak wiary, według utrwalonego

⁸ AAS 93 (2001), s. 358–365. O tym: W. Góralski, *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku*, „Ius Matrimoniale” 7/13 (2002), s. 7–22; T. Rozkrut, *Naturalny charakter instytucji małżeństwa i rodziny - przemówienie Jana Pawła II do Roty Rzymskiej*, „Polonia Sacra” 8 (2001), s. 347–361.

⁹ Tamże, s. 22.

poglądu Roty Rzymskiej, nie ma znaczenia, gdy chodzi o ważność czy nieważność małżeństwa, gdyż niekoniecznie niesie ze sobą brak woli małżeńskiej”, co autor wspiera wskazaniem na kilka wyników rotalnych, zaznaczając, że „nie zyskały szerszego uznania próby dokonania zmiany w tym względzie w stanowisku Roty Rzymskiej, zapoczątkowane wyrokiem c. Pinto z 28.06.1971 r.”¹⁰.

V.

Trzeba tu jednak zauważyć, że brak wiary nie stoi na przeszkodzie ważności małżeństwa tylko wtedy, gdy – przypomnijmy adhortację – nupturienti „przyjęli zamiysł Boży odnoszący się do małżeństwa, a zatem, przynajmniej implicite, chcą tego, czego chce Kościół”, czyli mają intencję zawarcia małżeństwa według zamiysłu Boga, jeśli zaś odrzucają, nie należy ich dopuścić. Adhortacja nie pozostawia wątpliwości co do ważności małżeństw chrześcijan odłączonych, natomiast pozostawia jednak otwartą kwestię małżeństw chrześcijan, którzy utracili względnie zgoła odrzucili wiarę¹¹. Nasuwa się bowiem pytanie, jak człowiek, który utracił względnie odrzucił wiarę, może chcieć zawrzeć małżeństwo zgodnie z zamiysłem Boga? Czy można wtedy liczyć na „przynajmniej minimalną” intencję czynienia tego, co czyni Kościół? Problem ten podniesiono w licznych publikacjach i monografiach¹². Udzielenie przez Papieża praktycznych wskazówek odnośnie do dopuszczenia do małżeństwa nie jest – zdaniem komen-

¹⁰ Tamże, 21. Wspomniany „utrwalony pogląd” został zwięźle wyłożony m.in. w wyroku c. Staffa z 5.08.1949: „Qui fidei non habet vel abiecit rationem sacramenti matrimonii consequenter detractat. Dummodo tamen consensus in forma praescripta elicitur, eo ipso, ceteris concurrentibus, inter baptizatos Sacramentum efficitur, quia Sacramenti ratio inter eosdem contrahentes non ex nupturientium sed ex Christi voluntate dependet. Sacramentum ergo ex hoc capite tunc tantum deest, cum quis, ad excludendum Sacramentum, quod voluntate absoluta et praevaletenti respuit, contractum quoque excludit” – SRR-Dec. 41 (1959) 468.

¹¹ D. Faltin, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, „Quaderni Studio Rotale” 4 (1989), s. 13.

¹² Np. H. Heinemann, *Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenkliehen Entwicklung*, „Archiv f. kath. Kirchenrecht” 155 (1986), s. 377–399; S. Demel, *Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe eines katholischen Christen?*, Stuttgart–Berlin–Köln 1993.

tatorów¹³ – równoznaczne z rozstrzygnięciem problemu, który – zdaniem Synodu Biskupów z 1980 r. i Międzynarodowej Komisji Teologicznej – nadal jest otwarty i wymaga pogłębienia teologicznego i kanonistycznego¹⁴. W tej sprawie wypowiedział się też Benedykt XVI podczas słynnego spotkania 25.07.2005 z klerem diecezji Aosta¹⁵. Ujawnił wtedy, że jeszcze będąc prefektem Kongregacji Doktryny Wiary zaprosił konferencje biskupów oraz specjalistów do przestudiowania problemu „sakrament bez wiary”. Przyznał, że nie ośmieli się powiedzieć, czy istnieje czynnik nieważności, gdy sakramentowi brak wymiaru fundamentalnego. Papież wyznał,

¹³ D. Faltin, tamże, 13.

¹⁴ „Factum «baptizatorum non-credentium» autem hodie novum problema theologicum et grave dilemma pastorale ponit, imprimis, si absentia, immo recusatio fidei constare videtur. Intentio requisita, nempe faciendi quod facit Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat sub aspectu sacramenti verus «actus humanus». Etiam si quaestio circa intentionem et problema circa fidem personalem contrahentium non misceri debeant, tamen non totaliter separari possunt. Intentio vera ultimam fide viva nascitur et nutritur. Ubi ergo nullum vestigium fidei qua talis (in sensu vocis «Gläubigkeit», «croyance», = paratum esse ad fidem) et nullum desiderium gratiae et salutis invenitur, dubium facti oritur, utrum supradicta intentio generalis et vere sacramentalis reapse adsit, et matrimonium contractum validum sit an non. Fides personalis contrahentium per se, ut ostensum est, non constituit sacramentalitatem matrimonii, sed sine ulla fide personali validitas sacramenti infirmaretur» – Commissio Theologica Internationalis, *Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus, mensis decembris 1977*. Tekst w: Z. Grocholewski, *Documenta recentiora circa rem matrimoniale et processuale*, II, Romae 1980, 27.

¹⁵ „Se realmente si possa trovare qui un momento di invalidità perchè al sacramento mancava una dimensione fondamentale non oso dire. Io personalmente lo pensavo, ma dalle discussioni che abbiamo avuto ho capito che il problema è molto difficile e deve essere ancora approfondito” – „L'Osservatore Romano” z 11.8.2005 Supplemento, 21. Dodajmy, że problem podniósł Joseph Ratzinger jeszcze jako arcybiskup Monachium. Nawiązując do synodu biskupów z 1980 r. w liście do kleru swej archidiecezji z 8.12.1980 r. zwrócił uwagę, że w wielu - jeśli nie w większości - parafiach żyją ochrzczeni, którzy są ludźmi niewierzącymi, i napisał: „Vom Neuen Testament her ist dies ein absurder Zustand, bei uns ist er zur Regel geworden. Aber das ganze Gefüge der Sakramente gerät damit aus den Fugen. Kann man Nicht-Glaubenden die Sakramente spenden? Oder welche Art von Mindest-Glauben ist eigentlich erforderlich? Diese Frage (...) ist bei der Ehe noch vordringlicher, weil wir es hier mit Erwachsenen zu tun haben und weil die christliche Ehe in ihrem Anspruch und in ihrer Verheißung ganz und gar auf den Glauben verwiesen ist” – *Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst stehende* vom 8.12.1990 (cyt. za: R. Alfs, *Kann ein Getaufte, der nicht an Gott glaubt, eine sakramentale Ehe schließen? Anmerkungen im Zusammenhang mit Kapitel IV des Rituale „Feier der Trauung” in der 2. Auflage*, [w:] *Theologia et Jus Canonikum. Festgabe f. Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, hrsg. H. J. F. Reinhardt, Essen 1995, s. 400.

że osobiście był tego zdania, ale dyskusje pokazały, że problem jest bardzo trudny i wymaga pogłębienia.

Pogłębienia wymaga problem o dużej doniosłości praktycznej, gdyż od jego rozwiązania, a mówiąc realistycznie: od kierunku, w jakim szłoby jego rozwiązanie, zależy kryterium ważności małżeństwa. Zaznaczmy też od razu, że wprawdzie dopuszczenie do małżeństwa i orzeczenie nieważności małżeństwa to „dwie strony tego samego medalu”, ale problemu nie da się wtłoczyć w korelację następstw logicznych: kryteria dopuszczenia do małżeństwa nie wystarczają dla oceny – *in concreto* – ważności małżeństwa. Myślenie kategoriami następstw logicznych (czyli proste przełożenie: zgodnie z prawem należało go dopuścić do małżeństwa, więc dlatego jest to małżeństwo ważne) okazuje się niewystarczające, chociażby dlatego, że mamy do czynienia z napięciem dwóch wartości, z których jedna (naturalne prawo do zawarcia małżeństwa) przy dopuszczeniu do małżeństwa rysuje się na pierwszym planie, zaś druga (wymogi wynikające z pojęcia („istoty”) małżeństwa) wyznaczają optykę przy ocenie jego ważności. Ocena ta dokonuje się – przypomnijmy¹⁶ – myśleniem wartościującym, a nie prostym tylko wnioskowaniem logicznym.

VI.

Wgląd w literaturę przedmiotu, łącznie z enuncjacjami Magisterium Kościoła, prowadzi do wniosku, że mamy do czynienia z kwestią dyskutowaną, o której wciąż jeszcze trzeba stwierdzić „dici nequit quaestio soluta”¹⁷. Skoro zachodzą wątpliwości doktrynalne, trudno spodziewać się jasnych norm regulujących orzecznictwo sądów kościelnych w sprawach małżeńskich zaskarżonych z powodu braku wiary czy też z powodu niepodzielenia nauki Kościoła o małżeństwie. Normy prawa kanonicznego należą wprawdzie do topiki teologicznej, ale w obecnym stanie wyspecjalizowanych nauk nie należy do kanonistów rozwiązywanie problemów teologicznych. Stąd też Komisja do Rewizji KPK uznała się za niekompetentną do podejmowania problemu, czy małżeństwo między ochrzczonymi „eo

¹⁶ R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Katowice 2004, s. 93.

¹⁷ J. Manzanares, *Habitus matrimonii baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, „Periodica” 67 (1978), s. 59.

ipso” staje się sakramentem¹⁸. Ponieważ jednak sądy nie mogą odmówić pomocy prawnej i orzekać trzeba, pozostaje oprzeć się na ustaleniach „tradycyjnych” i na obowiązującym prawie.

W punkcie wyjściowym (jako „wytyczna wyjściowa”) pragnę powiedzieć: nie wolno rezygnować z domniemania ważności, zgodnie z kan. 1060. I to nie tylko ze względu na ochronę małżeństwa, ale także z racji obowiązującego nas założenia prawdomówności człowieka zawierającego małżeństwo. Domniemanie ważności małżeństwa wziął Jan Paweł II za przedmiot swojego przemówienia do Roty 29.01.2004¹⁹. Nawiązując do głosów, które – mając na oku przemiany społeczne i kulturowe – sugerują, by domniemanie ważności zastąpić domniemaniem nieważności, wzgl. też proponują, by zamiast *favor matrimonii* przyjąć *favor personae*, lub *favor veritatis subiecti* wzgl. *favor libertatis*²⁰, Papież zwraca uwagę, że mamy tu do czynienia z zasadą stojącą u podstaw nie tylko norm kanonicznych, zarówno materialnych, jak i procesowych, lecz fundamentalną dla każdego porządku prawnego, stanowiącą jedyny realistyczny punkt odniesienia dla rozstrzygnięcia – w tym przypadku – sprawy o nieważność małżeństwa.

VII.

Skoro nie wolno domniemywać nieważności, to trzeba ją - jeśli ważność małżeństwa została zaskarżona – udowodnić. Aby orzec nieważność, trzeba wskazać jej prawne podstawy, czyli tytuł sprawy. Wobec bieżącego stanu wiedzy nie może być tym tytułem brak wiary, bo takiego nie ma w KPK. Na pierwszy rzut oka wchodzi w grę dwa tytuły nieważności: błąd prawny (kan. 1099) oraz symulacja (kan. 1101 §1).

Z. Grocholewski w 1980 r. poddał w wątpliwość, by mógł zaistnieć błąd tak deprawujący osobowość człowieka, by wola „sama”, bez pozytywnego aktu, o którym mowa przy symulacji, mogła wykluczyć jakiś

¹⁸ „Consultores unanimiter fatentur non esse nostrae Commissionis hanc quaestionem dirimere et usque dum quaestio theologica ab organo competentibus non solvetur alio modo, necesse est ut leges fundentur in praesuppositis theologicis communiter admissis” – „Communicationes” 9 (1977), s. 122.

¹⁹ AAS 96 (2004), s. 348–352.

²⁰ Zob. P. Huizing, *W sprawie rewizji kościelnego prawa małżeńskiego*, „Concilium” 1–10 (1966–1967), Poznań–Warszawa 1969, s. 443.

istotny przymiot małżeństwa lub samo małżeństwo²¹. Tenże autor nieco wcześniej wysunął postulat uznania wykluczenia sakramentalności małżeństwa jako autonomiczny tytuł nieważności, aczkolwiek przyznał, że jest mało prawdopodobne, by błąd co do sakramentalnej godności doprowadził do jej wykluczenia, autorowi chodziło o integralną koncepcję braków konsensu²².

W 1990 r. A. Stankiewicz opublikował bardzo zasadnicze studium o błędzie determinującym wolę²³. Z dużą akrybią wylistował z orzeczeń rotalnych nazwy na oznaczenie błędu odzywającego się *in interiore animo: tenacius in mente insidens, funditus inditus, inveteratus, radicans, radiciscens et invincibilis, operativus seu determinativus, persuasivus, practicus, qualificatus*²⁴. O takich błędach stwierdza się w wyrokach, że one „jakby konstytuują nową naturę penetrując osobowość, są jakby inkardynowane w osobę”²⁵. Jurysprudencja rotalna rozpatruje oddziaływanie takiego błędu stawiając kwestię osłabienia przezeń domniemania o woli zawarcia małżeństwa²⁶

²¹ *Relatio inter errorem et positivam indissolubilitatis exclusionem in nuptiis contrahendis*, „Periodica” 69 (1980), s. 569–601. Tak też G. Versaldi, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, „Periodica” 79 (1990) s. 421–440.

²² „Verum est sacramentalitatis exclusionem difficiliter in praxi evenire posse, nam haud facile dari possunt rationes proportionaliter graves ad talem exclusionem perficiendam, at haec est alia res, res facti; Codex autem indicare debet, quatenus possibile, integritatem conceptus ad elementa quod attinet quorum exclusio vitiat consensum” – *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, „Periodica” 67 (1978), s. 295. Patrz też tenże: *Błąd co do jedności, nierozzerwalności lub sakramentalnej godności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 1/6–7 (1996), s. 9–27.

²³ *De errore voluntatem determinante (can. 1099) iuxta rotalem iurisprudentiam*, „Periodica” 79 (1990), s. 441–494. Patrz też studium P. Majera, *Błąd co do jedności lub nierozzerwalności małżeństwa. Na marginesie dyskusji na temat interpretacji kan. 1099 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Ius Matrimoniale” 2/8 (1997), s. 39–75.

²⁴ Tamże, 465 n. Ze wskazanych przez autora sentencji wynika, że najczęściej używa się przymiotnika *radicans i pervicax*.

²⁵ Tamże, 466 n.

²⁶ Znaczący w tej kwestii wydaje się wyrok c. Huot z 10.11.1987 (RRT Decisiones 79 [1992] 622–631), cytujący także wcześniejsze wyroki c. Pompedda, Anné, Sabbatani, Pinto. „Quads i tamen error ita ipsam personam penetret atque informet ut genuinum provocet positivum voluntatis actum, qui matrimonii perpetuitatem excludit, consensum matrimoniale tunc inficit. „Equidem, sive pro catholicis sive pro ceteris, illud videtur retinendum esse principium, scilicet quod quo magis in cute et radicitus fovetur accipiturque error, eo facilius statuitur praesumptio pro exclusa essentiali proprietate. Voluntas etenim, quae est

zgodnie z zamysłem Bożym oraz kwestię łatwiejszego przejścia poglądów czy upodobań w wolę. Analiza wyroków rotalnych prowadzi Autora do wniosku, że błąd taki, jakkolwiek głęboko byłby zakorzeniony, powoduje defekt konsensu nie sam z siebie, lecz przez determinację woli. Stąd kwestia prawnego tytułu nieważności, błędu prawnego czy symulacji częściowej. Między tymi tytułami różnica formalna i w aspekcie psychologicznym, ma ona natomiast mniejsze znaczenie z punktu widzenia dowodowego, zawsze bowiem trzeba wykazać determinację woli zawarcia małżeństwa pozbawionego istotnych przymiotów lub wyzbytego sakramentalności²⁷.

Za autonomicznością błędu prawnego – wtedy, gdy jest to *error personam pervadens* – jako podstawy nieważności małżeństwa opowiada się też M. F. Pompedda²⁸. Autor zwraca uwagę na kontekst historyczny. W społeczności względnie jednorodnej można było oczekiwać od nowożeńców minimalnej intencji czynienia tego, co czyni Kościół, dziś trudno przyjąć takie założenie. Autor pisze wyraźnie, że trzeba odejść od utrwalonego poglądu Roty, jakoby brak wiary nie miał znaczenia dla ważności małżeństwa²⁹. Autor zastrzega, że nie chce pozostawać w sprzeczności z dotychczasową doktryną i jurisprudencją. Dla zachowania tej zgodności zwraca uwagę, że brak wiary może przejawiać się w trzech różnych postaciach i sytuacjach: jako zwykły błąd, jako wykluczenie sakramentalności i – przenikając osobę nupturienta – jako wyznacznik „projektu życia”, a wtedy w chwili zawierania małżeństwa wola w ogóle nie ma za przedmiot

veluti caeca facultas animi, iuxta ordinarie contingentia sequitur intellectus repraesentationem; eo autem difficilior (etsi id non est impossibilis, propter animi praesertim passiones) voluntas deflectitur ab objecto sibi ab intellectu praesentato, quo interior et vehementior ac magis conscia est defixio et inhaesio intellectus eidem objecto. Evenit enim aliquando ut veritas quaedam, aut error fiant velut nova hominis natura atque ita eiusdem voluntatem veluti irresistibiliter trahant” (w wyroku cyt. z wyroku c. Pompedda z 23.01.1971). „Nostris temporibus haud praesumi potest generali ac praevalenti intentione voluisse matrimonium contrahere prout a Deo institutum fuit illos qui in erroribus suis pertinaciter perseverant quamvis Ecclesiae doctrinam sufficienter cognoscant... haud exspectari potest nupturientem in statu rebellionis erga ipsam auctoritatem divinam constitutum praevalenter velle, ex motivo religioso, verum consensum matrimoniale praestare” – tamże, s. 625 (cytat z wyroku c. Pinto z 6.11.1972).

²⁷ Tamże, s. 494.

²⁸ *Fede e sacramento...* (por. przyp. 6), s. 56.

²⁹ Wyrażając ten pogląd autor wyraźnie wskazuje na wyrok c. Staffa, cytowany wyżej (por. przyp. 10).

małżeństwa podniesionego do godności sakramentu. Mimo to, podejmując kwestię procesową, autor uważa, że nie trzeba wprowadzać nowego tytułu, wystarczają kan. 1099 i 1101 §2, obydwu w łączności z kan. 1055 §2³⁰.

Kwestię autonomiczności tych dwóch tytułów nieważności podjął A. Stankiewicz w wyroku z 25.4.1991, którego wywoły przytoczę poniżej korzystając z omówienia dokonanego przez W. Góralskiego³¹. W wyroku tym uzasadnia się, że błąd może być przyczyną nieważności małżeństwa wtedy, gdy determinuje wolę do wyboru małżeństwa jedynie według owej „błędnej” koncepcji, „ogranicza przedmiot formalny aktu woli małżeńskiej wyłącznie do jednej postaci małżeństwa rozwiązalnego”. Taki błąd nie zawiera w sobie pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozdzielność, gdyż wolna pewność umysłu tkwiącego w błędzie wola jest skierowana do innego przedmiotu. Stan ten trwa tak długo, jak długo błąd pozostaje niepokonalny. Tu właśnie przebiega granica między błędem determinującym wolę a pozytywnym aktem wykluczenia.

Powiedziałbym po prostu: w jednym i drugim przypadku nupturient nie chce „prawdziwego” (tzn. przynajmniej równoważnie zgodnego z nauką Kościoła) małżeństwa. Orzekać na podstawie błędu można wtedy, gdy nupturient miał swój, dla niego bezdyskusyjny, wypaczony pogląd na małżeństwo, inne w ogóle nie przychodziło mu na myśl – i takie właśnie małżeństwo zawierał. O symulacji można mówić wtedy, gdy znał (też) „prawdziwą” koncepcję małżeństwa, ale ją wykluczył.

VIII.

Nie kryję, że rysuje mi się tu trudność praktyczna. Jeżeli bowiem jest tak, jak czytam we wspomnianym wyroku (przytaczam w wersji W. Góralskiego), że „wola zdeterminowana przez błąd kieruje się ku osiągnięciu innego przymiotu, istotowo jednak różniącego się od istotnego przymiotu formalnego zgody małżeńskiej, stawiając w ten sposób, chociaż nieświadomie, w miejsce schematu istotnych przymiotów małżeństwa własny model

³⁰ Tamże, 66 oraz 71 przyp. 97.

³¹ *Błąd determinujący wolę (kan. 1099 kpk) w świetle wyroku Roty Rzymskiej c. Stankiewicz z 25 IV 1991, „Ius Matrimoniale” 3/9 (1998), s. 187–198 (przedruk w: *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej [1984–1997]*, Warszawa 2000, s. 253–267).*

małżeństwa wyłącznie rozwiązalnego ukształtowany stosownie do błędnego poglądu”, to nasuwa się pytanie, jak to jest możliwe, skoro nupturienti odpowiadali na pytania przy protokole przedślubnym? Odpowiedzi nie musiały być szczere, ale trudno powiedzieć, by nupturient znajdował się w niepokonalnym błędzie. Po kontakcie z duszpasterzem na naukach przedślubnych nupturient może trwać w błędzie, odrzucać wyłożoną mu naukę Kościoła – ale czyni to własnym, „konkretnym” aktem psychicznym.

Pozwalam sobie więc wysunąć hipotezę, że w warunkach dobrze funkcjonującego duszpasterstwa, błędne poglądy na małżeństwo mogą powodować nieważność z dwóch tytułów prawnych. (Ta hipoteza wydaje mi się zasadna dopóty, dopóki nie uzyska akceptacji teza o konieczności wiary do ważnego zawarcia małżeństwa sakramentalnego.) Pierwszy z nich to wykluczenie „prawdziwego” małżeństwa lub jego przymiotów istotnych. Jako drugi pozwalam sobie wysunąć brak dostatecznego rozeznania lub niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich – wtedy, gdy deprawacja przeniknęła osobę do głębi i owładnęła jej psychikę³². Te dwie normy (kan. 1095 nr 2 i nr 3.) wspominam tu alternatywnie, daruję sobie rozważanie kryteriów przyporządkowania stanu faktycznego jednej z nich. W orzeczeniach rotalnych podkreśla się, że rozeznanie, o którym mowa w kan. 1095 nr 2, nie musi być doskonałe, nie może jednak być błędne lub fałszywe³³. Uznając autonomiczność błędu, o którym w kan. 1099, nie umiem sobie wyobrazić, by – powtarzam: w warunkach dobrze funkcjonującego duszpasterstwa – mógł oddziaływać na wolę tak, by ona nie musiała dokonać wyboru między prawdziwym małżeństwem a wypaczonym związkiem, czyli by nieważność mogła zaistnieć bez symulacji³⁴.

³² D. Faltin, *L'esclusione...* (por. przyp. 11), 34.

³³ „Quae scientia, etsi haudquaquam perfecta, tamen nullo modo falsa aut erronea haberi potest” – sent. c.Fiore z 30.5.1987 (Quaderni Studio Rotale 2 [1987] 14).

³⁴ P. Majer stwierdził, że „istnieje tylko jedno orzeczenie Roty Rzymskiej spośród dotychczas opublikowanych, w którym formalnie stwierdza się nieważność konsensu z tytułu błędu co do nierozzerwalności małżeńskiej”. *Błąd co do jedności...* (por. przyp. 23) 74. Chodzi o orzeczenie c. Stankiewicz z 25.04.1991 – RRTDecisiones 83 (1994) 280–290. Orzeczenie to przeczy hipotezie, jakoby po dobrze przeprowadzonej rozmowie przedślubnej błąd prawny mógł oddziaływać tylko przez pozytywne, wykluczający akt woli.

IX.

Jak powiedziałem, jako modelową dla swych wywodów przyjąłem mentalność postrzegającą wolne związki jako formę życia w miejsce małżeństwa. Myślę jednak, że w tej optyce mieści się też postawa aprobująca wolne związki jako forma współżycia koncepcyjnie obok małżeństwa, a chronologicznie przed małżeństwem lub obok. Z punktu widzenia praktyki procesowej nie nasuwają się tu dalsze uwagi.

Wydaje się jednak celowe wskazanie na pewne zjawisko. Do sądów kościelnych nader często wpływają skargi, w których strona powodowa powołując się na własne wypaczone poglądy, niewiarę, deformację etyczną zaskarża małżeństwo z tytułu błędu lub symulacji po swojej stronie. Obecnie obowiązujące prawo nie pozbawia³⁵ już strony, która jest winna nieważności, prawa zaskarżenia małżeństwa. Wniesienie skargi nie zawsze jest motywowane głębokim nawróceniem. Wyroki orzekające nieważność zawierają wprawdzie klauzulę wymagającą do zawarcia nowego małżeństwa złożenia oświadczenia o szczerym zamiarze zawarcia małżeństwa zgodnie z nauką Kościoła, sędzę jednak, że sprawa wymaga pastoralnego przemyślenia, by uniknąć wrażenia, że „taki łobuz to nawet rozwód kościelny otrzyma”. Czy względy pastoralne, także wiarygodność Kościoła, nie wymagałyby, by nie ograniczać się wyłącznie do badania ważności (często przy stosowaniu nader subtelnych rozróżnień), lecz widzieć te przypadki także w świetle pokuty i zadośćuczynienia?

I jeszcze jedna uwaga: wiemy, że małżeństwo jest sakramentem, ale w praktyce sądowej sakramentalność jest tematem tylko wtedy, gdy podniesiono zarzut jej wykluczenia. A i co do tego wyraża się wątpliwości (pomijam sprawy o przywilej wiary). Gdy rozpatrujemy ważność, interesuje nas małżeństwo w jego naturalnym wymiarze (z cechami jedności i nierozzerwalności), bo między ochrzczonymi sakramentem staje się ono „automatycznie” („mocą rzeczywistości małżeństwa”). Pytanie: czy tym samym jest ono świadectwem - czego: wiary (jak sakramenty) – no nie, bo wiary nieraz nie ma. Otwiera się tu pole problemów, na które nie ważę się wkroczyć.

³⁵ Inaczej niż kan. 1971 §1 nr 1 KPK/1917. Patrz też odpowiedź Komisji Interpretacyjnej z 17.07.1933 – AAS 25 (1933), s. 245.

The influence of free unions on validity of matrimonial consent

Summary

Nowadays marriage, as an institution, finds itself in a serious crisis. In modern societies, there exists a widely spread mentality – that is, not simply a view but rather a life action reflected in an outlook – which supports the free union relationships (that is, living as a couple without any legal formalization). This free union mentality must be a reason for concern as it has both theoretical and practical consequences. The present article aims to analyze the phenomenon of free unions and investigate its possible repercussions in canon law. The key question is whether a person who perceives free union, and not marriage, as a form of life of two heterosexual people can enter a valid marriage – that between the baptized – which by that fact is a sacrament. This problem could be further reduced to a question: how does the lack of faith influence the validity of sacramental marriage? Here we enter a discussion about the validity of sacraments received by persons who have been baptized but are now non-believers (they have lost their faith).

In tribunal practice, the annulment matrimonial cases are judged by calling canons about the error concerning the unity or indissolubility or sacramental dignity of marriage (can.1099) or simulation (can. 1101 §1). The author presents pros and cons of such solution, basing his answers on wide literature.

Although many answers have been given by the Magisterium as well as canonical and theological experts, the issue continues to be disputed. Since the existing problems and questions do not lead to a simple solution, they must be further elaborated and deepened.

Ks. Wojciech Góralski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Zawarcie małżeństwa przez osobę, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego

W tytule VII – „*De matrimonio*” – części pierwszej księgi czwartej KPK z 1983 roku pojawił się zwrot, określający nieznaną Kodeksowi z 1917 roku kategorię wiernych: „ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy nie odstąpili od niego formalnym aktem” (w liczbie pojedynczej: „*persona in Ecclesia catholica baptisata vel in eandem recepta nec actu formali ab ea defecerit*”). Z powyższego sformułowania jednoznacznie wynika, iż do innej kategorii należy osoba, która została ochrzczona w Kościele katolickim lub do niego przyjęta, i odstąpiła od niego formalnym aktem.

Przytoczony zwrot spotykamy w trzech kanonach kodeksowych: 1086 § 1 (przeszkoda małżeńska różnicy religii), 1117 (obowiązek zachowania formy kanonicznej zawarcia małżeństwa) i 1124 (zakaz zawierania małżeństwa mieszanego), pomieszczonych w tytule VII – *De matrimonio* części pierwszej księgi czwartej. Kanony te wyjmują (pośrednio) spod odnośnych przepisów kanonicznego prawa małżeńskiego tych, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, a następnie formalnym aktem od niego odstąpili.

W ślad za nowym KPK także Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim

z dnia 5 września 1986 roku¹ używa zwrotu: „formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego” (osoby, która została ochrzczona w Kościele katolickim lub do niego przyjęta). Występuje on w trzech numerach tego dokumentu: 71 (wyjaśnienie systematyki rozdziału „Małżeństwa mieszane i im podobne”), 72, ust. 3 (określenie osoby, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego) i 77 (obowiązek złożenia rękojmi).

Regulacja posoborowego Kodeksu oraz prawa partykularnego Kościoła w Polsce, określając w powołanych kanonach i numerach Instrukcji sytuację prawną w sferze zawierania małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego, wymaga bliższego wyjaśnienia. Chodzi o odpowiedź na pytanie, co oznacza w praktyce wyjęcie wymienionej kategorii osób spod trzech przepisów prawa małżeńskiego. Godna uwagi wydaje się także kwestia wymogów przepisanych do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa przez osobę, która dokonała aktu odstąpienia formalnym aktem od Kościoła katolickiego, gdy drugą stroną jest katolik.

Udzielenie odpowiedzi na te pytania wypadnie poprzedzić określeniem zwrotu „formalny akt odstąpienia o Kościoła katolickiego”, którego wyjaśnienie pojawiło się w wydanej ostatnio odpowiedzi Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych.

Wyjaśnienie zwrotu *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* przez Papieską Radę do Spraw Tekstów Prawnych

Ponieważ zwrot „formalny akt odstąpienia o Kościoła katolickiego” stanowi w powszechnym ustawodawstwie kościelnym *novum*, jego właściwe rozumienie nastroczało w wielu środowiskach niemało wątpliwości interpretacyjnych (trudności w tym względzie określano niejednokrotnie mianem *crux interpretum*)². W szczególności dotyczyły one przymiotnika „formalny” (akt)³.

W odpowiedzi na prośby wielu biskupów, wikariuszy sądowych oraz innych osób, które zajmują się stosowaniem prawa kanonicznego, Papie-

¹ Tekst *Instrukcji* został opublikowany m.in. w organie urzędowym Kurii Diecezjalnej w Płocku: „Miesięcznik Pastorski Płocki” 72 (1987), nr 3, s. 81–115.

² Zob. m.in. J. Kowal, *Comunione ecclesiastica e diritto matrimoniale*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico*, t. 3, Città del Vaticano 2005, s. 186 i 194.

³ Tamże, s. 190.

ska Rada do Spraw Tekstów Prawnych wystosowała 13 marca 2006 roku List okólny skierowany do przewodniczących wszystkich Konferencji Biskupów, w którym dokonano wyjaśnienia zwrotu *actus formalis defectio-nis ab Ecclesia catholica*. Do Listu tego zostały dołączone trzy pisma, z których pierwsze stanowi odpowiedź jednej z Konferencji Biskupów na ten dokument (podziękowanie), natomiast dwa pozostałe zawierają dalsze wyjaśnienia Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych dotyczące owego zwrotu. Treść listu okólnego posiada aprobatę papieża Benedykta XVI⁴.

Na wstępie dokumentu odwołano się do wspomnianych już próśb zainteresowanych osób o wyjaśnienie budzącego wątpliwości zwrotu, jaki pojawił się w trzech powołanych wyżej kanonach nowego KPK. Zaznaczono przy tym, że chodzi tutaj o pojęcie w prawodawstwie kościelnym nowe, różne od pojęcia innych, bardziej „wirtualnych” sposobów (opartych na zachowaniach), odejścia od wiary: „notorycznego” albo „publicznego” (zob. kan.: 171 § 1, nr 4; 194 § 1, nr 2; 316 § 1; 694 § 1, nr 1; 1071 § 1, nr 4 i § 2 KPK), kiedy to ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci polegają ustawom czysto kościelnym, stosownie do kan. 11 KPK.

Po wypowiedzeniu się przez Kongregację Doktryny Wiary w sprawie treści teologiczno-doktrynalnych i po przeanalizowaniu całego zagadnienia – podczas sesji plenarnej – przez Papieską Radę do Spraw Tekstów Prawnych, ten ostatni organ sformułował w przedmiotowej sprawie odpowiednie wyjaśnienia⁵.

Zarówno z samego charakteru owych wyjaśnień, jak i z użytego w samym dokumencie terminu „normy”⁶ jednoznacznie zdaje się wynikać, że chodzi tutaj o autentyczną interpretację kodeksowego zwrotu *actus formalis defectio-nis ab Ecclesia catholica*⁷.

⁴ *Litterae circulares missae omnibus Conferentiis episcopalibus (variis linguis exaratae), quoad verba „actus formalis defectio-nis ab Ecclesia catholica” (Cann. 1086, § 1; 1117 e 1124 CIC) et quaedam epistulae respicientes ipsarum litterarum* (odtąd: *Litterae circulares*), „Communicationes” 38 (2006), s. 170–189; Wersja Listu okólnego w języku polskim (bez załączonych pism) została opublikowana m.in. w periodyku „Miesięcznik Pastorski Płocki” 91 (2006), s. 242–244.

⁵ *Litterae circulares*, s. 170.

⁶ „Nella sicurezza che codesto Episcopato [...] comprenderà bene le motivazioni pastorali di queste norme [podkr. – W.G.]” – tamże, s. 172.

⁷ Por. P. Steczkowski, *Wystąpienie z Kościoła katolickiego aktem formalnym w świetle dokumentu Papieskiej Rady s. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r.*, „Annales Canonici” 2 (2006), s. 181 i 191.

List okólny

W myśl wyjaśnienia Papieskiej Rady, do wiążącego uznania odejścia od Kościoła katolickiego za odstąpienie dokonane formalnym aktem, także gdy chodzi o skutki w przypadku wyjątków przewidzianych w powołanych kanonach (171 § 1, nr 4; 194 § 1, nr 2; 316 § 1; 694 § 1, nr 1; 1071 § 1, nr 4 i § 2 KPK), muszą mieć miejsce trzy elementy: 1) wewnętrzna decyzja odstąpienia od Kościoła katolickiego; 2) spełnienie i zewnętrzne ujawnienie tej decyzji; 3) przyjęcie tej decyzji (do wiadomości) przez kompetentną władzę kościelną⁸.

Odnosnie do pierwszego elementu wymaga się, by treścią aktu woli było zerwanie więzów wspólnoty: wiary, sakramentów i władzy pasterskiej, które pozwalają wiernym otrzymywać życie łaski wewnątrz Kościoła. Oznacza to, że ów akt formalny odstąpienia nie ma jedynie charakteru prawno-administracyjnego (odejście od Kościoła w sensie metrykalnym, z odnośnymi konsekwencjami cywilno-prawnymi), lecz staje się prawdziwym oddzieleniem od elementów konstytutywnych życia Kościoła, zakłada zatem akt apostazji, herezji lub schizmy⁹.

Akt prawno-administracyjny wystąpienia z Kościoła nie może sam z siebie stanowić aktu formalnego odejścia od niego w znaczeniu przyjętym w KPK, ponieważ może mu towarzyszyć wola pozostania we wspólnocie wiary. Z drugiej strony herezja formalna (tym bardziej materialna), schizma lub apostazja nie stanowią same aktu formalnego odstąpienia, jeśli nie są skonkretyzowane zewnętrznie i nie są ujawnione w należyty sposób władzy kościelnej¹⁰.

Akt formalny odstąpienia od Kościoła katolickiego musi być następnie ważnym aktem prawnym, dokonany przez osobę kanonicznie do tego zdolną, i pozostawać w zgodzie z normami ten akt regulującymi (kan. 124–126 KPK). Akt taki musi być dokonany w sposób osobisty, świadomy i wolny¹¹.

Co się tyczy drugiego elementu aktu formalnego, o którym mowa, to wymaga się, by będąca aktem prawnym decyzja odstąpienia od Kościoła katolickiego została ujawniona przez zainteresowanego – w formie pisem-

⁸ Tamże, s. 171.

⁹ Tamże.

¹⁰ *Litterae circulares*, s. 171.

¹¹ Tamże.

nej – kompetentnej władzy tegoż Kościoła: własnemu ordynariuszowi lub własnemu proboszczowi, którzy jedynie są kompetentni do stwierdzenia, czy zaistniał akt woli o treści wyżej określonej (zerwanie więzów wspólnoty). W konsekwencji jedynie zbieżność dwóch elementów: profilu teologicznego aktu wewnętrznego oraz jego ujawnienia w sposób wyżej określony stanowi akt formalny odstąpienia od Kościoła katolickiego, pociągający za sobą odpowiednie sankcje kanoniczne (kan. 1364 § 1 KPK)¹².

W odniesieniu do elementu trzeciego składającego się na akt formalny odejścia od Kościoła katolickiego w dokumencie stanowi się, że w przypadku złożenia pisemnego oświadczenia, o którym mowa wyżej, kompetentna władza kościelna winna spowodować, by w księdze ochrzczonych została dokonana adnotacja (zob. kan. 535 § 2 KPK) z wyraźną wzmianką o zaistnieniu odstąpienia od Kościoła aktem formalnym¹³. Wyjaśniono jednocześnie, że jest czymś oczywistym, iż sakramentalna więź przynależności do Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, zważywszy charakter sakramentalny chrztu, jest trwałą więzią ontologiczną, i nie zostaje umniejszona z powodu jakiegokolwiek aktu lub faktu odstąpienia¹⁴.

2. Załączniki

Wśród wspomnianych wyżej trzech pism, stanowiących załączniki do Listu okólnego, niewątpliwym walor posiadają dwa ostatnie¹⁵. Papieska Rada wyjaśnia w nich niektóre wątpliwości, jakie zrodziły się w odniesieniu do aplikowania tychże dyspozycji u dwóch Konferencji Biskupów (nie wskazano, jakich).

W piśmie przewodniczącego Papieskiej Rady, sformułowanym w języku włoskim, skierowanym do przewodniczącego odnośnej Konferencji Episkopatu¹⁶, nawiązano do sprawy ujawnienia przez zainteresowanego – w formie pisemnej – aktu wewnętrznego odstąpienia od Kościoła katolickiego kompetentnej władzy kościelnej. Wątpliwość dotyczyła tego, czy zainteresowany winien koniecznie stawić się przed własnym ordynariuszem

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 172.

¹⁵ Pierwsze pismo, z datą 15.04.2006 roku, jest krótkim podziękowaniem jednej z Konferencji Biskupów. Zob. „Communicationes” 38 (2006), s. 185.

¹⁶ Pismo nosi datę 24.11.2006 r., tamże, s. 185–187.

lub własnym proboszczem osobiście, czy też wystarczy samo przesłanie przezeń do adresata wymaganego pisma¹⁷.

W odpowiedzi na te wątpliwość Papieska Rada stwierdza na wstępie, że formułując ową dyspozycję chciała zaznaczyć, że przynależność do Kościoła katolickiego (lub jej brak) nie jest jedynie kwestią prawno-administracyjną, lecz stanowi delikatny problem teologiczno-kanoniczny odnoszący się do elementów konstytutywnych życia Kościoła. W rzeczywistości od Kościoła są odłączeni wyłącznie ci, którzy podejmują świadomie akty apostazji, herezji lub schizmy (kan. 751 i 1364 KPK), a więc ci, którzy mają rzeczywistą intencję zerwania więzów wspólnoty z Kościołem, mimo kanonicznych konsekwencji karnych, których są świadomi, lub powinni być świadomi. Jedynie władza kościelna, stwierdza dokument, poprzez zawsze pożądany kontakt osobisty z wiernym, który przedstawił lub przesłał swoją prośbę lub zwykłe zawiadomienie o odejściu od Kościoła, może stwierdzić istnienie u niego (lub nieistnienie) owej świadomej i dobrowolnej dyspozycji woli oraz znajomości odnośnych konsekwencji kanonicznych¹⁸.

Z kolei załącznik określa *modus procedendi* w przypadku odrzucenia przez wiernego spotkania osobistego z własnym ordynariuszem lub własnym proboszczem, które pozwoliłyby duszpasterzowi (reprezentującemu władzę kościelną) zreflektować zainteresowanego co do poważnego znaczenia i konsekwencji aktu odejścia od Kościoła, a może i spowodowania zmiany jego decyzji. Otóż w takim przypadku należy koniecznie skierować do wiernego osobiste pismo z wyjaśnieniem, dokonany w sposób jasny i delikatny, że prawdziwy akt odejścia od Kościoła powoduje zerwanie więzów ze wspólnotą Kościoła, istniejących od momentu chrztu. Jest przy tym czymś niezbędnym, zaznaczono w piśmie, wyjaśnienie, że taki akt, kwalifikujący się jako akt prawdziwej apostazji (albo herezji lub schizmy), jest czymś tak poważnym, że jest uznawany nie tylko za grzech ciężki, lecz także za przestępstwo w kościelnym porządku prawnym, za które przewidziana jest najdotkliwsza sankcja kanoniczna, tj. ekskomunika. Dla uświadomienia zainteresowanemu ciężkości takiej kary wypada wyjaśnić mu w sposób konkretny najbardziej praktyczne skutki ekskomuniki (m.in. niemożliwość otrzymania abszolucji sakramentalnej i przyjmowania

¹⁷ Tamże, s. 185.

¹⁸ Tamże, s. 186.

komunii świętej). Pismo więc, o którym mowa, powinno być umotywowaną zachętą do rozważenia decyzji wiernego odejścia od Kościoła i ewentualnej jej zmiany¹⁹.

W dalszym fragmencie dokumentu stwierdza się, że jeśli owa zachęta (do zmiany decyzji), wyrażona przez ordynariusza lub proboszcza ustnie lub na piśmie, nie została przez zainteresowanego przyjęta albo otrzymane przezeń pismo pozostałoby bez odpowiedzi, będzie czymś oczywistym, że jego wola znalezienia się w sytuacji kanonicznej formalnego zerwania ze wspólnotą kościelną, łącznie z odnośnymi sankcjami karnymi, staje się udokumentowana. Wolno wówczas przystąpić do dokonania wspomnianej wyżej (w punkcie szóstym Listu okólnego) adnotacji na marginesie aktu chrztu zainteresowanego. Jeśli jednak jest to jeszcze możliwe, wypada uświadomić go, że – mając na uwadze charakter sakramentalny chrztu – pozostaje u niego więź ontologiczna z Kościołem, i zawsze będzie czyś pożądanym jego powrót do Domu ojcowskiego (zob. Łk 15, 11–33)²⁰.

Z kolei w piśmie przewodniczącego Papieskiej Rady, sformułowanym w języku hiszpańskim, skierowanym do przewodniczącego zainteresowanej Konferencji Episkopatu²¹, znalazła się odpowiedź na trzy kwestie przedłożone przez ten organ, dotyczące jego „Wskazań” przyjętych jeszcze przed wydaniem Listu okólnego.

Na wstępie pisma Papieskiej Rady, jej przewodniczący wyraża satysfakcję z powzięcia przez Konferencję Episkopatu „Wskazań” w tak delikatnej kwestii. Zaznacza, że w dokumencie tym poprawnie przyjęto, iż jedynie uzewnętrznienie prawdziwego aktu wewnętrznego apostazji, herezji lub schizmy stanowi formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego, z konsekwencjami sankcji kanonicznej, jaką jest ekskomunika (kan. 51 i 1364 KPK)²².

Odnosnie do pierwszego pytania postawionego przez Konferencję Episkopatu („Czy w świetle «Norm» Papieskiej Rady można przyjąć, jako kryterium, załatwianie formalności o odejściu formalnym od Kościoła w diecezji chrztu zainteresowanego”) stwierdzono na wstępie, że normy Listu okólnego przewidują, iż dochodzenie w przedmiotowej sprawie przeprowadza ordynariusz własny (biskup diecezjalny, wikariusz general-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 186–187.

²¹ List nosi datę 16.12.2006 r., „Communicationes” 38 (2006), s. 187–189.

²² Tamże, s. 187–188.

ny, wikariusz biskupi) lub proboszcz własny zainteresowanego, tj. jego miejsca zamieszkania stałego, miejsca zamieszkania tymczasowego lub miejsca pobytu (kan. 107 KPK). Racją tej normy jest to, iż władza kościelna jego miejsca zamieszkania ma większe możliwości kontaktu z nim oraz podjęcia koniecznego dialogu duszpasterskiego. A cel tego dialogu jest potrójny: 1) pomoc świadczona wiernemu w uświadomieniu mu wagi aktu odejścia od Kościoła oraz jego konsekwencji w postaci kary ekskomuniki; 2) przedstawienie konsekwencji odstąpienia formalnym aktem od Kościoła katolickiego, określonych w nr 4, 5 „Wskazań” (wykluczenie od sakramentów - kan. 1331 § 1, nr 2 i 915 KPK; pozbawienie pogrzebu kościelnego, jeśli przed śmiercią nie było jakichkolwiek oznak żalu - kan. 1184 § 1, nr 1 KPK; wykluczenie od funkcji chrzestnego i świadka bierzmowania - kan. 874 § 1, nr 4 i 893 1 KPK; konieczność uzyskania zgody ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa kanonicznego - kan. 1071 § 1, nr 5); 3) nacechowana cierpliwą miłością troska o nawrócenie wiernego i o odstąpienie przezeń od intencji odejścia od Kościoła.

Jeśli mimo tego dialogu duszpasterskiego zainteresowany podtrzymuje swoją decyzję, ordynariusz lub proboszcz własny winien o niej poinformować, jeśli chodzi o diecezję inną niż diecezja jego chrztu, tę ostatnią celem dokonania adnotacji w odpowiedniej księdze parafialnej²³.

Gdy chodzi o pytanie drugie („Czy w świetle «Norm» Papieskiej Rady można przyjąć, jako kryterium, podjęcie przeprowadzenia procedury drogą pocztową, gdy zainteresowany odmawia stawiennictwa”), to w odpowiedzi stwierdzono, że jeśli nie może dojść do pożądanego dialogu osobistego duszpasterza z wiernym, wówczas możliwe jest odnotowanie w księdze ochrzczonych faktu odstąpienia od Kościoła. W bezpośrednim jednak kontakcie – nawiązanym korespondencyjnie – wiernego z ordynariuszem lub proboszczem własnym należy ustalić, czy decyzja wiernego spełnia wszystkie wymogi aktu formalnego odstąpienia od Kościoła. W tym celu władza kościelna powinna przytoczyć na piśmie to, co przekazała wiernemu ustnie, jeśli miało miejsce spotkanie osobiste. List powinien być poświadczony, jak to dokładnie przewidziane jest we „Wskazaniach”, gdyż tylko wówczas, gdy stwierdzi się, że list został wysłany do wiernego, i że ten potwierdził swoją odpowiedź, wyraźną lub milczącą, własną de-

²³ Tamże, s. 188.

cyzję o odejściu z Kościoła, można dopełnić procedurę, komunikując ową decyzję, w przypadku różnych diecezji, diecezji miejsca chrztu²⁴.

Na pytanie trzecie („Czy w świetle «Norm» Papieskiej Rady można przyjąć, jako kryterium, centralizację procedury w Kurii Diecezjalnej”) odpowiadano, że biorąc pod uwagę różnorodność sytuacji w różnych krajach, dyspozycje Stolicy Apostolskiej pozostawiają swobodę wyboru, by procedura, o którą chodzi, dokonywała się przed ordynariuszem lub proboszczem. Wobec tego, jeśli spełnione zostały konieczne warunki do zaistnienia aktu formalnego odejścia od Kościoła, wskazane w nr. 1 i 2 („Norm”), pozostaje do swobodnego wyboru Konferencji Biskupów scentralizowanie lub nie owej procedury²⁵.

W świetle Listu okólnego Papieskiej Rady i dodanych doń załączników można następująco zdefiniować akt odstąpienia formalnym aktem od Kościoła katolickiego:

wewnętrzna decyzja, będąca ważnym aktem prawnym, odstąpienia od Kościoła katolickiego, to jest zerwania więzów wspólnoty: wiary, sakramentów i władzy pasterskiej, co zakłada akt apostazji, herezji lub schizmy, ujawniona przez zainteresowanego na piśmie kompetentnej władzy tegoż Kościoła (własnemu ordynariuszowi lub własnemu proboszczowi) i przez nią przyjęta (jeśli to możliwe po dialogu przedstawiciela tej władzy z zainteresowanym), a następnie odnotowana w księdze ochrzczonych (z wyraźną wzmianką o zaistnieniu odstąpienia od Kościoła aktem formalnym).

Wyjęcie spod niektórych przepisów kanonicznego prawa małżeńskiego osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego

W świetle kan. 11 KPK²⁶ oraz dyspozycji Listu okólnego z 13 marca 2006 roku i dołączonych doń załączników należy przyjąć, że ten, kto odstępuje od Kościoła katolickiego formalnym aktem, z zasady podlega usta-

²⁴ Tamże, s. 188–189.

²⁵ Tamże, s. 189.

²⁶ „Ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy jednak posiadają wystarczające używanie rozumu, oraz – jeśli ustawa czego innego wyraźnie nie zastrzega – ukończyli siódmy rok życia”.

wom prawa kościelnego, przynależy bowiem do tej wspólnoty w sposób obiektywny (pozostaje u niego więź ontologiczna z Kościołem)²⁷.

Należy zauważyć, że w kan. 11 KPK zaszyły dwie zmiany w stosunku do analogicznego kan. 12 KPK z 1917 roku: pozytywne określenie adresatów ustaw czysto kościelnych oraz zawężenie ich kręgu. Podczas gdy w dawnym Kodeksie prawa czysto kościelnemu podlegali wszyscy ochrzczeni, chyba że w poszczególnych przypadkach postanowiono inaczej (zob. kan. 1070 § 1 i 1099 § 2), to – za sprawą nauki Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej oraz o walorze zbawczym Kościołów i innych wspólnot niekatolickich²⁸ – kodyfikacja Jana Pawła II, licząc się z faktem, że chrześcijanie niekatolicy podlegają prawu własnych Kościołów, nie wiąże już ich prawem Kościoła katolickiego. Rezygnacja z obejmowania ustawami czysto kościelnymi Kościoła katolickiego tychże chrześcijan niekatolików została przy tym spowodowana bardziej względami doktrynalnymi (uznanie legalności prawa ustanowionego dla swoich wiernych przez Kościoły niekatolickie) niż pragmatycznymi²⁹.

Z dyspozycji kan. 11 KPK, w myśl której ustawom czysto kościelnym podlegają „ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci”, wynika jednoznacznie, że wyjętymi spod prawa czysto kościelnego są wyłącznie ochrzczeni poza Kościołem katolickim (jeśli nie zostali następnie do Kościoła katolickiego przyjęci). Wyjęcie to nie dotyczy natomiast osób, które zostały ochrzczone w Kościele katolickim lub do niego przyjęte, a następnie formalnym aktem od niego odstąpiły.

Od reguły kan. 11 KPK ustawodawca uczynił trzy wyjątki w stosunku do tych, którzy formalnym aktem odstąpili od Kościoła katolickiego. Statuuje je wymienione na wstępie kanony: 1086 § 1, 1127 i 1124 KPK, należące do prawa małżeńskiego. Poza tymi wyjątkami, osoby, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego, podlegają wszystkim przepisom kodeksowym, łącznie z prawem małżeńskim. *Ratio legis* wyjęcia tej kategorii osób spod przepisów wymienionych kanonów jest ochrona ważności zawieranych przez nie małżeństw (z nieochrzczonego, z ochrzczonego niekatolikiem, z osobami należącymi do tej samej kategorii, co oni).

²⁷ Zob. Steczkowski, jw., s. 187; zob. „*Communicationes*” 14 (1982), s. 132–133.

²⁸ Zob. *Deklaracja o wolności religijnej* „*Dignitatis humanae*”, dekret „*Orientalium Ecclesiarum*” oraz dekret „*Unitatis redintegratio*”.

²⁹ Zob. R. Sobański, *Ustawy kościelne*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1: *Księga I. Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Pallotinum 2003, s. 61.

W ten sposób ustawodawca chciał uniknąć mnożenia przypadków nieważnie zawieranych przez te osoby związków małżeńskich³⁰. Poza tym przyświecała mu idea, by osobom tym ułatwić korzystanie z przysługującego im *ius connubii*³¹.

Pozostaje czymś znamiennym, że owych wyjątków wprowadzonych przez KPK z 1983 roku nie zna *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*.

Pierwszy z wyjątków, usankcjonowany w kan. 1086 § 1 KPK, dotyczy przeszkody małżeńskiej *disparitas cultus*. Ustawodawca stanowi tutaj, że przeszkoda różnicy religii zachodzi pomiędzy ochrzczonym w Kościele katolickim lub doń przyjętym, który „formalnym aktem nie odstąpił od Kościoła katolickiego”, a nieochrzczonym. W ten sposób kategoria osób, które dokonały aktu formalnego odstąpienia od Kościoła katolickiego, przestała być związana tą przeszkodą. Ochrzczony więc w Kościele katolickim lub przyjęty doń, który następnie formalnym aktem odstąpił od Kościoła katolickiego, może ważnie zawrzeć małżeństwo z osobą nieochrzczonej³².

Z kolei w kan. 1117 KPK zawarta jest dyspozycja, w myśl której do zachowania formy kanonicznej zawarcia małżeństwa obowiązane są strony, z których przynajmniej jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta, i „nie odstąpiła od niego formalnym aktem”. Tak więc tego, kto formalnym aktem odstąpił od Kościoła katolickiego, nie wiąże forma kanoniczna zawarcia małżeństwa, jeśli zawiera je ze stroną niekatolicką. Jeśli natomiast zawiera małżeństwo z katolikiem (ochrzczony w Kościele katolickim lub przyjęty doń, i formalnym aktem od niego nie odstąpił), forma kanoniczna obowiązuje go (z uwagi na stronę katolicką)³³.

Wreszcie kan. 1124 KPK wymaga zezwolenia ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa przez stronę ochrzczonej w Kościele katolickim

³⁰ Steczkowski, jw., s. 188; Kowal, jw., s. 190; S. Villeggiante, *Dispensabilità dalla forma di celebrazione del matrimonio e problematica inerente all'abbandono della fede con atto formale*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico*, t. 3, jw., s. 220–221.

³¹ M. A. Ortiz, *La forma*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico*, t. 3, jw., s. 31.

³² Zob. D. Salachas, *Matrimoni misti nel Codice latino e nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico*, t. 3, jw., s. 225.

³³ Zob. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*, Milano 1999, s. 253–254; P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986, s. 161–162; Villeggiante, jw., s. 1117; Ortiz, jw., s. 32–33; Salachas, jw., s. 255–256.

lub po chrzcie doń przyjętą, która „formalnym aktem nie odstąpiła od Kościoła katolickiego”, ze stroną ochrzczoneą, która przynależy do kościoła lub wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim (tzw. małżeństwo mieszane). Wymóg tego rodzaju zezwolenia ordynariusza miejsca wskazuje, iż istnieje zakaz (obowiązujący *ad liceitatem*) zawierania takiego związku przez katolika. Ze sformułowania kanonu jasno wynika, że zakaz ten nie dotyczy osoby, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego. Osoba taka może więc ważnie i godziwie zawrzeć związek małżeński – bez zezwolenia ordynariusza miejsca – ze stroną ochrzczoneą, która przynależy do kościoła lub wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, a więc z ochrzczoneym niekatolikiem³⁴.

Dodać należy, że stosownie do przytoczonego już wyjaśnienia Papieskiej Rady, do wiążącego uznania notorycznego lub publicznego odstąpienia od wiary katolickiej albo od wspólnoty kościelnej (zob. kan. 171 § 1, nr 4; 194 § 1, nr 2; 316 § 1; 694 § 1, nr 1; 1071 § 1, nr 4 i § 2 KPK) za odstąpienie od Kościoła katolickiego dokonane formalnym aktem, niezbędne jest wyczerpanie przez ów akt notorycznego lub publicznego odstąpienia od wiary katolickiej albo od wspólnoty kościelnej wszystkich trzech znamion (elementów) aktu formalnego odstąpienia od Kościoła katolickiego. Tylko wówczas w odniesieniu do przypadków określonych w wymienionych wyżej kanonach znajdują zastosowanie przepisy dotyczące wyjątków określonych w kann. 1086 § 1, 1117 i 1124 KPK.

Wymogi prawa powszechnego i partykularnego do zawarcia małżeństwa kanonicznego przez osoby, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego

Biorąc pod uwagę możliwość zawarcia przez stronę katolicką małżeństwa z osobą, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego, a tym samym niebezpieczeństwo narażenia tej pierwszej na niezachowanie prawa Bożego, Konferencja Episkopatu Polski, w Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z 5 września 1986 roku statuuje określone normy prawne, które mają zapobiec w takiej sytuacji owemu niebezpieczeństwu.

³⁴ Zob. Salachas, jw., s. 238.

W nr 71 dokumentu dwukrotnie stwierdza się, że – ze względów praktycznych – w rozdziale pt. *Małżeństwa mieszane i im podobne* regulowana jest kwestia zarówno małżeństw mieszanych (katolików z osobami nieochrzczonymi oraz katolików z niekatolikami ochrzczonymi), jak i katolików z osobami, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego.

Z kolei w n. 72 ust. 3 podane jest następujące określenie osoby, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła: osoba, która „dokonała odstępstwa [od Kościoła – W.G.] bądź na piśmie, bądź wobec dwóch świadków, bądź ujawniła swoje faktyczne wystąpienie z Kościoła wobec przedstawiciela władzy kościelnej, o ile takie stanowisko zewnętrzne pokrywa się z jej przekonaniem wewnętrznym”. Nietrudno zauważyć, że w związku z Listem okólnym (i załącznikami do niego) Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych określenie to wymaga uzupełnienia.

W ust. 4 tego samego numeru Instrukcji apeluje się do duszpasterzy o zwracanie uwagi na poszczególne przypadki w celu stwierdzenia, czy miało rzeczywiście miejsce (czy też nie) odstąpienie od Kościoła katolickiego formalnym aktem.

Natomiast w nr 77 dokumentu zawarta jest dyspozycja, w myśl której osoba, która „formalnym aktem odstąpiła od Kościoła”, jeśli zawiera małżeństwo ze stroną katolicką, obowiązana jest złożyć (na piśmie) rękojmię („zobowiązanie”) dotyczącą nieprzeszkadzania współmałżonkowi w spełnianiu praktyk religijnych oraz w tym, by wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. Formułując ten przepis autorzy Instrukcji zauważają, iż w wypadku osoby, która „odstąpiła od Kościoła i wiary” niebezpieczeństwo naruszenia prawa Bożego (przez stronę wierzącą i praktykującą) jest większe niż w małżeństwie z osobą wierzącą, lecz należącą „do braci odłączonych czy niewierzących w dobrej wierze” (nr 78).

Strona katolicka, przypomina się w nr 73, 2 do Instrukcji, zawierając małżeństwo ze stroną niekatolicką, a więc także z osobą, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego, zobowiązana jest do zachowania własnej wiary, usunięcia zagrożeń w jej praktykowaniu oraz do uczynienia tego, co jest w jej mocy, by wszystkie dzieci były ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. Stąd też ustawodawca poleca stronie katolickiej złożenie w takim przypadku rękojmi (na piśmie), przepisanych w kan. 1125, nr 1 KPK (oświadczenie o gotowości odsunięcia od siebie niebezpieczeństwa utraty wiary oraz szczere przyrzeczenie uczynienia wszystkiego,

co w jej mocy, by wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim). Obydwie strony powinny być pouczone o celach i istotnych przymiotach małżeństwa, których żadna ze stron nie może wykluczyć, stosownie do kan. 1125, nr 3 KPK. Ponadto duszpasterz obowiązany jest do zapoznania się ze światopoglądem oraz z poglądami na wartości religijne i moralne strony niekatolickiej, wyjaśniając jej zasady nauki katolickiej dotyczące jedności i nierozzerwalności małżeństwa oraz jego celów (nr 80).

Na pytanie, czy do godziwego zawarcia małżeństwa przez stronę katolicką ze stroną, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego, wymagane jest zezwolenie ordynariusza miejsca, należy odpowiedzieć twierdząco. Jakkolwiek bowiem w kan. 1071 § 1 KPK nie znalazła się tego rodzaju dyspozycja, to nr 5 tegoż paragrafu kanonu wymaga takiego zezwolenia w przypadku małżeństwa katolika z osobą, która związana jest cenzurą. Otóż w omówionym wyżej załączniku (sformułowanym w języku hiszpańskim) do Listu okólnego Papieskiej Rady, gdy mowa jest o dialogu przedstawiciela władzy kościelnej z osobą składającą oświadczenie o odstąpieniu od Kościoła katolickiego, to jako jeden z celów tego dwustronnego kontaktu wskazano przedstawienie owej osobie konsekwencji aktu takiego odstąpienia, zawartych we „Wskazaniach” zainteresowanej Konferencji Episkopatu. Jako jedną z tych konsekwencji podano tam konieczność uzyskania zgody ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa kanonicznego, stosownie do kan. 1071 § 1, nr 5, a więc w przypadku małżeństwa katolika z osobą związaną cenzurą. A właśnie w Liście okólnym stwierdza się, jak to wyżej nadmieniono, że formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego nie ma jedynie charakteru prawno-administracyjnego, lecz staje się prawdziwym oddzieleniem od elementów konstytutywnych życia Kościoła, zakłada zatem akt apostazji, herezji lub schizmy. Tymczasem kan. 1364 § 1 KPK sankcjonuje przestępstwo apostazji od wiary, herezji lub schizmy jedną z cenzur, to jest ekskomuniką wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*)³⁵.

Zezwolenia ordynariusza miejsca na małżeństwo, o który mowa, wymaga również Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski (nr 79), zaznaczając, że w staraniach o taką licencję jest kompetentny zarówno proboszcz

³⁵ Por. Hendriks, jw., s. 265; Ortiz, jw., s. 36.

strony katolickiej, jak i proboszcz parafii, na terenie której zamieszkuje strona niekatolicka.

Wolno dodać, że w myśl kan. 1118 § 1 KPK, małżeństwo katolika z osobą, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego (jako stroną niekatolicką ochrzczoneą) powinno być zawarte w kościele parafialnym; w innym kościele lub kaplicy może być zawarte za zezwoleniem ordynariusza miejsca lub proboszcza. Ordynariusz miejsca może jednak zezwolić na zawarcie takiego związku w innym odpowiednim miejscu (kan. 1118 § 2 KPK).

Uwagi końcowe

Wprowadzenie przez KPK Jana Pawła II nieznaney uprzednio kategorii wiernych, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, a następnie odstąpili od niego formalnym aktem, a także wyjęcie ich od przeszkody małżeńskiej różnicy religii, od formy kanonicznej zawarcia małżeństwa oraz od zakazu zawierania małżeństwa z ochrzczo-nymi niekatolikami, stanowi wyraz troski ustawodawcy kościelnego zarówno o uniknięcie niepożądanego zjawiska zawierania przez te osoby małżeństw nieważnych (i wynikających stąd nieporozumień i komplikacji), jak również o umożliwienie im korzystania z powszechnego prawa do zawarcia małżeństwa.

Na mocy owego wyjęcia spod trzech przepisów prawa małżeńskiego, wierni, którzy przyjęli chrzest w Kościele katolickim lub zostali do niego przyjęci, a w pewnym momencie odeszli od tej wspólnoty formalnym aktem (niezależnie od tego, czy przystąpili do jakiegoś kościoła czy innego związku wyznaniowego, czy też nie), mogą więc zawierać małżeństwo z nieochrzczo-nymi, z ochrzczo-nymi niekatolikami oraz pomiędzy sobą. W tych przypadkach do nupturientów należy wybór formy publicznej zawarcia małżeństwa (najczęściej będzie tu wchodzić w rachubę forma cywilna oraz forma stosowana w danej wspólnocie religijnej). W przypadku zawarcia małżeństwa, a następnie zerwania go, jeśli osoba, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego, pragnie zawrzeć małżeństwo z katolikiem, sprawę o stwierdzenie ewentualnej nieważności pierwszego związku winien prowadzić sąd kościelny³⁶.

³⁶ Zob. Villeggiane, *iw.*, s. 220–221.

Gdy chodzi natomiast o małżeństwo osoby, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego, z katolikiem – zawierane za zgodą ordynariusza miejsca – to powinno być ono zawarte (do ważności) w formie kanonicznej, stosownie do kan. 1117 KPK. Dyspensa od obowiązku zachowania tej formy jest możliwa jedynie wówczas, gdy strona, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego, należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, stosownie do kan. 1127 § 2 KPK.

Przy zawieraniu małżeństwa, o którym mowa, obowiązują wszystkie wymogi przepisane w Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski z 5 września 1986 roku, mające na względzie odsunięcie od strony katolickiej niebezpieczeństwa niezachowania prawa Bożego.

Mając na uwadze wyczerpujące wyjaśnienie Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych, w każdym przypadku – zarówno kwalifikowania nupturientów do zawarcia małżeństwa, jak i rozpoznawania sprawy przez trybunał kościelny – należy dokładnie ustalić czy miało miejsce odejście przez danego wiernego od Kościoła katolickiego *f o r m a l n y m a k t e m*. Chodzi zatem o stwierdzenie istnienia wszystkich trzech elementów takiego aktu (decyzja wewnętrzna, ujawnienie decyzji kompetentnej władzy kościelnej, przyjęcie decyzji przez tę władzę). Niezbędna jest tutaj świadomość i tego, że jeśli wierny nie popełnia jednego w trzech wskazanych w Liście okólnym wymienionego organu Kurii Rzymskiej przestępstw (apostazja, herezja, schizma), nie można przyjąć, że miał miejsce *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*. Samo jednak popełnienie przestępstwa nie stanowi – samo w sobie – owego aktu, jeśli nie jest uzewewnętrznione i ujawnione władzy kościelnej.

Należy pamiętać i o tym, że wymóg nadania deklaracji o odejściu od Kościoła katolickiego odpowiedniego profilu teologicznego, a więc wyrażenia woli zerwania więzów wspólnoty: wiary, sakramentów i władzy pasterskiej, inaczej oddzielenia od elementów konstytutywnych życia Kościoła, pozwala odróżnić akt formalny *defectionis ab Ecclesia* od zwykłego „skreślenia się” z rejestru członków wspólnoty kościelnej (np. w związku z wolą nieuiszczania podatku kościelnego). Bliższe określenie przez List okólny aktu formalnego odstąpienia od Kościoła katolickiego pozwala niewątpliwie na zdobycie większej pewności co do zaistnienia owego aktu.

Zawarcie małżeństwa przez katolika z osobą, która formalnym aktem dokonała odejścia od Kościoła katolickiego, stanowi nie tylko szcze-

gólny akt prawny, lecz także niełatwy problem duszpasterski, na co zdają się wskazywać odnośne dyspozycje Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski z 5 września 1986 roku. Należy je uznać za udaną próbę nie tylko skutecznego zaradzenia złożonej sytuacji strony katolickiej, ale także umiejętnego przyjscia z pomocą wspólnocie małżeńskiej.

Il matrimonio della persona che ha abbandonato con atto formale la Chiesa cattolica

Sommario

Il Codice di Diritto Canonico del 1983, nel titolo „De matrimonio” (Libro IV, parte I) prevede i tre eccezioni (indicate nei canoni: 1086 § 1, 1117 e 1124) – a una legge istitutiva di un obbligo generale – riguardo alle persone che sono state battezzate nella Chiesa cattolica o in essa accolte e che l’hanno abbandonata con atto formale.

All’inizio dello suo studio l’autore cerca di esplicare il concetto dell’atto formale dell’abbandono della Chiesa cattolica alla luce della Lettera circolare (con allegati) del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi del 13 marzo 2006. Inoltre riferisce quelle eccezioni sanzionate per coloro che sono stati battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti e che l’hanno abbandonata con atto formale. Si tratta delle eccezioni: dall’impedimento *disparitas cultus* (can. 1086 § 1), dalla forma canonica del matrimonio (can. 1117) e dalla previa licenza (*ad liceitatem*) dell’ordinario di luogo per la celebrazione del matrimonio misto (can. 1124). Finalmente si presenta e commenta le condizioni prescritte sia dalla legge universale sia da quella particolare polacca (della Istruzione della Conferenza Episcopale Polacca del 5 settembre 1986) riguardo al matrimonio canonico da contrarre da un cattolico con una parte che è stata battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e che l’ha abbandonata con atto formale.

Ks. Leszek Adamowicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Stwierdzenie stanu wolnego nieochrzczonych i niekatolików¹ przed zawarciem małżeństwa kanonicznego

Jednym ze skutków ważnie zawartego małżeństwa jest powstanie między małżonkami węzła, który ze swojej natury jest wieczysty i wyłączny, a w małżeństwie chrześcijańskim małżonkowie zostają ponadto wzmocnieni łaską sakramentalną i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności². Zbadanie stanu wolnego osoby dotyczy nie tylko okoliczności związanych z zawarciem małżeństwa, ale także np. dopuszczenia osoby dorosłej „z małżeńską przeszłością” do chrztu lub do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim.

¹ Przez niekatolików w niniejszym opracowaniu rozumie się osoby ochrzczone poza Kościołem katolickim i które nigdy formalnie nie należały do Kościoła. Poza niniejszym opracowaniem pozostają schizmatycy i apostaci.

² KPK, kan. 1134: „Z ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej wieczysty i wyłączny. W małżeństwie chrześcijańskim małżonkowie zostają ponadto przez specjalny sakrament wzmocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności.” KKKW, kan. 776 § 2: „Z ustanowienia Chrystusa ważne małżeństwo pomiędzy ochrzczonymi tym samym jest sakramentem, przez który małżonkowie jednoczą się na obraz doskonałej jedności Chrystusa i Kościoła i łaską sakramentalną są jakby konsekrowani i umacniani przez Boga.”

Stan wolny jako przesłanka do zawarcia małżeństwa z prawa Bożego

Jedną z podstawowych czynności o charakterze prawnoduszpasterskim, do których zobowiązany jest duszpasterz przygotowujący nupturientów do zawarcia małżeństwa kanonicznego, jest zbadanie ich stanu wolnego. Służebna rola duszpasterza wobec rzeczywistości małżeństwa, które powstało z woli samego Boga Stwórcy, wymaga starannego odkrywania okoliczności, które z woli tego samego Boga mają znaczenie dla zaistnienia małżeńskiego przymierza. „Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa” (KKK 1603 za GS 48). „Powołanie do małżeństwa jest wpisane w samą naturę mężczyzny i kobiety, którzy wyszli z ręki Stwórcy.” (KKK 1603) Kościół wyprowadza jedność i nierozzerwalność małżeństwa, które jest „wspólnotą całego życia” (KPK, kan. 1055 § 1³, KKKW, kan. 776 § 1⁴), czyli jego istotne przymioty, także z prawa Bożego, stwierdzając, że „do istoty małżeństwa należy jedność, nierozzerwalność i otwartość na płodność. Poligamia jest przeciwna jedności małżeństwa; rozwód rozłącza to, co Bóg złączył” (KKK 1664, KPK, kan. 1056⁵, KKKW, kan. 776 § 3⁶).

Skoro więc „małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania” (KPK, kan. 1058, KKKW, kan. 778), należy norm ograniczających to uprawnienie szukać wyłącznie w normach prawa Bożego, w jego wymiarze naturalnym i pozytywnym, jak również w prawie stanowionym przez legalną władzę ludzką, w tym władzę ustanowioną we wspólnotach religijnych i władzę świecką.

Do tego rodzaju norm należą te, które odnoszą się do uznania stanu wolnego osoby w kontekście możliwości zawarcia przez nią małżeństwa.

³ Kan. 1055 § 1: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”.

⁴ KKKW, kan. 776 § 1: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta nieodwołalną zgodą osobową ustanawiają między sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swojej natury do dobra małżonków i do zrodzenia i wychowania dzieci zostało ustanowione przez Stwórcę i rządzi się Jego prawami”.

⁵ KPK, kan. 1056: „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu”.

⁶ KKKW, kan. 776 § 3: „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie między ochrzczonymi nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu”.

Przedmiotem kanonicznego dochodzenia przedślubnego jest więc m.in. stwierdzenie stanu wolnego obojga nupturientów, czyli stwierdzenie, że nie istnieje taki stan faktyczny, który według prawa uniemożliwia skorzystania z uprawnienia do zawarcia małżeństwa z racji istnienia wężła małżeńskiego.

Natomiast węzeł małżeński może zaistnieć nie tylko w przypadku zawarcia małżeństwa z zachowaniem formy kanonicznej przez dwie osoby ochrzczone, ale także w przypadku, gdy zostało zawarte „wszelkie obiektywnie ważne małżeństwo, a więc również zawarte przez nieochrzczonych”⁷

Zadaniem więc duszpasterza parafialnego lub innej osoby odpowiedzialnej za zbadanie sprawy jest odkrycie prawdy o stanie wolnym osoby aspirującej do zawarcia małżeństwa. Rozciągając na te osoby słowa Jana Pawła II wypowiedziane w kontekście posługi sądowej w Kościele należy stwierdzić, że „kryterium inspirującym postępowanie sędziego jest jego umiłowanie prawdy. Po pierwsze i najważniejsze musi więc on być przekonany, że prawda istnieje. Prawdy trzeba poszukiwać ze szczerym pragnieniem jej poznania, pomimo wszystkich niedogodności, które mogą wypływać z takiej wiedzy. Rzeczą konieczną jest przeciwstawienie się lękowi wobec prawdy, który czasami może wywodzić się z obaw dręczących ludzi. Prawda, którą jest sam Chrystus (por. J 8, 32.36) wyzwala nas od wszelkich form kompromisu z fałszem”⁸.

Papieskie stwierdzenie rozwiewa wątpliwości odnośnie do obowiązku starannego, czasem niezwykle żmudnego dochodzenia do prawdy o kondycji nupturienta w kontekście jego wolności od wężła małżeńskiego. Jest także przestrogą przed zdawkowym potraktowaniem sprawy z pobudek pseudo-pastoralnych, które Jan Paweł II określił jako niesprawiedliwe:

„Sędzia działający prawdziwie jako sędzia, to znaczy w zgodzie ze sprawiedliwością, nie pozwoli sobie, aby wpływały na niego emocje lub fałszywe współczucie czy błędne koncepcje, szeroko rozpowszechnione w jego środowisku. Wie on, że niesprawiedliwe wyroki nigdy nie są prawdziwie pastoralnym rozwiązaniem, a Boży osąd jego działań ma znaczenie dla wieczności”⁹.

⁷ F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 222.

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2005, nr 5, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Orędzia, przestania, przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, s. 743–745.

⁹ Tamże.

Obowiązkiem Kościoła jest afirmacja małżeństwa m.in. w aspekcie jego trwałości, niezależnie od okoliczności indywidualnych, wspólnotowych i terytorialnych związanych z jego zawarciem, z zachowaniem zasady, że małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, a więc badanie stanu wolnego nupturientów ma co najwyżej być ukierunkowane na obalenie domniemania prawnego dotyczącego ważności małżeństwa (KPK, kan. 1060, KKKW, na. 779¹⁰). Ta czynność prawnopastoralna wymaga znajomości całego systemu prawa małżeńskiego.

System norm prawa małżeńskiego

Na system norm prawa małżeńskiego składają się trzy grupy norm: normy prawa Bożego (naturalnego i pozytywnego), normy prawa własnego wspólnoty religijnej oraz normy prawa społeczności cywilnej.

Pytanie o stan wolny nupturientów należy postawić w kontekście normatywnym. Wynika to, w aktualnym stanie prawnym Kościoła katolickiego, z przepisów zawartych w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku, w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* z 1990 r. wraz z ich autentycznymi interpretacjami, włącznie z instrukcją *Dignitas connubii*¹¹.

Zasadnicza norma dotycząca tej kwestii została promulgowana w kan. 780 i 781 KKKW, któremu tylko w skromnej części odpowiada kan. 1059 KPK z 1983 r.

Kanon ten brzmi:

„Kan. 780. § 1. Małżeństwo katolików, chociażby tylko jedna strona była katolicka, podlega nie tylko prawu Bożemu, lecz także kanonicznemu, z zachowaniem kompetencji władzy państwowej odnośnie do czysto cywilnych skutków małżeństwa (=kan. 1059 KPK)

§ 2. Małżeństwo między stroną katolicką i stroną ochrzczoneą akatoliczną, z zachowaniem prawa Bożego, jest regulowane także:

¹⁰ KPK, kan. 1060: „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego”. Identycznie KKKW w kan. 779.

¹¹ Pontificium Consilium de Legum Textibus, „*Dignitas connubii*”. *Instructio servanda a Tribunalibus Dioecesanis et Interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, 25.01.2005, Civitas Vaticana 2005 [dalej: DC]. Toczy się dyskusja na temat charakteru Instrukcji „*Dignitas connubii*”, czy jest to rzeczywiście tylko instrukcja, czy też zawiera elementy ustawowe.

1° prawem własnym Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, do której należy strona akatolicka, jeśli ta Wspólnota posiada własne prawo małżeńskie;

2° prawem, które obowiązuje stronę akatolicką, jeśli Wspólnota kościelna, do której należy, nie ma własnego prawa małżeńskiego.

Kan. 781. Jeśli Kościół osądza ważność małżeństwa akatolików ochrzczonych, powinien:

1° w tym, co dotyczy prawa, którym strony były związane w czasie zawierania małżeństwa, należy zachować kan. 780 § 2;

2° w tym, co dotyczy formy zawarcia małżeństwa, Kościół uznaje każdą formę przepisaną lub dopuszczoną przez prawo, którego strony były podmiotem w czasie zawierania małżeństwa, o ile zgoda była wyrażona w formie publicznej i, jeśli przynajmniej jedna strona należała do jakiegoś Kościoła wschodniego akatolickiego, był zachowany święty obrzęd zawarcia małżeństwa”.

Łaciński *Kodeks prawa kanonicznego* pomija w swoich normach konieczność odwołania się do prawa własnego niekatolickich wspólnot wyznaniowych, poprzestając jedynie na wskazaniu i określeniu zależności pomiędzy prawem kanonicznym Kościoła katolickiego a prawem Bożym i prawem społeczności cywilnej. Po promulgacji *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich*, zgodnie z kodeksowymi zasadami interpretacji prawa, wskazywano, że z racji istnienia luki w prawie Kościoła łacińskiego, kan. 780 i 781 Kodeksu wschodniego mają zastosowanie także dla Kościoła łacińskiego¹². Jako urzędowe potwierdzenie słuszności tej interpretacji można potraktować dosłowne, chociaż bez odsyłaczy, wpisanie cytowanych kanonów wschodnich do instrukcji Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych *Dignitas connubii* z 25 stycznia 2005 r., adresowanej do trybunałów Kościoła łacińskiego (art. 2 § 2 i art. 4 § 1) oraz rozszerzenie tych postanowień także na małżeństwa osób nieochrzczonych (art. 4 § 2).

KPK/83

Kan. 1059. Małżeństwo katolików, chociażby tylko jedna strona była katolicka, podlega nie tylko prawu Bożemu, lecz także kano-

KKKW

Kan. 780. § 1. Małżeństwo katolików, chociażby tylko jedna strona była katolicka, podlega nie tylko prawu Bożemu, lecz także kano-

DC

Art. 2. § 1. Małżeństwo katolików, chociażby tylko jedna strona była katolicka, podlega nie tylko prawu Bożemu, lecz także kano-

¹² Zob. L. Adamowicz, *Lex – natura – Ecclesia. Międzyreligijne, międzywyznaniowe i międzyobrzędkowe normy prawa kodeksowego Kościoła katolickiego*, Lublin 2004, s. 184.

niczemu, z zachowaniem kompetencji władzy państwowej odnośnie do czysto cywilnych skutków tegoż małżeństwa.

niczemu, z zachowaniem kompetencji władzy państwowej odnośnie do czysto cywilnych skutków małżeństwa.

niczemu, z zachowaniem art. 3 § 3.

Art. 3. § 3. Sprawy dotyczące czysto cywilnych skutków małżeństwa należą do władzy świeckiej (...).

§ 2. Małżeństwo między stroną katolicką i stroną ochrzczoneą akatolicką, z zachowaniem prawa Bożego, jest regulowane także:

1° prawem własnym Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, do której należy strona akatolicka, jeśli ta Wspólnota posiada własne prawo małżeńskie;

2° prawem, które obowiązuje stronę akatolicką, jeśli Wspólnota kościelna, do której należy, nie ma własnego prawa małżeńskiego.

§ 2. Małżeństwo między jedną stroną katolicką a stroną ochrzczoneą akatolicką jest ponadto regulowane:

1° przez prawo własne dla Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, do której należy strona akatolicka, jeśli ta Wspólnota posiada własne prawo małżeńskie;

2° przez prawo stosowane we Wspólnocie kościelnej, do której należy strona akatolicka, jeśli taka Wspólnota nie posiada własnego prawa.

Kan. 781. Jeśli Kościół osądza ważność małżeństwa akatolików ochrzczonych, powinien:

1° w tym, co dotyczy prawa, którym strony były związane w czasie zawierania małżeństwa, należy zachować kan. 780 § 2;

2° w tym, co dotyczy formy zawarcia małżeństwa, Kościół uznaje każdą formę przepisaną lub dopuszczoną przez prawo, którego strony były podmiotem w cza-

Art. 4. § 1. Ilekroć sędzia kościelny musi wypowiedzieć się na temat nieważności małżeństwa małżonków akatolickich ochrzczonych:

1° w tym, co dotyczy prawa, któremu podlegały strony w czasie zawierania małżeństwa, stosuje się art. 2 § 2;

2° w tym, co dotyczy formy zawarcia małżeństwa, Kościół uznaje jakąkolwiek formę nakazaną lub dopuszczoną w Kościele lub Wspólnocie kościelnej, któ-

sie zawierania małżeństwa, o ile zgoda była wyrażona w formie publicznej i, jeśli przynajmniej jedna strona należała do jakiegoś Kościoła wschodniego akatolickiego, był zachowany święty obrzęd zawarcia małżeństwa.

rej członkami były strony w czasie zawierania małżeństwa, pod warunkiem, że był zachowany święty obrzęd zawarcia małżeństwa, jeśli przynajmniej jedna strona należała do jakiegoś Kościoła wschodniego akatolickiego.

§ 2. Ilećroć sędzia kościelny musi rozstrzygać o nieważności małżeństwa zawartego przez dwoje nieochrzczonych:

1° sprawa o nieważność odbywa się zgodnie z zasadami procesowego prawa kanonicznego;

2° nieważność małżeństwa jest rozstrzygana, z zachowaniem prawa Bożego, na podstawie przepisów prawa, któremu obie strony podlegały w czasie zawierania małżeństwa.

Analizując cytowane normy, należy więc stwierdzić, że system prawa Kościoła katolickiego nakazuje, gdy jest taka potrzeba, zbadanie ważności węzła małżeńskiego, zawartego poza Kościołem katolickim w świetle norm zawartych w trójelementowym systemie prawa, obejmującego zawsze prawo Boże, następnie w odniesieniu do osób deklarujących przynależność do jakiejś wspólnoty religijnej – prawo małżeńskie obowiązujące jej członków oraz prawo cywilne, o ile osoby zawierające małżeństwo są areligijne lub dana wspólnota religijna „kanonizuje” świeckie ustawy dotyczące małżeństwa. W każdym innym przypadku prawo cywilne ma znaczenie jedynie dla cywilnych skutków małżeństwa, a nie dla samej ważności węzła. Zawsze w przypadku kolizji norm tych trzech systemów pierwszeństwo przyznać należy prawu Bożemu, a następnie prawu wspólnoty religijnej.

Ta sama zasada odnosi się również do interpretacji praktyk rozwodowych w niekatolickich wspólnotach religijnych oraz w społeczności cywil-

nej. Katolicka interpretacja prawa Bożego nie dopuszcza rozwiązania małżeństwa, także naturalnego, poza ściśle określonymi przyczynami (małżeństwo nieskonsumowane, *privilegium paulinum*, *privilegium fidei*). Nie jest możliwe uznanie za niezawarte (nieważne) lub rozwiązane małżeństwo tylko z tego powodu, że czynności zawarcia i rozwiązania (deklaracji nieważności) dokonały się poza Kościołem katolickim.

W świetle cytowanych wyżej norm kanonicznych raczej należałoby przypomnieć domniemanie ważności każdego małżeństwa, a więc także zawieranego przez niekatolików w ramach swojej społeczności religijnej lub w przypadku osób niedeklarujących postaw religijnych także w formie cywilnej¹³. Dotyczy to również małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego.

Każdy ważny węzeł małżeński ma walor trwałości, nie każdy jednak ma godność sakramentalną, która jest istotną przesłanką jego nierozzerwalności absolutnej. Mnogość możliwych do zaistnienia sytuacji stawia problem stwierdzenia stanu wolnego niekatolików, którzy zawarli małżeństwo poza Kościołem katolickim i, po uzyskaniu rozvodu lub innego analogicznego zezwolenia, ubiegają się o możliwość zawarcia małżeństwa z katolikiem lub katoliczką. Analizując systemy prawa małżeńskiego niektórych niekatolickich wspólnot religijnych, można doszukać się norm analogicznych zbieżnych lub podobnych do norm Kościoła katolickiego lub norm zdecydowanie sprzecznych.

Podobne normy zawiera np. *Pragmatyka służbowa* Kościoła Luterskiego w Polsce. W § 109 postanowiono:

„Małżeństwo ewangelickie, chociażby tylko jedna strona była ewangelicka, podlega prawu Bożemu i prawu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z zachowaniem kompetencji Prawa Cywilnego”.

Natomiast § 137 stanowi:

„Członka innego Kościoła, który pragnie zawrzeć małżeństwo w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, duchowny ewangelicki jest zobowiązany powiadomić o zasadzie i możliwości uzyskania dyspensy jego Kościoła”.

Ten sam dokument wymaga od nupturientów zawarcia małżeństwa wobec ordynowanego duchownego tegoż Kościoła (§ 122, 134–137). Sta-

¹³ KPK, kan. 1060 i KKKW, kan. 779, cytowane wyżej.

nowisko Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, wyrażone w § 145 *Pragmatyki* potwierdza

„biblijne stanowisko nierozzerwalności małżeństwa. Tam jednak, gdzie małżeństwo uległo rozpadowi i zostało rozwiedzione wyrokiem Sądu, przyjmuje do wiadomości istniejący stan rzeczy jako wynik ludzkiego grzechu i zatwardziałości serc, (...) [a co za tym idzie zezwala na nowe małżeństwo, pod warunkiem, że] osoba rozwiedziona, pragnąca wstąpić w nowy związek małżeński, zobowiązana jest uzyskać dyspensę Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, który zajmie stanowisko po zaopiniowaniu wniosku przez właściwego proboszcza” (§ 147).

Natomiast w doktrynie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego znajduje się stwierdzenie, że uznawane jest także małżeństwo zawarte tylko w formie cywilnej:

„Małżeństwo należy do porządku ustanowionego przez Boga. (...) Kościół reformowany nie widzi w nim charakteru sakramentalnego, ale otacza je wielką powagą i szacunkiem. Ponieważ nie chodzi tu o sakrament, każda forma publicznego zawarcia związku jest ważna i nadaje mu charakter nierozzerwalny. Dlatego też za pełnoprawny i nierozzerwalny uważa się również związek zawarty przed urzędnikiem stanu cywilnego. Całkowite i nieodwołalne wyjście z domu rodzinnego, przyłączenie się do współmałżonka i stworzenie z nim jedni jest aktem posłuszeństwa wobec uniwersalnego prawa Bożego, niezależnie od tego, czy ktoś uznaje samego Prawodawcę, czy Go nie uznaje. Tym niemniej przywiązuje się wielką wagę do aktu kościelnego, który polega na podjęciu zobowiązań i złożeniu sobie wzajemnych przyrzeczeń w imię Boże i w obecności zboru. (...) Związek małżeński jest nierozzerwalny z orzeczenia Bożego – co Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza. Trzeba jednak pamiętać, że jest to zasada, a nie norma prawna i że dotyczy ona jedności między małżonkami, a nie kontraktu między nimi. Jeżeli z jakichś powodów dojdzie do rozpadu jedności małżeńskiej, podtrzymywanie kontraktu może stać się czystą fikcją, czasem bardzo szkodliwą; albowiem nie on stanowi czynnik istotny dla małżeństwa. Kościół nie aprobeuje rozpadu związku, ale w niektórych przypadkach dopuszcza rozwiązanie kontraktu jako formy prawnej, czyli rozwód, jeżeli nadrzędna zasada miłości tego właśnie wymaga. Zawsze jest to jednak sytuacja wyjątkowa, podobna do katastrofy”¹⁴.

¹⁴ Wyznanie ewangelicko-reformowane: Sakrament, w: http://www.geocities.com/Athens/Parthenon/4032/dok_sakrament.html (08.11.2007).

W doktrynie Cerkwi Prawosławnej również znajdujemy afirmację przynależności małżeństwa do porządku naturalnego i jego podległości prawu Bożego. Ważne małżeństwo może zostać zawarte jedynie w obecności kapłana („święty obrzęd”). Nawet, gdy stroną jest katolik, to katolicka dyspensa od formy kanonicznej jest wymagana tylko *ad liceitatem*. Teologia prawosławna podkreśla nierozzerwalność małżeństwa, chociaż, ze względu na „słabość ludzką” pozwala na „zdjęcie błogosławieństwa ze ślubu” i uzyskania zezwolenia na nowe małżeństwo, które jednak jest zawierane nie w łączności z Eucharystią, ale jako ceremonia pokutna. Cerkiew prawosławna nigdy nie zezwala na czwarte małżeństwo¹⁵.

Kościoły anglikańskie z kolei w większości uznają małżeństwo za sakrament, chociaż nie wymagają zasadniczo *ad validitatem* celebracji religijnej jego zawarcia, uznając także formę cywilną za wystarczającą. Problem rozwodowy, który stał się przyczyną schizmy Henryka VIII, obecnie ewoluje w kierunku zupełnej liberalizacji rozwodów i dopuszczania do nowych małżeństw osób rozwiedzionych¹⁶.

We wspólnotach monoteistycznych religii niechrześcijańskich również podkreślane jest naturalne pochodzenie instytucji małżeństwa oraz jej trwałość.

W Islamie pojawiają się dwa problemy: poligamia i praktyka rozwodowa. Norma prawna dotycząca ilości żon znajduje się w Świętej Księdze. Nowożytni reformatorzy Islamu szczególnie chętnie powoływali się na ten fragment Koranu mówiący o ilości żon. Mówi o tym sura 4, 3: „Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwiema, trzema, lub czterema”¹⁷. Ich zdaniem jest to ograniczenie poligamii. Za tym ograniczeniem przemawia także fakt, iż normalny człowiek nie może być jednocześnie sprawiedliwy w swych uczuciach względem czterech żon. Koran w tej surze dalej stwierdza: „Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żeńcie się tylko z jedną...”¹⁸. Jeśli znajdzie się taki śmiałek, Koran pozostawia tę sprawę jego sumieniu¹⁹.

¹⁵ S. Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.

¹⁶ J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993, s. 86–87.

¹⁷ Koran 4, 3.

¹⁸ Koran 4, 3.

¹⁹ Por. W. Pałubicki, *Małżeństwo i rodzina w religiach świata*, Przedsiębiorstwo Wielobranżowe „Feniks”, Gdańsk 1995, s. 82.

Gdy chodzi o trwałość małżeństwa sura 58, 3-4 mówi o karze za rozwód, a mianowicie, ci którzy się rozwiedli mają uwolnić niewolnika, kto nie ma takiej możliwości powinien pościć dwa miesiące. O przepisach rozwodowych głosi również sura 2, 227-228 – mówiąca, aby mężowie przyjęli z powrotem żony i pojednali się z nimi²⁰. W wersetach 236 i 237 sury 2 jest powiedziane, iż mężczyźni nie popełnią grzechu, dając kobietom rozwód, jeśli ich nie dotknęli i nie mają wobec nich zobowiązań²¹. Koran potępia rozwód i zabrania go, tym samym zabezpiecza trwałość rodziny i zapobiega jej rozpadowi, jednak przewiduje instytucję separacji, która może zakończyć się faktycznym rozejściem się pary małżeńskiej²².

W judaizmie małżeństwo jest prywatną umową pomiędzy kobietą a mężczyzną, dlatego obecność rabina lub innego duchownego nie jest konieczna, chociaż przyjęło się, że rabin uczestniczy w uroczystości, m.in. z tego powodu, że obecności duchownego dla uznania cywilnoprawnego skutków małżeństwa wymaga prawo cywilne wielu państw²³. Prawo religijne nie zabrania również poligynii, ale nigdy nie była ona powszechna. Państwo Izrael, wprowadzając ją, zabrania, ale zezwala na osiedlenie się mężczyznom posiadającym kilka żon, jednak bez prawa poślubienia kolejnych. Prawo judaizmu zezwala również na rozwód, a nawet w przypadku małżeństw Żyda z osobą niebędącą Żydem, do zawarcia kolejnego małżeństwa nie jest konieczny rozwód²⁴.

Wreszcie, jeśli chodzi o osoby, które nie deklarują przynależności do żadnej religii, podlegają one prawu Bożemu oraz normom zawartym w tym systemie prawa, którym faktycznie są związani, a więc prawu cywilnemu, pod warunkiem ich niesprzeczności z prawem Bożym. Przykładowo w polskim systemie prawa świeckiego znajdujemy przesłanki do jego zawarcia (pozytywne i negatywne, czyli okoliczności wyłączające), które nie są sprzeczne z prawem Bożym, z wyjątkiem bigamii²⁵, która rozumiana jest wyłącznie w kontekście cywilnego węzła małżeńskiego.

²⁰ Koran 2, 229.

²¹ Por. Koran 2, 236–237.

²² Por. W. Pałubicki, *Małżeństwo i rodzina w religiach świata*, s. 83.

²³ Zob. *Małżeństwo*, w: <http://www.jewish.org.pl> (9.11.2007).

²⁴ Zob. *Małżeństwo mieszane*, w: <http://www.the614hcs.com/40.461.0.0.1.0.phtml> (9.11.2007).

²⁵ Art. 13 ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. – *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964 nr 9, poz. 59 z późn. zmian.

Z powyższej, z konieczności skrótowej prezentacji, widać różnorodność zasad dotyczących nierozwiązywalności małżeństwa, różnych norm dotyczących obowiązującej formy zawarcia małżeństwa oraz poligamii. Zbadanie stanu wolnego nupturientów może w związku z tym być bardzo utrudnione w typowej sytuacji pastoralnej.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia na gruncie prawa cywilnego, gdzie zdolność prawna do małżeństwa cudzoziemca badana jest według przepisów prawnych kraju pochodzenia oraz przepisów prawnych kraju zawarcia małżeństwa.

W dialogu ekumenicznym i międzyreligijnym należy oczekiwać wzajemności w uznawaniu norm, na podstawie których można dopuścić do uznania stanu wolnego osoby zawierającej małżeństwo mieszane wyznaniowo czy religijnie. Kościół katolicki winien badać stan wolny osoby w świetle jej prawa i w kontekście prawa Bożego, podobnie wspólnoty niekatolickie winny dopuszczać do małżeństwa ze swoimi wyznawcami tylko tych katolików, którym prawo kanoniczne na to pozwala.²⁶

Badanie stanu wolnego

Zbadanie stanu wolnego nupturientów jest jednym z podstawowych obowiązków, wynikających z m.in. z kan. 1085²⁷ oraz z kan. 1066²⁸ KPK.

Może odbywać się ono na różnych płaszczyznach życia Kościoła, począwszy od duszpasterstwa parafialnego, poprzez administrację i sądownictwo diecezjalne aż po Stolicę Apostolską.

²⁶ Zob. E. Ziccardi, *Il matrimonio nelle confessioni religiose. Il matrimonio di culto cattolico, acattolico, islamico e il giudizio di nullità del matrimonio*, Expert Edizioni 2006.

²⁷ KPK, kan. 1085: „§ 1. Nieważnie usuje zawrzenie małżeństwo, kto jest związany węzłem poprzedniego małżeństwa, nawet niedopełnionego. § 2. Chociaż pierwsze małżeństwo było nieważnie zawarte lub zostało rozwiązane z jakiegokolwiek przyczyny, nie wolno dlatego zawrzenie ponownego małżeństwa, dopóki nie stwierdzi się, zgodnie z prawem i w sposób pewny, nieważności lub rozwiązania pierwszego”.

²⁸ KPK, kan. 1066: „Przed zawarciem małżeństwa należy się upewnić, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia”.

Kompetencje proboszcza i ordynariusza miejsca

Zgodnie z kan. 1115²⁹ i 1070³⁰ KPK duszpasterzem właściwym do zbadania zdolności prawnej do małżeństwa jest proboszcz parafii, w której „przynajmniej jedno z nupturientów posiada stałe albo tymczasowe zamieszkanie lub miesięczny pobyt; gdy zaś chodzi o tułaczy, w parafii, gdzie aktualnie przebywają” lub inny, ale „za zezwoleniem własnego ordynariusza albo własnego proboszcza”. Natomiast „jeśli egzaminu przedślubnego nie przeprowadził proboszcz, do którego należy asystowanie przy zawieraniu małżeństwa, lecz inny, ma on obowiązek jak najszybciej powiadomić tego proboszcza o wyniku badań autentycznym dokumentem”. W każdym z tych przypadków należy również wziąć pod uwagę kryterium przynależności nupturientów do Kościoła *sui iuris*, gdyż kompetencja terytorialna proboszcza ma znaczenie tylko w sytuacji, gdy przynajmniej jedno z nupturientów należy do jego Kościoła *sui iuris*³¹.

Kompetencje i obowiązki proboszcza w tym zakresie winny zostać dookreślone przez Konferencję Biskupów lub odpowiedni organ w katolickich Kościołach wschodnich³².

Konferencja Episkopatu Polski w Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z 1986 r.³³ nakazuje szczególnie

²⁹ KPK, kan. 1115: „Małżeństwa winny być zawierane w parafii, gdzie przynajmniej jedno z nupturientów posiada stałe albo tymczasowe zamieszkanie lub miesięczny pobyt; gdy zaś chodzi o tułaczy, w parafii, gdzie aktualnie przebywają. Za zezwoleniem własnego ordynariusza albo własnego proboszcza, wolno małżeństwo zawrzeć gdzie indziej”.

³⁰ KPK, kan. 1070: „Jeśli egzaminu przedślubnego nie przeprowadził proboszcz, do którego należy asystowanie przy zawieraniu małżeństwa, lecz inny, ma on obowiązek jak najszybciej powiadomić tego proboszcza o wyniku badań autentycznym dokumentem”.

³¹ KPK, kan. 1109, KKKW, kan. 829. Odrębnym zagadnieniem jest kompetencja ordynariusza i proboszcza personalnego.

³² KPK, kan. 1067: „Konferencja Episkopatu powinna wydać normy dotyczące egzaminu narzeczonych, zapowiedzi przedmażeńskich oraz innych odpowiednich środków do przeprowadzenia badań przed zawarciem małżeństwa, aby proboszcz pilnie ich przestrzegając mógł przystąpić do asystowania przy małżeństwie.” KKKW, kan. 784: „W prawie partykularnym każdego Kościoła *sui iuris*, po zasięgnięciu rady Biskupów eparchialnych innych Kościołów *sui iuris*, wykonujących swoją władzę na tym samym terytorium, należy ustanowić normy dotyczące egzaminu narzeczonych oraz dotyczące innych środków w celu ustalenia przed ślubem przede wszystkim tego, co dotyczy się chrztu i stanu wolnego, aby pilnie ich przestrzegając, można było przystąpić do celebracji sakramentu małżeństwa”.

³³ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu*

staranne dochodzenie w tej kwestii³⁴ i stwierdza w kontekście omawiania przeszkody węzła małżeńskiego, że: „zwrócenie uwagi na tę przeszkodę prawa Bożego pozytywnego ma szczególną doniosłość. Duszpasterze są szczególnie odpowiedzialni za to, by wierni czy to w dobrej, czy złej wierze nie zawierali nowych związków, jeżeli są związani uprzednim węzłem małżeństwa kościelnego lub naturalnego. Zasada ta obowiązuje nawet wtedy, gdy istniała wątpliwość co do ważności poprzednio zawartego małżeństwa (kan. 1060). Jeżeli duszpasterz ma uzasadnioną wątpliwość co do stanu wolnego naręczonych, powinien obstawać przy głoszeniu zapowiedzi również w poprzednim miejscu ich zamieszkania i przesłuchać wiarygodnych świadków. Jedyne z braku innych dowodów może posłużyć się w takim przypadku przysięgą uzupełniającą stron.”³⁵ Polecenie to obejmuje czynności duszpasterskiego zarówno w odniesieniu do nupturientów, którzy są katolika, jak również do niekatolików.

W przypadku katolików potwierdzenie stanu wolnego poświadcza świadectwo chrztu świeżej daty (t.j. wydane nie wcześniej niż na sześć miesięcy przed doręczeniem dokumentu³⁶), o ile nie zawiera wpisu o zawarciu małżeństwa kanonicznego³⁷, ewentualnie kościelne lub cywilne świadectwo zgonu współmałżonka, dekret biskupa diecezjalnego dotyczą-

Polski 1966–1993, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 151–227 (dalej używam skrótu „Instrukcja”)

³⁴ *Instrukcja*, nr 42: „Rozeznanie ma na celu ustalić: (...) 2. stan wolny osób, które zamierzają zawrzeć związek małżeński; (...) 5. czy nie ma jakiegokolwiek przeszkody zrywającej, która uniemożliwiłaby zawarcie ważnego związku” oraz w nr 46: „Ostrożnie należy postępować przy stwierdzaniu stanu wolnego tułaczy, czyli osób nie mających ani stałego, ani tymczasowego miejsca zamieszkania oraz migrantów, którzy przemieszczają się z miejsca urodzenia po osiągnięciu wieku dojrzałości (12, 14 lat) w odległą stronę i po krótkim pobycie w nowym miejscu pragną zawrzeć małżeństwo”.

³⁵ *Instrukcja*, nr 52.

³⁶ *Instrukcja*, nr 44: „Metryka bowiem w pełnym wypisie jest nie tylko dowodem przyjęcia chrztu, ale o ile jest świeżej daty, tzn. wydana nie wcześniej niż sześć miesięcy temu również stwierdzeniem stanu wolnego”.

³⁷ *Instrukcja*, nr 98: „Metryka chrztu jest jednocześnie jednym z dowodów stanu wolnego. W związku z tym świadectwo chrztu św. ma być świeżej daty i musi zawierać wszystkie adnotacje, które powinny być dokonane w księdze chrztów. (...) Ponadto w księdze ochrzczonego należy odnotować fakt rozwiązania małżeństwa niedopełnionego lub orzeczenia nieważności małżeństwa w oparciu o prawomocny wyrok kościelny II instancji, zakaz wstępowania w nowe związki małżeńskie w wypadku niezdolności fizycznej lub niezdolności psychicznej. Gdyby księga chrztu nie posiadała żadnych notatek, należy ten brak zaznaczyć w dokumencie chrztu”.

cy domniemanej śmierci współmałżonka³⁸, wyrok sądu kościelnego stwierdzający nieważność małżeństwa³⁹, reskrypt papieskiej dyspensy *super matrimonio rato sed non consummato* lub o rozwiązaniu małżeństwa na podstawie przywileju wiary, ewentualnie reskrypt ordynariusza miejsca o zastosowaniu przywileju pawłowego⁴⁰. Zdecydowanie należy opowiedzieć się za opinią, że wszystkie wyżej wymienione procedury mogą zostać wykorzystane także w odniesieniu do niekatolików i nieochrzczonych.

W przypadku, gdy katolik w swoim wcześniejszym związku poprzestał wyłącznie na małżeństwie cywilnym, duszpasterz uznaje jego stan wolny w ramach rozmów kanoniczno-duszpasterskich, bez konieczności prowadzenia procesu sądowego. Wątpliwości w tym zakresie, powstałe na gruncie kan. 1686 KPK⁴¹, rozviała odpowiedź Papieskiej Rady do Spraw

³⁸ *Instrukcja*, nr 55: „Jako dowodu śmierci, współmałżonka należy żądać przedstawienia autentycznego dokumentu kościelnego lub dokumentu władzy świeckiej stwierdzającego zgon tej osoby. Nie wystarczy natomiast cywilny dokument domniemanej śmierci lecz wymaga się, zgodnie z kan. 1707, przeprowadzenia procesu dotyczącego domniemanej śmierci współmałżonka. Ta różnica w traktowaniu dokumentów wynika stąd, że Kościół opiera swój proces na innych kryteriach. O sądowy kościelny dekret wdowieństwa należy się postarać we wszystkich wypadkach, w których zgonu współmałżonka nie można udowodnić urzędowymi dokumentami kościelnymi lub świeckimi. W takim wypadku oprócz zebrania wszystkich możliwych dokumentów należy uwzględnić formularz nr 11 zawierający pytania dla świadków w sprawie stwierdzenia domniemanej śmierci zaginionego i przedstawić go kurii diecezjalnej do decyzji”.

³⁹ *Instrukcja*, nr 53: „Jeżeli jedna ze stron miała ślub kościelny, może przystąpić do nowego małżeństwa tylko po przedłożeniu autentycznego i prawomocnego wyroku sądu kościelnego, orzekającego nieważność pierwszego małżeństwa (kan. 1684). Ma to miejsce również wówczas, kiedy uzyska się prawomocny wyrok orzekający nieważność małżeństwa w oparciu o proces skrócony, którego podstawą są dokumenty (kan. 1686–1688).”

⁴⁰ *Instrukcja*, nr 54: „Jeżeli strony uzyskały dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego, do zawarcia nowego związku mają obowiązek przedstawić autentyczne zawiadomienie o reskrypcie papieskim (kan. 1706). Analogiczne urzędowe stwierdzenie potrzebne jest w wypadku, gdy poprzednie małżeństwo zostało rozwiązane na podstawie tzw. przywileju pawłowego. Wówczas wymagany jest dekret ordynariusza miejsca, który stwierdza, że istnieją warunki do skorzystania z tego przywileju”. Interesujące byłoby, gdyby nieochrzczony, który porzucił ochrzczonego, po upływie jakiegoś czasu poprosiłby o chrzest lub jako nieochrzczony chciałby zawrzeć małżeństwo z kolejną osobą należącą do Kościoła katolickiego. Moim zdaniem, jego stan wolny jest bezdyskusyjny, ale pozostaje aspekt moralno-pastoralny.

⁴¹ KPK, kan. 1686: „Po przyjęciu skargi przedstawionej zgodnie z przepisem kan. 1677, wikariusz sądowy lub sędzia przez niego wyznaczony, pomijając formalności zwykłego procesu, ale wzywając strony z udziałem obrońcy węgła, może orzec nieważność

Tekstów Prawnych z dnia 11 lipca 1984 r., stwierdzając, że w przypadku, gdy osoba zobowiązana do zachowania kanonicznej formy zawarcia małżeństwa poprzestała jedynie na związku cywilnym lub usiłowała je zawrzeć wobec ministra akatolickiego, nie wymaga się zdeklarowania jego nieważności nawet w drodze procesu dokumentalnego, ale wystarczy zbadać sprawę w toku zwyczajnego dochodzenia przedślubnego⁴². Konferencja Episkopatu Polski postanowiła, że w tej sytuacji należy zwrócić się do ordynariusza miejsca o stosowne zezwolenie na asystowanie⁴³.

Powstaje pytanie, czy analogiczną procedurę winien zastosować proboszcz wobec niekatolików. Odpowiedź twierdząca może dotyczyć wyłącznie wschodnich akatolików, którzy są zobowiązani do zawarcia małżeństwa *coram ministro sacro*. Jednak zarówno w tym przypadku, jak i w każdym innym, gdy stroną małżeństwa jest niekatolik (ochrzczony lub nieochrzczony, a także odstępcą) proboszcz winien przekazać sprawę or-

małżeństwa, jeśli z dokumentu, który nie podlega żadnemu sprzeciwowi lub zarzutowi, wynika w sposób pewny istnienie przeszkody zrywającej lub brak formy prawnej, jeżeli z taką samą pewnością wiadomo, że dyspensa nie została udzielona albo że pełnomocnik nie posiadał ważnego zlecenia”.

⁴² Papieska Komisja Do Spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego, *Odpowiedź do kan. 1686 KPK*, 26.06.1984, AAS 76 (1984) s. 746–747. W KKKW ta interpretacja znalazła się już w treści kan. 1372 § 2: „Jeżeli zaś chodzi o osobę, która prawnie przepisana formę zawarcia małżeństwa powinna była zachować, lecz usiłowała zawrzeć małżeństwo wobec urzędnika świeckiego lub szafarza niekatolickiego, wystarczy badanie przedmałżeńskie, o którym w kan. 784, w celu stwierdzenia stanu wolnego tej osoby”. Tak stanowi również *Instrukcja „Dignitas connubii”* w art. 5 § 3: „W celu udowodnienia stanu wolnego osób, które, będąc na mocy kan. 1117 zobowiązane do przestrzegania formy kanonicznej, usiłowały zawrzeć małżeństwo przed urzędnikiem cywilnym lub przed szafarzem akatolickim, wystarczy dochodzenie przedmałżeńskie przewidziane kanonami 1066–1071”.

⁴³ *Instrukcja*, nr 52: „Duszpasterze powinni również być świadomi, że przeszkoda węzła małżeńskiego nie powstaje, jeżeli katolicy - zobowiązani do zachowania formy prawnej przy zawieraniu małżeństwa - związali się ze sobą tylko umową cywilną wobec urzędnika stanu cywilnego. Duszpasterz jednak przygotowując do małżeństwa religijnego katolików, którzy uprzednio zawarli związek cywilny z inną osobą niż ta, z którą chcą zawrzeć ślub w Kościele, jest zobowiązany zwrócić się do ordynariusza miejsca o zezwolenie. Jest ono potrzebne do stwierdzenia, czy z poprzedniego związku nie wynikają jakieś zobowiązania wobec innej strony lub wobec dzieci (kan. 1071 § 1, nr 3), a ponadto z tego względu, że związek cywilny, który uległ rozpadowi, czy nawet został rozwiązany aktem cywilnego rozwodu mógł się stać ważnym małżeństwem poprzez uważnienie dokonane władzą ordynariusza. Fakt takiego uważnienia powoduje pozostanie przeszkody węzła małżeńskiego i czasem bywa odnotowany tylko w aktach kurii”.

dynariuszowi miejsca, który jest kompetentny do udzielenia dyspensy od przeszkody różnicy religii⁴⁴, zezwolenia na małżeństwo mieszane⁴⁵ lub z odstępą, co winno zakładać również stwierdzenie stanu wolnego stron.

Wynika to także z dyspozycji zamieszczonej w n. 88 *Instrukcji*: „Przy załatwianiu zwyczajnych formalności przed ślubem, duszpasterz wypełniając protokół rozeznania stanu osobowego narzeczonych, zwróci uwagę na fakt chrztu św. strony niekatolickiej oraz jej stanu wolnego. O ile stan wolny strony niekatolickiej budzi wątpliwości, całą dokumentację dotyczącą tej sprawy należy przesłać do kurii diecezjalnej, która postara się o potrzebne dalsze wyjaśnienia i podejmie decyzję. Wypadki tego rodzaju mogą się zdarzyć u niekatolików rozwiedzionych, zawierających powtórne lub dalsze małżeństwo, a także u cudzoziemców. Sprawę taką, po porozumieniu się z kurią diecezjalną, duszpasterz kieruje do sądu kościelnego, który musi ją rozważyć indywidualnie.” Dokument swojego stanu wolnego, o ile to możliwe winna doręczyć także strona niekatolicka, także wtedy, gdy w sposób wolny prosi o włączenie do pełnej jedności z Kościołem katolickim⁴⁶, jednak i w tym przypadku pozostaje w mocy norma nakazująca zwrócenie się do ordynariusza miejsca.

Wyjątkiem pozostaje sytuacja, w której jedno z nupturientów znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci. W takiej sytuacji, zgodnie z kan. 1068

⁴⁴ KPK, kan. 1086 § 1: „Nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta i nie odłączyła się od niego formalnym aktem, a druga jest nieochrzczona” oraz kan. 1078 § 1: „Ordynariusz miejsca może swoich podwładnych gdziekolwiek przebywających oraz wszystkich aktualnie przebywających na własnym jego terytorium, dyspensować od wszystkich przeszkód z prawa kościelnego, z wyłączeniem tych, od których dyspensa jest zarezerwowana Stolicy Apostolskiej”.

⁴⁵ KPK, kan. 1124: „Małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta i formalnym aktem od niego się nie odłączyła, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, jest zabronione bez wyrażonego zezwolenia kompetentnej władzy”.

⁴⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 247–262, nr 5: „Jeśli zawarcie związku małżeńskiego zbiega się z przyjęciem do pełnej jedności kościelnej, należy: a) pouczyć stronę niekatolicką by się zwróciła do dotychczasowego duszpasterza i poprosiła o potrzebne dokumenty (metryka chrztu i świadectwa wolnego stanu); w wypadku niemożliwości otrzymania tych dokumentów należy je sporządzić na podstawie zeznania zaprzysiężonych świadków”.

KPK (kan. 785 § 2 KKKW), „jeśli nie można zdobyć innych dowodów, wystarcza – jeśli nie ma przeciwnych podejrzeń – oświadczenie nupturientów, w razie potrzeby zaprzysiężone, że zostali ochrzczeni i nie są związani żadną przeszkodą”⁴⁷.

Z powyższego wynika, że jakkolwiek proboszcz jest pierwszym chronologicznie urzędowym przedstawicielem Kościoła odpowiedzialnym za zbadanie stanu wolnego nupturientów, to praktycznie, poza przypadkiem dwojga nupturientów katolików, którzy nigdy w żadnej formie nie zawierali małżeństwa i w przypadku wdowców, nigdy ostatecznie nie decyduje o stwierdzeniu stanu wolnego nupturientów, ale zawsze winien odnieść się do ordynariusza miejsca i procedować zgodnie z jego decyzją lub zgodnie z wyrokiem trybunału kościelnego. Rozeznanie sytuacji prawnej nupturientów niekatolików wymaga więc ze strony proboszcza przynajmniej dostrzeżenia problemu odnośnie do stanu wolnego niekatolika. Problem ten może jednak zostać rozstrzygnięty co najmniej na poziomie diecezjalnym i nie tylko według norm prawnych Kościoła katolickiego, ale także w oparciu o normy niekatolickiej wspólnoty religijnej.

Kompetencje sądu kościelnego

Właściwość sądu kościelnego do badania stanu wolnego nupturientów, którzy nie należą do Kościoła katolickiego najdobitniej została wyrażona w *Instrukcji „Dignitas connubii”*. Instrukcja ta, powtarzając normę zapisaną w kan. 1671 KPK (także kan. 1357 KKKW), stwierdza najpierw, że „sprawy małżeńskie ochrzczonych, na podstawie prawa własnego, należą do sędziego kościelnego”⁴⁸, daje możliwość, sędziemu kościelnemu „rozpatrywać tylko te sprawy dotyczące nieważności małżeństwa akatolików, zarówno ochrzczonych jak i nieochrzczonych, w których konieczne jest udowodnienie, wobec Kościoła katolickiego, stanu wolnego przynajmniej jednej ze stron, z zachowaniem art. 114”⁴⁹, czyli po przedłożeniu skargi powodowej.

⁴⁷ KPK, kan. 1068: „Jeśli w niebezpieczeństwie śmierci nie można zdobyć innych dowodów, wystarcza – jeśli nie ma przeciwnych podejrzeń – oświadczenie nupturientów, w razie potrzeby zaprzysiężone, że zostali ochrzczeni i nie są związani żadną przeszkodą.” Identycznie KKKW, kan. 786 § 2.

⁴⁸ DC, art. 3 § 1.

⁴⁹ DC, art. 3 § 2.

W przypadku skonsumowanego małżeństwo dwojga ochrzczonych jest to jedyna droga do uznania stanu wolnego tychże osób, gdyż „sakramentalny węzeł małżeński żadną ludzką władzą i z jakiegokolwiek przyczyny oprócz śmierci, nie może być rozwiązany po dopełnieniu małżeństwa”⁵⁰.

Trybunał katolicki winien działać w tym przypadku zgodnie z własnymi przepisami procesowymi (KPK lub KKKW), zarówno w zakresie ustalenia właściwości, jak i całej procedury. Wynika to z zapisu *Instrukcji „Dignitas connubii”*: „Ilekoć sędzia kościelny musi rozstrzygać o nieważności małżeństwa zawartego przez dwoje nieochrzczonych: 1° sprawa o nieważność odbywa się zgodnie z zasadami procesowego prawa kanonicznego”⁵¹. Natomiast od strony prawa materialnego winien zastosować prawo własne wspólnoty religijnej, do której należała strona akatolicka (ochrzczona lub nieochrzczona) w chwili zawierania zaskarżanego małżeństwa. *Instrukcja* stanowi jasno, że, „ilekoć sędzia kościelny musi wypowiedzieć się na temat nieważności małżeństwa małżonków akatolickich ochrzczonych”⁵² nieważność małżeństwa jest rozstrzygana, z zachowaniem prawa Bożego, na podstawie przepisów prawa, któremu obie strony podlegały w czasie zawierania małżeństwa, w szczególności odnośnie do „formy zawarcia małżeństwa, Kościół uznaje jakąkolwiek formę nakazaną lub dopuszczoną w Kościele lub Wspólnocie kościelnej, której członkami były strony w czasie zawierania małżeństwa, pod warunkiem, że był zachowany święty obrzęd zawarcia małżeństwa, jeśli przynajmniej jedna strona należała do jakiegoś Kościoła wschodniego akatolickiego”⁵³.

⁵⁰ KKKW, kan. 853. Redakcja tego kanonu jest bardziej precyzyjna w Kodeksie wschodnim aniżeli w kan. 1141 Kodeksu łacińskiego, który brzmi: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci.” Brak dookreślenia, że chodzi o węzeł sakramentalny, a więc dotyczący dwojga ochrzczonych, czyni ten kanon nieprecyzyjnym. Por. KPK, kan. 1055: „§ 1. Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu. § 2. Z tej racji między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”.

⁵¹ DC, art. 4 § 2 nr 1.

⁵² DC, art. 4 § 1 nr 1.

⁵³ DC, art. 4 § 1 nr 2.

Wymaga to od sędziego kościelnego specjalistycznej wiedzy z zakresu jurysprudencki trybunałów⁵⁴ oraz wypowiedzi innych dykasterii Stolicy Apostolskiej⁵⁵ oraz z zakresu prawa małżeńskiego niekatolickich wspólnot wyznaniowych. Sędzia w tym przypadku musi być szczególnie wyczulony na precyzję stosowania norm prawa materialnego, by nie ulec pokusie potraktowania „po katolicku” małżeństw zawartych przez niekatolików. Z pewnością ułatwieniem będzie ustalanie formuły wątpliwości (*concordantio dubii*) z użyciem przyczyn nieważności, które bezdyskusyjnie pochodzą z prawa Bożego.

W katalogu zrywających przeszkód małżeńskich znajdziemy dwie pochodzące z prawa naturalnego: pokrewieństwo w linii prostej i w drugim stopniu linii bocznej (kan. 1091 KPK i 808 KKKW)⁵⁶, niezdolności fizycznej (kan. 1084 KPK i 801 KKKW)⁵⁷ oraz jedna z prawa Bożego pozytywnego: przeszkodę węzła małżeńskiego (kan. 1085 KPK i 802 KKKW)⁵⁸.

Ponadto, prawodawca omawiając konsens małżeński zamieścił kilka norm zakorzenionych według jurysprudencki i kanonistów w prawie naturalnym. Są to kanony: 1095 KPK (818 KKKW), zwłaszcza nr 3 – niezdolność do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej, 1098 KPK (821 KKKW) – podstępne wprowadzenie w błąd, 1103 KPK (825 KKKW) – przymus.

Kan. 1095 KPK (818 KKKW) stanowi, że: „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy: 1. są pozbawieni wystarczającego używania rozumu; 2. mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych;

⁵⁴ Cały szereg orzeczeń przytacza np. J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993.

⁵⁵ Np. Papieska Komisja Do Spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego, *Odpowiedź do kan. 1103 KPK*, 23.04.1987, AAS 79 (1987), s. 1132, dotycząca przymusu jako wady zgodny małżeńskiej.

⁵⁶ KPK, kan. 1091 § 4: „Nigdy nie zezwala się na małżeństwo, jeśli istnieje wątpliwość, czy strony są spokrewnione w jakimś stopniu linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej”. Identycznie KKKW, kan. 808 § 3.

⁵⁷ KPK, kan. 1084 § 1: „Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury”. Identycznie KKKW, kan. 801.

⁵⁸ KPK, kan. 1085 § 1: „Nieważnie usiłuje zawrzeć małżeństwo, kto jest związany węzłem poprzedniego małżeństwa, nawet niedopełnionego.” KKKW, kan. 802 nie zawiera końcowej klauzuli „quamquam non consummati”.

3. z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”. Paździór uzasadnia następująco: „U podstaw obecnego uregulowania leży zasada, że nikt nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Rzymianie zasadę tę wyrażali słowami *ad impossibile nemo tenetur*. Dekretaliści z zasady tej uczynili regułą prawną: „«Nemo potest ad impossibile obligari». (...) Omawiany tytuł pochodzi z prawa naturalnego»⁵⁹.”

Z kolei interpretacja kan. 1098 KPK⁶⁰ i kan. 821 KKKW⁶¹ nasuwa więcej problemów. Na pytanie, czy *deceptio dolosa* jest tytułem nieważności małżeństwa pochodzącym z prawa naturalnego odpowiada twierdząco jurejurisprudencja Trybunału Roty Rzymskiej. W wyroku c. Burke z dnia 25 października 1990 roku *ponens* podkreśla takie, czyli naturalne pochodzenie normy⁶².

Natomiast, jeśli chodzi o kan. 1103 KPK⁶³ i kan. 825 KKKW⁶⁴ omawiający kwestie przymusu i bojaźni w kontekście nieważności małżeństwa, wątpliwości rozstrzygnęła odpowiedź Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych z dnia 25 listopada 1986 roku⁶⁵. Zgodnie z jej odpowiedzią nieważność małżeństwa z racji przymusu jest zakorzeniona w prawie naturalnym⁶⁶.

⁵⁹ S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 25; M. Fąka, *Niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł nieważności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 25 (1982), nr 1–2, s. 246.

⁶⁰ KPK, kan. 1098: „Kto zawiera małżeństwo, zwiedziony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie”.

⁶¹ KKKW, kan. 821: „Kto zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie”.

⁶² Dec. c. Burke 25.10.1990 w sprawie *Madraspolitan. i Mediapolitan. o nieważność małżeństwa*, „Ephemerides Iuris Canonici” 49 (1993), nr 1–3, s. 256–260. Zob. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie w błąd (kan. 1098 KPK) (na podstawie wyroku Roty Rzymskiej c. Burke z 15 X 1990 r.)*, „Prawo Kanoniczne” 38 (1995), nr 1–2, s. 3–11.

⁶³ KPK, kan. 1103: „Nieważne jest małżeństwo zawarte pod przymusem lub pod wpływem ciężkiej bojaźni z zewnątrz, choćby nieumyślnie wywołanej, od której, ażeby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo”.

⁶⁴ KKKW, kan. 825: „Nieważne jest małżeństwo zawarte pod przymusem lub pod wpływem ciężkiej bojaźni z zewnątrz, choćby nieumyślnie wywołanej, od której, aby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo”.

⁶⁵ AAS 79 (1987), s. 1132.

⁶⁶ L. Adamowicz, *Lex – natura – Ecclesia*, s. 84–88.

W dobie ułatwionej komunikacji i częstego stykania się ludzi różnych kultur i wyznań orzecznictwo w tego rodzaju sprawach będzie z pewnością w polskich kościelnych trybunałach znacznie częstsze i tym bardziej aktualne jest, cytowane już, papieskie stwierdzenie, że trzeba uwierzyć, że prawda istnieje i jest możliwa do odkrywania w procesie kanonicznym⁶⁷.

Sprawy będące w wyłącznej kompetencji Stolicy Apostolskiej

Poza możliwością apelacji oraz zwrócenia się do Stolicy Apostolskiej o wyjaśnienie czy rozstrzygnięcie konkretnych wątpliwości odnośnie do stanu wolnego nupturientów⁶⁸, do wyłącznej kompetencji Stolicy Apostolskiej należy szereg kwestii dotyczących węzła małżeńskiego. Zostaną one tylko wyliczone, gdyż tylko w sposób pośredni dotyczą omawianego tematu.

Jednie Biskup Rzymski może udzielić dyspensy od małżeństwa niedopełnionego (także niekatolików i nieochrzczonych)⁶⁹ oraz rozwiązać małżeństwo niesakramentalne na podstawie przywileju wiary⁷⁰. Należy również pamiętać, że jedynie do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła należy interpretowanie prawa Bożego naturalnego i pozytywnego⁷¹. Z kolei Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej, poza rozstrzygnięciem spraw

⁶⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej* – 29.01.2005, nr 5.

⁶⁸ KPK, kan. 1707 § 3 dotyczący domniemanej śmierci: „W wypadkach niepewnych i skomplikowanych, biskup winien zasięgnąć rady Stolicy Apostolskiej”.

⁶⁹ KPK, kan. 1142 (KKKW, kan. 862): „Małżeństwo niedopełnione, zawarte przez ochrzczonych lub między stroną ochrzczoneą i stroną nieochrzczoneą, może być ze słusznej przyczyny rozwiązane przez Biskupa Rzymskiego, na prośbę obydwu stron lub tylko jednej, choćby druga się nie zgadzała” i KPK, kan. 1698: „§ 1. Tylko Stolica Apostolska rozpoznaje fakt niedopełnienia małżeństwa i istnienie słusznej przyczyny do udzielenia dyspensy. § 2. Dyspensa natomiast udzielana jest przez samego Biskupa Rzymskiego”. S. Congregatio pro Sacramentis, *Litterae circulares „De processu super matrimonio rato et non consummato”* 20 dec. 1986, „Monitor Ecclesiasticus” 112 (1987), s. 423–429.

⁷⁰ KPK, kan. 1149 (KKKW, kan. 860): „Jeśli nieochrzczony, po przyjęciu chrztu w Kościele katolickim, nie może ze współmałżonkiem nieochrzczonym nawiązać współżamieszkania z racji uwięzienia lub prześladowania, wolno mu zawrzeć nowe małżeństwo, chociażby tymczasem druga strona przyjęła chrzest, z zachowaniem przepisu kan. 1141”. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, E Civitate Vaticana 2001; Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Pastor bonus”*, nr 53.

⁷¹ KPK, kan. 747.

kompetencyjnych, jest władny do „rozstrzygania w formie dekretu przypadków nieważności małżeństwa, w których nieważność jest ewidentna”⁷² oraz dyspensowania od ustaw procesowych⁷³.

Zakończenie

Prawodawca w kan. 776 § 1 *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich* przypomniał, że „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta nieodwołalną zgodą osobową ustanawiają między sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swojej natury do dobra małżonków i do zrodzenia i wychowania dzieci zostało ustanowione przez Stwórcę i rządzi się Jego prawami”. Każdy więc człowiek ma prawo do zawarcia małżeństwa. Jednak z prawem do zawarcia małżeństwa związany jest obowiązek wspólny dla każdej osoby ludzkiej akceptacji porządku naturalnego, który został wpisany w naturę osoby oraz w małżeństwo. Jednym z elementów porządku naturalnego jest wymóg stanu wolnego stawiany nupturientom. Wśród wielości współczesnych koncepcji jedyną do zaakceptowania z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego jest afirmacja nierozdzielności absolutnej dopełnionego małżeństwa dwojga ochrzczonych. Kościół, stojąc na straży małżeństwa oraz na straży praw osoby ludzkiej dostrzega i uznaje godność małżeństwa zawieranego przez każdego człowieka z poszanowaniem porządku naturalnego, niezależnie od miejsca, czasu i okoliczności jego zawarcia. Łaska sakramentalna, która jest darem Boga dla małżonków ochrzczonych, wzmacnia i konsekruje powołanie do tego, by związek mężczyzny i kobiety stawał się *totius vitae consortium*, owocującym wzajemną miłością i płodnością.

Uznając ważność małżeństw zawieranych poza Kościołem katolickim, jednocześnie Kościół nie może, będąc wiernym nauce Chrystusa o małżeństwie, godzić się na jego rozwiązywanie wbrew prawu Bożemu

⁷² DC, art. 5 § 2: „Sygnatura Apostolska posiada władzę rozstrzygania w formie dekretu przypadków nieważności małżeństwa, w których nieważność jest ewidentna; ilekroć jednak pojawia się potrzeba dochodzenia lub dokładniejszego badania, Sygnatura zleca je kompetentnemu trybunałowi lub, jeśli wymaga tego dany przypadek, innemu trybunałowi, który przeprowadzi proces o nieważność zgodnie z przepisami prawa.”

⁷³ DC, art 1 § 3: „Dyspensa od przepisów prawa procesowego jest zarezerwowana Stolicy Apostolskiej” (por. kan. 87; *Pastor Bonus*, nr 124, nr 2).

czy to na gruncie prawa cywilnego, czy to na gruncie prawa stanowionego w niektórych wspólnotach religijnych.

W swoim ostatnim przemówieniu do pracowników Trybunału Ruty Rzymskiej Jan Paweł II napominał: „Pod pretekstem wymogów pastoralnych, podniosły się głosy proponujące za uznanie nieważności tych małżeństw, które się całkowicie rozpadły. (...) Oczywista jest obiektywna jurydyczna i moralna waga takiego zachowania, które w żaden sposób nie daje pastoralnie wartościowego rozwiązania problemów stwarzanych przez kryzysy małżeńskie. Dzięki niech będą Bogu, że nie brakuje wiernych, którzy nie zgadzają się na to, by oszukiwano ich sumienie. Co więcej, wielu z nich, pomimo osobistego zaangażowania w kryzys małżeński, gotowych jest na rozwiązania trzymające się ścieżki prawdy”⁷⁴.

Staranne badanie stanu wolnego jest z pewnością wejściem na tę ścieżkę prawdy.

La comprobación del estado de libertad de las personas no bautizadas o acatólicas antes de contraer el matrimonio canónico

Somario

El artículo presenta los procedimientos necesarios para la verificación de la validez de un matrimonio contraído en pasado por personas no bautizadas o acatólicas antes de admitirlas a celebrar el matrimonio canónico. Esta comprobación es necesaria para averiguar la inexistencia del impedimento dirimente de ligamen procedente de derecho divino. La primera parte del trabajo analiza los factores influyentes sobre la creación de un vínculo matrimonial válido en los matrimonios celebrados bajo distintos regímenes de derecho matrimonial religioso tanto cristiano como no cristiano. En la investigación ordenada a la constatación si existe o no existe este vínculo destaca la necesidad de la comprobación de la influencia de las normas procedentes de derecho divino; de derecho religioso y también de derecho civil. La segunda parte del artículo enfoca el tema del procedimiento de esta comprobación y las competencias atribuidas en este proceso al párroco, al ordinario del lugar, al tribunal eclesiástico y a la Santa Sede.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej* – 29.01.2005, nr 3.

Ks. Piotr Majer

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Zawarcie małżeństwa kanonicznego a obowiązki naturalne wynikające z poprzedniego związku

1. Geneza kan. 1071 § 1, 3°

W dzisiejszych czasach coraz częściej duszpasterz staje wobec problemu, jakie niesie z sobą pragnienie zawarcia małżeństwa kanonicznego przez katolików, którzy przez jakiś czas byli związani z inną osobą małżeństwem cywilnym, następnie uzyskali cywilny rozwód, a teraz chcą zawrzeć małżeństwo według obowiązującej ich kanonicznej formy małżeńskiej, małżeństwo – między ochrzczonymi – sakramentalne, zgodnie z nauczaniem i pragnieniem Kościoła. Jako że Kościół nie uznaje ich poprzedniego cywilnego związku za ważny – nie dopełnili wymaganego do ważności małżeństwa obowiązku formy kanonicznej (kan. 1108 § 1 i 1117) – nie wiąże ich przeszkoda węzła (kan. 1086 § 1), dawne małżeństwo cywilne zostało rozwiązane wyrokiem sądu cywilnego, miniony związek jest już prawnie zakończony, a oni są stanu wolnego. Nie muszą nawet udawać się do sądu kościelnego, by ten stwierdził nieważność ich poprzedniego małżeństwa, gdyż zgodnie z obowiązującym prawem¹ wy-

¹ Zob. Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, *Interpret. autent.*, 11 VII 1984, AAS 76 (1984), s. 747.

starcza, by proboszcz w ramach przygotowania do małżeństwa stwierdził, iż nie są związani przeszkodą i mogą ważnie i godziwie zawrzeć związek małżeński.

Czy należy cieszyć się z tego, że ktoś, kto przez całe lata pozostawał w nieuregulowanym – by nie powiedzieć grzesznym – związku, nie mógł uczestniczyć w pełni w życiu sakramentalnym², teraz, gdy dostrzegł swój błąd, nierzadko ze skruchą i żalem pragnie rozpocząć prawdziwą – tym razem – drogę małżeńską z osobą, którą miłuje i którą poślubia na dobre i na złe? Tamten etap, który okazał się życiową pomyłką, już za nim. Przed nim otwiera się zupełnie nowy rozdział.

Czy jednak słuszne jest, iż ktoś, kto zostawił osobę, która wiązała z nim poważne życiowe nadzieje, z którą łączyły więzi emocjonalne i materialne, z którą tworzył wspólnotę łoża i stołu, z którą ma potomstwo, teraz odświętnie ubrany staje na ślubnym kobiercu, słyszy wzniosłe słowa o pełnym wzajemnym oddaniu się mężczyzny i kobiety, o małżeńskiej miłości, którą Chrystus Pan pobłogosławił i ubogacił wynosząc do godności sakramentu?

Przez dziesiątki lat w prawie kościelnym i literaturze kanonicznej w ogóle nie podejmowano kwestii zobowiązań wynikających z małżeństwa cywilnego. W kontekście bardzo ostrej, wielowiekowej polemiki między władzą kościelną a świecką w przedmiocie jurysdykcji nad małżeństwem ochrzczonych³ uznawano po prostu, że z „bezwstydneho i zgubnego konkubinatu”⁴, ustanowienie którego jest „świętokradczą uzurpacją”⁵

² Zob. Jan Pawł II, *Familiaris consortio*, nr 82; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, 14 IX 1994, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, opr. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, t. I, Tarnów 1995, s. 410–414.

³ Szerzej na temat sporu kompetencyjnego między Kościołem a państwem w odniesieniu do małżeństwa, zob. P. Majer, *Małżeństwo jako przedmiot zainteresowania Kościoła i państwa – prawo kanoniczne a małżeństwo cywilne*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003), red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 255–286.

⁴ Pius IX, Przemówienie *Acerbissimum vobiscum*, 27 IX 1852 r., *Enchiridion Familiae. Textos de Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (siglos I a XX)*, red. A. Sarmiento, J. Escrivá Ivars, t. I, Pamplona 1992, s. 319–323 (dalej: EF).

⁵ Leon XIII, *List Il divisamento*, 8 II 1893 r., [w:] EF, t. I, s. 553–567; CIC Fontes, t. III, s. 393–398.

władcy państwowego „ku ostatecznej zagładzie dusz”⁶ nie mogą powstawać żadne obowiązki godne uznania przez Kościół. Co ciekawe, o ile zerwanie zaręczyn dawało podstawę do wniesienia skargi o wynagrodzenia strat, jeśliby takie powstały⁷, to jednocześnie uznawano, iż z małżeństwa cywilnego nie wynikają żadne zobowiązania, nawet naturalne⁸. Dlatego gdy prawo i doktryna poruszały kwestię nieważności małżeństwa (cywilnego) zawartego bez zachowania formy kanonicznej, wskazywano jedynie, iż po rozwiązaniu związku cywilnego stan wolny może stwierdzić proboszcz podczas przygotowania do zawarcia małżeństwa kanonicznego, konsultując się z ordynariuszem, nie wspominając w ogóle o jakichkolwiek zobowiązaniach⁹. Jedynie gdy małżeństwo kanoniczne chciał zawrzeć nupturient będący aktualnie związany kontraktem cywilnym z osobą trzecią, nakazywano szczególną ostrożność i odniesienie do ordynariusza¹⁰.

Jaskrawo manifestowany negatywny osąd moralny instytucji małżeństwa cywilnego doprowadził do tego, iż małżeństwo cywilne było uznane

⁶ Pius IX, Przemówienie *Multis gravibusque*, 17 XII 1860 r.

⁷ Zob. kan. 1017 § 3 CIC 1917; kan. 1062 § 2 obowiązującego *Kodeksu*.

⁸ Tak w odpowiedzi Św. Kongregacji Soboru z 1866 r.: „An contrahens non servata Concilii sollemnitate, obligatus sit saltem obligatione naturali, cuius vigor aliquo ecclesiastico remedio compelli possit ad observanda promissa. Resp. Non esse obligatum etam obligatione naturali”. Kongregacja uznała, iż małżeństwa cywilnego nie można zrównywać z zaręczynami – cyt. za E. Lalaguna, *El matrimonio civil ante el derecho canónico*, „Ius Canonicum” 2 (1961), s. 284, przyp. 34.

⁹ Zob. odpowiedź Papieskiej Komisji ds. Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego, 16 X 1919 r., AAS 11 (1919), s. 479.

¹⁰ Zob. dwie instrukcje Św. Kongregacji Dyscypliny Sakramentów wydane po zawarciu konkordatów z Włochami (1 VII 1929 r.) oraz z Republiką Dominikany (25 III 1955 r.). Chodziło jednak nie tyle o poszanowanie zobowiązań płynących ze związków cywilnych, ale o to, że małżeństwa zawarte w takich okolicznościach nie mogły uzyskać skutków cywilnych gwarantowanych w podpisanych przez Stolicę Apostolską umowach z oboma państwami. Zob. odpowiednio: AAS 21 (1929), s. 351–383, art. 18; AAS 47 (1955), s. 628–654, art. 20. Podobnie w instrukcji Św. Kongregacji Dyscypliny Sakramentów *Sacrosanctum matrimonii*, 29 VI 1941, AAS 33 (1941), s. 297–318 w przypadku, gdyby jedno względnie oboje nupturienti odważyli się zawrzeć tzw. małżeństwo cywilne z inną osobą, a związek ten został rozwiązany, nakazywano przedstawienie eutentycznego dokumentu stwierdzającego definitywne rozwiązanie związku. Jeśli małżeństwo cywilne nie zostało jeszcze rozwiązane, należało odnieść się do ordynariusza (allegatum I, 6). Zob. też uchwaloną przez Konferencję Episkopatu Polski *Instrukcję o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem*, 9 IX 1946, Olsztyn 1947, s. 12, nr 21 oraz s. 33, nr 64/e. W instrukcji nie ma żadnej wzmianki o tym, że osoba cywilnie rozwiedziona może mieć potomstwo z poprzedniego związku.

nie tylko za „nieważne” (*invalidum*), ale za „nieistniejące” (*inexistens*)¹¹, a w konsekwencji nie uznawano, by mogło generować jakieś prawa. Dopiero w drugiej połowie XX. w literaturze kanonistycznej pojawiają się wzmianki o niesprawiedliwości, jaka towarzyszy takiemu postrzeganiu małżeństwa cywilnego przez Kościół, zwłaszcza w kontekście zawierania małżeństwa kanonicznego przez osoby cywilnie rozwiedzione, które wcześniej pozostawały z kimś innym w związku cywilnym¹². Dlatego poczynawszy od lat pięćdziesiątych pojawiły się postulaty uznania cywilnej formy małżeństwa za ważną¹³, albo przynajmniej uznania faktu zawarcia cywilnego małżeństwa przez katolika za zrywającą przeszkodę małżeńską (z prawa kościelnego, a więc dyspensowalną)¹⁴. Uzasadniając te propozycje autorzy, oprócz pewnej akceptacji instytucji małżeństwa cywilnego i chęci uniknięcia konfliktu między ustawodawstwem państwowym a legislacją kościelną, przywoływali także racje i korzyści płynące z takiego uznania, mianowicie zapobieżenie gorszącym nadużyciom i niesprawiedliwości, ja-

¹¹ W oficjalnych dokumentach i w literaturze unikano wręcz stosowania nazwy „małżeństwo cywilne”, zastępując ją określeniami: „ceremonia cywilna”, „akt czysto cywilny”, „zwykły obrzęd świecki”, „tak zwane małżeństwo cywilne”. Przeciwno nazywaniu małżeństwa cywilnego konkubinatem oraz używaniu innych ostrych i pejoratywnych określeń protestował już F. X. Wernz, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, t. IV: *Ius matrimoniale Ecclesiae catholicae*, Romae 1904, s. 326.

¹² Np. Biskupski, pisząc o pozasądowym stwierdzeniu nieważności małżeństwa w przypadku niezachowania formy kanonicznej poruszał także zagadnienie moralne (krzywda wyrządzona kobiecie i dzieciom zrodzonym w cywilnym związku). Wskazywał na konieczność przeprowadzenia rozwodu cywilnego, w którym te kwestie zostałyby należycie uregulowane. Wyraził przy tym zdanie, iż obrońca węzła mógłby sprzeciwić się dekretowi o stanie wolnym nie tylko w rezultacie podejrzenia przeszkody węzła, ale także z racji moralnych. Zob. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, t. II: *Proces małżeński*, Olsztyn 1960, s. 471–473.

¹³ Zob. L. del Amo, *Los matrimonios civiles y el delito de bigamia. En torno a la sentencia del Tribunal Supremo, 14 de enero de 1955, sobre bigamia*, „Revista Española de Derecho Canónico” 10 (1955), s. 293; L. G. Wrenn, *Updating the Law on Marriage*, „The Jurist” 27 (1967), s. 275–276; J. M. Díaz Moreno, *Matrimonio canónico y matrimonio civil: previsible regulación matrimonial en ambos ordenamientos*, w: AA.VV., *La Iglesia en España sin concordato – una hipótesis de trabajo*, Madrid 1976, s. 192–193; R. J. Ryan, *The canonical status of marriages attempted before civil authorities: a historical analysis from the Council of Trent to the 1983*, Washington 1989, s. 211–212.

¹⁴ Zob. R. Navarro-Valls, *Forma jurídica y matrimonio canónico. Notas críticas a las tesis canonizadoras del matrimonio civil*, „Ius Canonicum” 14 (1974), s. 100–104; F. Arboleda, *De natura iuridica matrimonii civilis catholicorum in iure canonico condito et condendo*, „Periodica” 67 (1978), s. 351–352.

kiej nierzadko dopuszcza się osoba „stanu wolnego” w stosunku do porzucanego cywilnego małżonka i dzieci zrodzonych w tymże cywilnym związku. Szczególnie wyrazisty był głos niemieckiego kanonisty H. Flatten, który wskazywał, iż z małżeństwa cywilnego, w którym nierzadko został wyrażony prawdziwy konsens, rodzą się moralne zobowiązania, jakich nie można bagatelizować. Łatwość, z jaką Kościół godzi się na dopuszczanie do zawarcia małżeństwa przez osoby, które wcześniej może przez wiele lat żyły w cywilnych związkach z kimś innym, a teraz, jako kanonicznie stanu wolnego, domagają się dopuszczenia do kanonicznego małżeństwa, rodzi poczucie krzywdy i uzasadnione zgorszenie. Małżeństwo cywilne nie jest wprawdzie małżeństwem i nie generuje obowiązków małżeńskich, ale nie można utrzymywać, że nie rodzi żadnych powinności, które prawo kościelne musi brać pod uwagę¹⁵.

Postulaty zgłaszane przez kanonistów nie pozostały bez odpowiedzi podczas prac nad reformą Kodeksu. Wprawdzie nie było zgody na uznanie małżeństwa cywilnego lub ustanowienie przeszkody na kształt przeszkody węzła, którą miałyby sprawiać zawarcie cywilnego związku, ale ustanowiono instrument prawny zmierzający do ochrony naturalnych uprawnień osób żyjących *more uxorio*.

W pierwszym projekcie (*schema*) Kodeksu z 1975 r. kwestia ta nie została wprost podjęta, ale na posiedzeniu zespołu w dniach 21–25 lutego 1975 r. podczas omawiania różnych przypadków, w których proboszcz przed asystowaniem przy zawarciu małżeństwa był zobowiązany do uzyskania zgody ordynariusza miejsca zaproponowano, by pośród tego rodzaju sytuacji uwzględnić także przypadek osób, które po rozwodzie cywilnym chcą zawrzeć małżeństwo kanoniczne z inną osobą. W dyskusji podniesiono, iż coraz częściej spotyka się przypadki, gdy ktoś wstępujący w związek małżeński ma za sobą nawet kilka związków cywilnych, poruszono kwestię obowiązków wobec dzieci zrodzonych czy to w związkach cywilnych, czy pozamałżeńskich (*filii naturales*), a także sytuację tych, którzy będąc cywilnie związani z jedną osobą pragną (bez rozwodu) zawrzeć kanoniczne małżeństwo z inną¹⁶. Ostatecznie przyjęto formułę, która po niewielkich modyfikacjach¹⁷ znalazła się w Kodeksie Prawa Kano-

¹⁵ Zob. H. Flatten, *De matrimonio civili catholicorum*, „Periodica” 67 (1978), s. 223.

¹⁶ Zob. „Communicationes” 9 (1977), s. 144–145.

¹⁷ Zob. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complex-tens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad*

nicznego z 1983 r. jako kan. 1071 § 1, 3°, stanowiący, iż: „Poza wypadkiem konieczności, nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować przy: [...] małżeństwie osoby, którą wiążą naturalne obowiązki wobec innej strony lub wobec dzieci, wynikające z poprzedniego związku.

Od razu po wejściu w życie nowego Kodeksu z uznaniem przyjęto nowy przepis uznając go za rozwiązanie o wiele bardziej odpowiadające zasadzie słuszności, aniżeli milczenie poprzedniego Kodeksu w tej materii i łatwość, z jaką mogli zawrzeć małżeństwo ci, którzy zaciągnęli zobowiązania moralne w związku lub związkach, w których pozostawali wcześniej¹⁸.

Dokonajmy zatem egzegezy nowego przepisu.

Znaczenie pojęcia „zezwoenie” (*licentia*)

Kanon 1071 obejmuje sytuacje, które z uwagi możliwość kolizji pomiędzy uprawnieniem do zawarcia małżeństwa, a pewnymi prawami lub interesem prawnym osób indywidualnych (np. w wypadku, gdy małżeństwo nie może uzyskać skutków cywilnych) lub całej społeczności Kościoła (np. w wypadku osób będących w karach kościelnych).

Choć niektórzy przepisy zawarte w kan. 1071 wyprowadzają z dawnych przeszkód wzbraniających, które nie powodowały nieważności, a tylko niegodziwość małżeństwa¹⁹, to jednak istnieją zasadnicze różnice między przeszkodami a zakazami ustanowionymi w kan. 1071. Po pierwsze, przeszkody odnoszą się wprost do nupturientów i do „zawierania” przez nich małżeństwa, natomiast wymienione zakazy odnoszą się do „asystowania”, a zatem ich bezpośrednimi adresatami nie są nupturienti, lecz świadek kwalifikowany, czyli duchowny asystujący przy zawarciu małżeństwa. Aczkolwiek w praktyce zakazy dotyczą wprost nie tyle asystującego, ale raczej kapłana przeprowadzającego dochodzenie przedślubne, gdyż to właśnie on w razie potrzeby winien starać się o stosowne ze-

novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et Consultoribus datis, Città del Vaticano 1981, s. 249.

¹⁸ Zob. np. M. Rola, *Zezwolenie ordynariusza na zawarcie małżeństwa*, [w:] *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 219.

¹⁹ Kan. 1036 § 2 CIC 1917.

zwolenie, tak by duchowny asystujący przy zawarciu małżeństwa mógł to czynić godziwie (kanony 1066, 1070 i 1114)²⁰.

Inną różnicą pomiędzy przeszkodami małżeńskimi a zakazami asystowania z kan. 1071 jest to, że zasadniczym celem zakazów nie jest przeszkodzenie ani zniechęcenie nupturientów do zawarcia małżeństwa w konkretnej sytuacji, jak w przypadku przeszkód, ale wstrzymanie przygotowywania do małżeństwa i przedłożenie sprawy ordynariuszowi miejsca w sytuacji domagającej się szczególnej czujności i kontroli w specyficznych uwarunkowaniach²¹. Komentatorzy podkreślają, że kan. 1071 nie tyle zakazuje zawierania małżeństwa, co spełnia swoistą „funkcję kontrolną”²² lub „prewencyjną”²³ w sytuacjach określanych przed doktryną jako „specjalne”, „szczególne”, „specyficzne”, „delikatne”, „wyjątkowe”, „anormalne”, „trudne”. W uwarunkowaniach, w których zawarcie małżeństwa generalnie koliduje z rozmaitymi prawami, dobrami, wartościami, normami, zasadami etyczno-moralnymi i interesami prawnymi innych osób lub społeczności, zwyczajne czynności prawne zmierzające do zawarcia małżeństwa muszą być wstrzymane, a konfliktowa (przynajmniej hipotetycznie) kwestia przedłożona ordynariuszowi miejsca. Jeśli ten uzna, iż z różnych względów należy zakazać, już nie asystowania, ale zawierania małżeństwa w konkretnym przypadku, może wydać odpowiednio umotywowany zakaz w oparciu o przepis kan. 1077 § 1²⁴.

²⁰ Zob. F. R. Aznar Gil, *Sub can. 1071*, [w:] *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1999, s. 554.

²¹ Zob. K. Lüdicke, *Die Ehehindernisse*, [w:], *El matrimonio y su expresión canónica ante el III Milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, red. P. J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J. I. Bañares, J. Miras, Pamplona 2001, s. 514–515.

²² Zob. G. Terraneo, *C. 1071: La licenza dell'Ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale?*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 2 (1988), s. 95.

²³ Zob. J. Fornés, *El sacramento del matrimonio (derecho matrimonial)*, [w:] *Manual de derecho canónico*, Pamplona 1991, s. 666; M. López Alarcón, R. Navarro-Valls, *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid 1994, s. 131; T. Rincón-Pérez, *Sub can. 1071*, [w:] *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. III, Pamplona 1996, s. 1125; F. R. Aznar Gil, *Sub can. 1071...*, s. 554; F. R. Aznar Gil, *Derecho matrimonial canónico. Vol. I: cánones 1055–1094*, Salamanca 2001, s. 250.

²⁴ Kan. 1077 – § 1. Ordynariusz miejsca może w szczególnym wypadku zabronić zawierania małżeństwa swoim podwładnym gdziekolwiek przebywającym, oraz wszystkim aktualnie przebywającym na własnym jego terytorium, lecz tylko czasowo, na skutek poważnej przyczyny i dopóki ona trwa.

A zatem celem kan. 1071 jest wdrożenie swoistej procedury prewencyjnej polegającej na wstrzymaniu zwyczajnych działań zmierzających do zawarcia małżeństwa, aby ordynariusz miejsca mógł ocenić sytuację, która została uznana przez kodeksowego ustawodawcę za nadzwyczajną, wyjątkową czy specjalną, niosącą ze sobą pewne – przynajmniej hipotetyczne – zagrożenie. W oparciu o kan. 1071 proboszcz (lub inny kompetentny duchowny), który w normalnych warunkach decyduje samodzielnie, tym razem przedkłada sprawę ordynariuszowi miejsca do oceny, ten zaś po sprawdzeniu udziela zezwolenia na asystowanie lub – jeśli są ku temu odpowiednio poważne przesłanki – zakazuje zawarcia małżeństwa, ale w tym drugim przypadku czyni to nie na mocy kan. 1071, ale wykorzystując możliwość, którą daje mu kan. 1077.

Zezwolenie (*licentia*) to, zgodnie ze swym etymologicznym znaczeniem (*licet, licere*), zgoda na jakieś działanie wydana w obliczu istniejącego zakazu i sprawiająca, iż działanie to jest wówczas ważne i godziwe, czyli prawnie dozwolone. Nierespektowanie któregoś z zakazów zawartych w kan. 1071 oznaczałoby nie tyle niegodziwość małżeństwa samego w sobie, co niegodziwość działania świadka kwalifikowanego, czyli niegodziwość asystowania. Przekroczenie zakazu powodowałoby niedozwolone – nie z winy nupturientów, ale duchownego – zawarcie małżeństwa.

Znaczenie wyrażenia „poprzedni związek”

Wyrażenie „poprzedni związek” jest na tyle ogólne i pojemne, iż obejmuje rozmaite sytuacje, z których rodzą się zobowiązania naturalne wobec partnera związku lub zrodzonego potomstwa²⁵. Zakaz asystowania bez zezwolenia ordynariusza miejsca odnosi się jedynie do związków między mężczyzną i kobietą²⁶ i to związków, w których w grę wchodzi rela-

²⁵ Zob. F. Daneels, *Le mariage dans le Code de Droit Canonique. Présentation et Commentaire*, Luçon 1984, s. 19.

²⁶ Tylko jeden z konsultowanych komentatorów kan. 1071 § 1, 3° dotknął problemu zobowiązań naturalnych, jakie mogą zrodzić się ze związku homoseksualnego. Zob. J. P. Schouppe, *L'admission à la célébration ecclésiale du mariage: regards pastoraux et juridiques sur l'application du canon 1071*, „L'année canonique” 44 (2002), s. 178, przyp. 47. Autor nie podaje rozwiązań. Naszym zdaniem ze związku homoseksualnego, który nie tylko jest związkiem nieprawidłowym, ale przeciwnym naturze, nie mogą płynąć zobowiązania „naturalne”. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między*

cja oparta na seksualności (wyklucza się np. związek brata z siostrą, czy dziecka z rodzicami, choć z tych związków także płyną zobowiązania wynikające ze sprawiedliwości i z miłości²⁷), zarówno prawnie uznana, jak i nieposiadająca takiego uznania.

Przed wszystkim będą to związki, które nabywają status publiczny podobny do ważnego małżeństwa. A zatem w pierwszym rzędzie małżeństwo uznane przez sąd kościelny za nieważne²⁸ oraz małżeństwo, które zgodnie z prawem zostało rozwiązane na mocy przywileju wiary²⁹. Orzeczenie nieważności czy rozwiązanie małżeństwa nie zmienia faktu, iż osoby te zawierając małżeństwo chciały być prawdziwymi małżonkami i były postrzegane jako tacy³⁰. O swych obowiązkach winne być zatem pouczone zarówno przy orzeczeniu nieważności czy rozwiązaniu małżeństwa

osobami homoseksualnymi, 3 VI 2004, n. 4: „Nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jest święte, natomiast związki homoseksualne pozostają w sprzeczności z naturalnym prawem moralnym”.

²⁷ Zob. T. Rincón-Pérez, *Sub can. 1071...*, s. 1131.

²⁸ Należy wspomnieć o przepisie kan. 1689, który nakazuje, by w wyroku stwierdzającym nieważność upomnieć strony o zobowiązaniach moralnych lub także cywilnych, którymi ewentualnie będą związane jedna strona względem drugiej i wobec dzieci, co do zapewnienia utrzymania i wychowania. Zobowiązanie to powtarza art. 252 Instr. *Dignitas connubii* oraz Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 1629), który odwołuje się do kan. 1071. Tam gdzie decyzje sądów kościelnych nie mają skuteczności cywilnej, obowiązki cywilne stron wobec siebie nawzajem i wobec dzieci okresla sąd świecki. W krajach, w których kościelne orzeczenia nieważności małżeństwa mają skutki cywilne, nie będzie to zwykłe przypomnienie o konieczności wypełniania obowiązków, ale ich określenie honorowane w państwowym porządku prawnym. Zob. P. V. Pinto, *I processi nel Codice di Diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII*, Città del Vaticano 1993, s. 545–546; W. Wenz, *Komentarz do art. 252, [w:] Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 339.

²⁹ Kan. 1148 § 3 – „Ordynariusz miejsca mając na uwadze warunki moralne, społeczne i ekonomiczne miejsc i osób, powinien zatroszczyć się o wystarczające zabezpieczenie potrzeb pierwszej żony oraz innych oddalonych, zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości, chrześcijańskiej miłości i naturalnej słuszności”. Kongregacja Doktryny Wiary, *Normae pro conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, Romae 2001, art. 20 § 2 – „Instructor interrogare debet etiam circa obligationes vel morale vel civiles erga primum coniugem et prolem forte susceptam”.

³⁰ Zob. K. Lüdicke, R. E. Jenkins, *Dignitas connubii. Norms and Commentary*, Alexandria 2006, s. 409.

(wymagają tego odrębne przepisy prawa kanonicznego), jak i zawierając nowy związek³¹.

Kolejnym przykładem „poprzedniego związku”, który bez wątpienia generuje zobowiązania, nie tylko moralne, ale cywilnoprawne, jest małżeństwo cywilne, które jedno lub oboje nupturienti zawarli w przeszłości, po czym, uzyskawszy rozwód cywilny, pragną zawrzeć małżeństwo kanoniczne³². Szczególnie skomplikowanym przypadkiem byłaby sytuacja, w której ktoś pragnąłby zawrzeć kanoniczne małżeństwo, będąc jednocześnie związanym cywilnym związkiem z osobą trzecią. Z zasady na zawarcie takiego małżeństwa zgody się nie udziela, wymagając najpierw zakończenia cywilnego związku – także z uwagi na to, iż małżeństwo byłoby pozbawione skutków cywilnych (kan. 1071 § 1, 2°) – jednak nie jest to wykluczone, a prawo partykularne przewiduje i takie sytuacje w zupełnie wyjątkowych przypadkach³³.

Do sytuacji objętych wymogiem uzyskania zezwolenia ordynariusza miejsca autorzy zaliczają zgodnie także tzw. wolne związki. Choć charakteryzują się przede wszystkim aspektami negatywnymi: brakiem publicz-

³¹ W państwach, w których orzeczenia sądów kościelnych (a także decyzje o rozwiązaniu małżeństwa) mogą uzyskać skuteczność cywilną, obowiązki byłych małżonków są cywilnie umocowane.

³² Gdy chodzi o nupturientów, którzy od dłuższego czasu żyją ze sobą w związku cywilnym, a teraz, chcąc uregulować swoją sytuację, pragną zawrzeć między sobą kanoniczne małżeństwo, komentatorzy kan. 1071 § 1, 3° podkreślają, iż obowiązek uzyskania zezwolenia ordynariusza miejsca nie obejmuje tego rodzaju „poprzedniego związku”. Jednak prawo partykularne niekiedy włącza i tę sytuację do wymogu uzyskania zezwolenia ordynariusza miejsca. Nie tyle, by zabezpieczyć wypełnianie obowiązków, ale w zamiarze zweryfikowania integralności woli małżeńskiej osób, które wcześniej poprzestały tylko na cywilnym związku, chcąc otoczyć szczególną opieką duszpasterską i zintensyfikować przygotowanie takich nupturientów, tak by nie traktowali zawarcia małżeństwa w Kościele jedynie jako przejaw niepotrzebnej biurokracji, nakłonić ich do koniecznej skruchy, uzyskać gwarancje chrześcijańskiego wychowania potomstwa. Tak np. postanowiła Konferencja Episkopatu Włoch w *Decreto generale sul matrimonio canonico*, 5 XI 1990, „Ius Ecclesiae” 3 (1991), s. 780–802, nr 44.1. Zob. F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Salamanca 1993, s. 151–153.

³³ Np. wspomniany wyżej dekret ogólny Konferencji Episkopatu Włoch „z poważnych racji i w naprawdę wyjątkowych okolicznościach” dopuszcza możliwość udzielenia zezwolenia na zawarcie małżeństwa kanonicznego (bez skutków cywilnych) osoby cywilnie związanej oczekującej na rozwód (n. 44.2). Zob. także E. Zanetti, *Il matrimonio solo canonico dopo un'altra unione e in attesa di regolarizzazione civile*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 17 (2006), s. 363–394.

nego podjęcia jakichkolwiek zobowiązań, brakiem formy prawnej, unikaniem „jakiegokolwiek węzła”, absencją najmniejszej nawet tendencji do jakiejś trwałości³⁴, to jednak paradoksalnie generują obowiązki naturalne, nawet jeśli osoby żyjące w tego rodzaju związkach wyraźnie to negują. Wydaje się słuszne, życie ze sobą dwojga osób przez dłuższy czas, zwłaszcza gdy mają potomstwo, prowadzenie wspólnego gospodarstwa domowego, sprawowanie opieki nad dziećmi i nad sobą nawzajem, rodzi zobowiązania naturalne. Można nawet mówić o dorozumianym pakcie między osobami decydującymi się na ten rodzaj życia, co potwierdzałoby domaganie się przez nie jakiejś formy cywilnego uznania – *nota bene* dążenie do legalizacji wolnych związków, co zakłada pewną stabilność i wzajemne gwarancje, pozostaje w sprzeczności z odrzuceniem zobowiązań przez osoby zawierające takie relacje³⁵.

Pośród komentatorów kan. 1071 § 1, 3° nie ma zgody co tego, czy przepis obowiązuje także wdowców. Większość autorów o tym w ogóle nie wspomina, niektórzy – choć uznają, iż istnieją obowiązki naturalne wobec dzieci – wprost odrzucają, by przed małżeństwem wdowy czy wdowca należało prosić o zgodę ordynariusza miejsca³⁶, inni zaś wyraźnie wymieniają osoby owdowiałe, jako objęte analizowaną normą³⁷.

Czy pod kan. 1071 § 1, 3° podpada także posiadanie przez nupturienta pozamałżeńskiego potomstwa? Choć przepis wyraźnie mówi o „związku”, niektórzy autorzy uznają, iż obowiązki naturalne wobec dziecka zrodzonego jedynie w wyniku przygodnej relacji seksualnej, niekoniecznie trwałego i społecznie postrzeganego związku między mężczyzną i kobie-

³⁴ Zob. Dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”*, 11 XI 2000 r., w: *Ojciec święty Jan Paweł II o nierozzerwalności małżeństwa*, Kraków 2002, s. 5-62.

³⁵ Zob. J. I. Bañares, *Derecho, antropología y libertad en las uniones de hecho*, [w:] *Hominum causa omne ius constitutum est. Escritos sobre el matrimonio en homenaje al Prof. Dr. José María Díaz Moreno S. J.*, Madrid 2000, s. 1429-1431.

³⁶ Zob. J. M. Piñero Carrión, *La Ley de la iglesia: instituciones canónicas*, vol. II, Madrid 1985, s. 299; J. Hervada, *Matrimonial Law. Commentaries on Canons 1055-1165*, [w:] I. Gramunt, J. Hervada, L. A. Wauck, *Canons and Commentaries on Marriage*, Collegeville 1987, s. 14.

³⁷ Zob. M. Morgante, *Il Matrimonio. Diritto canonico. Diritto concordatario. Pastorale*, Casale Monferrato 1992, s. 67; F. R. Aznar Gil, *Derecho matrimonial canónico. Vol. I: cánones 1055-1094*, Salamanca 2001, s. 261; D. Kelly, *Sub can. 1071*, [w:] *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law*, London, s. 585-586; J. P. Schouppe, *L'admission...*, s. 178.

tą, także sprawiają, iż przed asystowaniem przy zawarciu małżeństwa proboszcz winien odnieść się do ordynariusza miejsca³⁸. Mając na uwadze cel omawianego przepisu opinia taka wydaje się być jak najbardziej zasadna. Natomiast uznanie wszelkich psychoafektywnych i seksualnych międzyosobowych relacji między mężczyzną a kobietą za źródło naturalnych zobowiązań³⁹ zdaje się iść zbyt daleko. Przyjęcie tak szerokiej wykładni terminu „unio” z kan. 1071 § 1, 3° sprawiłoby, iż po każdym zerwanym związku uczuciowym lub seksualnym należałoby prosić ordynariusza miejsca o zezwolenie.

Znaczenie wyrażenia „obowiązki naturalne”

Jakie obowiązki naturalne ma na myśli kościelny ustawodawca, nakazując odniesienie się do ordynariusza miejsca przed asystowaniem przy zawieraniu małżeństwa przez osobę, która wcześniej pozostawała w związku *more uxorio* lub posiada pozamałżeńskie dzieci? Skoro przepis mówi o obowiązkach „naturalnych”, nie ograniczają się one do tych, które nałożył sąd cywilny orzekający rozwód, tym bardziej, że nie zawsze „poprzedni związek” kończy się cywilnym rozwodem czy wyznaczeniem alimentów.

Oczywiście, gdy takie obowiązki nałożył i określił sąd świecki, w pierwszym rzędzie to od ich należytego wypełniania będzie zależało udzielenie zezwolenia na asystowanie. Obowiązek alimentacyjny jest

³⁸ Zob. S. Bista, *Dyspensy i zezwolenia na zawarcie małżeństwa*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach” 52 (1984), n. 8, s. 219–220; K. Lüdicke, *Sub can. 1071*, [w:] *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz)*, red. K. Lüdicke, t. III, Essen 1986, nr 5; H. J. F. Reinhardt, *Die kirchliche Trauung. Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschließung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Texte und Kommentar*, Essen 1990, s. 71; F. R. Aznar Gil, *El matrimonio canónico de los fieles que, previamente, han contraído matrimonio civil (c. 1071, §1, 3°)*, „Compostellenum” 48 (2003), 376; M. Calvo Tojo, *Matrimonio de quien esté sujeto a obligaciones nacidas de una unión precedente (Canon 1.071.1, 3.°)*, w: AA.VV., *El matrimonio: cuestiones de derecho administrativo-canónico. IX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Madrid 29–31 marzo 1989*, Salamanca 1990, s. 137. Ostatni autor do zobowiązań naturalnych zalicza także obowiązki wobec dziecka zrodzonego w wyniku gwałtu.

³⁹ Tak szeroko termin „związek” z kan. 1071 § 1, 3° interpretuje M. Calvo Tojo, *Matrimonio...*, s. 137.

przedmiotem regulacji cywilnej⁴⁰ i rozwiniętego orzecznictwa, Władza kościelna, nie dysponując w zasadzie środkami przymusu pozwalającymi na skuteczne egzekwowanie, niewiele może w tej materii uczynić. Dlatego tak istotna jest troska Kościoła – także zobowiązanie prawne (kan. 1071 § 1, 2°) – by każde kanoniczne małżeństwo było uznane cywilnie⁴¹. Wówczas wiążąca moc prawa i możliwości egzekucyjne nie tylko zapewnia realizację określonych powinności, ale także chroni przeciwko samowolnym zmianom zobowiązań pod wpływem egoizmu, bez uwzględnienia potrzeb, jakie dana sytuacja zrodziła.

Generalnie – zwłaszcza w odniesieniu do potomstwa – zobowiązania naturalne będą obejmować: najpierw wsparcie finansowe czy materialne, odwiedziny i wsparcie duchowe, troskę o środki wychowania fizycznego, społecznego, kulturalnego, moralnego i religijnego (kan. 1136). Należy uwzględnić także te powinności, które wynikają z fundamentalnych praw wiernych – np. do dobrego imienia czy prywatności⁴².

Naturalne obowiązki w stosunku do dzieci i partnera bądź partnerki z poprzedniego związku wykraczają jednakże poza zobowiązania wyznaczone prawem świeckim. Kan. 1148 § 1, który reguluje sytuację analogiczną do omawianej, mianowicie zobowiązania wobec oddalonej pierwszej małżonki (i ewentualnie pozostałych oddalonych kobiet) w przypadku skorzystania z przywileju pawłowego przy przyjęciu chrztu przez mężczyznę żyjącego w poligamicznym związku stanowi, iż „ordynariusz miejsca mając na uwadze warunki moralne, społeczne i ekonomiczne miejsc i osób, powinien zatroszczyć się o wystarczające zabezpieczenie potrzeb pierwszej żony oraz innych oddalonych, zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości, chrześcijańskiej miłości i naturalnej słuszności”. Takie same, aczkolwiek bardzo ogólne zasady, obowiązują w interesującej nas sytuacji. Ich uściślenie i katalog konkretnych dóbr, które należy zapewnić, będzie zale-

⁴⁰ Zob. art. 128–143 Kodeksu cywilnego.

⁴¹ Zob. P. Majer, *Konieczność zezwolenia na zawarcie małżeństwa bez skutków cywilnych: racje uzasadniające taką decyzję Konferencji Episkopatu Polski*, „Jus Matrimoniale” 5 (2000), s. 169–192.

⁴² Zob. szerzej J. Cuneo, *Restriction on Marriage Following Prior Union with Continuing Obligations*, „The Jurist” 45 (1985), s. 324–327; M. S. Foster, *The promotion of the canonical rights of children in situations of divorce and remarriage*, Washington 1994, s. 298–300; Tenże, *Divorce and Remarriage: What about the Children? Canons 1071, 1077, 1684, 1685, 1689*, „Studia canonica” 31 (1997), s. 147–191.

żał od sytuacji życiowej, większych lub mniejszych potrzeb wynikających np. ze stanu zdrowia dzieci czy partnera/partnerki z uprzedniego związku, ale także innych okoliczności (np. być może druga strona nie będzie życzyła sobie odwiedzin dziecka, nie będzie chciała utrzymywania kontaktów, ani żadnej pomocy).

Cel normy kan. 1071 § 1, 3°

Komentatorzy formułują zasadniczo dwa cele, jakim przyświeca umieszczenie w odnowionym Kodeksie Prawa Kanonicznego analizowanego przepisu. Po pierwsze chęć zapobieżenia zgorszeniu, jakie powstałoby (powstaje) we wspólnocie wiernych, a także poza społecznością Kościoła, gdy ktoś związany naturalnymi obowiązkami, korzystając ze kanonicznego statusu osoby stanu wolnego, wykorzystywałby zawarcie sakramentalnego małżeństwa do uwolnienia się od zobowiązań wobec potomstwa i partnera czy partnerki. Akt życia chrześcijańskiego, jakim jest zawarcie małżeństwa, nie może stanowić swego rodzaju ucieczki i być połączony z czyjąś krzywdą, będąc jednocześnie parawanem czy amortyzatorem dla obowiązków sumienia⁴³. Gdyby ktoś miał użyć małżeństwa w celu uwolnienia się od obowiązków sumienia, Kościół stałby się tym samym nieświadomym współnikiem niegodziwego postępowania⁴⁴.

Chęć uniknięcia skandalu jest przez autorów stawiana jako pierwszorzędny cel normy kan. 1071 § 1, 3°. Dopiero na kolejnym miejscu wymienia się ochronę naturalnej sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej oraz zagwarantowanie praw opuszczonych dzieci czy drugiej strony poprzedniego związku⁴⁵. Wydaje się, iż taka hierarchia celów jest wynikiem ograniczonych możliwości skutecznego egzekwowania wymienionych zobowiązań.

⁴³ Zob. Pérez de Heredia, *Cuidado pastoral y preparación del matrimonio en el Proyecto del futuro Código*, [w:] AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, t. V, Salamanca 1982, s. 270–271; M. Calvo Tojo, *Matrimonio...*, s. 141–143; F. Bersini, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1994, s. 41; J. T. Rincón-Pérez, *Sub can. 1071*, s. 1131;

⁴⁴ Zob. L. Örsy, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions*, Willington 1988, s. 82.

⁴⁵ M. S. Foster, *The promotion...*, s. 281–282 twierdzi, że stawianie na pierwszym miejscu ochrony przed zgorszeniem, jako celu normy, jest zbyt wąską interpretacją kan. 1071 § 1, 3°.

wiązań naturalnych w ramach kościelnego porządku prawnego. Dlatego warto również pokreślić wychowawczy cel przepisu zobowiązującego do uzyskania zezwolenia ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa w opisanych okolicznościach. Samo zobowiązanie duszpasterza do odniesienia się do władzy zwierzchniej uświadamia nupturientom, że ich sytuacja nie jest modelowa, wręcz przeciwnie, ciężące zobowiązania są poważnym problemem⁴⁶. Interwencja ordynariusza miejsca ma być swoistym katalizatorem i impulsem do wypełniania istniejących zobowiązań⁴⁷. Perswazja, wyjaśnienie, rozmowa na ten temat mogą pomóc do lepszego wywiązywania się zainteresowanej osoby z jej powinności. W ostateczności, w sytuacji skrajnego lekceważenia obowiązków naturalnych i niebezpieczeństwa zgorszenia ordynariusz miejsca może odmówić zezwolenia na asystowanie i skorzystać z możliwości zakazu zawarcia małżeństwa (kan. 1077). Naturalnie tak surowy środek mógłby być użyty jedynie w ekstremalnych sytuacjach, gdyby przewidywana w konkretnych okolicznościach szkoda doradzała tak poważne ograniczenie naturalnego prawa do zawarcia małżeństwa. Choć z punktu widzenia czystego legalizmu kanonicznego strona jest stanu wolnego, poważne racje natury etycznej, naturalnej, prawnej i religijnej mogą sprawić, iż skorzystanie z *ius connubii* w danym przypadku będzie podlegało ograniczeniu.

Nie bez znaczenia jest także fakt, iż podjęcie w duszpasterskiej rozmowie podczas przygotowania do małżeństwa kwestii istniejących zobowiązań paramałżeńskich jednego z nupturientów pozwala na zweryfikowanie, czy drugi nupturient jest o wszystkim należycie powiadomiony (w przeciwnym razie istniałaby zagrożenie nieważnością małżeństwa z ty-

⁴⁶ Dlatego nie wydaje się słuszne stwierdzenie, iż o zezwolenie ordynariusza miejsca należy zwracać się tylko wówczas, gdy obowiązki wynikające z uprzedniego związku mogą spowodować nieważność lub niegodziwość zawieranego małżeństwa, względnie spowodować komplikacje prawne. Tak J. Hervada, *Matrimonial Law...*, s. 14, z którym polemizuje M. S. Foster, *The promotion...*, s. 282–283. Niemiecka Konferencja Episkopatu uznała natomiast, że jeśli z przygotowania do małżeństwa wynika, iż wypełnianie obowiązków nie jest zagrożone, należy uznać zezwolenie za udzielone, w innych przypadkach sprawę należy przedstawić ordynariuszowi miejsca. Zob. H. J. F. Reinhardt, *Die kirchliche Trauung...*, s. 84. Podobnie T. P. Doyle, *Sub can. 1071, [w:] The Code of Canon Law. A text and commentary. Commissioned by the Canon Law Society of America*, red. J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel, New York 1985, s. 754. Udzielenie takiego generalnego zezwolenia rodzi jednak wątpliwości.

⁴⁷ Zob. J. P. Schouppe, *L'admission...*, s. 180.

tułu podstępnego wprowadzenia w błąd – kan. 1098), a stosunek do wypełniania tych obowiązków pozwoli na lepsze poznanie się kandydatów do małżeństwa, a w niektórych przypadkach być może też zapobiec zawarciu małżeństwa z osobą nieodpowiedzialną⁴⁸.

Uwagi dotyczące stosowania przepisu

Wkrótce po promulgowaniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z nowym kan. 1071 § 1, 3° pisał jeden z polskich kanonistów: „Niewątpliwie stosowanie tego przepisu będzie dla duszpasterzy sporą uciążliwością, gdyż trzeba będzie jakoś sprawdzić, czy dana osoba wywiązuje się np. z obowiązków alimentacyjnych. Jednakże będą oni przyczyniać się w ten sposób do budzenia poczucia odpowiedzialności za własne czyny i przyczyniać się do umniejszania krzywdy potomstwa...”⁴⁹.

Niestety, wydaje się, iż przepis ten w polskiej praktyce duszpasterskiej jest traktowany marginalnie. W obowiązującej *Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w kościele katolickim* uchwalonej przez Konferencję Episkopatu Polski 5 IX 1989 r.⁵⁰ kwestii zobowiązań naturalnych nie poświęca się zbyt wiele uwagi⁵¹ i nie uczula duszpasterzy na problemy, jakie wiążą się ze zobowiązaniami wynikającymi ze związków, jakie w przeszłości mogły być udziałem nupturientów. Nigdzie nie mówi się np., że źródłem zobowiązań naturalnych może być wcześniejsze pożycie w konkubinacie czy posiadanie pozamałżeńskiego potomstwa. Trzeba powiedzieć jednak, że po upływie ponad dwudziestu lat od uchwalenia tamtej instrukcji sytuacja w tej dziedzinie – czyli liczba wolnych związków – znacznie się pogorszyła. Nie ustanawia się wymogu przedłożenia dokumentów świadczących o wywiązywaniu się ze zobowiązań lub choćby in-

⁴⁸ Zob. M. Rola, *Zezwolenie ordynariusza...*, s. 219.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Akta Konferencji Episkopatu Polski, 1 (1998), nr 1, s. 85–137

⁵¹ Wspomina się o nim dwukrotnie: w n. 52, przy okazji przeszkody węzła, w kontekście uprzedniego związku cywilnego nupturienta oraz w zestawieniu przypadków, w których wymaga się zezwolenia ordynariusza miejsca na asystowanie (nr 100). W *formularzu protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich przed zawarciem małżeństwa* pojawia się natomiast pytanie: „Czy z poprzedniego małżeństwa lub związku cywilnego wynikają zobowiązania względem współmałżonka, dzieci lub innych osób?” Dostrzega się brak nasuwającego się pytania: „W jaki sposób obowiązki te są wypełniane?”.

dagowania zainteresowanych w tej sprawie. Nie ma w protokole przedmażeńskim pytania, w jaki sposób ewentualne zobowiązania są wypełniane. Jawi się konieczność nowelizacji instrukcji w tym zakresie.

Z praktyki administracyjnej wiadomo, że duszpasterze zwracając się do kurii diecezjalnych o stosowne zezwolenia w nadsyłanych pismach jedynie lakonicznie wspominają, że na kandydacie do ślubu ciąży jakieś zobowiązania, a nierzadko w ogóle pomijają ten problem, posługując się rozpowszechnionymi formularzami kancelaryjnymi, w których kwestia obowiązków naturalnych nie pojawia się wcale, albo jedynie marginalnie, natomiast uwaga skupia się na stwierdzeniu stanu wolnego osób cywilnie rozwiedzionych: „związek nie był konwalidowany oraz nie korzystano z dyspensy od formy kanonicznej”⁵². Oczywiście stwierdzenia stanu wolnego nie można bagatelizować⁵³, ale lekceważenie sprawy zobowiązań naturalnych pozostawałoby w sprzeczności z zamysłem ustawodawcy.

Wypada zatem postulować, by w tej dziedzinie wykazywać większą odpowiedzialność i zainteresowanie. Warta uwagi jest propozycja, by w opracowaniu nowego wzoru formularza protokołu rozmów kanonicko-duszpasterskich pojawił się dodatek przeznaczony dla osób, które mają za sobą jakiś związek małżeński (np. wdowcy) lub *more uxorio*⁵⁴. Można wówczas takim osobom poświęcić więcej uwagi i zadać im stosowne pytania, pośród których nie może zabraknąć tego, w jaki sposób wywiązują się z ciążących na nich zobowiązaniach, a jeżeli nie wywiązują się należycie, jaka jest tego przyczyna⁵⁵. Należy zobowiązać do przedstawienia odpowiednich dokumentów – np. dowodów regulowania zobowiązań alimen-

⁵² Zob. np. *Wzory pism i formularzy używanych w kancelarii parafialnej*, opr. L. Adamowicz, [b.r. i m.], formularz 18; *Rozporządzenia i instrukcje Biskupa Opolskiego. Wybór z lat 1977–2000*, red. G. Strzeduła, Opole 2001, ss. 225–226.

⁵³ Zob. G. Kalwarczyk *Badanie stanu wolnego narzeczonych po rozwodzie cywilnym*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1981, n. 1, s. 19–23.

⁵⁴ Zob. *Wzory pism i formularzy...*, formularz 1/a. Pozwoliłoby to na usunięcie z ogólnego wzoru protokołu pytań, które nie muszą być zadawane osobom nie mającym za sobą takich doświadczeń.

⁵⁵ Oprócz tego należałoby szerzej poruszyć sprawę poprzedniego związku, przyczyn jego zawarcia i powodów rozpadu, aby w ten sposób zweryfikować autentyczność konsensu małżeńskiego i wykluczyć mentalność rozwodową. Należy mieć na względzie, iż osoby z tego rodzaju doświadczeniami życiowymi nierzadko są oddaleni od Kościoła i nie uczestniczą w życiu sakramentalnym. Nie można zadowolić się zdawkowym oświadczeniem o życiowej pomyłce, dawno już zapomnianej. Zob. G. Terraneo, *Matrimonio civile, divorzio e matrimonio cristiano*, „La Rivista del clero italiano” 67 (1986), 130–132.

tacyjnych. W razie potrzeby duszpasterz mógłby nawet skontaktować się z drugą stroną z poprzedniego związku nupturienta, by zweryfikować faktyczny stan rzeczy⁵⁶. Konferencja Episkopatu Argentyny wskazuje wprost na konieczność uwzględnienia zdania poszkodowanego partnera, a nawet opinii dzieci z uprzedniego cywilnego związku przed zawarciem (nowego, tym razem kanonicznego) małżeństwa z inną osobą⁵⁷. Należałoby upewnić się – chociażby przez zobowiązanie zainteresowanego do złożenia pisemnego oświadczenia⁵⁸ – że zobowiązania będą w przyszłości uczciwie realizowane.

Sprawa obowiązków naturalnych wpływających z wcześniejszych związków nie jest wolna od napięć i konfliktów. Z jednej strony – i nie można o tym zapominać – nupturient ma prawo do zawarcia kanonicznego małżeństwa. Nie jest jednak związany przeszkodą zrywającą i pragnie – skoro tak twierdzi, nie ma powodów, by mu nie dać wiary – uregulować sprawy sumienia, żyć w sakramentalnym związku w zgodzie z nauczaniem Kościoła, mając otwartą drogę do przyjmowania Eucharystii, czego był w poprzedniej sytuacji pozbawiony. Z drugiej strony, nie można umniejszać tego, że zawierając niegdyś związek cywilny, podjął pewne zobowiązania, był zaangażowany uczuciowo i egzystencjalnie z drugą osobą, z którą spędził jakiś odcinek życia, ma z nią dzieci. Trudno przejść nad tym do porządku dziennego i radować się, że grzeszny związek został wreszcie zakończony. Porzucenie osoby, która niegdyś w dobrej wierze – weźmy np. sytuację niekatolika – utworzyła z kimś związek podobny do małżeńskiego, może być głęboko niesprawiedliwe⁵⁹. Choć tacy partnerzy są stanu wolnego, nie są wolni od obowiązków powstałych właśnie wskutek zdecydowania się na wspólne życie. Nigdy nie można ignorować obowiązków rodzicielskich – kto daje życie, winien się o nie troszczyć. Dlatego logiczne jest – i zawsze się to zalecało – by w pierwszym rzędzie podjąć

⁵⁶ Zob. M. Calvo Tojo, *Matrimonio...*, s. 147–149; J. Gręźlikowski, *Czy w Polsce można zawrzeć ślub kościelny bez kontraktu cywilnego?*, „Homo Dei” 2 (1994), 8–9.

⁵⁷ Conferencia Episcopal Argentina, *Directorio pastoral familiar*, Buenos Aires 1995, s. 107–108, nr 205.

⁵⁸ Konferencja Episkopatu Austrii ustaliła wymóg pisemnego zobowiązania się do wypełniania obowiązków w przyszłości. Zob. *Dekret der Österreichischen Bischofskonferenz vom 1. Juni 1984 zu den Trauungsverböten (c. 1071)*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 153 (1984), s. 167.

⁵⁹ Zob. J. Hortal, „O que Deus uniu”. *Lições de direito matrimonial canônico*, São Paulo 1986, s. 52.

starania o uregulowanie związku, w którym ktoś pozostaje aktualnie, a u którego początków może stać dobra wiara, a dopiero gdy to niemożliwe, godzić się na nowy, sakramentalny związek. Czy zawsze można doradzać rozwód? Czy można doń obligować?⁶⁰ Czy można beztrzesko zaakceptować każde kolejne doświadczenie małżeńskie, podważając tym samym stabilność instytucji małżeństwa, na czy zależy także samemu Kościołowi?⁶¹

Działalność duszpasterska Kościoła w tej skomplikowanej materii musi cechować się wielką roztropnością i poszanowaniem słusznych interesów oraz praw wszystkich osób dotkniętych sytuacją. Te prawa, interesy i wartości stają między sobą w napięciu. Napięcie istniejące między dobrem wiary, czyli możliwością uregulowania dotychczas nieprawidłowej sytuacji małżeńskiej zgodnie z nauczaniem Kościoła, a interesami osób żyjących w związkach nieprawidłowych, Kościół rozwiązuje na korzyść wiary. Jednakowoż dobro wiary danej osoby nie może iść w parze z nieposzanowaniem naturalnych zobowiązań, jakie ktoś zaciągnął w stosunku do innej osoby, która kiedyś wiązała z nim życiowe plany i nadzieje, a zwłaszcza w stosunku do własnych dzieci.

⁶⁰ Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (nr 84) wspomina sytuacje, w których rozwiedzeni katolicy, po zawarciu nowego, tylko cywilnego związku, z ważnych powodów, jak na przykład wychowanie dzieci, nie mogą się rozstać.

⁶¹ Na ten problem zwraca uwagę Konferencja Episkopatu Włoch w dokumencie *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il "Vangelo della famiglia"*, Roma 1993, s. 182–183, nr. 224–225.

**El matrimonio canónico y las obligaciones naturales nacidas
de una unión precedente**
Somario

El matrimonio de un católico, que anteriormente se encontraba en una situación matrimonial irregular (un matrimonio sólo civil, un concubinato, una unión libre), así como en un matrimonio declarado nulo o legalmente disuelto, aunque se trata de una persona canónicamente “libre”, no está exento de ciertas restricciones legales y éticos. El derecho de la Iglesia reconoce que de la relación *more uxorio* nacen obligaciones naturales frente a la otra parte y los hijos nacidos de aquella unión, cuyo cumplimiento debe tomarse en consideración a la hora de admitir a la celebración del matrimonio canónico.

El artículo, tras presentar brevemente la postura histórica del derecho canónico, que negaba el surgimiento de cualquier obligación natural de un concubinato (con el que fue identificado sin más el matrimonio civil), contiene un análisis del can. 1071 § 1, 3º, muestra algunos interrogantes de índole ética, la valoración crítica del derecho canónico particular polaco al respecto y algunas propuestas *de lege ferenda*.

Ks. Piotr Steczkowski

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Dopuszczenie rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do komunii świętej. *Forum externum czy forum internum?*

Postawienie problemu

Celem niniejszego przedłożenia jest rozważenie problematyki dopuszczenia do komunii świętej sakramentalnej osób cywilnie rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach niesakramentalnych widzianej jednak w jednym, specyficznym aspekcie, a mianowicie – *sposobu* dopuszczenia. Problem jest o tyle aktualny, że w praktyce duszpasterskiej można zauważyć dwa sposoby dopuszczania do komunii św. osób, o których mowa. Pierwszy z nich, który wydaje się być bardziej rozpowszechniony, polega na otwarciu drogi do komunii św. przez uzyskanie ważnego rozgrzeszenia w akcie sakramentalnej spowiedzi, czyli poprzez decyzję spowiednika podjętą w zakresie wewnętrznym sakramentalnym. Drugi sposób polega na dopuszczeniu do komunii św. przez wydanie zgody przez kompetentną władzę kościelną (własnego proboszcza lub ordynariusza), czyli poprzez akt administracyjny wydany w zakresie zewnętrznym¹. Teo-

¹ Na tego rodzaju praktykę wskazuje chociażby *Podręcznik kancelaryjny dla duchowieństwa diecezji bielsko-żywieckiej* wydany w Bielsku-Białej w 2006 r., którego autorami są P. Kroczek, S. Lubaszka; tamże, s. 22–25.

retycznie można rozważyć jeszcze trzeci sposób, który polegałby na wydaniu decyzji o dopuszczeniu do komunii św. w zakresie wewnętrznym, ale pozasakramentalnym.

Wobec powyższego stanu rzeczy rodzi się uzasadnione pytanie: który z rozważanych sposobów jest słuszny i dopuszczalny z punktu widzenia prawa kanonicznego? A jeśli każdy z nich jest dopuszczalny, to który najbardziej odpowiada duchowi prawa kościelnego i działalności duszpasterskiej? Odpowiedź na te pytania ma znaczenie zarówno kanoniczno-teoretyczne, jak i praktyczne. Stąd waga problemu.

Aby odpowiedzieć na tak postawione pytania, wydaje się, że koniecznym jest najpierw sprecyzowanie pojęć, przy pomocy których omawiany problem jest definiowany, a następnie będzie rozwiązywany.

Wyjaśnienie podstawowych pojęć

Pierwszym z pojęć, które wymaga analizy i sprecyzowania jest pojęcie „dopuszczenia do komunii św.”. KPK używa tego pojęcia zarówno w sensie pozytywnym², jak i negatywnym³, a więc jest mowa zarówno o dopuszczaniu, jak i nie dopuszczaniu do komunii św. Pojęcie „dopuszczenia do czegoś” w sensie prawnym jest równoznaczne pojęciu „zgody na coś”. I na odwrót, pojęcie „nie dopuszczenia” oznacza faktyczny zakaz wykonania danej czynności. W przypadku, który jest przedmiotem rozważań, chodzi o zakaz udzielenia komunii św. osobom nieuprawnionym. Chociaż bowiem każdy wierny posiada podmiotowe prawo do korzystania z duchowych dóbr Kościoła, w tym zwłaszcza z eucharystii⁴, to jednak realizacja tego fundamentalnego prawa podlega regulacji ze strony najwyższej władzy kościelnej, jak o tym stanowi kan. 841 KPK⁵. Pojęcie „dopusz-

² Por. KPK, kan. 912: „Każdy ochrzczony, jeśli tylko prawo tego nie zabrania, może i powinien być dopuszczony do komunii świętej”.

³ Por. KPK kan. 915: „Do komunii świętej nie należy dopuszczać ekskomunikowanych lub podlegających interdyktowi, po wymierzeniu lub deklaracji kary, jak również innych osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim”.

⁴ Por. KPK, kan. 213.

⁵ „Ponieważ sakramenty są te same dla całego Kościoła i należą do depozytu wiary, tylko do najwyższej władzy kościelnej należy zatwierdzanie lub określanie tego, co jest wymagane do ich ważności. Także do tejże lub innej kompetentnej władzy, zgodnie z kan. 838 §§ 3 i 4, należy określanie tego, co dotyczy godziwego ich sprawowania, udzielania i przyjmowania, jak również obrzędu stosowanego przy ich sprawowaniu”. KPK, kan. 841.

czenia”, czy to w formie pozytywnej, czy to w formie negatywnej, stanowi zatem podstawę i główne „tworzywo” wszystkich norm regulujących korzystanie przez wiernych z ich podstawowego prawa do sakramentów.

Adresatami tych norm są wszyscy ci, którym Kościół powierza sprawowanie sakramentów, a więc przede wszystkim święci szafarze (*ministri sacri*)⁶. Ale nie tylko oni. Zgodnie z kan. 910 §§ 1 i 2 KPK zwyczajnymi szafarzami komunii św. są: biskup, prezbiter i diakon. Natomiast szafarzami nadzwyczajnymi: ustanowiony akolita, oraz wyznaczony do tej funkcji wierny świecki, mężczyzna lub kobieta⁷. To właśnie te osoby są odpowiedzialne w sposób bezpośredni za dopuszczenie, bądź nie, wiernych do komunii św.⁸. Jednak należy z mocą podkreślić, że ich decyzje w żaden sposób nie mogą być arbitralne, gdyż są oni zobowiązani działać zgodnie z prawem. Co więcej, ponieważ decyzja o niedopuszczeniu wiernego do komunii św. jest w swej istocie ograniczeniem realizacji jednego z fundamentalnych praw wiernych, może ona być podjęta tylko i wyłącznie w odniesieniu do osób, którym prawo kanoniczne w sposób wyraźny zakazuje przyjmowania komunii św. Wynika to jasno z kan. 18 KPK, który stanowi, iż „ustawy, które ustanawiają kary, ograniczają swobodne wykonywanie uprawnień albo zawierają wyjątek od ustawy, podlegają ścisłej interpretacji”. Dodać należy, że w przypadku postępowania niezgodnego z prawem, szafarz komunii św. może zostać ukarany sprawiedliwą karą⁹.

⁶ Dla przykładu można przytoczyć treść kan. 843 §1: „Święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo im nie wzbrania ich przyjmowania”.

⁷ Dokładne rozróżnienia pomiędzy szafarzami znajdujemy w instrukcji Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *O zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii* z 25 marca 2004 r, nr. 154 i 155.

⁸ Jak łatwo zauważyć, kan. 915 KPK nie określa wprost osoby bezpośrednio odpowiedzialnej za podjęcie decyzji o niedopuszczeniu do komunii św. osoby niegodnej i nieuprawnionej. Wydaje się, że osobą posiadającą kompetencje do oceny tego, czy w danym przypadku należy odmówić udzielenia wiernemu komunii św. jest ten, kto został ustanowiony pasterzem danej wspólnoty, a więc proboszcz, a w jego zastępstwie wikariusz parafialny, lub rektor kościoła. W razie konieczności oni winni udzielić szczegółowej instrukcji postępowania nadzwyczajnym szafarzom. Por. *Codice di diritto canonico commentato*, wyd. Milano 2001, s. 760.

⁹ Por. KPK, kan. 1384: „Kto oprócz wypadków, o których w kan. 1378–1383, niezgodnie z prawem sprawuje zadanie kapłańskie lub inną świętą posługę, może zostać ukarany sprawiedliwą karą”.

Tak więc, dopuszczenie – bądź nie dopuszczenie – do komunii św. jest decyzją, którą podejmuje szafarz komunii św. zgodnie z prerogatywami jakie mu przysługują z racji wykonywanej posługi, oraz na podstawie obowiązującego prawa, której skutkiem jest urzeczywistnienie – lub nie – przez wiernego jego podstawowego prawa do korzystania z dóbr duchowych Kościoła. Ponieważ co do zasady, każdy wierny ma prawo do sakramentów, dlatego w wymiarze praktycznym na większą uwagę zasługują przypadki, w których należy wiernego nie dopuścić do komunii św.

Kolejnym pojęciem istotnym dla omawianego tematu jest pojęcie *forum internum*, czyli zakresu wewnętrznego, oraz jego relacji do *forum externum*, czyli zakresu zewnętrznego. Na wstępie należy zaznaczyć, że KPK odnosi obydwa te pojęcia przede wszystkim do czynności prawnych związanych z wykonywaniem kościelnej władzy rządzenia¹⁰. Ponieważ decyzja dopuszczenia, lub nie, do komunii św. sakramentalnej, podejmowana przez szafarza jest wykonywaniem normy prawnej, dlatego użycie tych pojęć w tym kontekście jest jak najbardziej zasadne. Nie podejmując szczegółowych rozważań, na użytek dla omawianej problematyki wystarczy stwierdzić, że zgodnie z doktryną kanoniczną Kościoła Zachodniego:

1) *forum internum* posiada naturę prawną i oznacza taki sposób wykonywania władzy rządzenia w Kościele, który można określić jako anonimowy (niepubliczny), czyli uniemożliwiający przeprowadzenie dowodu o wykonaniu danego aktu wobec społeczności kościelnej;

2) *forum internum* i *forum externum* nie są dwiema sferami w sposób ścisły oddzielonymi od siebie, ale funkcjonują we wzajemnej zależności. W konsekwencji, nie wolno w zakresie wewnętrznym stosować takich rozwiązań, które stałyby w sprzeczności z normami obowiązującymi w zakresie zewnętrznym;

3) jedynym jasnym i niedwuznacznym kryterium pozwalającym odróżnić *forum internum* od *forum externum* jest sposób wykonywania aktów władzy rządzenia. Jeśli władza ta jest wykonywana w sposób publiczny, tzn. czynność prawna jest wykonana w taki sposób, że istnieje możliwość udowodnienia samego faktu dokonania aktu władzy rządzenia oraz jego skutków prawnych, to mamy do czynienia z wykonaniem władzy w zakresie zewnętrznym. Jeśli natomiast akt władzy rządzenia zostanie wykonany w sposób tajny, anonimowy, tzn. tak, że nie można udowod-

¹⁰ Por. KPK, kan. 130.

nić ani samego aktu, ani skutków jakie on wywołał, to mamy do czynienia z wykonywaniem władzy rządzenia w zakresie wewnętrznym;

4) przez analogię można stwierdzić, że z podziałem na *forum internum* i *forum externum* możemy mieć do czynienia przy podejmowaniu jakiegokolwiek czynności prawnej. A więc, pojęcie zakresu wewnętrznego i zewnętrznego nie odnosi się wyłącznie do władzy rządzenia;

5) pozostaje w mocy podział *forum internum* na sakramentalne i pozasakramentalne. Czynność prawna przynależy do zakresu wewnętrznego sakramentalnego wówczas, gdy jest dokonywana w trakcie spowiedzi sakramentalnej. W innym przypadku czynność prawna przynależy do zakresu wewnętrznego pozasakramentalnego. Podział ten posiada swoje znaczenie z tej racji, iż czynność prawna podjęta w trakcie aktu spowiedzi sakramentalnej jest chroniona dodatkowo przez tajemnicę spowiedzi, która jest nienaruszalna w sposób absolutny. Wynika z tego, że taki akt nie może nigdy zostać ujawniony, a więc nie może „przejsć” na *forum externum*¹¹.

W tym miejscu warto wspomnieć, że KKKW nieco różni się od KPK w tej materii, przez to, że zostało w nim podtrzymane rozróżnienie pomiędzy samą władzą rządzenia w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym¹². Jednak norma kanoniczna dotycząca wykonywania władzy w zakresie wewnętrznym jest już identyczna z rozwiązaniem jakie znajdujemy w kan. 130 KPK, stąd w praktyce porządek kanoniczny zachodni i wschodni nie różnią się w tej materii¹³.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia pojęcie: „osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach”. Biorąc pod uwagę kontekst naszych rozważań, pojęcie to oznacza tylko te osoby, które po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego, zawarły nowy związek, kanonicznie nieważny, i pozostają w nim dla ważnych powodów, jak np. wychowanie dzieci. Tylko bowiem tacy wierni, po spełnieniu odpowiednich warunków, mogą liczyć na dopuszczenie do komunii św.¹⁴ Tak więc, w niniejszych rozważaniach nie

¹¹ Por. P. Steczkowski, *Il conflitto fra foro interno e foro esterno nel diritto matrimoniale del CIC 1983*, Roma 1998, s. 32–33.

¹² KKKW w tej materii podtrzymuje normę kan. 196 KPK/17 i stanowi: „Władza rządzenia inna jest w zakresie zewnętrznym, inna w zakresie wewnętrznym czy to sakramentalnym, czy nie sakramentalnym” – KKKW, kan. 980 §1.

¹³ Por. KKKW, kan. 980 §2.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 84 [dalej: FC]; Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, nr 29 [dalej: SC].

bierze się pod uwagę tych osób, którzy po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego znaleźli się w innego typu sytuacjach nieregularnych¹⁵. Innymi słowy, chodzi o takie osoby, których związek, w którym aktualnie żyją, mógłby zostać uznany za kanonicznie ważny, gdyby ustała przeszkoda węzła małżeńskiego¹⁶. Oznacza to, że muszą one przyjmować ideał małżeństwa kanonicznie ważnego, z wszystkimi jego istotnymi elementami i przymiotami, zgodnie z nauczaniem Kościoła.

Po dokonaniu tych wyjaśnień, można przejść do rozwiązywania kwestii zasadniczej. Wydaje się pożyteczne, aby najpierw przedstawić krótki rys historyczny zagadnienia.

Rozwiedzeni a komunie eucharystyczna – rys historyczny problemu

Nauczanie Jezusa Chrystusa na temat nierozzerwalności małżeństwa wprowadziło nową jakość w tej materii. Jezus bowiem zanegował w sposób jednoznaczny praktykę rozwodów, znaną nie tylko w kulturze prawa rzymskiego, ale także w prawie mojżeszowym. Jego słowa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”¹⁷ wypowiedziane w odniesieniu do małżeństwa są potwierdzeniem zasady nierozzerwalności, która została wpisana przez samego Stwórcę w naturę tego związku „od początku”. Co więcej, Jezus jednocześnie nadał status moralny osobom, które łamią tę zasadę i wstępują w nowe związki, określając ich jako cudzołożników¹⁸.

Nie dziwi więc to, że również dyscyplina kościelna w tej materii od samego początku była jednoznaczna i – dodajmy – bardzo surowa. I tak dla przykładu, pierwszy znany synod hiszpański, który odbył się w Elwirze ok. roku 306 stanowił co następuje: „Kobiety, które bez żadnego uprzedniego powodu zostawiają swych mężów i współżycją z innymi, na-

¹⁵ Można tu wspomnieć dla przykładu o nowym związku, zawartym „na próbę”, czy w ogóle o związku zawieranym przez osoby z mentalnością rozwodową.

¹⁶ Por. KPK, kan. 1085 § 1.

¹⁷ Mt 19, 6; Mk 10, 9; Łk 16, 18.

¹⁸ „A powiadam wam: Kto oddała swoją żonę – chyba w przypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” – Mt 19, 9; „Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” – Mk 10, 11–12.

wet na końcu nie otrzymają komunii” (k. 8); „Jeśli chrześcijanka zostawi męża cudzołożnika, również chrześcijanina i wyjdzie za innego, trzeba jej tego zabronić. Jeśli to zrobi otrzyma komunię dopiero, gdy umrze opuszczony mąż, chyba że choroba każe ją dopuścić” (k. 9); „Gdyby zaś chrześcijanka wyszła za kogoś, kto opuścił niewinną żonę, a wiedziała że miał żonę, którą bez powodu opuścił, nawet na koniec nie otrzyma komunii” (k. 10/11)¹⁹.

Gwoli wyjaśnienia należy podkreślić, iż słowo *communio* użyte w tekście kanonów synodu w Elwirze oznacza zarówno komunię eucharystyczną, jak również jedność Kościoła lub pojednanie z Kościołem. Wynika to z faktu, iż pełne pojednanie grzesznika z Kościołem dokonywało się wówczas zwykle przez udzielenie eucharystii²⁰.

W tym okresie (tzn. w wieku IV i V) znajdujemy więcej podobnych norm wydanych przez lokalne synody. Natomiast ustawodawstwo papieskie w tej materii jest rzadkie²¹. Tym niemniej, w istniejących tekstach znajdujemy potwierdzenie zasady, że wierni, którzy oddalili współmałżonka, a następnie weszli w ponowny związek, winni zostać pozbawieni komunii kościelnej²², a więc także eucharystycznej. Jako przykład można przywołać list papieża Leona I Wielkiego z 21 marca 458 roku skierowany do biskupa Niceta z Akwilei. Papież porusza w tym liście kwestię zamężnych kobiet, które żywiąc uzasadnione przekonanie, że ich prawowici mężowie nie żyją, zawarły nowe związki. Po czym okazało się, że ci współmałżonkowie jednak przeżyli i powrócili do swoich domostw. Otóż, papież nakazuje tym kobietom powrócić do ich prawowitych mężów. Natomiast te z nich, które tego nie uczynią winne być napiętnowane, aż do pozbawienia ich komunii kościelnej²³.

¹⁹ Wszystkie cytaty zostały zaczerpnięte ze zbioru *Synody i kolekcje praw*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006, s. 51.

²⁰ Por. tamże, s. 50* (przypis A).

²¹ Por. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, t. 2: *Inseparabilità e monogamia*, Torino 1988, s. 264–267; J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989, s. 51–66.

²² Por. tamże.

²³ „Si autem aliquae mulieres ita posteriorum virorum amore sunt captae, ut malint his cohaerere quam ad legitimum redire consortium, merito sunt notandae, ita ut etiam ecclesiastica communione priventur” – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. P. Hunermann, nr 314 [dalej: DS].

Ta dyscyplina, ukształtowana w pierwszych stuleciach Kościoła, została podtrzymana w wiekach późniejszych. Świadczą o tym teksty ksiąg penitencjarnych, czy statuty synodów obradujących w Kościołach lokalnych²⁴.

Potwierdzeniem tej linii dyscyplinarnej, a także doktrynalnej, Kościoła Zachodniego²⁵ jest wydany w roku 1614, a więc po Soborze Trydenckim, przez papieża Pawła V *Rytuał Rzymski*. *Rytuał* ten, regulując udzielanie komunii św. wiernym, stanowi wprost, iż wszyscy wierni winni być dopuszczeni do komunii św., z wyjątkiem tych, którym jest to zabronione z jakiejś słusznej racji. Wśród tych osób, *expressis verbis* wymienieni zostali żyjący w konkubinacie²⁶. Jak wynika z tekstu, wierni żyjący w konkubinacie są traktowani jako „publicznie niegodni” aby przystąpić do komunii św. Zaliczeni są do kategorii publicznych grzeszników, którzy nie mogą zostać dopuszczeni do komunii św. zanim wpraw nie stwierdzi się u nich odbycia pokuty, rzeczywistej poprawy i naprawienia wywołanego zgorszenia²⁷. Dla wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowym związku oznaczało by to w praktyce separację.

Zakaz udzielania komunii św. publicznym grzesznikom został następnie potwierdzony przez papieża Benedykta XIV w jego encyklice *Ex omnibus*²⁸. Ojciec św. przypomina, że według powszechnie obowiązującej reguły nie wolno udzielać komunii św. publicznym grzesznikom, zarówno wtedy, gdy proszą o nią publicznie, jak prywatnie²⁹. Jak łatwo zauwa-

²⁴ Szerzej na ten temat por. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano...*, dz. cyt., s. 268–273.

²⁵ Na Wschodzie ukształtowała się inna praktyka, która w praktyce pozwala na rozwody, w oparciu o inne rozumienie nierozzerwalności małżeństwa i zasadę „oikonomi”. Por. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano...*, dz. cyt., s. 294–304.

²⁶ „Fideles omnes ad sacram communionem admittendi sunt, exceptis iis, qui iusta ratione prohibentur. Arcendi sunt publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti, manifesteque infames, ut meretrices, concubinari, foeneratores, magi, sortilegi, blasphemi et alii eius generis publici peccatores: nisi de eorum poenitentia et emendatione constet, et publico scandalo prius satisfecerint” – *Rituale Romanum*, edition Princeps (1614), red. M. Sodi, J. J. Flores Arcas, Citta del Vaticano 2004, s. 49; por. R. L. Burke, *Canon 915: The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin*, „Periodica” 96/1 (2007), s. 20–23.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. Benedykt XIV, *Ex omnibus*, 16.10.1756, [w:] *Codici Iuris Canonici fontes*, t. 2, nr 441 §3. Por. R. L. Burke, *Canon 915...*, art. cyt., s. 24–25.

²⁹ „Quoties praedictae Constitutioni publice et notorie refractarii sint, denegandum eis esse; ex generali nimirum regula, quae vetat publicum atque notorium peccatorem ad

żyć, zakaz przyjmowania komunii św. przez te osoby miał charakter bezwzględny. Nie mógł on być złagodzony nawet przez to, że wierny prosząc o komunię św. prywatnie unikałby spowodowania zgorszenia. Jedynym wyjątkiem była możliwość przyjęcia komunii św. w niebezpieczeństwie śmierci na sposób wiatyku³⁰. Należy podkreślić, że reguła przypomniana przez Benedykta XIV stała się obowiązującym prawem, gdyż w niezmienniej formie weszła do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.³¹

Identyczna dyscyplina obowiązywała również w katolickich Kościołach wschodnich. Dla przykładu można przywołać postanowienia Synodu Prowincjalnego Zamojskiego z roku 1720. Synod ten wyraźnie postanowił, że nie wolno dopuszczać do komunii św. „publicznych konkubinariusz”³².

Prawo aktualnie obowiązujące

Norma aktualnie obowiązującego KPK stanowi, że: „Do komunii św. nie należy dopuszczać ekskomunikowanych lub podlegających interdyktowi, po wymierzeniu lub deklaracji kary, jak również innych osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim”³³.

Bardziej lakoniczną formę znajdujemy w KKKW: „Przyjęcie Boskiej Eucharystii jest zabronione tym, którzy są publicznie znani jako niegodni”³⁴.

Jak łatwo zauważyć, ani jedna, ani druga norma nie stanowią wprost, że osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach nie mogą zostać dopuszczone do komunii św. Może zatem powstać wątpliwość czy takie osoby mieszczą się w hipotezie tych norm. Wątpliwość taka powstała już w czasie prac nad nowym KPK. Dlatego też komisja pracująca nad tek-

Eucharisticae Communionis participationem admitti, sive eam publice, sive privatim requirat”.

³⁰ Por. tamże, nr 441 §9.

³¹ CIC'17, can. 855 §1–2.

³² „Haeretici autem, schismatici, excommunicati, interdicti, publice criminosi, manifeste infamis, uti etiam meretrices, publici concubinarii, usurarii magni, sortilegi, et alii id generis publice facinorosi homines ad huius Sacramenti perceptionem admittendi non sunt, iuxta Christi praeceptum: Nolite dare Sanctum canibus” – *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae a. 1720*, Romae 1883 (wyd. 3), s. 70.

³³ KPK, kan. 915.

³⁴ KKKW, kan. 712.

stem obecnego kan. 915 wyraźnie stwierdziła, że norma ta dotyczy z całą pewnością rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach³⁵, a ewentualna zmiana tej dyscypliny kościelnej, postulowana w głosach niektórych kanonistów i teologów, mogłaby zostać dokonana tylko i wyłącznie przez Stolicę Apostolską. Nie można tego problemu rozstrzygnąć na poziomie komisji³⁶.

Uwzględniając zatem drogę dochodzenia do aktualnego tekstu kan. 915 KPK, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wierni rozwiedzeni i żyjący w nowych związkach, co do zasady nie mogą być dopuszczeni do komunii św. Potwierdzają to wszystkie późniejsze dokumenty magisterium Kościoła³⁷, łącznie z najnowszym, dotyczącym tej materii, czyli adhortacją apostolską papieża Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* z dnia 22 lutego 2007 r. W n. 29 tego dokumentu czytamy: „Synod Biskupów potwierdził praktykę Kościoła, opartą na Piśmie św. (por. Mk 10, 2–12), niedopuszczania do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki, ponieważ swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie sprzeciwiają się tej jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która jest oznaczona i realizowana w Eucharystii”. W ten sposób papież wskazuje wyraźnie, iż norma zakazująca udzielania komunii św. osobom rozwiedzionym i żyjącym w nowych związkach, nie jest normą o charakterze czysto dyscyplinarnym, ale posiada swoje źródło w prawie Bożym.

Należy zwrócić uwagę na to, iż najistotniejsze dla sprawy dokumenty magisterium podkreślają, że sytuacja wiernych, którzy nie mogą zostać dopuszczeni do komunii św. jest sytuacją obiektywną, tzn. taką, która powstała w wyniku ich działań na forum zewnętrznym, a więc pozostawiają-

³⁵ „Textus sufficit cum omnia requisita habeantur: actus gravitas, nempe, et publicitas actus necnon contumacia. Certocertius textus respicit etiam divortiatos et renuptiatos”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secreteria et Consultoribus datis*, E Civitate Vaticana 1981, s. 214; „Communicationes” 15 (1983), nr 2, s. 194; por. J. Manzanares, *Eucaristia*, [w:] *Il Codice del Vaticano II. I sacramenti della chiesa*, red. A. Longhitano, Bologna 1989, s. 100–101.

³⁶ „Nonnulli in animadversionibus petierunt ut hoc in loco textus exhibeatur qui provideat possibilitatem adeundi ad sacram Communionem pro fidelibus divortiatos et denuo coniugatis. – Omnes consultores concordat Commissionis non esse istis decernere: erit Sanctae Sedis quaestioni respondere” – „Communicationes” 13 (1981) nr 2, s. 412.

³⁷ Por. FC 84; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1650; J. J. Conn, *Juridical Themes in Eucharistic Documents of the Pontificate of John Paul II*, „Periodica” 94/3 (2005), s. 399–404.

cym dowody i tym samym jest możliwa do zweryfikowania przez szafarza komunii eucharystycznej. W sposób jednoznaczny określił to Jan Paweł II w encyklice *O Eucharystii w życiu Kościoła*, gdzie czytamy: „Jednak w przypadkach zachowania, które na *forum zewnętrznym*, w sposób poważny, oczywisty i stały jest przeciwne normom moralnym, Kościół, w duszpasterskiej trosce o prawidłowy porządek we wspólnocie oraz o szacunek dla sakramentu, nie może się wzbraniać przed podejmowaniem odpowiednich kroków. W sytuacji jawnego braku dyspozycji moralnej winien stosować normę Kodeksu Prawa Kanonicznego, mówiącą o możliwości niedopuszczenia do Komunii eucharystycznej tych, którzy trwają z uporem w jawnym grzechu ciężkim”³⁸.

Wcześniej jeszcze, bo w roku 2000, w tej samej materii wypowiedziała się Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych. W jej *Deklaracji* wyjaśnia się znaczenie pojęcia użytego w kan. 915, a mianowicie: „trwania z uporem w jawnym grzechu ciężkim”. Z tego wyjaśnienia wynika jednoznacznie, że chodzi tu o sytuację z zakresu zewnętrznego. Świadczą o tym: a) rozumienie grzechu ciężkiego w sensie obiektywnym, a nie w sensie winy subiektywnej; b) trwanie w obiektywnej sytuacji grzechu przez jakiś czas bez woli ze strony wiernego zmiany tej sytuacji; c) jawność sytuacji w jakiej wierny się znajduje, tzn. w habitualnym stanie grzechu ciężkiego³⁹.

Nie ulega zatem wątpliwości, że w kan. 915 KPK ustawodawca nie używa pojęcia grzechu ciężkiego w sensie formalnym, gdyż uniemożliwiłoby to zastosowanie w praktyce tej normy. Formalny stan grzechu może być bowiem rozpoznany tylko i wyłącznie w zakresie wewnętrznym sakramentalnym⁴⁰. Stąd też zapewne, jak zauważają komentatorzy, jeżeli sytuacja grzechu nie jest jawna, a szafarz komunii św. zna ją tylko z zakresu wewnętrznego, nie może stosować kan. 915, czyli nie może odmówić udzielenia komunii św. W przeciwnym razie mógłby wywołać zgorszenie, albo nawet narazić się na zdradę tajemnicy spowiedzi⁴¹.

Dla naszego wyводу najistotniejszy wniosek to ten, że akt niedopuszczenia wiernych do komunii eucharystycznej należy do *forum zewnętrznego* i może być zastosowany tylko do tych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach, których sytuacja jest jawna.

³⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 37.

³⁹ Por. PRTP, *Deklaracja*, 24.06.2000, nr 2.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. *Codice di diritto canonico commentato*, dz. cyt., s. 760.

Istota aktu dopuszczenia do komunii św. osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach

Jeżeli Kościół, jak to zostało powyżej ukazane, co do zasady nie dopuszcza osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do komunii eucharystycznej, to powstaje pytanie o istotę wyjątku od tej zasady. Jest to pytanie o ewentualną możliwość udziału tych wiernych w sakramentach.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* pisze: „Pojednanie w sakramencie pokuty – które otworzyłoby drogę do komunii eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa”⁴².

Z tego tekstu jasno wynika, że dla osób rozwiedzionych, które żyją w stanie negującym zasadę nierozzerwalności małżeństwa, jedyną drogą do komunii św. jest uzyskanie pojednania z Bogiem i Kościołem w sakramencie pokuty. Uzyskanie przez nich sakramentalnego rozgrzeszenia jest możliwe pod pewnymi warunkami. Chodzi przede wszystkim o żal za grzech niewierności i o podjęcie zobowiązania do życia w całkowitej wstrzeźliwości⁴³. Jak łatwo zauważyć, warunki te odpowiadają ogólnym wymogom, jakie prawo stanowi dla każdego wiernego, aby mógł uzyskać sakramentalne rozgrzeszenie⁴⁴.

Ponadto, *Deklaracja* Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, stwierdza wprost, że wierni, którzy spełniając te warunki, otrzymali sakrament pojednania, nie znajdują się w sytuacji habitualnego grzechu ciężkiego. Oznacza to, że do tych wiernych nie może mieć zastosowanie kan. 915 KPK⁴⁵.

Najnowsze magisterium Kościoła dotyczące tej materii, potwierdza dotychczasowe nauczanie i praktykę Kościoła⁴⁶.

⁴² FC 84.

⁴³ Por. tamże; KKK nr 1650.

⁴⁴ „Wierny, aby otrzymać zbawczy środek sakramentu pokuty, powinien być tak usposobiony, by odrzucając grzechy, które popełnił, i mając postanowienie poprawy nawracał się do Boga” – KPK, kan. 987.

⁴⁵ Por. PRTP, *Deklaracja*, nr 2.

⁴⁶ „W końcu, w przypadku, gdy nieważność węzła małżeńskiego nie jest stwierdzona i gdy występują obiektywne okoliczności, które sprawiają, iż życie wspólne jest nieodwra-

Tak więc, jeśli chodzi o sam akt dopuszczenia do komunii św. osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach, nie różni się on w swej istocie od tego, który jest wymagany wobec każdego wiernego, a o którym stanowi kan. 916 KPK⁴⁷. Ze swej istoty akt ten należy do zakresu wewnętrznego.

Po ustaleniu tego faktu, pozostaje jeszcze kwestia warunku *sine qua non* uzyskania sakramentalnego rozgrzeszenia. Chodzi o zobowiązanie się osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do całkowitej wstrzeźliwości, czyli do powstrzymania się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom. Jaka winna być natura tego aktu? Czy ma być to akt z zakresu zewnętrznego (choćby sekretny), polegający na złożeniu przyrzeczenia zachowania czystości wobec własnego duszpasterza, poświadczony odpowiednim dokumentem? Czy też wystarczy, że będzie to akt z zakresu wewnętrznego, a więc dokonany w formie postanowienia zerwania z grzeszną sytuacją dokonanego w akcie sakramentalnej spowiedzi?

Aby rozstrzygnąć ten problem, który tak naprawdę jako jedyny może rodzić jakieś wątpliwości, najpierw wypada zauważyć, że dokumenty Kościoła milczą w tej kwestii, mówiąc jedynie o konieczności podjęcia takiego zobowiązania, aby można było uzyskać pojednanie w sakramencie pokuty. Co więcej, jak już to zostało pokazane, papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* odsyła w tej materii do sprawdzonej kościelnej praktyki. A ta praktyka jest różna. Także doktryna kanonistyczna nie jest w tej materii jednoznaczna. Autorzy w wielu wypadkach unikają przedstawienia jednoznacznych rozstrzygnięć, kryjąc się za ogólną formułą według której, zobowiązanie winno zostać złożone wobec duszpasterza. W związku z powyższym, oraz w zgodzie z klasyczną paremią głoszącą, iż *ubi lex non distinguit, nec nostrum distinguere est*, można powiedzieć, że dopuszczalna jest jedna i druga forma podejmowania zobowiązania, o którym mowa.

Za rozwiązaniem w zakresie zewnętrznym przemawiać mogą racje psychologiczne, praktyczno-duszpasterskie, czy tradycyjne takie jak np.

calne, Kościół zachęca tych wiernych, aby zobowiązali się przeżywać swój związek według wymogów prawa Bożego, jako przyjaciele, jak brat i siostra; w ten sposób będą oni mogli ponownie przystępować do stołu eucharystycznego, uwzględniając wymogi przewidziane przez sprawdzoną kościelną praktykę” – SC 29.

⁴⁷ „Kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien bez sakramentalnej spowiedzi odprawiać Mszy św. ani przyjmować Komunii św.....” – KPK, kan. 916.

większe poczucie obowiązku występujące u wiernego, gdy podejmuje on tak istotne zobowiązanie w sposób urzędowy, oraz przy świadkach, czy też pewność duszpasterza, że zobowiązanie do wstrzeźliwości nie jest tylko decyzją jednego z małżonków. Ponadto wiadomo, że w Kościele istniała praktyka składania ślubów czystości przez prawowitych małżonków i chociaż inny był cel, a także skutki praktyczne, tego aktu, to przecież istota jest ta sama.

Osobiście uważam jednak, że lepszym rozwiązaniem tej kwestii jest rozwiązanie w zakresie wewnętrznym. Przemawia za tym kilka argumentów. Po pierwsze, sam akt dopuszczenia do komunii św. osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach jest aktem z zakresu wewnętrznego sakramentalnego. Wydaje się słusznym, aby nie rozbijać natury tego aktu. Po drugie, dokumenty magisterium Kościoła mówią o zobowiązaniu do wstrzeźliwości w kontekście sakramentu pokuty, a nie dopuszczania do sakramentów. Po trzecie, stwierdzić należy, że przy takim rozwiązaniu nie istnieje żadne niebezpieczeństwo konfliktu pomiędzy *forum internum* i *forum externum*, gdyż warunkiem udzielenia komunii św. takim osobom jest odsunięcie niebezpieczeństwa zgorszenia, które mogłoby powstać wówczas, gdyby wspólnota wiernych miała świadomość, że do sakramentu przystępują osoby nieuprawnione. Po czwarte, zobowiązanie do zachowania wstrzeźliwości, mimo że w tej konkretnej sytuacji jest zobowiązaniem bardzo poważnym i wymagającym, nie odbiega jednak w swej istocie od zobowiązania do porzucenia sytuacji życia w okazji do grzechu, do czego zobowiązany jest każdy penitent (a przecież nikt nie składa takich zobowiązań wobec proboszcza przed pójściem do spowiedzi). Po piąte, podjęcie zobowiązania ma sens tylko wtedy, gdy będzie wypełniane według najlepszej woli i możliwości. Jedyna możliwa kontrola, czy rzeczywiście tak jest, może być dokonana tylko na *forum internum*. Ostatecznie więc, i tak to spowiednik będzie decydował, czy wierny posiada odpowiednią dyspozycję do otrzymania rozgrzeszenia, a co za tym idzie, czy może przystąpić do komunii św.

To są najważniejsze argumenty, które moim zdaniem przemawiają za tym, aby decyzja o podjęciu zobowiązania była podejmowana w zakresie wewnętrznym.

Podsumowanie

Wnioski końcowe są następujące:

1. Zgodnie z doktryną i stałą praktyką Kościoła osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach co do zasady nie mogą być dopuszczone do komunii eucharystycznej ze względu na to, iż żyją w obiektywnym stanie jawnego grzechu ciężkiego.
2. Dopuszczenie do komunii św. tychże osób, chociaż należy traktować to jako wyjątek od zasady, jest możliwe po spełnieniu określonych warunków, do których należą: uznanie winy i żal za złamanie przymierza małżeńskiego i wierności, nieodwracalność sytuacji nowego związku, realizacja ważnego dobra, zobowiązanie się do zachowania wstrzemięźliwości, oraz odsunięcie niebezpieczeństwa zgorszenia.
3. Akt dopuszczenia do komunii św. dokonuje się poprzez uzyskanie pojednania w sakramencie pokuty, a więc jest aktem *ipso facto* z zakresu wewnętrznego.
4. Akt zobowiązania się do zachowania wstrzemięźliwości może zostać podjęty w zakresie wewnętrznym i poddany pod osąd spowiednika, który posiada władzę oceniania, czy penitent posiada dyspozycję do otrzymania rozgrzeszenia (kan. 978 §§1 i 2; kan. 980).

L'ammissione dei divorziati e risposati alla sacra comunione – il foro esterno o interno?

Sommario

Il problema centrale di questa dissertazione è: in quale modo i fedeli che vivono nelle situazioni matrimoniali irregolari possono essere ammessi alla sacra comunione? Loro devono impengarsi di vivere come fratello e sorella davanti il parroco cioè al foro esterno oppure basta che lo faciano davanti il confessore cioè al foro interno?

L'autore partendo dall'analisi storica della problematica e successivamente facendo l'analisi puntuale della normativa attuale e della pratica della Chiesa conclude che l'atto dell'ammissione alla sacra comunione può essere di un'atto del foro interno.

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jan Dyduch

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Udział biskupów w posłudze pasterskiej w świetle Instrukcji *Apostolorum successores*

Wstęp

Sobór Watykański II stwierdza: „Toteż Sobór święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów jako pasterze Kościoła”¹. Biskupi – następcy apostołów uczestniczą w posłudze pasterskiej Chrystusa i Kościoła. Otrzymana od Chrystusa w święceniach biskupich władza upoważnia do stanowienia praw dla tych, którzy zostali powołani do pasterskiej troski, sprawowania rządów oraz kierowania kościołem oraz apostołatem². Temat uczestnictwa biskupów w misji pasterskiej, przypomniany i pogłębiony przez nauczanie soborowe, podejmuje instrukcja *Apostolorum successores*³.

¹ KK, nr 20.

² Por. tamże, nr 27.

³ Kongregacja Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum successores”*, 22 II 2004, tłum. polskie, Kielce 2005 [dalej: AS].

Biskup pasterzem

Ojciec Święty Jan Paweł II naucza w posynodalnej adhortacji *Pastores gregis*: „Mówiąc o obowiązku kierowania rodziną Bożą i przyjęcia na siebie zwykłej, codziennej troski o owczarnię Pana Jezusa, Sobór Watykański II wyjaśnia, że biskupi, sprawując swoją ojcowską i pasterską posługę wśród wiernych, powinni postępować jak ci, co służą, mając zawsze przed oczyma przykład Dobrego Pasterza, który przyszedł nie po to, aby mu służono, ale aby służyć i dać swoje życie za owce”⁴. Istotą pasterskiej posługi biskupa jest służba. Taki obraz pasterza pozostawił Jezus Chrystus - Dobry Pasterz. Także taki obraz pasterza jawi się w Ewangelii, wyrażającej czyny i słowa Jezusa. Przywołać tu można wydarzenie umycia nóg i wniosek: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak ja wam uczyniłem” (J 13, 1-15)⁵. Jezus Chrystus daje nie tylko wizję, ponieważ program sprawowania władzy przez biskupów, ale także sam jest jej dawcą. Tak naucza tradycja apostołska i nieprzerwana nauka Kościoła, ukazująca biskupów jako następców apostołów, od których otrzymali oni władzę, nie zaś od gminy, które stawała się odtąd polem ich działania⁶.

Biskup otrzymuje władzę w konsekracji biskupiej i w jej określeniu przez autorytet hierarchiczny. Wyjaśnia Vaticanum II: „W święceniach biskupich dostępuje się ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach... Aby zaś miała miejsce taka zaktualizowana władza powinno być dodane kanoniczne, czyli prawne jej określenie przez autorytet hierarchiczny”⁷. Jednak specyfiką tej władzy jest służba, bowiem biskupi kierując powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami, posługują się radami, zachętami, przykładem, ale również mocą swego autorytetu i świętej władzy, mając na uwadze to, że przełożony ma być jak sługa⁸.

Kodeks Prawa Kanonicznego tak określa biskupa jako pasterza: „Biskupi, którzy z Bożego postanowienia są następcami apostołów, przez Ducha Świętego, który został im dany, są ustanawiani w Kościele pasterzami, ażeby byli nauczycielami, kapłanami świętego kultu i sprawującymi posługę

⁴ Jan Paweł II, *Pastores gregis*, 16 X 2003, [dalej: PG], nr 42.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. J. Krzywda, *Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym*, [w:] *Biskup pasterz diecezji*, red. P. Majer, Kraków 2003, s. 7-8.

⁷ *Wstępna nota wyjaśniająca*, nr 2.

⁸ Por. KK, nr 27.

rządzenia” (kan. 375 § 1). Biskup – pasterz winien w swoim życiu i posłudze być odwzorowaniem Chrystusa – Dobrego Pasterza: „Władza biskupa jaśniejąca światłem Dobrego Pasterza i ukształtowana według jego wzoru, jest prawdziwą władzą”⁹. Sprawowanie władzy przez biskupa będzie skuteczne wówczas, gdy opierać się będzie na wiarygodności moralnej, wpływającej ze świętości jego życia. Jego autorytet rodzi się ze świadectwa. W działaniu biskupa ma się objawiać autorytet Chrystusa. Gdyby zabrakło świadectwa wiary, nadziei i miłości ze strony biskupa, wówczas jego władza byłaby narażona na odrzucenie przez wspólnotę Ludu Bożego powierzonego jego pasterskiej pieczy¹⁰. Brak tego świadectwa narażałby biskupa na sprzeniewierzenie się władzy pasterskiej, bowiem jest to władza święta. Istnieje ona tylko w zależności od Chrystusa i w stałym odniesieniu do Niego¹¹.

Szczególny udział w świętej władzy pasterskiej mają biskupi diecezjalni. Prawodawca postanawia: „Biskupowi diecezjalnemu w powierzonej mu diecezji przysługuje wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, jaka jest wymagana do jego pasterskiego urzędu, z wyłączeniem tych spraw, które na mocy prawa lub dekretu papieża są zarezerwowane najwyższej lub innej władzy kościelnej” (kan. 381 § 1 KPK). Władza biskupa diecezjalnego cieszy się autonomią, niemniej jednak winna być sprawowana w jedności z kolegium biskupów, a w szczególności z jego Głową – biskupem rzymskim. Wszyscy biskupi, dzięki konsekracji posiadają pełnię kapłaństwa, która daje im władzę do spełniania misji apostołskiej. Jednak biskup diecezjalny otrzymuje ponadto szczególny zakres władzy, która upoważnia go do rządzenia diecezją jako pierwszego i głównego pasterza¹². Wyraża to KPK: „Obowiązkiem biskupa diecezjalnego jest rządzić powierzonym mu Kościołem partykularnym; z władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, zgodnie z przepisami prawa” (kan. 391 § 1).

Biskup jest przewodnikiem ludu powierzonego jego pieczy, wskazując mu drogę bardziej świadectwem życia i słowa niż za pośrednictwem władzy świętej. Jako przewodnik powołany jest do wspierania uczestnictwa wiernych w życiu Kościoła i nawiązywania z nimi rzetelnej współpra-

⁹ PG, nr 43.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 24–25.

¹² Por. J. Krzywdą, *Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego...*, art. cyt., s. 9.

cy. Odpowiedzialność za Lud Boży stawia przed nim do rozwiązania wiele trudnych problemów, mających wymiar ludzki, społeczny czy prawny. W ich rozwiązywaniu powinien korzystać z rad kompetentnych osób i wysłuchać opinii różnych organów doradczych¹³. Szczególną współpracę winien biskup nawiązać z prezbiterami. Między nim a prezbiterium istnieje *communio sacramentalis*, zapodmiotowana we wspólnym uczestnictwie w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Ta więc sakramentalna sprawa, że kapłani są najbliższymi współpracownikami w jego pasterskiej posłudze. Do takiej współpracy winien biskup przygotować kandydatów do kapłaństwa w czasie ich pobytu w seminarium. Formacja seminaryjna kandydatów do kapłaństwa stanowi dla niego sprawę pierwszorzędnej wagi. Do współpracowników biskupa należą stali diakoni, którzy są prawdziwym darem Bożym w głoszeniu Ewangelii. W posłudze pasterskiej biskupa znaczącą pomoc winny stanowić instytuty życia konsekrowanego, wyrażające swoją obecność działalnością zaznaczoną własnym charyzmatem. Wśród jego współpracowników nie może zabraknąć wiernych świeckich, których apostołstwa nie da się niczym zastąpić. Biskupi są promotorami i opiekunami ich działalności apostołskiej zarówno indywidualnej jak i zrzeszonej¹⁴.

Biskup kieruje i jest odpowiedzialny za całokształt duszpasterstwa w diecezji. Szczegółnej jego trosce pasterskiej powierzone są niektóre grupy wiernych i pewne dziedziny duszpasterstwa. Jest odpowiedzialny za duszpasterstwo małżeństw i rodzin, zwłaszcza za jego zorganizowanie i powołanie odpowiednich struktur zajmujących się rodziną. Z tym duszpasterstwem wiąże się troska o młodzież, zwłaszcza o studentów. Należy ich angażować w różne formy duszpasterstwa, aby doprowadzić ich do dojrzałego wyznawania wiary i uczynić współodpowiedzialnymi za rozwój różnych kierunków duszpasterstwa. Biskup swoją pasterską troską winien objąć poszczególne grupy zawodowe i ludzi znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej, np. emigrantów, tułaczy, bezdomnych, cierpiących, chorych, niepełnosprawnych itp.¹⁵

Ważnym narzędziem pogłębienia współpracy z wiernymi i zmanifestowania troski o różne formy duszpasterstwa są wizytacje pasterskie biskupa: „To właśnie w takich chwilach najbardziej zbliża się do swojego ludu w sprawowaniu posługi słowa, uświęcania i pasterskiego przewo-

¹³ Por. AS, nr 160–161.

¹⁴ Por. PG, nr 47–50.

¹⁵ Por. AS, nr 202–207.

nia, wchodząc w bardziej bezpośredni kontakt z niepokojami i troskami, radościami i oczekiwaniami ludzi, mogąc ofiarować każdemu słowo nadziei”¹⁶. Skuteczność wizytacji biskupiej nastąpi wówczas, jeśli stanie się ona akcją wspólną, w której weźmie udział biskup wizytujący, kapłani pracujący w parafii, osoby konsekrowane w niej przebywające i wierni świeccy¹⁷.

Współpracownicy biskupa w kierowaniu Kościołem partykularnym

Wśród współpracowników biskupa w sprawowaniu posługi pasterskiej ważną rolę odgrywa kuria diecezjalna. „Kuria diecezjalna składa się z tych instytucji i osób, które świadczą biskupowi pomoc w zarządzaniu całą diecezją, zwłaszcza w kierowaniu działalnością pasterską, w administrowaniu diecezją i wykonywaniu władzy sędziowskiej” (kan. 466 KPK). Tak zarysowana struktura kurii może zostać przez biskupa złączona z innymi urzędami, głównie o charakterze duszpasterskim, według potrzeb diecezji, jej rozmiarów i zwyczajów lokalnych. Takiej organizacji kurii może on dokonać zgodnie z obowiązującą dyscypliną kanoniczną¹⁸. Mając na uwadze postulaty wysunięte przez Vaticanum II i podjęte przez prawodawstwo posoborowe, biskup tak powinien zorganizować kurię diecezjalną, by była odpowiednim jego narzędziem w zarządzaniu diecezją, również do kierowania dziełami apostołstwa oraz w sporządzaniu i realizowaniu planu duszpasterskiego¹⁹.

Spełnianie skuteczne zadań przez kurię zależeć będzie od ukształtowania jej struktury, ustanowienia odpowiednich urzędów i od mianowania właściwych ludzi na stanowiska kurialne. Do biskupa diecezjalnego należy swobodne powierzanie urzędów i funkcji kurialnych. Powinien je powierzać osobom, które posiadają odpowiednie kompetencje w danej dziedzinie, odznaczają się gorliwością duszpasterską i nieskazitelną życiową chrześcijańską. Przed nominacją na funkcje kurialne biskup winien

¹⁶ Por. J. Dyduch, *Duszpasterski i kanoniczny wymiar wizytacji parafii*, „Prawo Kanoniczne” 44(2001) nr 1–2, s. 21.

¹⁷ Por. AS, nr 177.

¹⁸ Por. E. Szaflrowski, *Współpracownicy biskupa diecezjalnego w pasterskim posługiwaniu*, Warszawa 1977, s. 53.

¹⁹ Por. AS, nr 178.

upewnić się o przygotowaniu teologicznym i pastoralnym kandydata, a nawet warto, aby zasięgnął o nim opinii niektórych kapłanów i świeckich, zgodnie ze sposobami, które sam uzna za stosowne. Ważna jest jego znajomość funkcjonowania mechanizmów kurii i ich ulepszanie. Odpowiada on za koordynowanie działalności urzędów i osób w kurii diecezjalnej: „Biskup diecezjalny powinien czuwać nad tym, by wszystkie sprawy związane z zarządzaniem całej diecezji były odpowiednio koordynowane i zawsze skierowane ku lepszemu osiągnięciu dobra powierzonej mu części Ludu Bożego” (kan. 473 § 1 KPK). Główną zasadą w zarządzaniu i koordynowaniu pracy wszystkich instytucji diecezjalnych jest to, że struktury diecezjalne zawsze powinny służyć dobru duchowemu wiernych – *bonum animarum* – a struktura organizacyjna nie może przytłaczać troski o osoby i nie może promować biurokracji i przyćmiewać nadprzyrodzonego celu pracy kurii diecezjalnej²⁰. W koordynowaniu działalności duszpasterskiej pomagają biskupowi wikariusze generalni i biskupi. Wikariusz generalny pomaga mu w zarządzaniu całą diecezją. Wikariusz biskupi posiada tę samą władzę co wikariusz generalny, jednak ograniczona jest ona do określonej części diecezji, albo do określonego rodzaju spraw, lub do wiernych jakiegoś obrządku, względnie pewnej grupy osób. Wikariusze generalni i biskupi powinni działać zgodnie z programem wyznaczonym przez biskupa diecezjalnego, któremu mają referować ważniejsze sprawy, którymi się zajmują²¹.

Prawodawca przewiduje dla lepszej koordynacji działalności kurii diecezjalnej możliwość powołania rady biskupiej względnie moderatora kurii. KPK postanawia: „Do biskupa diecezjalnego należy koordynowanie działalności pasterskiej wikariuszy generalnych i biskupich. Tam, gdzie to będzie wskazane, można mianować moderatora kurii. Powinien to być kapłan, którego zadaniem jest koordynowanie pod władzą biskupa załatwianych w kurii spraw administracyjnych jak i czuwanie nad tym, by pozostali pracownicy kurii właściwie wypełniali powierzone sobie funkcje” (kan. 473 § 2).

Prawodawca nakazuje, aby biskup w każdej kurii diecezjalnej ustanowił kanclerza, którego głównym zadaniem jest troska o sporządzanie i wysyłanie akt kurialnych oraz strzeżenie ich w archiwum kurii (por. kan. 482

²⁰ Por. tamże, nr 179.

²¹ Por. tamże, nr 180.

§ 1 KPK). Oprócz przywołanych zadań kanclerz kurii spełnia jeszcze inne, np. funkcję notariusza kurii i zadania zlecone, w sposób szczególny, przez biskupa. Dlatego często w spełnianiu tych zadań pomagają mu wicekanclerz mianowany przez biskupa. Strzeżenie, porządkowanie i opracowywanie akt kurialnych przechowywanych w archiwum, zazwyczaj przekracza możliwości wykonywania tego przez kanclerza. Dla tych funkcji biskup mianuje archiwariusza, który winien ściśle współpracować z kanclerzem. Biskup może mianować także innych notariuszy i sekretarzy kurii. Ich zadaniem jest przygotowywanie dokumentów i troska o ich uporządkowanie, załatwianie spraw kurialnych i o wydawanie dokumentów²².

Kanclerz, notariusze i sekretarze powinni być osobami o nieposzlakowanej opinii, wolnymi od wszelkiego podejrzenia, biegłymi w prawie kanonicznym i w praktyce administracyjnej. W sprawach, w których opinia jakiegoś kapłana mogłaby być narażona na niebezpieczeństwo, notariuszem winien być kapłan (por. kan. 482 i 483 KPK). Wyjąwszy przywołany przypadek, urząd kanclerza i notariusza może wykonywać wierny świecki, diakon stały lub osoba zakonna, muszą oni odpowiadać innym wymaganiom postawionym przez prawo²³.

Biskup diecezjalny w ramach posługi pasterskiej wykonuje władzę sądowniczą, bądź osobiście albo przez ustanowionych przez siebie sędziów (por. kan. 391 § 2 KPK). Zazwyczaj wykonuje ją poprzez ustanowiony przez siebie sąd diecezjalny, bowiem wielość spraw sądowych, konieczność dokładnego ich rozeznania wymaga poświęcenia im dużej ilości czasu i biegłości w prawie kanonicznym. Praktycznie w kuriach diecezjalnych istnieje rozgraniczanie w załatwianiu spraw sądowych i pozasądowych, chociaż w jakiś sposób sąd diecezjalny jest częścią kurii diecezjalnej (por. kan. 469 KPK). Biskup diecezjalny mianuje pracowników sądu: wikariusza sądowego czyli oficjała, który kieruje pracami sądu, pomocniczego wikariusza czyli wiceoficjała, sędziów, promotora sprawiedliwości i obrońcę wężła. Promotor sprawiedliwości i obrońca mogą być świeckimi, równie w pewnych okolicznościach funkcje sędziów mogą spełniać świeccy. Świecki może zostać powołany do kolegium sędziowskiego, jeśli konferencja biskupia na to zezwoli: „Konferencja Episkopatu może zezwolić, by sędziami mogli być ustanawiani także świeccy, spośród których w razie ko-

²² Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1986, t. II, s. 233.

²³ Por. AS, nr 181.

nieczności jeden mógłby być powołany celem stworzenia kolegium” (kan. 1421 § 2 KPK).

Do spełniania funkcji sądowych mogą być powołani ci, którzy odznaczają się głębokim poczuciem sprawiedliwości, odpowiednią biegłością i doświadczeniem w prawie kanonicznym. Biegłość ta winna być potwierdzona stopniem naukowym doktora lub przynajmniej licencjata z prawa kanonicznego (por. kan. 1420–1421 KPK). Uwzględniając słuszną niezależność sądu biskup będzie czuwać nad skutecznością ich pracy, a zwłaszcza nad ich wiernością doktrynie Kościoła w zakresie wiary i obyczajów, w szczególności w sprawach małżeńskich²⁴.

Kuria ma nieść pomoc biskupowi w kierowaniu dziełami apostołskimi i różnymi dziedzinami duszpasterstwa (rodzina, nauczanie katechetyczne, dzieła dobroczynne, duszpasterstwo grup społecznych i zawodowych itd.). W związku z tym należy ustanowić urzędy lub komisje, które pomogłyby biskupowi realizować przywołane dzieła apostołskie i pastoralne. W celu maksymalnej skuteczności tychże instytucji trzeba ich działalność właściwie zaplanować i koordynować oraz zaszczeniać w nich ducha współpracy na rzecz wspólnego celu a także odpowiedzialnej inicjatywy w wypełnianiu własnych zadań²⁵. Wśród przywołanych dzieł apostołatu priorytetowe znaczenie posiadają dzieła miłosierdzia i miłości chrześcijańskiej. W celu zorganizowania skutecznej pomocy potrzebującym biskup będzie popierał caritas diecezjalną, która pod jego przewodnictwem będzie ożywiać miłość braterską w całej diecezji i promować wielkoduszną współpracę wiernych w dziełach miłosierdzia Kościoła partykularnego. Caritas diecezjalna nawiąże współpracę z podobnymi instytucjami świeckimi. Biskup zadba o to, aby w każdej parafii działała caritas parafialna, pozostająca w łączności i współpracy z caritas diecezjalną²⁶.

Biskupowi nie mogą być obojętni bracia odłączeni żyjący na terenie diecezji. Powinien podjąć formację ekumeniczną tak, aby wszyscy wierni cenili bezcenny dar jedności i o niego zabiegali. Szczególną troską otoczy małżeństwa mieszane i to nie tylko ich zawarcie ale także w czasie ich trwania. W razie potrzeby biskup powoła odpowiedni urząd zajmujący się ekumenizmem lub wyznaczy swego delegata do tej sprawy²⁷.

²⁴ Por. tamże, nr 182.

²⁵ Por. tamże, nr 194–198.

²⁶ Por. tamże, nr 208.

²⁷ Por. tamże, nr 189.

Biskup jest administratorem dóbr doczesnych Kościoła partykularnego. Organizuje więc to wszystko, co związane jest z zarządzaniem majątkiem kościelnym, poprzez wydawanie odpowiednich wskazań i przepisów w harmonii z wytycznymi Stolicy Apostolskiej i postanowieniami konferencji biskupiej²⁸. Biskup diecezjalny jako główny zarządca majątku w powierzonej mu diecezji ponosi odpowiedzialność prawodawczą, organizacyjną i nadzorczą²⁹. W zarządzaniu majątkiem kościelnym winien on kierować się następującymi kryteriami: kompetencji duszpasterskiej i technicznej, uczestnictwa, ascezy, kryterium apostolskim i kryterium dobrego ojca rodziny³⁰. W każdej diecezji należy ustanowić radę ds ekonomicznych składającą się z osób biegłych w sprawach ekonomicznych, znających dobrze prawo cywilne i odznaczających się prawością. Pomaga ona biskupowi w prowadzeniu spraw majątkowych (por. kan. 492–493 KPK). Mianuje on również ekonoma diecezjalnego, którego zadaniem jest administrować, pod władzą biskupa dobrami doczesnymi, zgodnie z przepisami prawa (por. kan. 494 KPK).

Organy doradcze biskupa

W spełnianiu posługi pasterskiej biskup korzysta z przewidzianych prawem powszechnym organów doradczych. Są nimi: synod diecezjalny, rada kapłańska, kapituła katedralna i wspomniana już rada ekonomiczna. Tradycyjnym, sięgającym pierwszych wieków organem doradczym biskupa jest synod diecezjalny. Jest on zgromadzeniem doradczym, zwoływanym i kierowanym przez biskupa, w którym uczestniczą kapłani, zakonnicy i wierni świeccy, którzy zgodnie z przepisami kanonicznymi świadczą mu pomoc w jego zadaniu kierowania wspólnotą diecezjalną. Na synodzie biskup w sposób uroczysty wykonuje swoją władzę ustawodawczą, gdyż jedynie on jest prawodawcą na synodzie³¹. Wspierają go radami kapłani, zakonnicy i świeccy, aby pomnażało się dobro Ludu Bożego

²⁸ Por. L. Adamowicz, *Władza biskupa diecezjalnego w odniesieniu do majątku kościelnego*, [w:] *Biskup pasterz diecezji*, dz. cyt., s. 124–126.

²⁹ Por. AS, nr 190.

³⁰ Por. AS, nr 167–169.

³¹ Por. J. Dyduch, *Synod diecezjalny – narzędziem odnowy Kościoła partykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 40(1997) nr 3–4, s. 26–27.

w diecezji, a w szczególności rozwój jego wiary. Stąd na synodzie jawi się rzeczywistość Kościoła partykularnego³².

Konsekwencją tego jest potrzeba zaangażowania całej wspólnoty diecezji w dzieło synodalne, stawiającej sobie za cel odnowę życia religijno-moralnego. W takiej optyce synod jawi się jako akcja duszpasterska całej wspólnoty Ludu Bożego diecezji³³. Takie postrzeganie synodu, a następnie takie jego ukształtowanie nadaje mu charakter pastoralny. W okresie posoborowym, coraz częściej, przeprowadzano synody pastoralne. Miało to wpływ na nowy sposób ich przygotowania, składu osobowego, treści uchwał, czasu trwania i realizacji postanowień. W synodzie pastoralnym, we wszystkich jego fazach, tzn. w przygotowaniu, pracach synodalnych i realizacji winni uczestniczyć wierni świeccy³⁴.

Synod pastoralny nie jest zaprzeczeniem ani wyeliminowaniem synodu jurydycznego. Synod pastoralny jest nadal narzędziem biskupa w sprawowaniu władzy rządzenia. Dlatego podczas synodu dokonuje się adaptowanie praw Kościoła powszechnego do partykularnej sytuacji diecezji, a także przeprowadza się odnowę prawa diecezjalnego. Wskazuje się także na metody działalności duszpasterskiej i apostolskiej dostosowane do po-prawnie odczytanej doktryny Kościoła i skuteczne w danych okolicznościach miejsca i czasu³⁵.

Nowym posoborowym organem doradczym biskupa jest rada kapłańska. W niej instytucjonalnie przejawia się hierarchiczna komunია między biskupem i prezbiterium diecezji oraz ugruntowana sakramentalnie współpraca³⁶. Odzwierciedlając nauczanie Vaticanum II KPK postanawia: „W każdej diecezji winna być ustanowiona rada kapłańska, czyli zespół kapłanów, będących jakby senatem biskupa i reprezentującym prezbiterium. Jej zadaniem jest wspieranie biskupa w kierowaniu diecezją, zgodnie z przepisami prawa, ażeby możliwie najbardziej pomnażało się dobro pasterskie powierzonej mu części Ludu Bożego” (kan. 494 § 1). Biskup ma obowiązek ustanowić radę kapłańską i korzystać z jej pomocy w posłudze pasterskiej.

³² Por. T. Pieronek, *Synody pastoralne po Soborze*, „Znak” 214(1972), s. 459.

³³ Por. J. Dyduch, *Świeccy w pracach i dokumentach Synodu Krakowskiego 1972–1979*, „Znak” 344(1973), s. 1126.

³⁴ Por. AS, nr 169–175.

³⁵ Por. tamże, nr 183.

³⁶ Por. T. Pieronek, *Rada kapłańska wyrazem soborowej odnowy prezbiterium*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969) nr 3–4, s. 19.

Ma ona stanowić odpowiednią reprezentację kapłanów z uwzględnieniem różnych posług, różnych regionów duszpasterskich oraz różnych pokoleń kapłańskich. W radzie kapłańskiej nie chodzi więc o reprezentację w sensie prawnym, w formie proporcjonalnej reprezentacji demokratycznej, ale o reprezentację w sensie moralnym odzwierciedlającym zróżnicowany skład prezbiterium³⁷. Jej reprezentatywny charakter wymaga obecności w niej przedstawicieli kapłanów zakonnych zaangażowanych w duszpasterstwie diecezjalnym³⁸. Rada kapłańska posiada zasadniczo głos doradczy, jednak o szczególnym charakterze, przewyższający z natury swojej i ze względu na procedurę inne organy doradcze. Nie może ograniczać władzy biskupa, nie może być postrzegana jako forma związku zawodowego kapłanów dla rewindykacji i ochrony ich praw [39]. Biskup zobowiązany jest wysłuchać zdania rady kapłańskiej w ważniejszych sprawach dotyczących życia chrześcijańskiego wiernych i w zarządzaniu diecezją, a także w przypadkach przewidzianych przez prawo. Jej zgoda jest potrzebna tylko wyjątkowo, o ile prawo powszechne lub partykularne wymaga tego wyrażnie (por. kan. 500 KPK).

Spośród członków rady kapłańskiej biskup powołuje kolegium konsultorów. Ustanowienie tego organu ma zapewnić biskupowi kompetentną pomoc. Ma ona wyrażać swoją zgodę i opinię według postanowień prawa powszechnego, dla podejmowania ważnych decyzji zwłaszcza o charakterze ekonomicznym, a w przypadku wakansu lub przeszkodzenia stolicy biskupiej ma zapewnić ciągłość rządów biskupich i zachowanie porządku sukcesji³⁹. Konferencja biskupia może zarządzić, aby zadania kolegium konsultorów powierzyć kapitule katedralnej (por. kan. 502 § 3 KPK). Większość konferencji biskupich nie skorzystała z tej możliwości, podobnie uczyniła Konferencja Episkopatu Polski⁴⁰.

Wśród nowych posoborowych organów doradczych biskupa ważną rolę odgrywa diecezjalna rada duszpasterska. Jest ona instytucjonalną formą wyrażającą uczestnictwo wszystkich wiernych w misji Kościoła party-

³⁷ Por. M. Fąka, *Rada kapłańska nowym senatem biskupa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” 21(1978) nr 3–4, s. 54.

³⁸ Por. G. Ghirlanda, *Consiglio Presbiterale*, [w:] *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Turyn 1993, s. 307.

³⁹ Por. AS, nr 184.

⁴⁰ Por. M. Sitarz, *Organy kolegialne w Kościele partykularnym*, [w:] *Kościół partykularny...*, dz. cyt., s. 136–137

kularnego i głoszącą, że za życie religijne diecezji pod przewodnictwem biskupa jest odpowiedzialny cały jej Lud Boży⁴¹. Postanawia KPK: „Gdy to zalecają okoliczności pasterskie należy w poszczególnych diecezjach ustanowić radę duszpasterską, której zadaniem jest badać pod władzą biskupa wszystko co dotyczy działalności pasterskiej, a także rozważać i przedstawiać praktyczne wnioski” (kan. 511). Tak więc biskup nie jest związany ścisłym obowiązkiem ustanowienia diecezjalnej rady duszpasterskiej, ale powołanie jej nie jest całkiem dowolne. Jeśli bowiem racje duszpasterskie przemawiają za jej powołaniem, to należy ją ustanowić. Obecnie zazwyczaj takie racje istnieją, stąd wydaje się, że ustanowienie takiej rady, w warunkach polskich, winno być nakazane przez prawodawstwo partykularne. Diecezjalna rada duszpasterska jest wyposażona jedynie w głos doradczy. Wynika to ze struktury Kościoła partykularnego i z natury kapłaństwa ministerialnego, gdzie na podstawie najstarszej tradycji, tylko posiadający sakrament kapłaństwa w sposób legalny zarządzili Kościołem⁴².

Zasłużonym, wielowiekowym organem służącym biskupowi w sprawowaniu władzy, jest kapituła katedralna, a także kolegiacka. Do kapituły biskup powołuje kapłanów doświadczonych, odznaczających się nauką i prawością życia⁴³. Rezultatem posoborowej odnowy kapituł jest wyznaczenie im podstawowego zadania, którym jest troska o kult liturgiczny w katedrze, czy w kościele kolegiackim. Kanonicy kapituły mogą spełniać inne ważne funkcje w diecezji powierzone im przez biskupa diecezjalnego, który często korzysta z ich pomocy w spełnianiu posługi pasterskiej⁴⁴.

Zakończenie

Sobór Watykański II przypomniał i pogłębił nauczanie o biskupach jako następcach apostołów i pasterzach. Biskupi – pasterze przewodzą Ludowi Bożemu sprawując posługę pasterską. Biskup diecezjalny sprawuje rządy w diecezji, ustanawiając prawa, kierując kultem Bożym i apostoła-

⁴¹ Por. AS, nr 185.

⁴² Por. J. Beyer, *De Consilio pastorali adnotationes*, „Periodica de re morali canonica liturgica” 61(1972), s. 38.

⁴³ Por. AS, nr 186–189.

⁴⁴ Por. J. Dyduch, *Posoborowa odnowa Kapituły Metropolitalnej w Krakowie*, „Analecta Cracoviensia” 37(2005), s. 504–508.

tem oraz wykonując władzę sądowniczą. W tym wielorakim dziele korzysta zarówno z diecezjalnych organów administracyjnych, sądowniczych, a także z organów doradczych. Wśród nich trzeba wymienić: kurię diecezjalną, sąd diecezjalny, synod diecezjalny, radę kapłańską, kolegium konsultorów, radę duszpasterską oraz kapitułę.

La partecipazione dei vescovi al ministero pastorale nella luce dell'istruzione „Apostolorum Successores”

Riassunto

Il vescovo nel insegnamento del Vaticano II appare come successore degli apostoli e pastore. Grazie a ciò, a suo modo, partecipa al ministero pastorale di Cristo e della Chiesa. Questa partecipazione si realizza nel governare il Popolo di Dio attraverso l'istituzione della legge, eseguire del potere giurisdiziale, dirigere il culto e l'apostolato.

Il vescovo diocesano eseguisce il compito particolare nel ministero pastorale con aiuto degli organi amministrativi giuridici e consiliari. Tra loro dobbiamo numerare: curia diocesana, tribunale diocesano, sinodo diocesano, consiglio diocesano.

Ks. Jerzy Adamczyk
Radom

Biskup diecezjalny jako ustawodawca

Wstęp

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Pastores Gregis* pisał: „Władza biskupa jest prawdziwą władzą (...) sprawowana w imieniu Chrystusa, jest «własna, zwyczajna i bezpośrednia, choć jej wykonywanie jest kierowane w ostatecznej instancji przez najwyższą władzę Kościoła, i ze względu na dobro Kościoła lub wiernych może być w pewnej mierze ograniczane. Na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla tych, którzy zostali powierzeni ich władzy, sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostołatu»”¹. „Stanowienie praw” (ustawodawstwo) dla swoich wiernych, będące świętym prawem i obowiązkiem biskupa wobec Pana, jest szczególnym przejawem podmiotowej władzy rządzenia, w którą wyposażony jest biskup diecezjalny.

Niniejszy artykuł zamierza ukazać biskupa diecezjalnego jako jedyne-
go ustawodawcę diecezjalnego, wykonującego władzę legislacyjną w służ-
bie Ludowi Bożemu.

¹ Jan Paweł II, *Pastores Gregis*, nr 43, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 24 (2004) nr 1, s. 4–48 [dalej: PG].

Biskup diecezjalny głową Kościoła partykularnego

„Biskup jest posłany w imię Chrystusa jako pasterz mający troszczyć się o powierzona mu część Ludu Bożego. Mocą Ewangelii i Eucharystii ma on się przyczyniać, by wzrastała ona jako rzeczywistość komunii w Duchu Świętym”². Przywołany fragment adhortacji apostoelskiej *Pastores Gregis* przypomina obowiązek troski biskupa o powierzona mu część Ludu Bożego (Kościoł partykularny), którego on jest pasterzem.

Kościół, który jest jednością jednej i tej samej rzeczywistości, pozostaje równocześnie wielością partykularnych form wcielenia tej rzeczywistości. Jest jednością w wielości i zarazem wielością tworzącą jedność. Tak więc Kościół powszechny i Kościoły partykularne jawią się jakby dwa, wzajemnie dopełniające się aspekty jednej i tej samej rzeczywistości Kościoła Chrystusowego³. Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* mówi o Kościołach partykularnych, „uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”⁴. Ojcowie soborowi uwypuklają w ten sposób prawdę, że Kościół partykularny nie może istnieć inaczej, jak tylko będąc realizacją Kościoła powszechnego. Zaś Kościół powszechny spełnia się w Kościołach partykularnych⁵.

Szczególnym przejawem Kościoła partykularnego jest diecezja, a racją tego jest przede wszystkim osoba biskupa. Jest warto odnotowania, że aktualny *Kodeks Prawa Kanonicznego* stosuje termin „Kościół partykularny” przede wszystkim do diecezji, która stanowi pełną formę Kościoła partykularnego⁶. Ustawodawca stwierdza, że „Kościół partykularny, w którym istnieje i z którego składa się jeden i jedyny Kościół katolicki, to przede wszystkim diecezja” (kan. 368). Warto podkreślić, że referowany

² Tamże.

³ Por. W. Góralski, *Struktura diecezji jako Kościoła partykularnego*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 59.

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 23, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–163 [dalej: KK].

⁵ Por. W. Góralski, *Struktura diecezji*, dz. cyt., s. 59; por. E. Corecco, *Biskup głową Kościoła partykularnego, protektorem i obrońcą karności lokalnej*, „Concilium” 1–10 (1968), s. 450.

⁶ Por. M. Fąka, *Zarządzanie diecezją w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 5 (1984), s. 274.

kan. 368 nawiązując do 23 numeru *Lumen gentium* i eksplikując formułę eklezjologiczną o bardzo poważnym znaczeniu, podkreśla jednocześnie wysoką rolę prawnoustrojową Kościoła partykularnego⁷.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* Vaticanum II przypomina, że „diecezja jest częścią Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swoim pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, stanowiła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa”⁸. Echem tej soborowej definicji diecezji jest tenor kan. 369 nowego *Kodeksu*: „Diecezję stanowi część Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa z współpracującym z nim prezbiterium, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa”⁹. W diecezji więc będącej organiczną częścią Kościoła powszechnego, obecny jest i działa prawdziwy Kościół, a więc ten założony przez Chrystusa. Diecezja jest Kościołem w tym sensie, że jest w niej obecny Założyciel Kościoła, a jednocześnie jest w niej i działa sama rzeczywistość Kościoła¹⁰.

Przywołany kan. 369 przypomina, że „diecezję stanowi część Ludu Bożego (*portio populi Dei*), powierzona pasterskiej pieczy biskupa”. Jest to nawiązanie do konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium*, gdzie znajduje się zapis: „Biskupi kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa”¹¹. Ponieważ urząd biskupa diecezjalnego¹² pochodzi z ustanowienia Bożego i stosownie

⁷ Por. W. Aymans, *Biskupia posługa rządzenia kościołem partykularnym. O władzy biskupiej i jej wykonywaniu w świetle KPK*, „Kościół i Prawo”, t. 6, s. 23.

⁸ Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, nr 11, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje...*, dz. cyt., s. 236–258 [dalej: DB].

⁹ Por. W. Aymans, *Biskupia posługa*, dz. cyt., s. 23–24.

¹⁰ Zob. W. Góralski, *Struktura diecezji*, dz. cyt., s. 62.

¹¹ KK, nr 27.

¹² Biskup diecezjalny, to biskup, który na mocy urzędu powierzonego przez Biskupa Rzymu posiada władzę zwyczajną, własną i bezpośrednią względem konkretnej, powierzonej w zarząd diecezji; może on wykonywać wszystkie zadania duszpasterskie z wyjątkiem tych, które zostały zarezerwowane dla organów władzy najwyższej lub innych organów władzy kościelnej. Powierzona mu władza rządzenia obejmuje funkcje ustawodawcze, ad-

do tego diecezje jako takie nie są dowolnym okręgiem administracyjnym, lecz niezmiennym elementem strukturalnym ustroju Kościoła, stąd jest zrozumiałe, że to właśnie przede wszystkim ze względu na osobę biskupa, diecezja stanowi szczególną manifestację Kościoła partykularnego¹³. Nic przeto dziwnego, że obok części Ludu Bożego, to biskup-pasterz jest elementem konstytuującym diecezję jako Kościół partykularny. Jan Paweł II przypomina, że „Biskup reprezentuje powierzony mu Kościół i nim kieruje, z władzą niezbędną do sprawowania posługi pasterskiej (*munus pastoralis*), otrzymanej w sposób sakramentalny jako uczestnictwo w konsekracji i misji Chrystusa”¹⁴. Diecezja, której przewodzi biskup jako własny pasterz, zawiera w sobie pełną rzeczywistość Kościoła i w osobie biskupa może tę rzeczywistość samodzielnie realizować i przez to trwale ją posiadać¹⁵.

Nie można jednak zapominać, że pod pojęciem „Kościół partykularny” należy rozumieć nie tylko jego pełną formę, tzn. diecezję, lecz również określone diecezjalne formy zastępcze: prałaturę terytorialną, opactwo terytorialne, wikariat apostolski, prefekturę apostolską, administrację apostolską erygowaną na stałe (por. kan. 368)¹⁶. Choć te formy zastępcze jako takie są niewątpliwie tworami prawa kościelnego, to władza duchowa wykonywana przez nie stanowi prawdziwą władzę biskupią, nie zaś dowolną władzę organizacyjną niższego rzędu. Kodeks bowiem pozostał wierny tradycji kanonistycznej, według której istnieją Kościoły partyku-

ministracyjne i sądownicze, w granicach określonych w prawie powszechnym. Szczególny zakres władzy, którą otrzymuje biskup diecezjalny, predysponuje go do pełnienia rządów w diecezji w charakterze pierwszego, głównego pasterza – por. M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, k. 24.

¹³ Por. J. Krzywda, *Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym*, [w:] *Biskup pasterz diecezji. Materiały z sympozjum: Biskup diecezjalny a duszpasterstwo i apostołstwo wiernych*, red. P. Majer, Kraków 2003, s. 7; por. L. Adamowicz, *Władza biskupa diecezjalnego w odniesieniu do majątku kościelnego*, [w:] *Biskup pasterz diecezji*, dz. cyt., s. 122.

¹⁴ PG nr 43; zob. E. Corecco, *Biskup głową*, dz. cyt., s. 451.

¹⁵ Por. W. Góralski, *Struktura diecezji*, dz. cyt., s. 63. Interesujące wyjaśnienie związku między biskupem a lokalnym Kościołem w oparciu o kan. 369 KPK podaje M. Wijlens, „For you I am bishop, with you I am a christian”: the bishop as legislator, „The Jurist” 56 (1996) nr 1 s. 75.

¹⁶ Wyliczenie kościołów partykularnych w kan. 368 nie jest wyczerpujące, ponieważ stosownie do kan. 372 § 2, poza tu wymienionymi kościołami partykularnymi, istnieją jeszcze personalne kościoły partykularne (por. tamże). Kan. 368 wylicza taksatywnie tylko kościoły partykularne terytorialne – por. G. Bier, *Komentarz do kan. 368*, [w:] *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, t. 2, pod. red. K. Lüdiche, Essen 1988–2001, kan. 368, nr 4.

larne nie stanowiące jeszcze pełnej diecezji, a których duchową głową może być kapłan prawem zrównany z biskupem (prałat terytorialny, opat terytorialny – jako własni pasterze, prefekt i wikariusz apostolski oraz administrator apostolski działający w imieniu Papieża). Wymienieni zwierzchnicy – niezależnie od tego, czy posiadają sakrę biskupią czy tylko święcenia kapłańskie – są w prawie zrównani z biskupem diecezjalnym, o ile z natury rzeczy czy przepisu prawa nie wynika co innego (por. kan. 381 § 2)¹⁷.

Skoro biskup diecezjalny i zrównani z nim w prawie są głowami Kościołów partykularnych, to bardziej zrozumiałe jest, że w powierzonych im diecezjach i diecezjalnych formach zastępczych przysługuje im wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, jaka jest wymagana do pełnienia ich pasterskiego urzędu, z wyłączeniem tych spraw, które na mocy prawa lub dekretu Papieża są zarezerwowane najwyższej lub innej władzy kościelnej (por. kan. 381 § 1)¹⁸.

Vaticanum II przypomniał, że przez konsekrację biskup otrzymuje *munera docendi, sanctificandi, i regendi* (por. KK 21). M. Wijlens zauważa, iż *munus* znaczy urząd albo funkcję. Biskup wykonuje swoje funkcje służąc Kościołowi, do którego należy. Z jednej strony służy on Bogu, ponieważ przez chrzest i święcenia został powołany do tej posługi, z drugiej strony wykonuje on swój urząd dla ludu Bożego¹⁹. Potwierdzeniem tego są słowa Soboru: „Wyposażeni bowiem w świętą władzę szafarze służą swoim braciom, aby wszyscy, którzy należą do Ludu Bożego i dlatego cieszą się prawdziwie chrześcijańską godnością, w sposób wolny i uporządkowany dążąc do tego samego celu, doszli do zbawienia”²⁰.

¹⁷ Por. W. Aymans, *Biskupia posługa*, dz. cyt., s. 30. Wspomniany autor zauważa, że taki zwierzchnik quasi-diecezjalnego Kościoła partykularnego różni się od biskupa diecezjalnego przede wszystkim tym, że nie może dokonać osobiście określonych czynności święceń i – gdy wykonuje swój urząd w imieniu papieża – nie jest samodzielnym, lecz zastępczym pasterzem. W Konferencji Episkopatu stanowisko prawne takiego kapłana zwierzchnika quasi-diecezjalnego Kościoła partykularnego – odpowiada według wyraźnego stwierdzenia kodeksu (kan. 454 § 1) stanowisku biskupa diecezjalnego, i to aż do zakresu władzy sporządzania statutów, (kan. 454 § 2). Natomiast kapłani, zwierzchnicy takich Kościołów partykularnych, nie są na mocy prawa członkami soboru powszechnego – por. kan. 339 oraz kan. 336; zob. Bier, *Komentarz do kan. 368*, dz. cyt., kan. 368 nr 5–6.

¹⁸ Zob. Sitarz, *Słownik*, dz. cyt., k. 24; por. G. Ghirlanda, *Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarità*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 15 (2002) nr 1, s. 15.

¹⁹ Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 68–69.

²⁰ KK, nr 18.

Aby biskup diecezjalny mógł wypełniać swoje obowiązki, otrzymuje niezbędną władzę pasterską, czyli władzę rządzenia (*potestas regiminis*). Wspomniany dokument Jana Pawła II adhortacja apostolska *Pastores Gregis* nr 43, uwypukla doniosłą prawdę, że „władza biskupa jest prawdziwą władzą (...). Sprawowana w imieniu Chrystusa, jest «własna, zwyczajna i bezpośrednia, choć jej wykonywanie jest kierowane w ostatecznej instancji przez najwyższą władzę Kościoła, i ze względu na dobro Kościoła lub wiernych może być w pewnej mierze ograniczane. Na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla tych, którzy zostali powierzeni ich władzy, sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostołatu». Biskup posiada zatem z tytułu urzędu, który otrzymał, podmiotową władzę prawną, która ma wyrażać się w aktach władzy, poprzez które sprawuje posługę (*munus pastorale*) otrzymaną w sakramencie”.

Stąd prawodawca kościelny zobowiązuje biskupa diecezjalnego i zrównanych z nim w prawie, aby zarządzili powierzonymi sobie Kościołami partykularnymi z władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, zgodnie z przepisami prawa (por. kan. 391 § 1)²¹.

Obowiązek i prawo korzystania przez biskupa diecezjalnego z należnej mu władzy legislacyjnej

Istotnym wymiarem władzy pasterskiej (oprócz władzy wykonawczej i sądowniczej) jest ustawodawstwo, które stanowi nieodłączną funkcję urzędu biskupiego. Bowiem na mocy swojej władzy „biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla tych, którzy zostali powierzeni ich władzy”²². Wykonywanie władzy legislacyjnej przez biskupa diecezjalnego jest zadaniem bardzo doniosłym. Potwierdza to fakt zastrzeżenia ustawowego, iż władzę prawodawczą biskup może wykonywać tylko osobiście i nie może jej delegować (por. kan. 391 § 2, kan. 135 § 2)²³.

²¹ Por. R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, ks. 1: *Normy ogólne*, Poznań 2003, s. 221; zob. J. Otaduy, *La relación entre el derecho universal y el particular a proposito de la const. ap. «Pastor bonus»*, „*Ius Canonicum*” 30 (1990) nr 60, s. 477.

²² KK 27.

²³ Odtąd pod pojęciem biskup diecezjalny, będzie się rozumieć zarówno biskupa diecezjalnego, jak i zrównanych z nim w prawie. Także przez pojęcie ordynariusz i ordyna-

Ustawodawstwo jest nieodłączną funkcją urzędu biskupiego. Biskupi diecezjalni korzystają więc z przysługującej im władzy ustawodawczej, jeżeli tego domaga się dobro Ludu Bożego diecezji²⁴. Gdyż cel i sens ustawy kościelnej spoczywa w budowaniu wspólnoty. Uzasadnienie jest oczywiste. Jeśli kościelny porządek prawny nierozłącznie związany jest z życiem Kościoła jako społeczności zorganizowanej, zakłada to istnienie w tymże Kościele władzy ustawodawczej²⁵.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II (podobnie jak w KPK z 1917 r.), który zawiera tytuł „Ustawy kościelne” i który niejednokrotnie zamieszcza realne definicje legalne, brak jednak definicji ustawy kościelnej. W trakcie prac związanych z odnową KPK pojawiła się próba takiej definicji, którą wkrótce odrzucono z uzasadnieniem, że do ustawodawcy należy stanowić prawo, a nie podawać definicje, a ponadto zgodnie z opinią większości prawników uznano, że „definicje w prawie są niebezpieczne”²⁶. Obowiązujący Kodeks wskazuje tylko, kiedy ustawa powstaje, zaczyna istnieć (co nie znaczy obowiązywać – por. kan. 8). Kan. 7 postanawia „Ustawa powstaje z chwilą jej promulgowania”²⁷. Cytowany przepis ogranicza się tylko do jednego (choć istotnego) stadium powstania ustawy²⁸. M. Wijlens zauważa, iż okres życia ustawy jest szerszy, niż moment

riusz miejsca, gdy chodzi o ustawodawstwo, rozumie się biskupa diecezjalnego, gdyż on jest także ordynariuszem i ordynariuszem miejsca, a zarazem jedynym ustawodawcą w diecezji – por. kan. 134 § 1–2; por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 71; por. H. Schmitz, *Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 152 (1983) z. 1, s. 63.

²⁴ Por. D. Hervás, *Una aproximación al concepto jurídico de sacra potestas en la Iglesia*, „Ius Canonicum” 33 (1993) nr 66, s. 492–493; por. Ghirlanda, *Diritto universale*, dz. cyt., s. 14.

²⁵ Heribert Schmitz trafnie zauważa, iż biskup diecezjalny ma w procesie legislacyjnym przede wszystkim zadanie, aby obowiązujący Kodeks w swojej diecezji „przeforsować” (popierać), i w ten sposób wyrabiać wobec KPK konieczny respekt, a przez to zachowywać i chronić jedność Kościoła w zakresie dyscypliny, (por. kan 392 § 1). Naddo powinien on dbać o to, aby wierni dokładnie przyswoili sobie przepisy KPK, co w konsekwencji ukaże im wewnętrzną kościelną wagę kanonicznej normy prawnej i przyczyni się do zachowania przez wspólnotę prawa. Wymieniony biskup winien poza tym zrewidować istniejące prawo diecezjalne w perspektywie nowego Kodeksu. Wreszcie ma on normami prawa diecezjalnego wypełniać przestrzeń legislacyjną, którą dysponuje na mocy prawa powszechnego – *Gesetzgebungsbefugnis*, dz. cyt., s. 62.

²⁶ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 49–50.

²⁷ Zob. H. Schmitz, *Gesetzgebungsbefugnis*, dz. cyt., s. 64.

²⁸ Oficjalne ogłoszenie (promulgacja) to narodziny ustawy.

promulgacji. Składa się on bowiem z różnych stadiów: ustawa zostaje poczęta, rodzi się, żyje i umiera. Tak zatem prawo jest zaprojektowane, ogłoszone, przyjęte przez wspólnotę, którą kształtuje, jak również zostaje odwołane albo nie jest stosowane więcej. Te cztery momenty życia ustawy pozostają w organicznym związku ze sobą i wszystkie należą do życia prawa²⁹. Biskup jako prawodawca jest szczególnie aktywny w pierwszych dwu fazach procesu powstawania ustawy: w koncepcji i szkicowaniu prawa (inicjatywa ustawodawcza, ustalenie treści, sporządzenie tekstu, podpisanie) i w jego promulgacji. Podczas gdy promulgacja jest tylko formalną procedurą, stosownie do której prawo jest oficjalnie ogłoszone, tak jak zostało zredagowane i w następstwie tego rodzi się (kan. 7), to projektowanie prawa jest bardziej skomplikowanym i delikatnym procesem³⁰.

Biskup jest władny i odpowiedzialny, by dla miejscowego kościoła diecezjalnego uchylać ustawy (por. kan. 391). By wypełnić to zadanie, musi on dokonywać potrójnego osądu. Powinien rozpoznać wartość, która rzeczywiście jest korzystna i odpowiednia, by być przyjęta przez chrześcijańską wspólnotę. Następnie ma obowiązek ustalić, iż realizacja wspomnianej wartości jest dla jego własnej wspólnoty konieczna, albo przynajmniej użyteczna dla jej postępu, wreszcie jest zobowiązany ocenić zdolność jego wspólnoty do przyjęcia owej wartości i wprowadzenia jej w życie. Jeżeli wspólnota jest niezdolna do zrobienia tego, prawo pozostanie bezowocnym³¹.

Jest faktem, że aktualny Kodeks nie przyznaje nikomu – poza podmiotami cieszącymi się władzą legislacyjną – prawa do inicjatywy ustawo-

²⁹ Por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 79.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże, s. 81–82; R. Sobański pisze w tym względzie: „Zadaniem Kościoła jest nie tylko jego komunikatywne przepowiadanie, ale także jego konkretyzacja. Tu właśnie znajduje swój sens i początek prawo stanowione przez pasterzy, którego dyspozycje nie wywodzą się wprost z prawa Bożego, lecz tworzą jego historyczną otoczkę. Nie mogą one być arbitralne, powstają w nasłuchu na słowo Boże, uzasadniają się pastoralnym rozpoznaniem potrzeb ludu Bożego, w szczególności ochroną zarówno tożsamości wspólnoty, jak i praw wiernych. Wprost dotyczą one zachowań we wspólnocie, ale mają na oku odniesienie wiernych do Boga, gdyż relacje społeczne w Kościele są znakiem tego odniesienia, co znaczy, iż wymiaru horyzontalnego nie sposób oddzielić od wertykalnego” – R. Sobański, *Uwagi o prawodawstwie (Archi)diecezji Katowickiej 1983–1993*, „Prawo Kanoniczne” 38 (1995) nr 1–2, s. 142; zob. także tenże, *Prawo w prawie kościelnym*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 60 (1992) nr 8, s. 331.

dawczej, co nie przekreśla prawa wszystkich wiernych do przedkładania odnośnych propozycji czy nawet projektów prawa zgodnie z kan. 212 § 4³².

Należy podkreślić, że aby wspólnota mogła przyjąć ustawę winna być ona skuteczna. Bowiem ustawy nie wydaje się, by pozostawała tylko na papierze i cieszyła się swoją mocą wiążącą, lecz aby była skuteczna, czyli przyczyniała się do dobra wspólnoty, była przyjęta i przestrzegana³³.

Stosownie do postanowienia Kodeksu, biskup musi osobiście wykonywać funkcję ustawodawczą. On bowiem jedynie może ogłosić ustawę (por. kan. 7). To jednak nie koniecznie oznacza, że biskup jest jedynym „projektantem” prawa. Jest rzeczą oczywistą, że biskup musi wykonywać swoje funkcje jak członek i przewodnik lokalnego Kościoła. Podejmując proces pociągający za sobą decyzję uchwalenia ustawy, biskup powinien zwrócić się do członków swojej wspólnoty kościelnej. Wijlens zauważa, iż nie powinno być to tylko przejawem zwyczajnej grzeczności, lecz nade wszystko wyrazem szacunku dla godności wszystkich wiernych. Oni przecież uczestniczą w potrójnej funkcji Chrystusa, ponieważ są ochrzczeni. Są zatem wezwani, by wykonywać swoje własne zadania wewnątrz Ciała Chrystusa, każdy stosownie do jego własnej pozycji (por. kan. 208)³⁴.

Biskup ma różne sposoby dialogu z wiernymi w związku z wydawaniem ustaw. Jego możliwości w tej kwestii nie są ograniczone do skorzystania z pomocy rozmaitych instytucji kościelnych. M. Wijlens jako propozycję podaje możliwość upoważnienia przez biskupa socjologów, aby ci zebrali statystyczne informacje np. na temat udziału wiernych w dobroczynnych programach Kościoła. Wspomniani biegli w dziedzinie socjologii mogliby również informować biskupa o zdolności wspólnoty do rozpoznania prawdziwych wartości i przywłaszczenia ich sobie. Biskup mógłby także zaprosić teologów, aby zidentyfikowali wartości, które wzbogaciłyby wspólnotę i pozwoliłyby jej wzrastać w jedność. Wreszcie wymieniony hierarcha mógłby zorganizować komisje studyjne, które by podjęły kwestie ekumeniczne, liturgiczne, doktrynalne itd.³⁵

³² Por. R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu*, dz. cyt., s. 56.

³³ Por. H. Schmitz, *Gesetzgebungsbefugnis*, dz. cyt., s. 62.

³⁴ Por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 83. Proces kodyfikacji kodeksów łacińskiego i dla Kościołów Wschodnich jest przykładem upoważnienia przez prawodawcę powszechnego wiernych (grupy uczonych) do udziału w powstawaniu tych zbiorów prawa.

³⁵ Por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 85.

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów zawiera w tej kwestii następujący zapis:

„Komunia eklezjalna będzie prowadzić biskupa do ciągłego poszukiwania wspólnego dobra diecezji ze świadomością, że jest ono podporządkowane dobru Kościoła powszechnego, a z kolei dobro diecezji przeważa nad dobrem wspólnot partykularnych. Aby nie przeszkadzać dążeniom do słusznego dobra partykularnego, biskup zatroszczy się o to, by posiadać właściwe rozeznanie w tym, co stanowi o dobru wspólnym Kościoła partykularnego. Chodzi o rozeznanie, które wymaga nieustannego uaktualniania i weryfikowania, poprzez częste przebywanie wśród powierzonego mu Ludu Bożego, poznawanie osób, studia, badania socjologiczno-religijne, wsłuchiwanie się w rady osób roztropnych, stały dialog z wiernymi – to wszystko dlatego, że dziś sytuacje podlegają szybkim przemianom”³⁶.

Oczywiście istnieją kanoniczne instytucje powoływane do wspierania biskupa w jego posłudze. Kuria diecezjalna ma świadczyć biskupowi pomoc w zarządzaniu całą diecezją (por. kan. 469). Mogłaby ona dostarczyć biskupowi ważnych danych o faktycznej sytuacji diecezji. To samo można powiedzieć o radzie kapłańskiej (por. kan. 495, § 1), której zdania biskup powinien wysłuchać w ważniejszych sprawach (por. kan. 500 § 2). Dalej, biskup może zwrócić się do rady duszpasterskiej, ponieważ ona ma za zadanie „badać pod władzą biskupa wszystko, co dotyczy działalności pasterskiej, a także rozważać i przedstawiać praktyczne wnioski” (kan. 511)³⁷. Radę do spraw ekonomicznych mógłby poprosić o informacje o swoim uprawnieniu w kwestii nakładania podatków (zob. kan. 1263)³⁸.

Bardzo ważną instytucją jest synod diecezjalny, czyli zebranie wybranych kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy

³⁶ Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 lutego 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), Kielce 2005, nr 58 [dalej: AS].

³⁷ Por. R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu*, dz. cyt., s. 56.

³⁸ „Kryteria obowiązujące w pełnieniu funkcji ustawodawczej. W pełnieniu władzy ustawodawczej biskup diecezjalny będzie brał pod uwagę niektóre podstawowe zasady: (...) Charakter personalny: władza ustawodawcza w obrębie diecezji należy wyłącznie do biskupa diecezjalnego. Tak poważna odpowiedzialność nie sprzeciwia się, a raczej domaga się tego, by biskup przed wydaniem ogólnych przepisów i zarządzeń dla diecezji wysłuchał rady i poszukał współpracy z instytucjami i radami diecezjalnymi” – AS, nr 67.

dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu, zgodnie z postanowieniami kanonów (por. kan. 460). Synod nie posiada władzy ustawodawczej (por. kan. 466), ale kiedy biskup wyraża zrozumienie dla jego legislacyjnego zadania jako służby jego wspólnoty, wtedy to zgromadzenie mogłoby być znakomitą pomocą w wykonywaniu przez niego funkcji ustawodawczej³⁹.

Jeszcze jeden szczegół zasługuje na uwagę, mianowicie ten, że biskup ponosi odpowiedzialność nie tylko za swój własny partykularny Kościół, ale również za uniwersalny. To oznacza, że biskup jako prawodawca ilekroć decyduje się stworzyć nową ustawę, musi mieć na uwadze komunie miejscowego Kościoła z Kościołem uniwersalnym. Bowiem żaden Kościół lokalny nie żyje w izolacji, lecz we wspólnocie Kościoła powszechnego, który istnieje w Kościołach partykularnych i z kolei z nich się składa (por. KK nr 23). Stąd biskup nigdy nie powinien promulgować ustawy, która byłaby szkodliwa dla jedności Kościoła nawet, jeżeli wydaje mu się, że będzie ona dobrze służyć potrzebom miejscowego Kościoła (por. kan. 135 § 2, 392 § 1)⁴⁰. Wijlens słusznie zauważa, gdy pisze, iż biskup powinien pilnować tego, aby istniała ustawodawcza harmonia z sąsiednimi diecezjami. Również pewna jednolitość w prawach i obowiązkach wiernych w granicach prowincji kościelnej jest z pewnością korzystna. Biskup musi więc zachować pewną równowagę pomiędzy dwiema potrzebami: budowania

³⁹ „Kryteria obowiązujące w pełnieniu funkcji ustawodawczej. W pełnieniu władzy ustawodawczej biskup diecezjalny będzie brał pod uwagę niektóre podstawowe zasady: (...) Charakter personalny: władza ustawodawcza w obrębie diecezji należy wyłącznie do biskupa diecezjalnego. Tak poważna odpowiedzialność nie sprzeciwia się, a raczej domaga się tego, by biskup przed wydaniem ogólnych przepisów i zarządzeń dla diecezji wysłuchał rady i poszukał współpracy z instytucjami i radami diecezjalnymi. Synod diecezjalny jest tu narzędziem wyjątkowo przydatnym, by udzielać biskupowi pomocy w stanowieniu przepisów kanonicznych Kościoła diecezjalnego” – AS nr 67; por. M. Sitarz, *Komentarz do kan. 466*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, ks. II(1): *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 342.

⁴⁰ Dlatego prawo powszechne wyłącza spod jego kompetencji te zakresy, których regulacja ze względu na jedność Kościoła została zastrzeżona najwyższej lub innej władzy kościelnej lub też uwarunkowana obowiązkiem wysłuchania osób trzecich (obowiązek takiego wysłuchania, nieodzowny do ważności aktu [kan. 127 § 1] zachodzi przy aktach prawnych określonych w kan. 461 § 1; 494 § 1 i 2; 515 § 2; 531; 536 § 1; 1215 § 2; 1222 § 2; 1263, a także 500 § 2 i 1277; por. R. Sobański, *Uwagi o prawodawstwie*, dz. cyt., s. 141).

wspólnoty w granicach Kościoła powszechnego i należytą autonomii miejscowego Kościoła. Skutkiem tego będzie zdrowa jedność w różnorodności⁴¹.

Poprzez aktywność ustawodawczą biskup diecezjalny realizuje w diecezji dobro wspólne, bez którego życie wspólnoty kościelnej nie miałoby większego sensu. Ponadto stoi na straży porządku w Kościele jako społeczności zorganizowanej, strzeże też tożsamości Kościoła, zarówno powszechnego, jak i partykularnego.

Ustawa kościelna jest także swoistym przekazem wiary i wezwaniem do życia godnego i świętego. Reguluje poza tym życie we wspólnocie wierzących, aby wszyscy mogli jak najowocniej korzystać z posiadanych przez Kościół dóbr duchowych, a tym samym doskonalić się i osiągnąć osobisty cel zgodnie z powołaniem⁴².

Skoro więc ustawie kościelnej przypisuje się tak wielkie zadania, to łatwo skonstatować, że biskup diecezjalny winien korzystać z należytą mu *potestas legislativa*, aczkolwiek w konkretnym przypadku wydanie ustawy diecezjalnej jest uzależnione od rzeczywistej potrzeby⁴³. Ustawodawca wydaje ustawę nie dlatego, że ma władzę ustawodawczą, lecz celem zarządzenia rzeczywistym potrzebom danej społeczności, potrzebom rozumianym obiektywnie⁴⁴.

Nietrudno zauważyć, że biskupi diecezjalni wydają ustawy nie tylko z własnej inicjatywy, lecz także ze względu na obowiązek ustawowy. Obecny *Kodeks* z naciskiem postanawia: „Obowiązkiem biskupa diecezjal-

⁴¹ Por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 87.

⁴² Por. T. Pawluk, *Uwagi na temat ustawodawstwa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” 34 (1991) nr 1–2, s. 35.

⁴³ Należy jednak stwierdzić, że wykonywanie władzy ustawodawczej przez biskupa winno być traktowane przede wszystkim jako służba Ludowi Bożemu. Podejście do władzy legislacyjnej jako służby ma doniosłe konsekwencje, gdyż pojęcie „służba” pokazuje lepiej niż termin „władza” prawdę, że biskup jest włączony w zasadnicze relacje z ludźmi, którymi powinien rządzić. Jak zaznaczył Jan Paweł II promulgując *Kodeks* z 1983 r. „fundamentalna racja *nowości* (...) znajduje się w Soborze Watykańskim II (...) i także stanowi rację *nowości* w nowym *Kodeksie*. Z elementów zaś, które wyrażają prawdziwą i własną naturę Kościoła, zwłaszcza te powinny być uwzględnione: (...) władza hierarchiczna jako służba” – tenże, *Konstytucja apostołska „Sacrae disciplinae leges”*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, s. 13; por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 70: „Służba władzy hierarchicznej winna być skierowana ku tworzeniu klimatu, w którym dokonuje się zbawienie ludzi, i w którym rozmaite dary Ducha Świętego mogą być doświadczane. Ustawodawcza działalność biskupa jest udziałem w tej służbie”.

⁴⁴ Por. Wijlens, *For you*, dz. cyt., s. 33; por. R. Sobański, *Uwagi o prawodawstwie (Archi)diecezji Katowickiej 1983–1993*, „Prawo Kanoniczne” 38 (1995) nr 1–2, s. 142.

nego jest rządzić powierzonym mu Kościołem partykularnym; z władzą ustawodawczą (...) zgodnie z przepisami prawa” (kan. 391 § 1, por. kan. 135 § 1–2), a także „władzę ustawodawczą wykonuje sam biskup” (kan. 391 § 2). O obowiązku aktywności prawodawczej biskupa diecezjalnego świadczy również fakt, że prawo kodeksowe w wielu miejscach odsyła do ustaw diecezjalnych. Jeżeli więc takich ustaw nie ma, albo istniejące są nieprzydatne ze względu zmianę okoliczności, biskup winien je wydać⁴⁵.

Sposoby wykonywania przez biskupa diecezjalnego funkcji ustawodawczej

Funkcje władzy ustawodawczej biskup diecezjalny, jako przełożony Kościoła partykularnego może wykonywać na synodzie diecezjalnym lub poza synodem.

Uroczystym sposobem sprawowania władzy prawodawczej przez biskupa jest synod diecezjalny. Obecnie obowiązujący Kodeks przypomina, że „jedynym ustawodawcą na synodzie diecezjalnym jest biskup diecezjalny, inni członkowie Synodu posiadają tylko głos doradczy. On sam podpisuje deklaracje i dekrety synodalne, które jedynie jego autorytetem mogą być promulgowane” (kan. 466). Tak więc władzę legislacyjną na synodzie wykonuje biskup osobiście, nie może go nikt zastąpić.

Znamienne jest to, że autorzy instrukcji *De Synodis diocesanis agendis* przypominają, iż deklaracje i dekrety synodalne mają być podpisane jedynie przez biskupa diecezjalnego oraz mają być tak sformułowane, aby z nich wynikało, że biskup diecezjalny jest ich autorem Dlatego też Instrukcja zabrania publikować jako synodalnych, tekstów nie podpisanych przez biskupa⁴⁶.

Należy dodać, że chociaż członkowie zgromadzenia synodalnego głosują, to jednak ich głosy mają charakter tylko doradczy (zob. kan. 466). Uczestnicy synodu bowiem nie mogą ograniczyć władzy rządzenia bisku-

⁴⁵ Por. Ghirlanda, *Diritto universale*, dz. cyt., s. 19; należy zauważyć, że biskup diecezjalny może wydawać ustawy diecezjalne, znosić je, zmieniać, autentycznie wyjaśniać i od nich dyspensować. Od powszechnych ustaw kościelnych może dyspensować tylko wtedy, gdy domaga się tego dobro duchowe wiernych, a dyspensa nie dotyczy ustaw procesowych lub karnych i nie została specjalnie zastrzeżona Stolicy Apostolskiej lub innej władzy – kan. 87 § 1; por. Fąka, *Zarządzanie diecezją*, dz. cyt., s. 286.

⁴⁶ Por. Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Instructio „De Synodis diocesanis agendis”* (19 marti 1997), AAS 89 (1997), V, 3, s. 720.

pa diecezjalnego, która pochodzi z prawa Bożego, natomiast synod jest instytucją prawa kościelnego⁴⁷.

Mirosław Sitarz pisze: „Dlatego jedynym ustawodawcą na synodzie jest biskup diecezjalny, a inni członkowie posiadają tylko głos doradczy. Głos doradczy to życzliwa i kompetentna rada, poprzedzona dokładną i wszechstronną oceną sytuacji (kan. 127 § 3), która ma duży wpływ na ostateczny kształt postanowień synodalnych. Jeśli zachodzi potrzeba przeprowadzenia głosowania nad propozycjami czy sentencjami, jego wynik (zwłaszcza jednomyślny) stanowi bardzo ważną wskazówkę dla ustawodawcy. Mimo że głosowanie nie jest wiążące dla biskupa, nie powinien on bez poważnej przyczyny odstępować od kolegalnej decyzji uczestników synodu”⁴⁸.

Władzę legislacyjną biskup diecezjalny może wykonywać także poza synodem. Ustawodawstwo synodalne, ze względu na swój nadzwyczajny charakter i nieczęsto zwoływane synody diecezjalne, nie zawsze zaradza wszystkim potrzebom ustawodawczym diecezji. Jeśli do tego dodamy, iż dzisiejsze synody diecezjalne, jeśli się odbywają, posiadają często zbyt mało norm prawnych, to pozasynodalne ustawodawstwo biskupie wydaje się konieczne⁴⁹.

Warto przypomnieć, że biskup diecezjalny zarówno na synodzie diecezjalnym, jak i poza nim może wydawać ustawy, dekrety ogólne, będące ustawą w ścisłym znaczeniu (por. kan. 29) oraz nadawać czy zatwierdzać statuty (por. kan. 94 § 1, 3)⁵⁰. Biskup jako ustawodawca diecezjalny winien chronić także zwyczaje prawne istniejące w diecezji. Zwyczaje prawne, podobnie jak i ustawy, integrują społeczność oraz uwydatniają jej tożsamość. Szczególną opieką należy otoczyć zwyczaje zgodne z prawem i powstałe obok prawa, a także stuletnie i niepamiętne (por. kan. 5 § 1–2)⁵¹.

⁴⁷ Należy przypomnieć, iż Kongregacja ds. Biskupów i Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów publikując instrukcję na temat odbywania synodów diecezjalnych *De synodis dioecesis agendis*, dołączyła do tego dokumentu dodatek *Additamentum ad instructionem De synodis dioecesis agendis*, który ukazuje w oparciu o KPK z 1983 r. ważniejsze obszary legislacyjne biskupa diecezjalnego dotyczące wykonywania *munus docendi, sanctificandi i pascendi*.

⁴⁸ Komentarz do kan. 466, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, ks. II (1): *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 342.

⁴⁹ Por. T. Pawluk, *Uwagi na temat ustawodawstwa*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁰ Zob. Adamowicz, *Władza biskupa diecezjalnego*, dz. cyt., s. 129–132.

⁵¹ Por. T. Pawluk, *Uwagi na temat ustawodawstwa*, dz. cyt., s. 35–36.

Zakończenie

Podsumowując trzeba stwierdzić, że biskupi diecezjalni jako jedyni legislatorzy w diecezji, mając szeroki zakres władzy ustawodawczej, posiadają konsekwentnie również obowiązek wydawania ustaw (por. kan. 391 § 1). Winni jednak pamiętać szczególnie o tym, że *munus* biskupa nie jest przede wszystkim wykonywaniem władzy, ale bardziej służbą dla i we wspólnocie wiernych swojego Kościoła. Bowiem dla wiernych on jest biskupem, z nimi jest on chrześcijaninem. Ustawodawcza misja biskupa jest organicznie połączona z innymi zadaniami, które jest on obowiązany wykonywać, spełniając swoją misję. Warto pamiętać, że biskupie zadania nie tylko są jego prawem, którym cieszy się na mocy święceń, ale jest to także obowiązek w odniesieniu do wiernych.

Der Diözesanbischof als Gesetzgeber

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel zeigt den Diözesanbischof als einen einzigen Gesetzgeber in der Diözese, der für Legislative im Dienst der Gläubigen zuständig ist. Zuerst wurde der Bischof als Haupt der Teilkirche dargestellt, dann wurden seine Pflicht und sein Recht, von ihm zustehender Gesetzgebung zu profitieren, dargestellt. Schließlich hat man die Art und Weise gezeigt, auf welche der Diözesanbischof die gesetzgebende Funktion ausübt.

Michał Józwik

Łódź

Kryzys współczesnej rodziny a sens duszpasterski i osobisty zaręczyn

Wprowadzenie

Zawarcie małżeństwa, a więc założenie rodziny, ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z tego faktu, jest poważną decyzją w życiu młodego człowieka. Do jej podjęcia powinien on być dojrzały i odpowiednio przygotowany.

Wybór małżonka i następująca po nim decyzja zawarcia małżeństwa jest jedną z najważniejszych decyzji życiowych człowieka. Od niej zależy nie tylko szczęście osobiste, ale i szczęście przyszłego współmałżonka, a przede wszystkim szczęście zrodzonych z tego związku dzieci. Doniosłość i znaczenie małżeństwa wymaga dokonania odpowiedniego wyboru. Stąd konieczność starannego i odpowiedniego przygotowania do tego aktu.

Ojciec Święty Jan Paweł II naucza w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*:

„Wiele negatywnych zjawisk, na które skarżą się rodziny, wypływa z faktu, że w nowych sytuacjach młodzi nie tylko tracą z oczu właściwe widzenie hierarchii wartości, ale i z tego, że nie mając już pewnych kryteriów

postępowania, nie umieją sprostać nowym trudnościom ani ich rozwiązać. Doświadczenie jednakże uczy, że młodym ludziom dobrze przygotowanym do życia udaje się na ogół lepiej niż innym”¹.

W obecnym czasie rodzina stoi wobec wielu zagrożeń takich jak; egoizm, konsumpcyjny stosunek do życia, coraz większa liczba rozwodów. Można powiedzieć, że cechą charakterystyczną dzisiejszej rodziny jest brak poczucia bezpieczeństwa, ciągła niepewność. Niepewność co do źródeł utrzymania, do wychowania dzieci, do przyszłości. Wychowanie dzieci wymyka się z rąk rodziców, coraz większy wpływ wywiera na nie otoczenie w szkole, na ulicy. Rozpowszechnia się praca zawodowa kobiet, niosąca obok dobrych skutków również ujemne: przepracowanie kobiet, zaniedbanie domu, trudności wychowawcze².

Fakt istniejącego i niewątpliwie przedłużającego się kryzysu instytucji małżeństwa, a co za tym idzie współczesnej rodziny, domaga się ustawicznej, intensywnej względem nich troski szczególnie ze strony Kościoła³.

Kościół od początku swego istnienia, przejawiał szczególną troskę i otaczał należytą opieką małżeństwo i rodzinę a jednocześnie zwracał szczególną uwagę na etap przygotowania młodych do zawarcia małżeństwa. Wyrazem tej troski były i są wydawane przez niego odpowiednie normy i przepisy prawne, regulujące różne dziedziny instytucji małżeństwa i rodziny⁴.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania obecnej sytuacji w jakiej znajduje się polska rodzina i małżeństwo, słabości i zagrożeń na które jest narażona oraz roli Kościoła w przezwyciężaniu tych trudności w szczególności w przygotowaniu młodych ludzi do zawarcia małżeństwa a także przedstawienie znaczenia duszpasterskiego i osobistego zaręczyn w obliczu kryzysu współczesnej rodziny.

¹ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 66.

² W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska Wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Wrocław 1994, s. 205–206.

³ J. Krzywda, *Obowiązek wspólnej troski wiernych o stan małżeństwa i rodziny według wymogów kan. 1063 KPK*, „*Ius Matrimoniale*” 4 (1999), s. 139.

⁴ J. Krzywda, *Obowiązek troski pasterskiej w zakresie przygotowania wiernych do życia w małżeństwie i rodzinie*, „*Ius Matrimoniale*” 6–7 (1996), s. 6.

Kryzys współczesnej rodziny

Dynamizm życia społecznego, charakterystyczny dla naszych czasów, objął również rodzinę, która jest najmniejszą komórką życia społecznego. Szybki rozwój gospodarczy a co za tym idzie coraz bardziej rozbudowany konsumpcjonizm życia doprowadził w bardzo szybkim czasie do osłabienia rodziny i do powstania zagrożeń dla jej istnienia i funkcjonowania. Liczba rozwodów ciągle rośnie i nie są wolni od takiej sytuacji wierni Kościoła.

Zakończony wiek XX przyniósł w życiu wielu chrześcijan zachwianie wartości i instytucji małżeństwa sakramentalnego. Świadczy o tym wzrastająca liczba rozwodów i wolnych związków, mająca swoje podłoże w nieodpowiedzialnym traktowaniu wspólnoty małżeńskiej, niezrozumienia jej istoty i celu, własnym egoizmie, jak też swobodnym i nieodpowiedzialnym traktowaniu małżeństwa zawieranego w Kościele⁵.

Statystyki rozwodów wskazują, że liczba rozwodów w Polsce stale wzrasta. Według danych przedstawionych przez Główny Urząd Statystyczny w roku 2006 rozwiódł się około 72 tysiące par małżeńskich, podczas gdy w roku 2005 było ich prawie 68 tysięcy. W roku 2006 – przeciętnie – na 1000 istniejących małżeństw 8 zostało rozwiązanych na drodze sądowej, w roku 2004 niespełna 5,4. Z tego wynika, że w roku 2006 współczynnik rozwodów wyniósł 1,9%. W miastach ilość rozwodów jest prawie trzykrotnie wyższa niż na wsi.

Rozwiedzeni małżonkowie przeżyli ze sobą – średnio – 13 lat. Z danych dotyczących 2006 roku wynika, że około 63% małżeństw wychowało w momencie rozwodu prawie 67 tysięcy nieletnich dzieci (będących w wieku do 18 lat). Najczęściej (w 62% przypadków) sąd przyznaje opiekę nad dziećmi wyłącznie matce, wyłącznie ojcu jedynie w 3,8% przypadków, a w ponad 32 % – władza rodzicielska jest sprawowana przez oboje rodziców.

Najczęstsze przyczyny rozwodów to alkoholizm (męża), zdrada lub trwały związek uczuciowy z inną osobą, brak zainteresowania rodziną oraz znęcanie się fizyczne.

Według najnowszych danych GUS w 2007 roku zanotowano, aż 70 tysięcy rozwodów, zaś w bieżącym roku można spodziewać się jeszcze

⁵ J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, Częstochowa 1995, s. 9–10.

więcej. Okazuje się, że w większym stopniu dotyczy to par z najświeższym małżeńskim stażem; już co piąty rozwód dotyczy małżeństw z 4 letnim stażem a co dziesiąty zaledwie z rocznym stażem.

W sytuacji stale wzrastającej z roku na rok liczby rozwodów każdy związek małżeński powinien być pielęgnowany i ochroniany przez małżonków przed trudnościami codziennego życia. Dlatego dzisiejsze małżeństwo wymaga od małżonków nie tylko odpowiedzialności, ale i dużej wiedzy na temat życia małżeńskiego, a także dobrego przygotowania do ról, które mają być pełnione przez całe małżeńskie życie. Przyjmowanie zaś we współczesnej kulturze i akceptowanie rozwodu jako czegoś normalnego i jedyne go sposobu rozwiązywania problemów małżonków wynika często z niezrozumienia konsekwencji rozpadu małżeństwa i niezdawania sobie sprawy z zagrożeń wynikających dla samych małżonków, a szczególnie ich dzieci⁶.

Trzeba zwrócić uwagę na właściwe odpowiedzialne i dobre przygotowanie nupturientów do zawarcia małżeństwa. Mobilizował nas do tego i zachęcał papież Jan Paweł II, który w liście apostolskim na trzecie tysiąclecie *Novo millennio ineunte* wydanym w 2001r, zwracał szczególną uwagę na rozległy i głęboki kryzys współczesnej rodziny i małżeństwa⁷.

Podkreślał, że główną jego przyczyną jest przede wszystkim nieuznanie i niebranie pod uwagę sakramentalności związku małżeńskiego⁸. Jednocześnie przestrzegał przed współczesną kulturą indywidualistyczną, która dąży do zamknięcia rodziny i małżeństwa wyłącznie w sferze spraw prywatnych oraz ignorowania lub wręcz otwartego kontestowania nauki Kościoła w tej materii⁹. Papież wyrażał również niepokój z tego względu, iż we współczesnym świecie znika świadomość naturalnego i religijnego sensu zaślubin, czego niepokojące konsekwencje są odczuwalne zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Przedmiotem dyskusji stają się nie tylko właściwości i cele małżeństwa, ale wartość i przydatność samej insty-

⁶ Tamże, s. 111–112.

⁷ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* (6 stycznia 2001) nr 4, „L'Osservatore Romano” 2 (2001), s. 4–23, por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, dz. cyt., s. 10.

⁸ E. Szczot, *Skutki kanoniczne pozostawania katolika w związku niesakramentalnym. Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, t. III, Lublin 2003, s. 109.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej pt. Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne* (1 lutego 2001), nr 2, „L'Osservatore Romano” 4 (2001), s. 33–35; por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, dz. cyt., s. 11.

tucji małżeństwa. Nie sposób nie dostrzec w tym kontekście – zauważał Jan Paweł II- nasilającego się zjawiska tzw. wolnych związków oraz intensywnych kampanii propagandowych mających na celu przyznanie statusu małżeństwa także związkom między osobami tej samej płci¹⁰.

W społeczeństwie współczesnym ginie rola pośrednia rodziny, którą państwo i jego instytucje nie zawsze uznają zwracając się bezpośrednio do jednostek, co powoduje w praktyce obniżenie prestiżu społecznego rodziny i ograniczenia jej funkcji wychowawczych.

Widoczny jest zwłaszcza kryzys funkcji wychowawczej rodziny. Pluralizm kulturowy i wychowawczy oraz działalność innych środków wychowawczych nie liczących się z opinią i zdaniem rodziców doprowadza do wyeliminowania rodziny z wpływów wychowawczych. Tym bardziej, że inne wpływy wychowawcze dla wielu młodych ludzi są bardziej atrakcyjne niż związki w rodzinie. Ten kryzys jest widoczny w dziedzinie wychowania religijnego, gdzie nieskuteczność wychowania i niepowodzenia wysiłków wychowawczych są szczególnie zauważalne. Rodzice zniechęceni niepowodzeniem rezygnują z dalszych prób wychowawczych wobec dorastającej młodzieży¹¹.

Coraz częściej stwierdza się w trakcie procesów małżeńskich, że przyczyną powstających trudności, które niejednokrotnie przeradzają się w głęboki kryzys w życiu małżeńskim i rodzinnym jest brak należytego przygotowania przed zawarciem związku małżeńskiego.

Rozpad małżeństwa i rodziny uwarunkowany jest wieloma czynnikami, m.in. stopniem dojrzałości przyszłych małżonków, cechami ich osobowości, sytuacją społeczno-ekonomiczną.

Instytucja rodziny straciła swoje religijne znaczenie. Relacje między członkami rodziny są często przeżywane według zasad mentalności utilitarnej. Nie myśli się już «Ja służę Tobie», ale «Ty służysz mnie». Konsumizm (który stał się nie tylko praktyką ale i kulturą) wprowadził do rodziny prymat pracy i zysku na szkodę dialogu i wzrostu jej członków. W kręgu tej egoistycznej kultury dzieci uważa się raczej za jeszcze jedno niebezpieczeństwo, którego należy uniknąć, niż za dar, za który należy dziękować¹².

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej pt. Miłość małżeńska* (21 stycznia 1999), s. 50–52.

¹¹ J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 97.

¹² N. de Martin, *Odnova rodziny. Rozważania o rodzinie*, Warszawa 1997, s. 26–27.

Z licznych badań socjologicznych wynika, że czynnikami odpowiedzialnymi za rozpad rodziny są także:

- zmiany w zakresie moralności i postaw, np. rozluźnienie norm w zakresie współżycia seksualnego, liberalizacja postaw wobec rozwodu czy też zanikanie starych tradycji obyczajowych;
- rozluźnienie więzi psychicznych w małżeństwie;
- szybka urbanizacja i uprzemysłowienie, a co za tym idzie duża mobilność powodująca anonimowość osoby i jej oddalenie od środowiska, które kształtowało postawę danej jednostki;
- aspiracje zawodowe, które różnicują cele życiowe i status społeczny małżonków;
- sytuacja mieszkaniowa i materialna wielu rodzin i małżeństw.

Wszystkie te czynniki wymagają od małżonków odporności psychicznej, której często nie mają osoby zawierające związek małżeński. Wszelkie niepowodzenia, trudności, bezsilność, brak perspektyw mogą być i często są zagrożeniem dla małżeństwa¹³.

Prawdziwych powodów rozpadu małżeństwa należy szukać w niezrozumieniu i niewiedzy, czym naprawdę jest miłość i wspólnota małżeńska, w „prywatyzacji” małżeństwa bez podkreślania społecznego znaczenia tej instytucji, a dla ludzi wierzących w niezrozumieniu, czym jest i do czego zobowiązuje sakrament małżeństwa.

Powszechnie panujący permissywizm, nie znający zakazów i nakazów, będący wyrazem braku wartości w życiu, nie sprzyja pełnieniu ról rodzicielskich i wychowawczych.

W dzisiejszych czasach wyraźny rozdźwięk między wychowaniem w domu i Kościele a w szkole doprowadził do zaniku wszelkich wpływów wychowawczych. Ukryta czy jawna walka z religią godziła pośrednio w rodziny chrześcijańskie, w ich skalę wartości wychowawczych.

Dostrzegając kryzys małżeństwa i rodziny, zwiększającą się liczbę orzekanych rozwodów i separacji, a co za tym idzie przeżywany dramat wielu małżeństw i rodzin z powodu zerwania wspólnoty małżeńskiej należy zdać sobie sprawę, że problem jest bardzo poważny i jednocześnie trud-

¹³ R. Cibor, *Wybrane czynniki ryzyka rozkładu pożycia małżeńskiego*, [w:] *Opiniodawcze i mediacyjne funkcje psychologa w sprawach rozwodowych i opiekuńczych*, Katowice 1999, s. 32–33; J. Gręźlikowski, *Separacja – zło mniejsze niż rozwód*, „Homo Dei” 72 (2002) nr 2, s. 48–62, por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, dz. cyt., s. 106–107.

ny. Jednak rolę Kościoła i duszpasterzy jest przybliżyć i upowszechniać naukę i normy prawne o małżeństwie, należycie przygotowywać nupturientów do zawarcia małżeństwa, otaczać troską i opieką duszpasterską wszystkie małżeństwa, a w razie trudności czy problemów przychodzić im z pomocą, także prawną¹⁴. Zwraca na to uwagę wydane 1 maja 2003 r. przez Radę ds. Rodziny przy Konferencji Episkopatu Polski *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, które stanowi przejaw troski Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę, aby były prawdziwie chrześcijańskie i mogły realizować swoje powołanie, oraz określa zadania instytucji i urzędów kościelnych, osób duchownych, samych rodzin i wiernych świeckich zaangażowanych w tworzenie właściwych warunków dla małżeństwa i rodzin¹⁵.

Analizując złożoną i trudną rzeczywistość polskiej rodziny i małżeństwa, trzeba powiedzieć, że do najważniejszych przyczyn niepowodzeń małżeńskich należy zaliczyć brak zrozumienia istoty małżeństwa jako wspólnoty osobowej dwóch osób, których celem winna być troska o doskonalenie wewnętrzne i troska o to, by stawać się codziennie darem dla siebie. Jeśli brak jest takiego rozumienia, to po krótszym lub dłuższym pożyciu małżeńskim następuje blokada przesyłanych sygnałów i rezygnacja z realizacji oczekiwań partnera.

Rozwodom sprzyja także model współczesnej kultury, pochwalać postawy liberalne w dziedzinie miłości i wspólnoty małżeńskiej. W środowiskach społecznego przekazu wysuwane są beztrzęsliwie sugestie współżycia i kontaktów seksualnych przed ślubem z całkowitym pominięciem sfery moralnej, psychologicznej czy społecznej. Takie propozycje nie sprzyjają powstawaniu u młodych ludzi przekonania co do świętości, wartości i trwałości związków małżeńskich. Prowadzą one do nietraktowania małżeństwa jako jedynej w życiu, mają wpływ na desakralizację małżeństwa oraz kształtują u młodych niechęć do nierozzerwalności małżeństwa i zbyt łatwą ułożenie sobie nowego życia w innych związkach formalnych lub nieformalnych¹⁶.

Społeczeństwo i jednostki dla własnego dobra powinny przywracać prestiż rodziny, wskazując na jej niepowtarzalną rolę, jaką ma do spełnienia.

¹⁴ J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, dz. cyt., s. 12.

¹⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa 2003, por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, dz. cyt., s. 12–13.

¹⁶ P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 49–50.

Przytoczone fakty są niepokojące i wymagają podjęcia przez Kościół intensywnych działań duszpasterskich i ewangelizacyjnych, a nadto zwrócenia uwagi na przygotowanie młodych ludzi do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny i jednocześnie uświadomienia zawierającym małżeństwo, czym ono jest, do czego zobowiązuje i co gwarantuje jego trwałość i szczęście¹⁷.

Rola Kościoła w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa

Kościół od początku swego istnienia, przejawiał szczególną troskę i otaczał należytą opieką małżeństwo i rodzinę. Wyrazem tej troski były i są wydawane przez niego, odpowiednio normy i przepisy prawne, regulujące różne dziedziny instytucji małżeństwa i rodziny.

Kościół posiada bogate doświadczenie w dziedzinie formacji religijno-moralnej swoich członków i zawsze przywiązywał wielką wagę do procesu kształtowania sumień i osobowości człowieka zgodnie z wymaganiami prawa Bożego zwłaszcza wyrażonego w nauce Ewangelii¹⁸.

Szczególna troska Kościoła o przygotowanie do małżeństwa jest jasno widoczna w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (*Gaudium et spes*, nr 52), we wskazaniach Magisterium Kościoła (FC 66), w samym prawie kanonicznym (kan. 1063) oraz w innych dokumentach Magisterium, a wśród nich w Karcie Praw Rodziny, Liście do Rodzin *Gratissimam sane* i encyklice *Evangelium vitae*.

O przygotowaniu do małżeństwa mówią trzy Instrukcje Episkopatu Polski. W pierwszej z nich jest mowa o potrzebie przygotowania do tego sakramentu na poziomie szkoły podstawowej i średniej. Instrukcja ta poucza, że dzieci i młodzież należy objąć katechezą poruszającą zagadnienia ludzkiej płciowości, małżeństwa i rodziny. Nie używa ona jeszcze sformułowania *przygotowanie dalsze*¹⁹. Natomiast druga i trzecia Instrukcja Epi-

¹⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, dok. cyt., nr 18–36; por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, dz. cyt., s. 111.

¹⁸ J. Krzywda, *Obowiązek wspólnej...*, dz. cyt., s. 145.

¹⁹ Por. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12.02.1969), [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 229–237.

skopatu Polski mocno podkreślają znaczenie dalszego przygotowania do małżeństwa²⁰.

Podejmowane wielorakie wysiłki Kościoła na różnych płaszczyznach jego działalności w zakresie promocji małżeństwa i rodziny, domagają się wszakże zwrócenia szczególniejszej uwagi na uwrażliwienie całej społeczności kościelnej, wszystkich środowisk, jednostek oraz wspólnot na problemy jakie przeżywa współczesna rodzina²¹.

Ostatnie czasy domagają się, aby o obowiązku duszpasterzy przygotowania młodych do małżeństwa i życia w rodzinie mówić w sposób pryncypialny, a to ze względu na „pilną potrzebę duszpasterskiej obecności Kościoła dla podtrzymania rodziny”²². Dostrzegając tę potrzebę Ojciec Święty Jan Paweł II zaapelował: „Trzeba podjąć każdy wysiłek, ażeby zorganizować i rozwinąć duszpasterstwo rodzin, troszcząc się o tę pierwszoplanową dziedzinę w przekonaniu, że przyszłość ewangelizacji zależy w wielkiej mierze od *Kościoła domowego*”²³. Dlatego też

„Kościół powinien popierać lepsze i intensywniejsze problemy przygotowania do małżeństwa, ażeby wyeliminować, na ile to możliwe trudności, z którymi boryka się tyle małżeństw, a bardziej jeszcze po to, aby stworzyć pozytywne warunki do powstawania i dojrzewania udanych małżeństw” (FC 66).

Natomiast obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego poświęca pasterskiej trosce i czynnościom poprzedzającym małżeństwo jedenaście kanonów, wśród których najważniejszy jest kan. 1063.

Kanon ten stanowi:

Szafarze czyli duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił.

²⁰ Por. *Druza Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (11.03.1975), [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne...*, dz. cyt., s. 239–245; *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (14.03.1987), red. T. Piernik, Kraków 1990, s. 3–39.

²¹ J. Krzywda, *Obowiązek wspólnej...*, dz. cyt., s. 139.

²² Por. *Familiaris consortio*, nr 65.

²³ Tamże; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. III, Olsztyn 1996, s. 91.

Wynika stąd, że duszpasterze winni przejawiać szczególne zainteresowanie i troskę o małżeństwo, a następnie o rodzinę i to nie tylko przez osobiste zaangażowanie w odniesieniu do poszczególnych rodzin. Owszem mają oni – jak to wyraźnie podkreśla się w tejże normie kanonu: „*obowiązek troszczyć się o to aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym*”, by stan małżeński zachował swój chrześcijański charakter, co więcej, by się doskonalił.

Powinni to czynić przede wszystkim:

- 1) przez przepowiadanie, katechezę dla małoletnich, młodzieży i starszych oraz wykorzystanie środków masowego przekazu, dzięki którym wierni otrzymują pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców;
- 2) *przez przygotowanie nupturientów do zawarcia małżeństwa, przysposabiające ich do świętości w nowym stanie;*
- 3) przez owocne sprawowanie liturgii małżeństwa i ukazanie, że małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła;
- 4) przez świadczenie pomocy małżonkom, ażeby zachowując i chroniąc przymierze małżeńskie, osiągnęli w rodzinie życie coraz bardziej święte i doskonałe.

Trzeba wszakże stwierdzić, że tak wyrażona dyspozycja prawna, chociaż wydaje się być w swym wyrazie nowa, merytorycznie nową nie jest. Kościół bowiem zawsze wyrażał i akcentował swoją odpowiedzialność jego członków za małżeństwo i rodzinę. Odnotować wszakże należy ów szczególny akcent oraz obligatoryjny tenor zobowiązywania duszpasterzy do podjęcia właściwych wysiłków w celu uwrażliwienia wiernych z tytułu ich przynależności do Kościoła, do współpracy na rzecz promocji małżeństwa i rodziny²⁴.

Ponadto Kościół troszczy się o przygotowanie młodych do małżeństwa ze względu na zjawisko sekularyzacji, wzrost liczby odrzucających skarby tego sakramentu, przyjmowania pozycji nieufności bądź odrzucania jego dóbr i wartości małżeństwa (zob. KDK 22, 48)²⁵.

²⁴ J. Krzywda, *Obowiązek wspólnej...*, dz. cyt., s. 145.

²⁵ S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001, s. 105.

Wśród wielu zjawisk zagrażających współczesnej rodzinie dokument Przygotowanie do sakramentu małżeństwa wymienia następujące: permytywizm seksualny, spadek liczby małżeństw lub ciągle ich odwlekane, wzrost rozwodów, mentalność antykonceptyjna, rozpowszechnianie się aborcji, pustkę duchową głębokie niezadowolenie, które przyczyniają się do rozpowszechniania się narkomanii, alkoholizmu, przemocy i samobójstw wśród dzieci i młodzieży²⁶. Dlatego Kościół tak mocno akcentuje potrzebę metodycznego przygotowania młodych do tego sakramentu.

To właśnie w świetle stałych i niezmiennych zasad prawa Bożego i w imię obrony tych praw, Sobór Watykański II przypomina chrześcijańskim małżonkom o tym, aby byli świadomi tego, że:

„w swoim działaniu nie mogą postępować wedle własnego kaprysu, lecz że zawsze mają kierować się sumieniem, dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który wykłada to prawo autentycznie w świetle Ewangelii”²⁷.

Kościół poapostolski mając świadomość dynamicznego charakteru formacji chrześcijańskiej, wprowadził już w pierwszych wiekach instytucję katechumenatu, która była uznawana za typową drogę wtajemniczenia chrześcijańskiego. Instytucja ta także w naszych czasach wytycza model kościelnego przygotowania do małżeństwa, którego istotą jest, aby młodzi ludzie dobrze przygotowali się do tak ważnego kroku, jakim jest wstąpienie w związek małżeński a przez lekkomyślność nie zniszczyli własnego szczęścia, podejmując w tym względzie decyzję pochopną. Narzeczeni są wezwani, by zrozumieć co znaczy miłość odpowiedzialna i dojrzała, przeżywana w tej wspólnotcie życia i miłości, jaką będzie ich rodzina – prawdziwy Kościół domowy, który przyczyni się do ubogacenia całego Kościoła²⁸.

Byłoby jednak niewybaczalną pomyłką formułować ideały i stawiać wymagania pod adresem małżonków i rodziców pozostawiając ich samym sobie. Dlatego Jan Paweł II przypominał: „Tę wspólnotę należy otaczać specjalną opieką, zwłaszcza wtedy, gdy ludzki egoizm, kampanie antyprokreacyjne a także nędza i ubóstwo materialne, kulturalne i moralne, jak

²⁶ Papieska Rada ds. Rodziny Przygotowanie do sakramentu małżeństwa z dnia 13 V 1996r w; *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. II, wybór K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 389–424, n. 12.

²⁷ KDK, nr 50.

²⁸ Tamże, nr 2, por. S. Adamczyk, *Przygotowanie...*, dz. cyt., s. 104–105.

również mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna, niszczą źródło życia, ideologie zaś i rozmaite systemy z którymi łączą się różne formy obojętności i niechęci, atakują właściwą rodzinie funkcję wychowawczą”²⁹.

Na podstawę przemian współczesnej rodziny mają wpływ nie tylko przyczyny negatywne przemian ale również przyczyny pozytywne. Można je scharakteryzować następująco:

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci na kształt i funkcjonowanie małżeństwa i rodziny miały wpływ przemiany dotyczące poszczególnych jej członków. Fundamentalną rolę odegrała ewolucja odczytywania miejsca kobiety w świecie współczesnym. Ten długotrwały proces, nacechowany wielkim dynamizmem, prowadzi do rozpoznania właściwego kobiecie miejsca w społeczeństwie. Również przemiany w odczytywaniu postaci mężczyzny jako męża i ojca, mimo iż związane są często z pojęciem kryzysu ojcostwa i męskości nie mogą być odczytywane jedynie według klucza negatywnego³⁰.

Wiele elementów będących owocem tych przemian pozwoliło w sposób nowy i twórczy spojrzeć na podstawowe więzi budujące małżeństwo i rodzinę. Także ważny proces formułowania i promowania praw dziecka, przebiegający przez długie dziesięciolecia i będący kontynuacją wielowiekowych procesów odkrywania dziecka jako niezależnej i samodzielnej osoby, stanowi jedną z istotnych pozytywnych przyczyn przemian we współczesnym spojrzeniu na małżeństwo i rodzinę.

Nauczanie Kościoła, które w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, wniosło wiele elementów jednoznacznie pozytywnych w spojrzeniu na cielesność, płciowość, relację małżeńską, niewątpliwie otwarło nowe perspektywy nie tylko dla refleksji teologicznej, ale przede wszystkim dla kształtowania postaw wśród chrześcijan realizujących swe powołanie w małżeństwie.

Intensywnie rozwija się również ruch Obrony Życia, gromadząc wielu ludzi, przede wszystkim w pozytywnym działaniu na rzecz tworzenia przestrzeni cywilizacji miłości³¹.

Modlitwa i działania wydawnicze przekładają się na realną pomoc w sytuacjach, w których życie to jest bezpośrednio zagrożone lub też poprzez warunki bytowe wystawione na trudy i uciążliwości.

²⁹ Jan Paweł II, *Christifideles Laici*, nr 40.

³⁰ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Warszawa 2001, s. 41.

³¹ Por. tamże.

Kolejnym znakiem czasów jest pojawienie się w ostatnich dziesięcioleciach licznych ruchów i stowarzyszeń osób żyjących w małżeństwie, które wspólnie pragną szukać dróg doskonalenia swego życia małżeńskiego i rodzinnego w wierności Ewangelii i Nauczaniu Kościoła. Wymienić trzeba choćby, takie jak: *Wspólnoty Kościoła Domowego*, *Ruch Spotkania Małżeńskie*. Każde z nich, zgodnie ze swoim charyzmatem odpowiada na potrzebę stałej formacji małżonków i rodziców jak również dzieci i innych członków rodziny.

Aktualnie obserwowanym zjawiskiem jest też coraz wyraźniejsze zaangażowanie się młodych małżeństw w ruchy formacyjne i ewangelizacyjne. Zaangażowanie to nie ma charakteru powszechnego, ale tworzy swą elitę, która jasno deklaruje wierność zasadom Kościoła i według nich kształtuje życie małżeńskie i rodzinne.

Odpowiedzialne przygotowanie do małżeństwa i założenia rodziny jest najlepszym sposobem odrodzenia rodziny w duchu chrześcijańskim. Przygotowanie to jest procesem stopniowym i ciągłym. Etapy tego przygotowania: dalszy, bliższy i bezpośredni uwzględniają poszczególne fazy rozwojowe dziecka, człowieka młodego wchodzącego w dojrzałość, oraz tych, którzy w sposób dojrzały wyrazili decyzję zawarcia małżeństwa. Obowiązek troski przygotowania ludzi do małżeństwa powinien spoczywać na wszelkich instytucjach odpowiedzialnych za dobro dzieci i młodzieży. Szczególna rola spoczywa na rodzinie, która jest pierwszym i niezastąpionym środowiskiem wychowawczym. Wielką rolę spełnia w tym zakresie katechizacja przedmałżeńska, która powinna nie tylko przekazać odpowiednią wiedzę, ale ukształtować katolicki pogląd na instytucje małżeństwa i rodziny³².

Sens duszpasterski i osobisty zaręczyn

Zawarcie małżeństwa najczęściej poprzedzają zaręczyny. Mają one bardzo długą tradycję sięgającą czasów starożytnych. Dawniej łączyły się nawet ze spisaniem odpowiedniej umowy o charakterze dokumentu prawnego. Termin zaręczyny wywodzi się od słowa ręka – prosić o rękę i oznacza uroczyste przyrzeczenie zawarcia małżeństwa. Instytucja zaręczyn

³² S. Adamczyk, *Przygotowanie...*, dz. cyt., s. 160.

znana była już w prawie Starego Testamentu (zob. Pwt 22, 23), lecz wypracowało ją prawo rzymskie. Kościół przejął je już w „gotowej formie”, kierując się względami duszpasterskimi pragnąc, aby instytucja zaręczyn stanowiła ważny czynnik religijnej formacji małżeńskiej³³.

Dawniejsze prawo kanoniczne przyznawało zaręczynom poważne skutki takie jak; obowiązek zawarcia małżeństwa, wzbraniającą przeszkodę małżeńską w stosunku do osób trzecich oraz przeszkodę przyzwoitości publicznej.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917r podawał formę prawną umowy zaręczynowej. Umowę tę pod sankcją nieważności należało sporządzić na piśmie; podpisywali ją: zaręczeni, ordynariusz miejsca lub proboszcz, albo w miejsce świadka urzędowego (ordynariusza miejsca lub proboszcza) – dwóch zwykłych świadków. Podpis dodatkowego świadka był potrzebny wtedy, gdy jedno z narzeczonych lub obydwój nie umieli pisać. Jednocześnie Kodeks nie uznał zaręczyn za wzbraniającą przeszkodę małżeńską i nie pozwalał też na sądowe egzekwowanie zaręczyn.

Nowy kodeks z 1983r zrezygnował z ustalenia formy zaręczyn, jak to miało miejsce w kan. 1017 § 1 poprzedniego kodeksu, lecz ogólnie stanowi, że umowa zaręczynowa, zarówno jednostronna jak i dwustronna, jest normowana prawem partykularnym, ustanowionym przez Konferencję Episkopatu. Prawo to powinno uwzględniać zwyczaje miejscowe oraz obowiązujące w tej materii prawo cywilne (kan. 1062 § 1). Za poprzednim kodeksem powtarza, że z tytułu zawartych zaręczyn nie można wnosić do Sądu skargi domagającej się zawarcia małżeństwa. Przyznaje jednak prawo do skargi przed sądem państwowym o wynagrodzenie szkód jakie powstały z powodu zerwania zaręczyn (kan. 1062 § 2). Istnieje więc podstawa do domagania się na drodze sądowej zwrotu wszelkich darów czy wydatków poniesionych z uwagi na zamierzone w przyszłości małżeństwo³⁴. Należy podkreślić, iż do wprowadzenia obowiązującego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, do roku 1964 art. 1-4 regulowały tę materię w dekreście z dnia 25 września 1945r – prawo małżeńskie (Dz.U. Nr 48, poz. 270).

Papieska Rada ds. Rodziny przypomina o doniosłej roli zaręczyn: „trzeba uznać ludzką wartość zaręczyn i strzec się, by ich nie banalizować”

³³ J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 42.

³⁴ Tamże, s. 42-43.

(PSM 17). Według *Trzeciej Instrukcji* Episkopatu Polski zaręczyny są wielką pomocą w przygotowaniu bezpośrednim do sakramentu małżeństwa³⁵.

Na gruncie prawa państwowego przepisy kodeksu rodzinnego i opiekuńczego nie normują zaręczyn. Zaręczyny nie tworzą obecnie w polskim systemie prawnym stosunku prawnorodzinnego. Należy je kwalifikować jako umowę, do której stosuje się przepisy kodeksu cywilnego, jednakże ocena ważności tej umowy i skutków prawnych musi mieć na uwadze zasady, które znalazły wyraz w przepisach kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. W świetle tych zasad niedopuszczalne byłoby np. poczytywanie zaręczyn za umowę przedwstępną (art. 389–390 k.c.) lub dochodzenie na zasadzie powództwa zawarcia małżeństwa, ponieważ naruszałoby to swobodę woli w wyborze małżonka i swobodę zawarcia małżeństwa (*matrimonium libera esse debent*). Na tym stanowisku stoją także ustawodawstwa normujące zaręczyny. Z zasadami k.r.o. kolidowałoby zastrzeżenie kary umownej na wypadek niedotrzymania przyrzeczenia zawarcia małżeństwa, lecz nie ma przeszkód do dochodzenia kompensaty strat spowodowanych przygotowaniem do zawarcia małżeństwa, jeżeli druga strona bezpodstawnie odstępuje od zaręczyn lub w sposób zawiniony stworzyła podstawę do odstąpienia przez stronę, której winy przypisać nie można³⁶. Zaręczyny nie czynią bowiem zadość wymaganiom, od których zależy ważność (skuteczność) czynności przyrzeczonej, przewidzianym zwłaszcza w art. 1 k.r.o. Uwzględniając przytoczoną argumentację należy również wykluczyć możliwość zastrzeżenia przez narzeczonych – na podstawie art. 483 k.c. – kary umownej na wypadek zerwania zaręczyn. W razie zaistnienia takiej sytuacji, pociągającej za sobą uszczerbek dla jednej ze stron, dopuszczalne byłoby natomiast wystąpienie z żądaniem naprawienia wynikłej stąd szkody, zarówno w postaci zwrotu poniesionych już, a uzasadnionych kosztów przygotowania do zawarcia małżeństwa, jak i zwrotu подарunków zaręczynowych. Pierwsze z roszczeń znajduje prawną podstawę w art. 415 k.c. (czyny niedozwolone). Poszkodowany będzie jednak zmuszony do wykazania winy drugiej strony. Skutki zerwania zaręczyn stosownie do okoliczności mogą być również oceniane na podstawie przepisów kodeksu cywilnego dotyczących bezpodstawnego wzbogacenia (art. 405 k.c. – 409 k.c.).

³⁵ S. Adamczyk, *Przygotowanie...*, dz. cyt., s. 143.

³⁶ J. Winiarz J. Gajda, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2001, s. 69–70.

Żądanie zwrotu подарunków zaręczynowych znajduje dodatkowe oparcie w konstrukcji świadczenia nienależnego (art. 410 § 2 k.c.), skoro można przyjąć, że zerwanie zaręczyn uniemożliwia osiągnięcie celu dokonanej darowizny.

Zaręczyny, jakkolwiek nie uregulowane przez k.r.o., mogą służyć realizacji zasady trwałości małżeństwa. Umożliwiają bowiem dokładniejsze wzajemne poznanie charakterów i innych cech osób zamierzających zawrzeć małżeństwo i sprzyjają rozważniejszemu zawieraniu małżeństw³⁷.

Instytucja zaręczyn obecnie w znacznym stopniu zmieniła swój charakter ze względu na małą skuteczność prawną i łatwość rozwiązania. Jednak są one jak najbardziej nadal wskazane. Zaręczyny bowiem, wykorzystane duszpastersko, mogą sprzyjać nie tylko lepszemu poznaniu się, lecz także podjęciu dojrzszej decyzji, pełniejszemu rozpoznaniu zdolności do zawarcia małżeństwa, wolności woli, braku przeszkód zwłaszcza zrywających. Narzeczeństwo służy przede wszystkim szukaniu odpowiedzi na pytanie: czy będziemy mogli przeżyć z sobą całe życie i czy nasza miłość jest wystarczająco głęboka?³⁸

Znaczenie zaręczyn dla zawarcia małżeństwa jest bardzo duże. W polskiej tradycji rodziny narzeczonych spotykają się ze sobą, aby się wzajemnie poznać.

Dzięki zaręczynom narzeczeni mają okazję pełniejszego rozeznania środowiska, z którego wywodzi się przyszły małżonek, co nie jest bez znaczenia dla podjęcia ostatecznej decyzji o wspólnym życiu. Zaleca się, aby zaręczyny odbyły się przynajmniej na sześć miesięcy przed ślubem. Ich forma zależy od samych zainteresowanych, ale na pewno powinny odbywać się w obecności rodziców obydwójga młodych i zawierać formalną prośbę o rękę narzeczonej. Znakiem dokonanych zaręczyn jest pierścionek, pobłogosławiony przez rodziców lub w razie ich braku, przez dziadków albo najstarszego rodzeństwa. Od momentu zaręczyn rozpoczyna się właściwe narzeczeństwo, a młodzi są moralnie zobowiązani dochować sobie wierności i w niedługim czasie zawrzeć ze sobą małżeństwo³⁹.

W przedmiocie zaręczyn stosowne postanowienie powzięła Konferencja Episkopatu Polski w *Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeń-*

³⁷ Tamże, s. 70.

³⁸ Por. S. Bławat, *Zaręczyny*, [w:] *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa–Łomianki 1999, s. 496–497.

³⁹ A. Gorzandt, *Narzeczonym o małżeństwie*, Lublin 1991, s. 39.

stwa w Kościele katolickim z dnia 5 września 1986r. Biorąc pod uwagę częsty brak wystarczającej znajomości przedślubnej stron Episkopat Polski zdecydował powrócić do dawnej polsko-węgierskiej praktyki zgodnie z którą małżeństwo było poprzedzone zaręczynami zawieranymi w gronie rodzinnym (tak postanowił już synod legacki Filipa z Fermo odbyty w Budzie w 1279r)⁴⁰.

Uzasadnieniem tej decyzji są liczne nieszczęśliwe małżeństwa zawarte z wielkim pośpiechem i lekkomyślnie co pociąga za sobą nieobliczalne skutki.

Instrukcja wskazuje również cele, jakim służy instytucja zaręczyn: lepsze wzajemne poznanie się stron, swoich charakterów, zalet, umiejętności, ale i obciążeń dziedzicznych, gdyby takie były, a nadto ewentualnych uzależnień i anomalii psychicznych⁴¹.

Instytucja zaręczyn jest oficjalną deklaracją wspólnych planów na przyszłość. Zmienia się odtąd jakościowo relacja między dwojgiem ludzi, od przypuszczeń, planów na przyszłe małżeństwo, do konkretnych zamiarów. Proces wspólnego konkretnego przygotowania się do małżeństwa stawia dwoje w nowej sytuacji, pozwala im bardziej intensywnie budować fundament pod wspólne życie w przyszłości⁴².

Zaręczyny są więc specyficzną umową uwarunkowaną pomyślnym wynikiem wzajemnego poznania, niezbędnego do podjęcia decyzji o zawarciu małżeństwa.

Biskupi polscy widzą w zaręczynach głęboki sens duszpasterski i osobisty: poczucie moralnego związania się narzeczonych danym sobie przyrzeczeniem, mobilizację do wzajemnego odnoszenia się do siebie z szacunkiem ze względu na dobro przyszłego małżeństwa, bez korzystania z uprawnień, które przysługują wyłącznie małżonkom oraz możliwość lepszego przygotowania się do małżeństwa i podjęcia bardzo rozważnej decyzji⁴³.

Istotne znaczenie ma fragment Instrukcji zwracający uwagę na duszpasterski i osobisty wymiar instytucji zaręczyn:

⁴⁰ W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 44.

⁴¹ Por. II IEP n. 33

⁴² Por. M.W. Grabowscy, A. M. Niemscy, M. P. Wołochowicz, *Zanim wybierzesz. Przygotowanie do życia w rodzinie*, Warszawa 1993, s. 152, por. S. Adamczyk, *Przygotowanie...*, dz. cyt., s. 144.

⁴³ Por. II IEP, n. 34.

„pomimo zdecydowanego stanowiska wobec obrony wolności wymaganej do samego zawarcia małżeństwa zaręczyny mają głęboki sens duszpasterski i osobisty. Narzeczeni, którzy sobie wzajemnie przyrzekają zawarcie małżeństwa, przez dłuższy okres czasu mogą się wzajemnie lepiej poznać, czują się moralnie związani danym przyrzeczeniem, co zobowiązuje każdego z nich do lojalności względem siebie i nie pozwala na swobodne kontakty z osobami trzecimi. Wierność danemu przyrzeczeniu mobilizuje wzajemne odnoszenie się do siebie z szacunkiem podyktowanym dobrem planowanego w niedalekiej przyszłości małżeństwa, bez korzystania z uprawnień, które z prawa Bożego przysługują wyłącznie małżonkom. Dłuższy zatem okres narzeczeństwa, połączony z poważnym przygotowaniem do małżeństwa, może się wydatnie przyczynić do dojrzałej, podejmowanej na całe życie decyzji”⁴⁴.

Zakończenie

Małżeństwo dla wielu ludzi stanowi jedyną i niezastąpioną drogę do pełnego rozwoju ich osobowości. Udane małżeństwo to podstawa i źródło szczęścia małżonków. Nieudane – to tragedia osobista i poważny problem społeczny. Zerwana więź uczuciowa prowadzi w konsekwencji do rozejścia się małżonków. Ustanowiona przez Stwórcę „wspólnota życia i miłości” jest powołaniem Bożym. Najważniejszymi elementami szczęśliwego związku małżeńskiego to: trwałość małżeństwa, przyjaźń, subiektywne zadowolenie zależne od stopnia wspólnoty małżonków. Małżeństwo zawierane przez ludzi o niedojrzałej osobowości, nieodpowiedzialnych, nie przygotowanych, kierujących się egoizmem i hedonistycznym nastawieniem do życia nie rokuje nadziei. Nie ma autentycznej miłości tam, gdzie nie ma wzajemnego szacunku, bezinteresownego świadczenia dobra, odpowiedzialności za wspólnotę rodzinną. Trwałość małżeństwa zależy przede wszystkim od samych małżonków. Potrzebna jest im wiedza o małżeństwie i rodzinie, by łatwiej mogli rozwiązywać powstające problemy i konflikty⁴⁵. Bardzo ważne jest również przygotowanie duchowe, gdyż wielu młodych ludzi, postępując lekkomyślnie, miłość traktuje jedynie jako zjawisko fizjologiczne lub sentymentalne. Przygotowanie duchowe

⁴⁴ Tamże, n. 34.

⁴⁵ T. Uszyński, *Katolicka Etyka Małżeńska. Zagadnienia Wybrane*, cz. 1: *Przed nami małżeństwo*, Warszawa 1993, s. 5-6.

to także wyrobienie silnej woli gotowej do ofiar, przebaczenia, wyrzeczeń. Dlatego Kościół zawsze wielką wagę przykładął do należytego przygotowania do zawarcia związku małżeńskiego.

Rodzina jako podstawowa komórka Kościoła jest nazywana małym „domowym Kościołem”⁴⁶ i znajduje się stale w centrum uwagi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Kościół i społeczeństwo potrzebują małżonków przygotowanych do wypełniania zadań rodzinnych, a zwłaszcza rodzicielskich – stąd obowiązek zdobycia przez zawierających związek małżeński odpowiedniej wiedzy.

Kościół jest świadom tego, że dobro społeczeństwa i jego własne, związane jest z dobrem rodziny, czuje silniej i w sposób bardziej wiążący swoje posłannictwo głoszenia wszystkim zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny, zapewniając im pełną żywotność, rozwój ludzki i chrześcijański oraz przyczyniając się w ten sposób do odnowy społeczeństwa i Ludu Bożego⁴⁷.

Działanie Kościoła na rzecz rodziny nie ogranicza się do głoszenia nauki o jej znaczeniu i godności. Troska Kościoła o rodziny ujawnia się w jego działalności duszpasterskiej polegającej na przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie, towarzyszeniu rodzinie chrześcijańskiej w jej drodze do pełni wspólnoty miłości oraz na pomocy świadczonej w sytuacjach kryzysowych⁴⁸.

⁴⁶ Por. KDK, nr 11.

⁴⁷ FC 3, por. W. Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 225.

⁴⁸ Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnień małżeństwa i rodziny*, Rzym 1995, nr 2, por. W. Bołoz, *Promocja...*, dz. cyt., s. 226.

The weakness and the threat to the Contemporary Family

Summary

The matrimoine, which is the foundation of the family, with all consequences resulting from this fact, is a serious decision in the life of the youth. To make such a decision, a young person should be matured and properly prepared.

The Church, from the beginning of its existence, evinced the special concern and surrounded with the due care the marriage and the family. This care has been expressed in given by her suitable norms and rules of law, regulating different spheres of the institution of the marriage and family.

The care of the Church for families comes to light in her priestly activity consisting in preparing children and young people for the life in the marriage and the family, the accompaniment to the Christian family in her way to the fullness of the community of love and the help provided in crisis situations.

The goal of the present article is an attempt to show the present situation, in which the Polish family and the marriage are, weaknesses and threats to which it is subject and the role of the Church in overcoming these difficulties, and particularly in preparing the youths to the matrimoine.

Ks. Robert Kantor

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Wydział Teologiczny w Tarnowie

La conversión al cristianismo como comienzo de las estructuras personales en la organización de las primeras comunidades cristianas

Este artículo nos presentará los métodos de conversión por los cuales el Evangelio se difundía “hasta los confines de la tierra”. La acción individual, el apostolado, las escuelas cristianas y la liturgia son algunos de los medios utilizados para atraer a los gentiles al conocimiento de la nueva religión¹.

La idea de conversión tal como la entendemos hoy, fue durante mucho tiempo absolutamente ajena a la mentalidad greco-romana. No se podía imaginar a un hombre que renunciara a la religión de su ciudad natal y de sus antepasados para entregarse de manera exclusiva a una religión diferente. Las religiones antiguas se hallaban ligadas de manera indisoluble a la vida familiar y civil. Todo hombre, precisamente porque formaba parte de una familia y de una ciudad, honraba a los dioses de éstas. La nueva religión había multiplicado sus conquistas. No obstante, en este camino se encontró varios obstáculos procedentes del interior o del exterior. Ninguno de éstos, sin embargo, pudo resistir por largo tiempo ante la fuerza invencible del cristianismo.

¹ Podemos mencionar aquí las obras de: G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Bilbao 1961; Idem, *Les premiers jours de l'Eglise*, Paris 1941; A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

Días después del domingo de Pascua, los Apóstoles comenzaron a anunciar la Buena Nueva de Jesús muerto y resucitado. Muy pronto hubo en la misma Jerusalén numerosas comunidades que reunieron a los que su enseñanza había conquistado. Luego los predicadores se enardecieron y comenzaron a hablar de Jesús fuera de la Ciudad Santa: en Judea, Samaria, Galilea. Luego más lejos: en Fenicia, Cilicia, Siria, Chipre y Roma.

El mandato del Señor y la misión universal

Según el relato de los Hechos de los Apóstoles, Jesús aseguró a sus discípulos que serían sus testigos “en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 8). Pero no es sólo en Hch donde se lee este mandato de Jesús. También Mateo y Marcos reproducen palabras parecidas, dichas en el mismo contexto. Lo importante es subrayar que la dimensión universal de su mensaje estuvo presente desde el comienzo de la predicación.

Ahora bien, la continuidad entre la misión de Jesús y la de la Iglesia ha sido subrayada en la tradición evangélica sobre todo por San Marcos, quien atribuye a Jesús, durante el ministerio terreno, el anuncio de la necesidad escatológica de la predicación universal del Evangelio (Mc 13, 10) y en Mc 14, 9 la expectativa de una misión de amplitud mundial.

Según San Marcos Jesús comienza predicando la conversión ante la inminencia del Reino de Dios². No se deja acaparar por los habitantes de Cafarnaún y proclama que ha salido para predicar también en otras partes³. La sección siguiente nos presenta a Jesús atendiendo salvíficamente a quienes han acudido a él desde más allá de Palestina⁴. La curación del poseso de Cafarnaún (Mc 1, 21-28) y el episodio del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20), quiere describirnos el primer paso del ministerio de Jesús entre los gentiles. La entera sección de los panes (Mc 6, 7 - 8, 30) puede representar un paradigma del paso de la misión de un auditorio gentil⁵. Después de la

² Mc 1, 14-15.

³ Mc 1, 39-40.

⁴ Mc 3, 7-11.

⁵ Cfr. R. Trevijano, *El pan del Evangelio de S. Marcos*, en Burgense 14 (1973), pp. 19-24.

curación del siervo del centurión, Jesús aseguró que jamás he encontrado en Israel una fe tan grande⁶.

El primer encuentro de Jesús con un pagano que narra la tradición apostólica⁷ da a conocer la entrada de los paganos en el Reino de Dios como una idea ya en pie desde largo tiempo⁸. Al salir Jesús en búsqueda de las ovejas perdidas (Mt 18, 12-14) como epifanía de la misericordia de Dios (Mt 2, 7), busca a los publicanos y pecadores (Mc 2, 16-17). Acogió también ocasionalmente a los paganos que acudían a él con espíritu de fe (Mc 7, 24-30). Su misión se dirigía pues, de modo llamativo a todos los marginados religiosamente. A la luz de esta predicación, se entiende que el Señor realizara algunos milagros también para los que no pertenecían al pueblo elegido, como en el caso del centurión (Mt 8, 5-13), de la mujer siro - fenicia (Mt 15, 21-28), de varios leprosos, entre los que sólo un samaritano volvió para darle las gracias (Lc 17, 11-19). Jesús no rehuyó del trato con samaritanos, como demuestra su conversación con la mujer de Siquem (Jn 4, 1-42) y el ejemplo que pone en la parábola del buen Samaritano (Lc 10, 25-37). Enseñó así de palabra y obra que la oferta de salvación vale para todos. Con todo esto daba los primeros pasos de lo que había de ser la misión universal de la Iglesia⁹.

Después de que Jesús fuera sepultado y su sepulcro quedara cerrado no es posible constatar mediante métodos empíricos lo que pasó allí. Nadie vio resucitar a Jesús ni el hecho mismo de su resurrección dejó una marca tangible que constituyera una evidencia para la historia. Sin embargo, disponemos de datos suficientes para consignar que los discípulos de Jesús, tras la muerte de su Maestro, habían quedado abatidos y atemorizados, pero al poco tiempo comenzaron a predicar, ya sin miedo y con absoluta confianza que el sepulcro estaba vacío y que Jesús se les había aparecido¹⁰.

⁶ “Os aseguro que jamás he encontrado en Israel una fe tan grande. Por eso os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas; allí llorarán y les rechinarán los dientes” – Mt 8, 10-12.

⁷ Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10.

⁸ Cfr. R. Trevijano, *La misión de la Iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los Evangelios*, en Salmanticensis 25 (1978), pp. 31-32.

⁹ Cfr. C. Basevi, *La expansión de la Iglesia*, en J. CHAPA, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, Pamplona 2000, p. 196.

¹⁰ Así lo recogen los Evangelios y así lo afirma San Pablo: “Porque os transmití en primer lugar lo mismo que yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escri-

Los discípulos afirman que Jesús ha resucitado, se les ha aparecido y les ha entregado su Espíritu para anunciar a todos los hombres que Él es el Mesías profetizado en las Escrituras¹¹.

La fuente principal para el conocimiento de los orígenes de la Iglesia es la primera parte de los Hechos de los Apóstoles. Otras noticias más indirectas hay que buscarlas en las cartas de San Pablo. Antes del día de Pentecostés, San Lucas presenta primero al grupo de los discípulos, núcleo de la naciente Iglesia¹².

El evangelista nombra de manera explícita al grupo de los Doce Apóstoles, que será completado con Matías (Hch 1, 12-15), y a María, la madre del Señor. Este grupo de discípulos reunido en Jerusalén “constituía el núcleo de la primera Iglesia, aunque existían otros hermanos que habían seguido al Señor, y que seguramente vivían dispersos por Galilea”¹³.

El día de Pentecostés: “estaban todos juntos en el mismo lugar. de repente vino del cielo un ruido, semejante a un viento impetuoso, y llenó toda la casa donde se encontraban. Entonces aparecieron lenguas como de fuego, que se repartían y se posaban sobre cada uno de ellos. Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el espíritu santo los movía a expresarse”¹⁴.

Este relato está lleno de simbolismo. Pentecostés era, a parte de la Pascua, y de la fiesta de los Tabernáculos¹⁵, tercera gran fiestas de los judíos. Se celebraba cincuenta días después de la Pascua y muchos israelitas peregrinaban ese día a Jerusalén. El origen de la fiesta era festejar el final de la cosecha de cereales y dar gracias a Dios por ella. Más tarde se añadió el mo-

turas; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas, y después a los doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales vive todavía y algunos ya han muerto. Luego se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles. Y en último lugar, como a un abortivo, se me apareció también a mí” – 1 Cor 15, 3-8.

¹¹ Mt 28, 18-20; Mc 16, 14-18; Lc 24, 45-49; Jn 20, 21-23; Hch 1, 6-8.

¹² Hch 1, 12-14.

¹³ J. Orlandis, *Historia de la Iglesia*, Madrid 1974, pp. 1-2.

¹⁴ Hch 2, 1-4.

¹⁵ La fiesta de los tabernáculos o de las Cabañas, marcaba el final de las cosechas de otoño. Éxodo 23, 16 la llama fiesta de la cosecha. Representaba primitivamente la ofrenda a Dios de los productos de la tierra. Pero la fiesta recordaba también la estancia en el desierto (Lev 23, 42s). Cfr. A. George, P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testament*, Barcelona 1983, p. 125.

tivo de conmemorar la promulgación de la Ley dada por Dios a Moisés en el Sinaí. En definitiva, el acontecimiento de Pentecostés significa el comienzo del camino de la Iglesia que animada por el Espíritu santo, constituye el nuevo Pueblo de Dios que comienza a predicar el Evangelio a todas las naciones. Así pues, la Iglesia, universal en su origen, se manifiesta universal. De ella nacerán las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa única Iglesia de Jesucristo¹⁶. Pentecostés y el discurso de Pedro manifiestan que el espíritu Santo da vida desde el principio a la comunidad. Los oyentes de Pedro no son solamente judíos de Jerusalén, sino que encontramos entre ellos partos, medos, habitantes de Mesopotamia, de Judea, de Egipto, romanos residentes en Jerusalén. Gran parte de ellos regresarán a sus propias casas y llevarán consigo la fe y los dones del Espíritu santo recibidos. Desde ahora no serán fundadores de Iglesias, pero sí “misioneros, y su acción esparcirá la semilla evangélica a lo largo y a lo ancho del Imperio romano”¹⁷.

Métodos de la conversión

A pesar de los obstáculos acumulados en su camino, el cristianismo conquistó al mundo greco-romano. En casi tres siglos, una religión considerada como ilícita, se ha convertido en una religión del emperador y del imperio. ¿Que medios se han utilizado para asegurar su éxito? ¿Con qué medios han obrado tan numerosas conversiones? A éstas y otras preguntas vamos a intentar responder en este capítulo.

La conversión individual

La conversión es ante todo un acto personal, un movimiento del espíritu que se vuelve por entero hacia Dios¹⁸.

El Evangelio de San Juan nos narra que un día se hallaba el Juan Bautista a orillas del Jordán con dos de sus discípulos cuando acertó a pasar Je-

¹⁶ Cfr. J. Chapa, *El nacimiento de la Iglesia*, en J. Chapa, *Historia de los hombres ...*, cit., pp. 183-184.

¹⁷ J. Lebreton, J. Zeiller, *El nacimiento de la Iglesia*, en: A. Fliche, V. Martín, *Historia de la Iglesia*, vol. I, Valencia 1976, p. 122.

¹⁸ Cfr. D. Ramos Lisson, *El testimonio de los primeros cristianos*, Madrid 1969, pp. 51-56; Cfr. Justino, *Dialogus cum Tryphone*, 7 en: PG 6, Migne, Paris 1857 (ed.) M. Marcovich, Berlin 1977; Cfr. Jn., 6, 44. “Nadie puede venir a mí si no lo trajere el Padre”.

sús. San Juan se le mostró a sus compañeros y éstos se apresuraron a unírsele. Uno de ellos era Andrés, hermano de Simón Pedro. Lo primero que hizo fue salir en busca de su hermano Simón y le dijo: “Hemos encontrado al Mesías. Y lo llevó a Jesús. Jesús, al verlo, le dijo: Tú eres Simón, hijo de Juan; en adelante té llamarás Cefas, es decir Pedro”¹⁹.

El mismo procedimiento individual encontramos desde los orígenes de la Iglesia. Todo creyente necesariamente es un apóstol. Una vez que ha conocido la verdad no tiene reposo hasta que consigue hacer partícipes de su felicidad a los miembros de su familia, a sus amigos, a sus compañeros de trabajo. De este tipo de apostolado es capaz todo el mundo, aun los más pobres, los más ignorantes, los más despreciados como los esclavos, los marineros, los comerciantes con sus clientes, siempre a la espera de noticias de los países lejanos. Bardy dice que “ninguna situación, ninguna condición, por humilde que sea, impide un reclutamiento de este género. Muy al contrario, no siempre son los ricos y los sabios los más aptos o los mejor situados para llevar a la Iglesia nuevos fieles: en primer lugar porque son poco numerosos en el cristianismo naciente; luego, sobre todo, porque han de vencer, entre los de su clase, prejuicios más tenaces. El verdadero marco de la obra personal es la clase popular: allí se conocen, se aman, se hablan con el corazón en la mano, de sus disgustos y de sus inquietudes, sin temor al respeto humano”²⁰.

San Justino, originario de Naplusa, en Palestina, había nacido de padres paganos, pero creció en un ambiente multireligioso. Justino, alma recta y leal, para encontrar la verdad, primero acude a los filósofos. Allí corrigió los diversos sistemas, y cuando ya estaba a punto de dejarse seducir por las enseñanzas de Platón, a orillas del mar, en un lugar donde había acudido para meditar en el silencio, encontró a un anciano. Entrando en conversación aquel anciano le mostró la insuficiencia del platonismo sobre los problemas fundamentales del alma y de su destino. En un momento determinado le dijo: “Ha habido en tiempos remotos y anteriores a los supuestos filósofos, hombres felices, justos y amados de Dios, que hablaban por el Espíritu Santo y proferían para el futuro oráculos que ahora se han realizado: se les llama profetas. Sólo ellos han visto y anunciado a los hombres la verdad sin consideración ni temor a nadie. No obedecían al deseo de la

¹⁹ Jn., 1, 35-45.

²⁰ G. Bardy, *La conversión...*, cit., pp. 294-295.

gloria, pero no decían sino lo que habían oído y visto, llenos del Espíritu Santo. Sus escritos subsisten aun ahora, y los que los leen pueden, si tienen fe en ellos, sacar toda clase de provecho, ya en cuanto a los principios, ya en cuanto al fin, sobre todo lo que el filósofo ha de conocer. No es que hayan hablado demostrativamente: por encima de toda demostración, eran testigos dignos de la verdad; pero son los acontecimientos pasados y presentes los que fuerzan a adherirse a lo que ellos han dicho. Los prodigios que han realizado ciertamente les merecen ser creídos, cuando han glorificado al Autor del universo, Dios y Padre, y cuando han anunciado al Cristo que procede de él, su Hijo. Esto no lo han hecho los falsos Profetas, henchidos del espíritu de error y de impureza, ni tampoco lo hacen ahora: por el contrario, tienen la audacia de realizar algunos prodigios para infundir estupor en los hombres, y glorifican a los espíritus del error y a los demonios. Pero ante todo, ruega para que las puertas de la luz té sean abiertas, porque nadie puede ver ni comprender, si Dios y su Cristo no le conceden el comprender”²¹. Justino, después de escuchar estas palabras se limita a añadir: “Díjome todas estas cosas y muchas otras más, que no es ahora ocasión de referir, y se marchó recomendándome las meditara y no lo he vuelto a ver. Pero un súbito fuego se encendió en mi alma y cobré cariño por los profetas y por esos hombres que son los amigos de Cristo y, reflexionando en mi interior acerca de todas las palabras, veía que esta filosofía era la única segura y provechosa”²².

La historia de Justino, a parte de que algunos autores²³ ven en ella una mezcla de la ficción y de la verdad, nos muestra un papel providencial de un anciano cristiano que le lleva a las puertas de la iglesia²⁴.

Clemente de Alejandría parece ya fuertemente orientado hacia el cristianismo cuando emprende los largos viajes que terminan en Egipto y constituyen un período importante en su vida espiritual. En *Stromata* recuerda que ha escuchado “los discursos llenos de vida y de claridad de algunos santos personajes. Uno, Jonio, florecía en Grecia; otros habitaban en la

²¹ Justino, *Dialogus cum Tryphone*, VII.

²² *Ibidem*, VIII, 1.

²³ Puech p. ej. opina que la narración de Justino está fuertemente estilizada y que la ficción se mezcla en ella con la verdad en una proporción muy difícil de discernir. Cfr. A. Puech, *Les apologistes grecs du II siècle de notre ère*, París 1912, pp. 48-50; 314-315.

²⁴ Cfr. E. Fink - Dendorfer, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Frankfurt am Main 1986, pp. 25-35.

Magna Grecia; de estos últimos, uno era de Celesiria; el segundo, de Egipto. Otros más se hallaban en Oriente; entre otros había un Asirio; otro, en Palestina, era Hebreo de origen... al encontrar al último de mis maestros, el primero en realidad por su poder, a él me adherí y me quedé en Egipto para hacerme con sus tesoros cultos. Verdadera abeja de Sicilia, libaba el jugo de las flores que cubrían el campo de los profetas y de los Apóstoles y depositaba en el alma de sus oyentes una ciencia totalmente pura y, totalmente santa”²⁵.

Cipriano de Cartago encuentra la verdad en su propia patria. El instrumento de la Providencia, en este caso, es un sacerdote Ceciliano. El biógrafo del San Cipriano nos cuenta que: “Ceciliano ha sacado a Cipriano del error profano y lo ha llevado al conocimiento de la verdadera Divinidad”²⁶. Más tarde Cipriano, ya como obispo, guardó siempre las mayores consideraciones para Ceciliano y lo consideraba “no ya como amigo de su alma y un igual, sino como padre de su vida nueva”²⁷.

El apostolado cristiano

Cuando los Apóstoles desaparecieron, las comunidades en vez de llorarlos los imitan. La responsabilidad descansa sobre la comunidad entera. Todo creyente, como hemos dicho, es apóstol y se aprovecha de todas ocasiones para convertir a los que con él viven. El cristianismo cuenta con tantos apóstoles como fieles, y como observa Aubé “la predicación se extiende ella sola casi por todas partes, por la actividad de gentes desconocidas, sin misión instituida, Los gérmenes de la fe se contagian por las actuaciones libres de voluntades individuales”²⁸.

En general, los que se convierten en propagandistas de la doctrina de Cristo, son sobre todo los humildes, los pobres, los ignorantes. Son ellos que han sido ganados para la buena nueva, y el mensaje que a ellos mismos les ha conquistado lo anuncian a otros. Su predicación es modesta que “no se hacía bajo la luz de los focos, públicamente en plazas y mercados, sino

²⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, I, 10, en D. Ruiz Bueno, *Los Padres Apostólicos*, Madrid 1968.

²⁶ Poncio, *Vita Cipriani*, I, (ed.) D. Ruiz Bueno, Madrid 1954.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ B. Aube, *Les chrétiens dans l'Empire de la fin des Antonins au milieu du III siècle*, París 1881, p. 145. Rara vez la iniciativa misionera procede de la jerarquía. No conocemos ningún caso de misionero enviado por un jefe de comunidad.

sin ruido, al oído, por medio de palabras dichas en voz baja, al amparo del hogar doméstico”²⁹. Los esclavos con sus dueños, los comerciantes con sus clientes, los soldados con sus camaradas de campamento, he ahí el ambiente natural en que mutuamente se reclutan los nuevos convertidos al cristianismo. Este tipo de propaganda no es algo exclusivo del cristianismo. Se la encuentra, por ejemplo, en el judaísmo³⁰, o en las religiones orientales³¹.

Los primeros evangelizados fueron los miembros de la propia familia. El Evangelio se extendía a todo el hogar, al cónyuge y a los hijos. San Justino cita el ejemplo de cristianos que lo son desde la infancia³². Uno de los compañeros de Justino afirma al prefecto Rústico de Roma: “Hemos recibido este mismo credo de nuestros padres”³³. Polícrates, obispo de Efeso, nos dice en la carta que envía al papa Víctor, que nació en una familia típicamente cristiana. Siete de sus parientes próximos fueron obispos y él es el octavo³⁴.

Desde San Pablo conocemos familias en las que los padres se convierten junto con sus hijos y con los domésticos. Ignacio de Antioquía, en su carta a los de Esmirna saluda “a las casas de los hermanos con sus mujeres y sus hijos”³⁵. Esta conversión está en el origen de estas familias cristianas donde la fe del jefe de la familia tenía un papel decisivo y normalmente arrastraba a toda la familia con él. Los amos cristianos evangelizan a los sirvientes y a los esclavos que tienen a su servicio. La Apología de Arístides afirma: “Los amos cristianos convencen a sus esclavos o a sus sirvientes y a los hijos, si los tienen, para que se hagan cristianos, y así se aseguran su

²⁹ Idem, *Histoire de persécutions*, Paris 1875, p. 378.

³⁰ Juvenal describe irónicamente los procedimientos de los judíos de su tiempo: “En cuanto se ha retirado, llega una judía temblorosa, que dejando su cesta, mendiga, a hurtadillas, a la oreja. Ella es la intérprete de las leyes de Solima, la gran sacerdotisa del árbol, la mensajera fiel del cielo supremo. También a ella se le llena la mano, pero con más parquedad. Por algunas moneditas, los judíos os venden todas las quimeras del mundo”. Juvenal, *Sátira*, VI, 542, (ed.) Gredos Madrid 1991.

³¹ Es interesante la influencia de los comerciantes levantinos, Egipcios o Sirios, en la difusión en Occidente del culto de los cantos orientales, o mercaderes de Alejandría los que han introducido sobre la ruta de Ostia el culto de San Menas. Cfr. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruselas 1900, pp. 13-34.

³² Justino, *Apología*, I, 15, 6, en: PG, 6, Minge, Paris 1857.

³³ *Acta Justini*, IV, 7.

³⁴ Eusebio de Cesarea, V, 24, 6, en: *Historia Eclesiástica*, A. Velasco-Delgado (ed.), Madrid 1973.

³⁵ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Esmirniatos*, 13,1; en: (ed.) D. Ruiz Bueno, *ibidem*.

amistad, y cuando se han hecho cristianos los llaman ‘hermanos’, sin discriminación, pues ya están unidos en una misma comunidad”³⁶.

Un papel importante en la conversión tenían personajes conocidos en la sociedad. En Lyon, dos personajes de la buena sociedad, Atala y Vetio, son bien conocidos por las gentes modestas que abarrotan el anfiteatro, a quienes les han prestado servicios al mismo tiempo que les anunciaban la Buena Nueva. El médico Alejandro se ha mantenido activo mientras ejercía su profesión con los enfermos que acudían a él más que con sus colegas, de quienes no se hace mención alguna³⁷.

Los presos en sus prisiones, los exiliados en sus lejanas tierras, los condenados en sus canteras o en sus minas, son a menudo los instrumentos de la conversión. El obispo Dionisio de Alejandría, deportado a Kefro, encuentra allí abundantes consuelos: “Allí también nos mostró Dios la puerta para la predicación de su palabra. Al principio padecimos persecución y fuimos apedreados. Pero luego se convirtieron a Dios no pocos de los gentiles, abandonando los dioses. Porque fue aquella la primera vez que entre ellos se esparció por nosotros la semilla de la palabra divina, no habiéndola recibido antes. Y como si Dios nos hubiese llevado a ellos con ese fin, apenas cumplimos aquel ministerio, nos llevó nuevamente a otro lugar”³⁸.

El obispo de Antioquía, Demetriano, exiliado por los Persas, después de la toma de su ciudad episcopal, ejerce su ministerio entre los cautivos cristianos de Gundesapur. También los cristianos, hechos prisioneros por los Godos en Capadocia, a raíz de las invasiones hacia el año 250, se convierten “en los primeros apóstoles de esta nación bárbara”³⁹.

En Georgia se encuentra una cautiva cristiana, Nina, quien introduce el cristianismo en el país. Su virtud y su piedad comienzan a traer la atención general. Luego, sus oraciones consiguen la curación de un niño y la de la misma reina. El rey Mirián, movido por estos signos extraordinarios, se dirige a Constantino para pedirle sacerdotes, y de esta manera el pueblo entero abraza el cristianismo⁴⁰.

³⁶ Aristides, *Apología*, XV, 6; (ed.) O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, München 1913.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, V, 1.

³⁸ *Ibidem*, VII, 11, 13.

³⁹ Sozomeno, *Historia Ecclesiae*, Paris 1983, II, VI. Cfr. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918, pp. 407-409.

⁴⁰ Cfr. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. III, Paris 1910, p. 521.

Hay también otros cristianos, a parte de todos estos, de quienes acabamos de hablar, que, sin ningún mandato regular, se constituyen en predicadores y prosiguen a través de largas peregrinaciones la obra de la conversión del mundo. Orígenes nos muestra este tipo de cristianos. Parece que conoce predicadores de esta clase porque habla de ellos en presente⁴¹.

Desde los orígenes hubo cristianos ardientes que se sintieron llamados a trabajar en la conversión de los paganos. Luciano y Celso han pintado de ellos retratos satíricos. El predicador de quien habla Luciano es un personaje concreto, nacido en Parium, y se llamaba Peregrino, a quien gustaba apellidarse Proteo. Luciano en su obra *De morte Peregrini* escribe: "Por entonces fue, escribe el satírico, cuando Peregrino aprendió a conocer la admirable sabiduría de los cristianos, tratando en Palestina con algunos de sus maestros y de sus exégetas. Pronto les hizo ver que eran unos niños en su comparación. El era el profeta de ellos, su jerarca y su jefe de asamblea, desempeñando por sí solo todos estos papeles. El era quien interpretaba, él quien parafraseaba sus libros; él mismo compuso un buen número. Los cristianos lo miraron pronto como a un dios. Aceptaron sus leyes e hicieron de él un personaje de primer plano. Proteo fue detenido y arrojado en prisión. Este acontecimiento le aseguró para el resto de la vida un gran prestigio del que benefició su actividad de hacedor de milagros y aquel deseo de ambición que en él era una pasión"⁴².

Los cristianos con sus conversaciones sobre la nueva fe y con su vida comunitaria, atraían la atención sobre sí. Los numerosos contactos sociales en la vida cotidiana se revelaban "captadores". Este tipo de captación la practicaban así todos los cristianos. En consecuencia el apostolado cristiano surgía doquiera llegaban los cristianos en su condición de marineros, emigrantes, mercaderes, funcionarios, soldados, esclavos o prisioneros de guerra. Así, pues, la misión durante los primeros siglos fue, como dice Brox "la manifestación consecuente y directa de la convivencia de cristianos y no cristianos"⁴³.

⁴¹ "Los cristianos, en cuanto de ellos depende, trabajan en difundir la doctrina en el universo entero. Para conseguirlo, algunos se han impuesto la tarea de recorrer no solamente las ciudades, sino también los poblados y las aldeas, a fin de atraer a los demás al servicio de Dios". Orígenes, *Contra Celsum*, III, 9, en: (ed.) D. Ruiz Bueno, Madrid 1969. Cfr. *Dia-ché* XI, 3-12; XII.

⁴² Luciano, *De morte Peregrini*, 11-12; ed. J. Alsina, Barcelona 1966.

⁴³ N. Brox, *Historia de la Iglesia primitiva*, Barcelona 1986, pp. 45-46.

Las escuelas cristianas

La familia cristiana es el medio natural en que deben formarse los hijos. Sin embargo, por importante que resulte esta función familiar, lo cierto es que no prescinde de lo complementario que es la formación doctrinal. Este papel fue desarrollado en las escuelas cristianas. La primera de que se hace expresa mención es la que abrió Justino en Roma. Allí imparte la verdadera doctrina a todos los que quieran buscarla. Su enseñanza es puramente privada y se dirigía tanto a los paganos como a los ya convertidos y cristianos de nacimiento⁴⁴.

Las principales escuelas cristianas fueron la de Alejandría, con su filial de Cesárea. Alejandría era una urbe cosmopolita, centro de la cultura helenística. La escuela de Alejandría tuvo por fundador a un siciliano Panteno que se estableció en esta ciudad hacia el año 180. Precisamente fue Alejandría donde Orígenes recibió por parte del obispo Demetrio el encargo de la enseñanza de la doctrina cristiana a los candidatos al bautismo. Eusebio señala, entre los discípulos de Orígenes, a Plutarco, hermano de Heraclas, a Sereno, dos catecúmenos, Heráclidas y Herais; a dos neófitos, Herón y a otro Sereno⁴⁵.

Muchos de los maestros cristianos no se contentaban con la enseñanza oral. Se aprovechaban de su formación intelectual para escribir libros destinados a hacer conocer el cristianismo a un público más amplio. Antes del año 150 hizo su aparición un nuevo estilo, que se podría denominar literatura cristiana de combate. La Iglesia como dice Orlandis “se hallaba empeñada en una dura batalla que había alcanzado amplitud inusitada y la que enfrentaba con enemigos de fuera y de dentro, con el hostil mundo pagano y con la herejía”⁴⁶. Así surgió apologética cristiana como expresión doctrinal de este combate por la fe y por la verdad de la Iglesia. Estos apologistas⁴⁷ continuaban una tradición que los Judíos habían inaugurado mucho antes. Así, pues, los apologistas cristianos, en el ejemplo dado por los Ju-

⁴⁴ H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Buenos Aires 1965, p. 398.

⁴⁵ Cfr. Eusebio de Cesarea, VI, 4, 2-3; J. Orlandis, *Historia de la Iglesia*, vol. I, *La Iglesia Antigua y Medieval*, Madrid 1986, pp. 88-89.

⁴⁶ J. Orlandis, *La historia ...*, cit., p. 81.

⁴⁷ La Apologética cristiana fue la obra de los Apologistas, un grupo de escritores, que asumieron la tarea de defender y vindicar el Cristianismo ante el mundo gentil. Sus obras estaban pensadas y escritas para un público de lectores paganos, y en primer término para los emperadores o autoridades romanas. Cfr. *Ibíd.*, p. 82.

díos, exponían ante el gran público la causa de su religión. Al hacerlo, se proponían un doble fin: defender al cristianismo contra las acusaciones injustas y obtener por él el derecho legal a la existencia por un lado, y por el otro, atraer a los paganos a la fe mostrándoles la verdad de las enseñanzas evangélicas⁴⁸.

Ahora bien, no parece que los apologistas cristianos hayan provocado muchas conversiones y no por su insuficiencia intelectual. En la época en que componen sus apologías la opinión pública no se interesa por el cristianismo. Más fácil es, como constata Bardy, “divertirse con las fantasías de Luciano, perder el tiempo con las vacías vulgaridades de Frontón, o, si se prefieren cosas serias, sacar provecho de las reflexiones morales de Plutarco, de Epicteto o de Marco Aurelio”⁴⁹. Por eso los apologistas cristianos son desconocidos porque para llamar la atención de las masas, los libros son inútiles, hacen falta cantos populares, procesiones y milagros.

La liturgia cristiana

Las religiones orientales que invadieron el imperio romano poseían liturgias muy emocionantes para retener la curiosidad de los profanos y para atraerlos. Las religiones antiguas se hallan ligadas de manera indisoluble a la vida familiar y civil. Todo hombre libre, precisamente porque forma parte de una familia y de una ciudad, honra a los dioses protectores de éstas. En Roma, donde en los principios de la era cristiana se dan cita gentes de todas las naciones y de todas las razas, los cultos extranjeros son innumerables y cada uno de ellos tiene su templo, sus sacerdotes, sus ceremonias que atraen a los ciudadanos.

Ahora bien, ¿Qué podía oponer el cristianismo a las lujosas y variadas ceremonias de los cultos paganos? Durante los primeros siglos los fieles ni siquiera disponían de edificios reservados exclusivamente para su culto. Se reunían donde podían, en la casa de un de sus hermanos, en la sala de conferencias o al aire libre, en los alrededores de la ciudad. Celebraban la Eucaristía entre ellos y no admitían que un desconocido asistiera a la fracción del pan. Cuando un extranjero se presentaba, se le recibía con alegría si podía presentar letras de comunión escritas o firmadas por su obispo⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. G. Bardy, *La conversión ...*, cit., p. 323.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 327.

⁵⁰ Desde los primeros tiempos del cristianismo solían exigirse de los cristianos las cartas testimoniales. El sínodo de Elvira, hacia el 300, regula escrupulosamente su uso.

Ahora, suponiendo que un pagano hubiera podido asistir a una ceremonia cristiana ¿podía encontrar en ella algo que fuera capaz de provocar su entusiasmo? Entrando en una sala, al fondo podía encontrar una mesa. Luego podía ver los fieles colocados en buen orden, los hombres a un lado y las mujeres al otro. Después habría oído las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento y, como observa Bardy, “sin duda no habría comprendido gran cosa de las profecías y se habría burlado gandemente del arca de Noé, de la burra de Balaam, de la ballena de Jonás”⁵¹. Posteriormente, tenía lugar un sermón, que era un comentario alegórico o moral de una de las lecturas. A continuación podía ver una cosa curiosa, que los hermanos se acercaban a la mesa para recibir el pan consagrado y que los diáconos recogían cuidadosamente las partículas destinadas a los ausentes⁵².

Realmente, nada de esto podía rivalizar en solemnidad con las grandes ceremonias paganas de las cuales ya hemos hablado. No obstante, si nuestro extranjero tenía el alma religiosa, la simplicidad y el orden que ha visto, le habría hecho reflexionar. Podía adivinar el espíritu de caridad de los cristianos que entre ellos se daban el nombre de hermanos, que rezaban por los ausentes, por los enfermos, por los presos, que enviaban las limosnas a todos los suyos que se encontraban en necesidad. También las comidas, aunque nada tenían que ver con la liturgia, eran rociadas de fervor religioso⁵³.

⁵¹ G. Bardy, *La conversión ...*, cit., p. 333.

⁵² Justino en su Apología nos ha dejado una descripción de la reunión dominical: “Se lee según el tiempo disponible, las Memorias de los Apóstoles y los escritos de los profetas. Después el lector calla y el presidente toma la palabra para exhortarnos a imitar los buenos ejemplos que acaban de ser citados. A continuación todos se ponen en pie y se hacen las oraciones. Por último, como ya hemos descrito, acabada la oración, se llevan pan, vino y agua. El jefe de la comunidad ora y da gracias con todas sus fuerzas; el pueblo responde con la aclamación Amen. Después se distribuye a cada uno los alimentos consagrados y se envían a los ausentes por medio de los diáconos”. Justino, *Apología*, I, 67.

⁵³ Tertuliano habla de ellas en términos emocionantes: “Nadie se sienta a la mesa sin la previa oración. Se come según la necesidades de los comensales. Bébese con la sobriedad conveniente a pechos honestos. Así cena cada uno como quien se acuerda que también aquella noche ha de adorar a Dios. Así se platica como quien atiende a que Dios oye las palabras. Hechos los lavados y encendidas las lucernas se invita a que cada uno salga en medio de la congregación y alabe a Dios a tenor de la Sagrada Escritura, o según su devoción le inspire, prueba que patentiza la frugalidad de la cena. El convite así no puede terminar sino en oración”. Tertuliano, *Apologet.*, XXXIX, 17-18. Cfr. A. Hamman, A., *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid 1985, pp. 153-226.

En el siglo II, algunos cristianos tenían la costumbre de invitar a la cena a miembros de la comunidad, eligiendo preferentemente personas necesitadas. Griegos y africanos daban a esta cena el nombre de comida de amor o ágape⁵⁴. Desde los primeros tiempos, los cristianos poseían himnos y cánticos. San Pablo recomienda a los Colosenses que se instruyan y se exhorten a sí mismos, que canten con acción de gracias, en sus corazones, a Dios himnos, salmos y cánticos espirituales⁵⁵. Plinio el Joven, a comienzos del siglo II, escribe a Trajano que los cristianos en sus reuniones cantan himnos a Cristo como a un Dios⁵⁶. Junto a los cantos de la Iglesia, hay que citar como instrumentos de propaganda y medios de conversión, canciones destinadas al toco público de la calle, compuestas para ser aprendidas de todos⁵⁷.

La liturgia cristiana de los primeros tiempos del cristianismo vertebraba el transcurso de los días. Encontramos sus huellas en los frescos de las catacumbas, en las inscripciones de las casas, en los epitafios de los sarcófagos, en la gesta de los mártires y en la literatura estimulante.

Así, pues, en la Iglesia naciente, todos, los obispos, fieles pusieron manos a la obra para que la Buena Nueva se extendiera en varios ámbitos utilizando varios medios para conseguirlo. Por medio del apostolado individual, por medio de la predicación pública, por medio del ejemplo de sus virtudes, por medio de la enseñanza oral, por medio de las apologías escritas, por medio de la liturgia, todos ellos prepararon en menos de tres siglos la transformación del mundo greco-romano.

⁵⁴ Plinio el Joven nos da la primera referencia sobre este tipo de reuniones cuando escribe: "Los cristianos apresados reconocen que se reúnen para tomar juntos un alimento ordinario y perfectamente inocente". Plinio el Joven, *Epístola*, X, 96, en: Casa de la Biblia, Madrid 1994.

⁵⁵ Col 3, 16. Parecida recomendación dirige San Pablo a los Efesios: "Llenos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos e himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor, haciendo gracias continuamente por todo al que es Dios y Padre en el nombre de nuestro Señor Jesucristo". Ef., 5, 18-20.

⁵⁶ Cfr. G. Bardy, *Les premiers jours de l'Eglise*, Paris 1941, p. 176.

⁵⁷ Conocemos un ejemplo de Arrio, que, según testimonio de Filostorgio, compuso, con fin de popularizar sus enseñanzas, canciones para uso de los marinos, de las dotaciones, de los viajeros, de tal modo que los puertos y los mercados de Alejandría resonaban con esos cánticos de un género nuevo. Filostorgio, *Historia Ecclesiae*, II, 2; (ed.) J. Bidez, Berlin 1981.

La conversión de las familias nobles

El cristianismo había penetrado en todos los estratos de la sociedad, y precisamente ésa es la razón por la cual las comunidades se hallaban integradas por personas de muy diversa clase, desde esclavos y libertos hasta individuos de elevada condición. Así que había en las comunidades matronas, señoras con siervos, magistrados municipales y hasta *flamines*⁵⁸, antiguos sacerdotes del culto imperial. Estos últimos, habían abandonado su cargo y lo mismo tuvieron que hacer al convertirse los actores teatrales y aurigas del circo⁵⁹.

El cristianismo había contado desde el principio con adeptos, no sólo de entre las aristocracias y burguesías provinciales, sino también en las familias de la nobleza romana de rango senatorial y consular. J. Orlandis nos trasmite el testimonio de un hispano, Aurelio Prudencio, quien se refería de modo expreso a esta recepción del cristianismo por la aristocracia. “Son innumerables – decía – las familias de la nobleza que se han adherido al signo de Cristo y se han liberado del tremendo abismo del culto abominante de los ídolos”⁶⁰.

Entre los convertidos al cristianismo en los primeros tiempos, se halla encontrado algunos miembros de la clase senatorial. El testimonio más antiguo que nos muestra los personajes del primer rango de la sociedad y que se encuentran en las primeras comunidades cristianas es la carta del Apóstol Santiago: “Supongamos que en vuestra asamblea entra un hombre de sortija de oro y espléndidamente vestido”⁶¹. También San Pablo en sus cartas menciona a la gente perteneciente a la clase noble: “Os saludan también todos los creyentes, especialmente los de la casa del emperador”⁶²; “Saludos para mi paisano Herodión y para los cristianos de la casa de Narciso”⁶³.

⁵⁸ Los flamines fueron sacerdotes especializados en el culto a una divinidad concreta. Cada uno de ellos era totalmente autónomo respecto a los demás, actúa en solitario y dedica sus actos a un dios particular. Existían quince *flamonia*, tres mayores y doce menores. Naturalmente los flamines mayores tuvieron mayor importancia y se les denominaba *Dialis*, por estar dedicado a Júpiter, Marte y Quirinio. J. M. Blázquez, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid 1993, p. 414–415.

⁵⁹ Cfr. J. Orlandis, *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid 1988, p. 27.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁶¹ Sant 2, 2.

⁶² Flp 4, 22.

⁶³ Rom 16, 11.

Es evidente que en la comunidad naciente del Corinto no se encuentra más que algunos nobles. Lo contrario nos sorprendería, puesto que en cada sociedad, la aristocracia es naturalmente menos numerosa⁶⁴. En Tesalónica, dentro de una multitud que abrazó la fe cristiana, según San Lucas se encuentran muchas mujeres nobles⁶⁵.

Un grupo de nobles acompañó a Pablo en el camino a Berea⁶⁶. En Atenas, San Pablo convirtió a uno de los miembros del consejo de Areopago llamado Dionisio⁶⁷. Aunque no sabemos nada más de este personaje, el mismo hecho de que ha sido el miembro del consejo de Areopago confirma de que gozaba de un rango elevado. Inicialmente la mayoría de los miembros de este consejo provenía de la aristocracia. En la época de la dominación romana se ha producido un cambio en la reclutación de los miembros. Desde entonces las plazas en el dicho consejo se obtenía por la elección⁶⁸.

En Chipre el procónsul Sergius Paulus se convirtió en el tiempo de estancia de San Pablo en esta región⁶⁹. Este personaje pertenecía a la *gens* Sergia de donde salió un cónsul L. Sergius Paulus en el año 168⁷⁰.

En Bitinia, en el principio del siglo II vemos un grupo importante de los cristianos. Plinio nos dice que en el año 112 entre estas personas se encontraban las convertidas desde más que 20 años. Entre estos últimos se encontraban unos nobles “multi omnis ordinis vocantur in periculum et vocabuntur”⁷¹.

Si los extranjeros y las gentes modestas fueron los primeros en abrazar el Evangelio, ya desde el siglo II la corte imperial se abre también al Evangelio. La penetración cristiana llegaría, incluso, a alcanzar los círculos de la corte imperial, algo que los miembros de la dinastía Flavia habían favorecido tanto que llegarían a incrementar la presencia de una rama de dicha familia entre los adeptos cristianos. El cónsul Flavio Clemente, hijo de

⁶⁴ Cfr. H. Leclercq, *Aristocratiques*, en: DACL, p. 2846.

⁶⁵ Hch 17, 4.

⁶⁶ *Ibidem*, 17, 10–12.

⁶⁷ *Ibidem*, 17, 34.

⁶⁸ Algunos ciudadanos romanos, por ejemplo un cónsul, recibían el título de Aeropagita. Cfr. H. Leclercq, *Aristocratiques* ..., cit., p. 2846.

⁶⁹ Hch 13, 12.

⁷⁰ Cfr. H. Leclercq, *Aristocratiques* ..., cit., p. 2846.

⁷¹ Plinio el Joven, Epístola 10, 97. Cfr. J. A. Campbell, *Noble Christian families in Rome under the pagan emperors*, en *The Dublin review* 126 (1900), p. 356.

Flavio Sabino, primo hermano de Domiciano, había gozado, hasta el momento de su condena, del favor directo del emperador, quien, al no contar con descendientes legítimos, y buscando mantener el poder imperial en el seno de la casa de los Flavios, había designado como sucesor suyo a los hijos del propio Clemente, quienes, además, eran descendientes directos de su antecesor Vespasiano por parte de Flavia Domitila⁷². Como consecuencia de ello la influencia de Clemente ante Domiciano fue creciendo hasta alcanzar el consulado en compañía del propio emperador. No obstante, a partir del mayo del 95 cae en desgracia junto con su mujer: “Domiciano dio pruebas de una gran crueldad para con muchos, dando muerte sin un juicio razonable a no pequeño número de patricios y de hombres ilustres, y castigando con el destierro fuera de las fronteras y confiscación de bienes a otros innumerables personajes sin causa alguna. Terminó por constituirse a sí mismo sucesor de Nerón en la animosidad y guerra contra Dios. Efectivamente, él fue el segundo en promover la persecución contra nosotros a pesar de que su padre Vespasiano nada malo había planeado contra nosotros”⁷³, de manera que su condena provocaría la ira de Domiciano contra la comunidad de los cristianos de Roma y, en general, contra este colectivo en todo el Imperio⁷⁴. Un fragmento de Bruttio, historiador de los siglos II o III, conservado en Eusebio de Cesárea, afirma que en el transcurso del año decimoquinto del reinado de Domiciano, es decir el año 95, fue condenada y deportada, en compañía de otros muchos, a la isla de Pontia, a causa de su fe en Cristo, Flavia Domitila, hija de una hermana de Flavio Clemente: “Más es de saber que de tal manera brilló por aquellos días la enseñanza de nuestra fe, que hasta los escritores alejados de nuestra doctrina no vacilaron en transmitir en sus narraciones la persecución y los martirios que en ésta se dieron. Incluso indicaron con toda exactitud la fecha al referir que en el año decimoquinto de Domiciano, Flavia Domitila, hija de una hermana de Flavio Clemente, uno de los cónsules de aquel año en Roma, jun-

⁷² Sobre Flavia Domitila consulte: H. W. Richte, *Zur Lebensgeschichte der Flavia Domitilla, die Frau Vespasians*, Historia 21 (1972), pp. 759 ss.; V. Fasola, *Domitilla, martyre romaine de la persécution de Domitien*, DHGE 14 (1960), pp. 360-362; J. Knidsen, *The Lady and the emperor. A study of the Domitian Persecution*, ChH 14 (1945), pp. 17-32.

⁷³ Eusebio de Cesarea, III, 17.

⁷⁴ Cfr. N. Santos Yanguas, *Cristianismo e imperio romano durante el siglo I*, Madrid 1994, p. 68.

to con otros muchos, fue castigada con el destierro a la isla de Pontia, por causa de su testimonio sobre Cristo”⁷⁵.

La irritación de Domiciano apuntó también a otra víctima ilustre de la aristocracia romana, a lo que parece convertida al cristianismo, M. Acilio Glabrión, cónsul que fue con Trajano el año 91. El más antiguo cementerio cristiano, destinado al uso exclusivo y colectivo de los miembros de la cristiandad romana, fue una propiedad de los Acilios sobre la vía Salaria⁷⁶. Según el historiador Suetonio, Acilio Glabrión encontró la muerte, en compañía de Salvidieno Orfito: “Domiciano mandó matar a muchos senadores, entre los que habían algunos consulares. De ellos, a Cívica Cereal, procónsul del Asia; a Salvidieno Orfito y Acilio Glabrión, que estaba desterrado, los acusó de supuestas conjuras contra el régimen; a los otros los ejecutó por la más ligera causa”⁷⁷; “A Glabrión, que había ejercido la magistratura junto con Trajano, le mandó matar, acusado, entre otras cosas, de lo mismo que el resto de las víctimas, y particularmente el de que combatía con las fieras”⁷⁸.

En el cementerio de Calixto ha sido descubierta la inscripción cristiana de Pomponius Graecinus. De ahí está claro que al menos otro miembro, un varón de la *gens* Pomponia perteneció a la familia cristiana, en el tiempo cuando la lengua griega fue empleada en las lápidas. La indicación señala el período muy temprano de la era cristiana. La *gens* Pomponia fue primera o una de las primeras casas de la nobleza romana que ha abrazado la fe cristiana. El marido de Pomponia Graecina fue Titus Aulus Platinus. Tal como él, según la costumbre de las familias nobles, ella tuvo que recibir los tres nombres. Por parte del padre recibió el nombre de la *gens* – Pomponia; por parte de su madre cognomen – Graecina; y praenomen que en su caso es desconocido⁷⁹. Tácito hablando sobre los nobles menciona

⁷⁵ Eusebio de Cesarea, III, 18, 4. Este testimonio confirma Dión Casio, quien nos dice, que durante este mismo año: “Domiciano hizo dar muerte, junto con otros muchos, al cónsul Flavio Clemente, a pesar de ser su sobrino y tener como mujer a Flavia Domitila, familiar suyo igualmente. A los dos se los acusaba de ateísmo, crimen por el que fueron también condenados otros muchos que se habían pasado a las costumbres judaicas. De ellos, unos murieron; a otros se les confiscaron sus bienes; en cuanto a Domitila, fue desterrada a la isla Pandataria”. Dión Casio, *Historia Romana*, 67, 14, (ed.) Gredos Madrid 2004.

⁷⁶ Cfr. C.I.L., VI, 31680.

⁷⁷ Suetonio, *Domiciano*, 10, 2, en: Suetonio, *Vida de los doce césares*, Madrid 1992.

⁷⁸ Dión Casio, *Historia ...*, cit., 67, 14.

⁷⁹ Cfr. J. A. Campbell, *Noble Christian ...*, cit., p. 360.

también a Pomponia Grecina: “Se devuelve al rango senatorial a Lurio Varo, ex cónsul, expulsado antaño por cargos de concusión. Pomponia Grecina, dama ilustre casada con Plaucio, de quien ya conté que había obtenido la ovación por su campaña contra los britanos, acusada de superstición extranjera, fue entregada al juicio de su marido. Éste, siguiendo la costumbre de los antiguos, hizo en presencia de sus parientes una indagación en la que se juzgaba de la vida y fama de su esposa, y la proclamó inocente. Tuvo esta Pomponia vida larga y siempre triste; pues tras la muerte de Julia, hija de Druso, debida a una maquinación de Mesalina, vivió por cuarenta años sin otro atuendo que el del luto, sin otro ánimo que el de una persona afligida”⁸⁰.

Uno de los más importantes lugares de las Catacumbas de Calixto ocupa la cripta donde la virgen y mártir Santa Cecilia fue enterrada después de su muerte en el principio del siglo III. Las actas de su martirio nos dicen que ella pertenecía a una familia noble. En la cripta de la mártir fue descubierto un fragmento de sarcófago con la inscripción: *(octa)vius Caecilianus vir clarissimus in pace depositus ... maias ... vixit*. Cerca de éste se ha encontrado el otro fragmento: *Attica clarissima femina*. Ambos fragmentos son del siglo cuatro. Como es sabido, el epíteto *clarissima* indica el rango senatorial. En la cripta de Luciano, también en el mismo siglo, se encontró el fragmento donde leemos: *Pompeia Octavia Attica Caeciliana clarissima puella quae vixit menses... et dies XV*⁸¹.

Werner Eck⁸² nos da otros nombres que abrazaron la fe cristiana y que pertenecieron a la clase noble de la sociedad. Entre aquellos encontramos a Astirio proveniente de Cesarea de Palestina. De él da el testimonio Eusebio diciendo que en Cesarea de Palestina: “se recuerda a Astirio por su gran franqueza, agradable a Dios. Era miembro del senado romano, favorito de los emperadores y de todos conocidos por su noble linaje y por su hacienda. Se hallaba presente cuando se ejecutaba al mártir, y, arrimando su hombro, levantó el cadáver sobre su espléndida y rica vestidura y se lo llevó para enterrarlo con gran magnificencia y darle digna sepultura. Los llegados y co-

⁸⁰ Tácito, *Annales*, cit., XIII, 32.

⁸¹ Cfr. H. Leclercq, *Aristocratie* ..., cit., p. 2868.

⁸² W. Eck, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.*, en *Chiron* 1 (1971), pp. 381-406.

nocidos de este hombre que han sobrevivido hasta nosotros recuerdan otras innumerables hazañas suyas, incluida la que sigue, portentosa”⁸³.

Otro miembro perteneciente a la clase senatorial es Iunia Lepida, la hija de M. Silanus: “Se hizo entrar entonces a unos que, bajo el nombre de denunciantes, hicieron contra Lépidia, esposa de Casio y tía de Silano, la falsa acusación de incesto con el hijo de su hermano y de haber llevado a cabo ritos nefandos. Se incriminaba como cómplices a los senadores Volcacio Tulino y Marcelo Cornelio, y al caballero romano Calpurnio Fabato”⁸⁴.

En una inscripción de Cesarea de Mauretania figura el nombre de M. A. I. Severianus, vir clarissimus, cuya mujer, Aquila fue ejecutada en 258 ó 304. La inscripción dice lo siguiente: “*Aream at sepulchra cultor verbi contulit et cellam struxit suis cunctis sumptibus: ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam. Salvete, fratres puro corde et simplici, Eulepius vos sa(lu)to sancto spiritu. Ecclesia fratrum hunc restituit titulum. M. A. Y. Severiani c(larissimi) v(iri). Ex ing(enio) Asteri*”⁸⁵.

En el año 185 fue martirizado Apollonius de quien escribe Eusebio: “Pero esto no podía soportarlo el demonio, aborrecedor del bien y envidioso como es por naturaleza, y en consecuencia se preparaba de nuevo para el combate mientras iba maquinando variadas asechanzas contra nosotros. En la ciudad de Roma condujo ante los tribunales a Apolonio, varón famoso entre los fieles de entonces por su educación y filosofía, y para acusarlo suscitó a un ministro suyo cualquiera, gente apropiada para estas faenas”⁸⁶.

Eck en su artículo da a conocer otros personajes pertenecientes a la clase senatorial que se convirtieron al cristianismo. Entre ellos encontramos: Crispina de Thagara de la provincia de África proconsular, Soteris, Cassia Faretria, *clarissima femina*, Curtia Catiana, *clarissima puella*, Fabia Speranda, *clarissima femina*, Hydria Tertulla, *clarissima femina*, Luria Ianuaria, *clarissima femina* - la mujer de *vir egregius* Caelius Felicissimus, Petronia Auxentia, *clarissima femina*, Varia Octabina, *clarissima femina*, Prisca,

⁸³ Eusebio de Cesarea, VII, 16.

⁸⁴ Tácito, *Annales*, XVI, 8, 2, (ed.) José Luis Moralejo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1984. También San Pablo menciona a Iunia Lepida cuando termina la carta a los Romanos: “Saludad a Andrónico y a Junias, mis paisanos y compañeros de prisión, insignes entre los apóstoles, y cristianos incluso antes que yo”. Rom 16, 7.

⁸⁵ C.I.L., VIII 9585.

⁸⁶ Eusebio de Cesarea, V, 21, 2.

de quien habla Lactancio: “Así pues, el Emperador estaba furioso no sólo con los servidores de palacio, sino también con todo el mundo. Y, antes que a nadie, obligó a su hija Valeria y a su esposa Prisca a que se mancillasen ofreciendo sacrificios. Fueron muertos eunucos hasta entonces muy influyentes, de los que despendían el sostenimiento del palacio y del Emperador mismo”⁸⁷, C. Iulius Nestorianus y su hija Ga. Iulia Flaviana, Vet. Publilius Potitus, *clarissimus vir* y otros⁸⁸. Eusebio habla también de una mujer, Sofronia, que como tantas otras, soportó los mismos combates que los hombres y que se llevó premio por su virtud. Dice Eusebio: “Pero la más extraordinariamente admirable fue aquella mujer de Roma, la más noble en verdad y la más casta de todas cuantas el tirano de allí, Majencio, intentara atropellar, imitando a Maximino”⁸⁹.

Así, como podríamos ver, el pluralismo social era el rasgo dominante de las primeras comunidades cristianas. Aunque la mayoría que abrazó la fe cristiana provenía de las clases bajas de la sociedad, sin embargo, no podemos olvidar de la aristocracia, la gente noble, que jugaba un papel importante en la propagación de la fe y en la creación de las primeras estructuras personales en la organización del cristianismo. Ellos eran los que ofrecían sus casas para las reuniones y los medios para su funcionamiento. Un pluralismo semejante se daba en el siglo II en las iglesias de Vienne y Lyon, cuando sobrevino la persecución del año 177: junto a esclavos, figuraban en ellas nobles matronas y ricos ciudadanos romanos.

⁸⁷ Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, XV, 1, (ed.) Apostolado Mariano, Sevilla 1991.

⁸⁸ Cfr. W. Eck, *Das Eindringen ...*, cit., pp. 388–392.

⁸⁹ Eusebio de Cesarea, VIII, 16.

Nawrócenie na chrześcijaństwo jako początek struktur personalnych w organizacji pierwszych wspólnot chrześcijańskich

Streszczenie

Idea nawrócenia w takim znaczeniu, jak ją dzisiaj pojmujemy, była przez długi czas zupełnie obca mentalności grecko-rzymskiej. Nie można było sobie wyobrazić, aby człowiek zrezygnował z religii miasta, w którym się urodził czy religii swoich przodków, aby związać się w sposób absolutny z obcą religią. Starożytne religie były ściśle związane z życiem rodzinnym i miejskim. Każdy człowiek, ponieważ był związany tymi więzami czcił bogów rodziny i miasta.

Po Zesłaniu Ducha Świętego, Apostołowie zaczęli głosić Dobrą Nowinę o Jezusie, Jego śmierci i zmartwychwstanie. Bardzo szybko w samej Jerozolimie powstały wspólnoty, które pozytywnie odpowiadały na naukę Apostołów.

Niniejszy artykuł przedstawia metody nawrócenia, poprzez które Ewangelia rozszerzała się „aż po krańce świata”, oraz konsekwencje tego faktu w postaci zjawiska, które z dzisiejszego punktu widzenia nazwalibyśmy duszpasterstwem personalnym. W rozdziale pierwszym ukazany jest nakaz Chrystusa do głoszenia Ewangelii i jego wymiar uniwersalny. Są tu przedstawione podstawy, jakie dają „prawo” uczniom Chrystusa do głoszenia Dobrej Nowiny. W drugim rozdziale są ukazane konkretne metody nawracania. Najpierw nawrócenie indywidualne. (*La conversión individual*) Nawrócenie jest przede wszystkim aktem personalnym. Ukazane jest tu przyłgnięcie do Ewangelii najpierw przez apostołów, a potem przez św. Justyna, św. Klemensa Aleksandryjskiego, św. Cypriana. Następnie jest mowa o apostołacie chrześcijańskim (*El apostolado cristiano*). Niewolnicy dowiadywali się o Ewangelii od swoich właścicieli, kupcy od sprzedawców a żołnierze od swoich dowódców. Ważną rolę w nawracaniu odegrały osoby znaczące w społeczeństwie. Tak było np. z Aleksandrem lekarzem, który wykonując swoje zadania wobec chorych, „przemycał” im Dobrą Nowinę. Innym przykładem jest biskup Antiochii Demetrio, który wygnany przez Persów wykonywał swój apostołat (duszpasterzował) wśród wygnańców w Gundesapur. Rodzina chrześcijańska jest naturalnym ośrodkiem wychowywania dzieci. Rodzina nie mogła jednak zapewnić formacji doktrynalnej. Ta była rozwijana w szkołach chrześcijańskich. (*La escuela cristiana*) Jedną z głównych szkół chrześcijańskich mieściła się w Aleksandrii – mieście kosmopolitów, w którym ścierały się różne kultury, języki i rasy – oraz Cezarei. Liturgia chrześcijańska (*La liturgia cristiana*) to kolejna z metod skłaniających do nawrócenia. W Rzymie, gdzie na początku I w. spotykamy ludzi wielu narodów i ras, były niezliczone kultury, a każdy z nich miał swoje świątynie, kapłanów oraz ceremonie, które przyciągały mieszkańców. W tym samym czasie chrześcijanie nie mieli własnych lokali, nie mieli miejsca gdzie mogliby się spotykać. Stąd najczęstszym miejscem ich spotkań były prywatne domy lub ustronne miejsca pod gołym niebem. Spotykali się tam gdzie tylko mogli. Czy zatem liturgia pierwszych chrześcijan mogła przyciągnąć, zainteresować poganina czy obcokrajowca? Z pewnością spotkania wspólnot chrześcijańskich nie mogły rywalizować z wielkimi ceremoniami pogańskimi, ale jeśli ten obcokrajowiec posiadał ducha religijnego, to owa prostota i porządek spotkań liturgicznych mógł go skłonić do refleksji.

W rozdziale trzecim zajmujemy się nawróceniem rodzin szlacheckich. (*La conversión de las familias nobles*) Nawrócenie rodzin ze szlachty rzymskiej (i nie tylko rzymskiej), było wpisane w tworzenie grup, wspólnot chrześcijańskich także w wyższych warstwach spo-

łecznych. Nie byli to zatem tylko ludzie należący do nizin społecznych, ale osoby pochodzące z rodzin senatorskich, czy nawet z domów królewskich. Wśród nawróconych byli m.in. Iunia Lepia Crispina z Thagara, Soteris, Cassia Faretria, Curtia Catiara, Fabia Speranda, Hydria Tertulla, C. Iulius Nestorianus, Vet. Publicus Potitus i wiele innych osób i całych rodzin.

Pluralizm społeczny był rysem charakterystycznym i dominującym wśród pierwszych wspólnot chrześcijańskich. I chociaż większość z tych, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską wywodziła się z niskich warstw społecznych (niewolnicy, kupcy, zwykli żołnierze), to nie można jednak zapomnieć o arystokracji, ludziach wywodzących się ze szlachty, którzy odegrali ważną rolę w rozpowszechnianiu Ewangelii i tworzeniu pierwszych struktur personalnych w organizacji pierwotnego Kościoła. Oni bowiem oferowali swoje domy na spotkania czy środki materialne potrzebne do ich funkcjonowania. W pierwszych wiekach trudno jest mówić o przejrzystych, ukształtowanych strukturach organizacyjnych Kościoła. Niemniej jednak analizując zjawisko nawracania się na chrześcijaństwo, można postawić tezę, iż miało ono charakter personalny i w konsekwencji tworzyło – bardzo jeszcze niedojrzałe – personalne struktury organizacyjne pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

Ks. Piotr Kroczek

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

„Funkcja prawa” jako skutek wprowadzenia do systemu prawnego normy prawnej

Wstęp

W teorii prawa problematyka znaczenia terminu „funkcja prawa” ma doniosłe miejsce. Jego analiza prowadzi w pierwszym rzędzie do stwierdzenia, że termin „funkcja prawa” jest wieloznaczny¹.

Jedno z możliwych znaczeń tego wyrażenia jest utożsamiane ze „skutkiem prawa”, czyli ogólnie mówiąc efektem, jaki wywołują nowe przepisy wprowadzone do systemu prawnego, rozumianego jako uporządkowany zbiór norm prawnych. Tak to właśnie pojmuje T. Zieliński, który pisał, że w języku prawniczym „funkcja prawa” oznacza społeczny skutek, jaki wywołuje prawo w działaniu, czyli w procesie stosowania normy prawnej². Inaczej mówiąc dotyczy to rezultatu aplikacji normy zawartej w przepisie lub przepisach do określonej sytuacji prawnej w życiu społeczności, dla której prawo było stanowione. Trzeba dodać, że wiele norm może przynieść jeden skutek, a także, że skutki jednej normy mogą być wielorakie.

¹ Por. I. Bogucka, *Funkcje prawa. Analiza pojęcia*, Kraków 2000, s. 7 n.

² T. Zieliński, *Prawo pracy. Zarys systemu*, cz. I, Warszawa-Kraków 1986, s. 37.

W niniejszym artykule zostanie dokonana analiza tak rozumianego skutku prawa ze szczególnym zwróceniem uwagi na zadania dwóch komplementarnych podmiotów: prawodawcy i interpretatora prawa. Celem będzie ukazanie tego, na jakie rezultaty swojej pracy ustawodawca powinien być przygotowany, i co w związku z tym w swojej pracy powinien uwzględnić odczytujący prawo. Powyższe zadanie jest wykonalne, bo chociaż każdy akt normatywny jest inny, to pewne rozstrzygnięcia mają charakter powtarzalny i typowy³.

Wąskie i szerokie znaczenie terminu „skutek prawa”

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że choć obszarem badawczym prezentowanym w tym artykule jest skutek wywołany przez prawo stanowione przez kompetentną władzę, to przecież następstwo może wywoływać także prawo utworzone w inny sposób. Wprawdzie w Kościele prawo najczęściej tworzone jest przez akt prawodawczy, ale trzeba pamiętać o tym, że istnieją inne sposoby wprowadzania w życie norm prawa. Odnosi się to do „umowy”, która to występuje na gruncie Kościelnym zasadniczo w prawie międzynarodowym, czyli przykładowo w postaci konkordatów oraz do „uznania”, czyli wcielenie do systemu prawa norm prawa zwyczajowego zadawnionego (zob. KPK 1993, kan. 23–28). Źródło mocy obowiązującej takiego prawa leży według niektórych kanonistów w powszechnym porozumieniu wiernych, według innych w zgodzie przełożonego⁴. Skutek normy pochodzącej z umowy czy uznania nie różni się wiele od skutku prawa stanowionego, lecz ten temat nie leży w optyce niniejszych rozważań, dlatego jego omówienie zostanie pominięte.

Założenie racjonalności prawodawcy zawiera w sobie postulat skierowany do władzy ustawodawczej, aby swoje działania zawsze kierowała do określonego, z góry zamierzonego celu⁵. Prawotwórstwo ma być więc

³ Por. S. Wronkowska, M. Zieliński, *Komentarz do zasad techniki prawodawczej*, Warszawa 2004, s. 12.

⁴ Przeważa jednak zdaniem R. Sobańskiego ta druga opcja, która zabezpiecza wpływ prawodawcy na powstanie prawa zwyczajowego; zob. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. 1: *Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 59–62.

⁵ Zob. np. A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1992, s. 201–203.

procesem zorientowanym celowościowo. Pamiętać jednak należy o tym, że dla wspólnoty nie tylko działanie legislatora ma znaczenie, ale także jego zaniechania. Może on dojść do przekonania, że stanowienie prawa nie jest właściwym środkiem oddziaływania na społeczność, i że powstrzymanie się od tworzenia prawa będzie decyzją celową i racjonalną⁶. Przykładowo będzie chciał on uniknąć przeregulowania. Poprzez brak działań prawodawca może także wyrażać swoje oczekiwanie, aby sama wspólnota znalazła rozwiązanie dla określonych życiowych przypadków poprzez swoją praktykę życia.

Poza miłością do wspólnoty i wpływającym z niej poczuciem odpowiedzialności to dysonans pomiędzy rzeczywistością postrzeganą przez prawodawcę i jej wizją, którą prawodawca posiada jest motywem działania ustawodawczej władzy w Kościele⁷, a jednocześnie ukierunkowuje myślenie na szukanie określonych rozwiązań prawnych. Określenie celu działania jest częścią pierwszego etapu stanowienia prawa zwanego „konceptcją prawa”⁸. Polega on na połączeniu się trzech elementów wynikających z oceny rzeczywistości przez legislatora. Pierwszym elementem jest dostrzeganie przez prawodawcę wartości obiektywnie dobrych, jakie można by poprzez nowe prawo uzyskać, drugim jest odkrycie potrzeb wspólnoty, a kolejnym jest pytanie skierowane do społeczności, czy jest zdolna sięgnąć po te wartości i je przyswoić⁹.

Zgodnie z wyżej przytoczonym założeniem wydawać by się mogło, że skutek prawa jest uzależniony od spełnienia przesłanki, którą jest uznanie jego rezultatu za cel działania ustawodawcy. Wówczas osiągnięcie skutku byłoby pewną równoważnością, jaka zachodzi między stanem postulowanym przez postępowanie celowościowe a skutkiem tego postępowania. Dotyczyłoby to zgodności między wzorcem, na którym postępowanie było oparte, a realizacją tego wzorca. W tym rozumieniu pojęcie skutku sprowadza się do pojęcia zrealizowanego celu.

⁶ S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 134–135.

⁷ Por. L. Örsy, *The Creative Role of Constitutional Law in the Church*, „*Studia Canonica*” 1 (1968), s. 324.

⁸ L. Örsy, *The Interpreter and His Art*, „*The Jurist*” 40 (1980), s. 29–30; por. J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, ks. I: *Normy ogólne*, Poznań 2003, s. 55.

⁹ A. Podgórecki, *Charakterystyka nauk praktycznych*, Warszawa 1962, s. 129–130.

Jest to wąskie rozumienie terminu „skutek prawa”, które choć precyzyjnie określa i zamyka pole rozumowania, jest jednak - jak się wydaje - zbyt ciasne, bowiem wyłącza wszelkie okoliczności faktyczne, rzeczywiście zaistniałe, które nie wykazują żadnego związku z jakimkolwiek działaniem celowym prawodawcy, a tym samym sprowadza do jedności dwoma etymologicznie pokrewne terminy „skutek prawa” i „skuteczność prawa”¹⁰. Natomiast zdaniem T. Kotarbińskiego pojęcia skuteczności, przeciwności, nieskuteczności, obojętności mogą być rozszerzone na dziedzinę dzieł i stanów rzeczy niebędących czyimikolwiek celami¹¹. Przyjęcie tego zdania w omawianym przypadku wcale nie burzy założenia o racjonalnym prawodawcy, ale je po prostu urealnia.

Nie wolno przemilczeć także tego, że jak pisze I. Bogucka: „Takie rozszerzenie zakresu znaczenia terminu „skutek” pozwala na uniezależnienie analiz następstw jakichś działań od kwestii świadomości i woli podmiotu działającego”¹². Bowiem osiągnięcie jakiegoś skutku, w przeciwieństwie do urzeczywistnienia celu, nie musi być konsekwencją działania osoby, jest możliwe bez udziału jej woli i świadomości¹³.

Dodatkowo scharakteryzowane powyżej zawężenie skutku prawa jest trudne do przyjęcia z punktu widzenia prawodawcy kościelnego, który z racji tego, że władza ustawodawcza w Kościele najczęściej skupiona jest w jednym podmiocie z władzą wykonawczą i sądowniczą (por. kan. 391 § 1), ma tym większą odpowiedzialność za wspólnotę, której przewodzi. W jego przypadku wymagana jest większa elastyczność w działaniu, które dokonuje się na wielu polach.

Dlatego też z powodów wyżej przytoczonych oraz zgodnie z definicją słownikową przez „skutek” należy rozumieć to, co jest następstwem ja-

¹⁰ Na temat pojęcia skuteczności (efektywności) przepisów prawa zob. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 212; J. Nowacki, *O rozumieniach skuteczności przepisów prawa*, „*Studia Prawnicze*” 1986, nr 1-2; J. Wróblewski, *Teoria racjonalnego tworzenia prawa*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985, s. 243. To samo zagadnienie, lecz w prawie kościelnym zob. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983, s. 172; P. Kroczek, *Kiedy prawo kanoniczne jest efektywne?*, „*Annales Canonici*” 2/2006, s. 163-178.

¹¹ T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 116-117.

¹² I. Bogucka, *Funkcja prawa...*, dz. cyt., s. 70.

¹³ M. Grochowski, *Pojęcie celu. Studia semantyczne*, Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk 1980, s. 27.

kiegoś działania, wynik, rezultat, konsekwencję czegoś¹⁴, niezależnie czy zostało to zawarte w celach działania czy też nie. Co za tym idzie za „skutek prawa” należy brać wszelkie empirycznie dające się stwierdzić następstwa aktów normatywnych¹⁵, zaistniałe lub mogące zaistnieć, jako czasowa lub logiczna konsekwencja w następstwie wszelkich działań prawodawcy¹⁶. Jest to „skutek prawa” sensu largo.

Podział skutków prawa

Aby sklasyfikować tak pojmowane skutki prawa, czyli dokonać ich podziału należy zastanowić się, jakie kryteria zastosować. Mogą być one bardzo różne. Wydaje się, że najodpowiedniejsze z punktu widzenia praktyki będzie podział tych kryteriów biorący po uwagę 1) prawodawcę i 2) wspólnotę.

Ad 1. W pierwszej grupie chodzi o kryteria podziału skutków prawa biorąc pod uwagę postawę ustawodawcy. Wziąć należy po uwagę elementy przewidywania przez niego skutków, czyli umiejętność ekstrapolacji następstw swojej działalności. L. Petrażycki pisał, że istota zagadnień polityki prawa polega na uzasadnionym naukowo przewidywaniu następstw, jakich spodziewać się należy w razie wprowadzenia pewnych przepisów prawnych oraz na opracowaniu zasad, których wprowadzenie do systemu prawa obowiązującego wywołałoby pewne pożądane skutki¹⁷.

W pierwszej kolejności dotyczy to następstw wprowadzenia uregulowania danej sytuacji (o ile nie była ona przedmiotem regulacji do tej pory), a po wtóre skutków określonego, wybranego przez prawodawcę rozwiązania normatywnego. Legislator musi mieć świadomość, że skutki zarówno z kręgu pierwszego i drugiego mogą mieć dwojaki charakter, a mianowicie mogą to być skutki zamierzone, czyli osiągnięte zgodnie z przewidywaniami i planami oraz niezamierzone, czyli te, które pojawiły się niezależnie od intencji prawodawcy.

¹⁴ *Słownik języka polskiego PWN*, Portal PWN, wersja 1.4, hasło: „skutek”.

¹⁵ Por. A. Podgórecki, *Socjologia prawa*, Warszawa 1962, s. 167.

¹⁶ „Skutek prawa” należy odróżnić od „skutku prawnego”, przez który rozumie się następstwo, jakie pociąga za sobą fakt prawny na podstawie określonej normy prawnej, polegające na powstaniu, zmianie lub wygaśnięciu określonego stosunku prawnego; zob.: *Słownik języka polskiego PWN*, Portal PWN, wersja 1.4, hasło: „skutek prawny”.

¹⁷ L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności*, Warszawa 1959, s. 13.

Zarówno jedno i drugie mogą być przez prawodawcę akceptowane i nieakceptowane. Te z drugiego zbioru, czyli nieakceptowane mogą być z kolei tolerowane lub też zwalczane. Tolerowane mogą być skutki, których prawodawca nie akceptuje, a jedynie je przewiduje. Na nie to władza ustawodawcza się zgadza, ponieważ są one warunkiem dla osiągnięcia innych celów prawodawcy. Niekiedy nazywane są one skutkami wtórnymi lub ubytkami. Działanie polegające na zwalczaniu nieakceptowanych skutków może ze strony prawodawcy przybrać formę: 1) derogacji rozumianej wąsko, czyli nowelizacji prawa, 2) abrogacji, czyli całkowitego uchylenia aktu prawnego poprzez ustanowienie w jego miejsce nowego, lub też 3) autentycznej interpretacji prawa, której w Kościele dokonuje sam prawodawca.

W literaturze wyróżnia się także skutki pośrednie i bezpośrednie, a jako kryterium odróżniania ich wskazywana jest okoliczność, iż niekiedy „uzyskanie celu zamierzonego przez ustawodawcę jest możliwe dopiero poprzez cały łańcuch działań praktycznych, których rezultaty stanowią dalekie ogniwa czynności początkowych, a uchwycenie w całości skuteczności działania danego aktu normatywnego jest możliwe dopiero po dokonaniu badań nad zakresem rozsiewu skutków pośrednich”¹⁸. Jako skutki bezpośrednie określa się stany rzeczy wynikające z przepisów prawa bez pośrednictwa czynności dodatkowych. Skutki pośrednie określa się jako stany rzeczy wynikające z czynności prawnych i będące zamierzonym następstwem pewnych czynności dodatkowych lub też łańcucha czynności dodatkowych¹⁹.

Ad 2. Zaistnienie skutków prawa jest zależne od tego, czy normy prawa w ogóle oddziałują na wspólnotę. Brak skutku może być wywołany zarówno nieprzyjęciem ustawy wynikającym z jej nieznamośności, braku akceptacji dla niej lub też jej odrzuceniem. Choć samo obowiązywanie prawa nie jest uzależnione od woli adresatów prawa, jednak możliwa jest sytuacja, w której normy, choć obowiązujące nie będą przestrzegane, czyli skutki prawa nie zaistnieją. Norma nieprzestrzegana jest przecież martwa. Ustawy od początku nieprzyjęte i nieprzestrzegane, czy też od początku przyjęte, lecz potem odrzucone tracą moc prawną poprzez ich eliminację z systemu prawa, czyli *desuetudo*. Oczywiście takie sytuacje z pewnością

¹⁸ A. Podgórecki, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 169.

¹⁹ I. Bogucka, *Funkcje...*, dz. cyt., s. 73 n.

nie są pożądane przez prawodawcę, a mają miejsce najczęściej wówczas, gdy prawodawca niedostatecznie wnikliwie wsłuchał się w głos wspólnoty i nie wziął po uwagę jej stanu, możliwości i potrzeb lub też po wejściu w życie ustawy nie interesował się oddziaływaniem stanowionego prawa na życie tej wspólnoty, do czego w Kościele jest zobowiązany. Prawodawca ten ma przecież poprzez wykładnię autentyczną dokonywać korekty zapisu prawa czy też jego rozumienia (kan. 16).

Inne podziały skutków w tej grupie można wyodrębnić ze względu na czas oddziaływania skutków prawa. Choć zasadniczo rozwiązania normujące wydawane są na czas nieograniczony, to jednak oddziaływanie norm na wspólnotę może być ograniczone w czasie zgodnie z wolą prawodawcy, jego następcy lub prawodawcy nadrzędnego lub po prostu mogą wynikać z treści samej normy.

Kolejną sprawą jest zakres skutków prawa. Prawodawcy nie wolno zapomnieć, że skutki prawa stawionego w Kościele nie ograniczają się jedynie do wspólnoty wiernych lub inaczej dookreślonych adresatów prawa. Przykładowo system prawa cywilnego korzysta z norm prawa kościelnego choćby w zakresie definicji, tak więc skutki prawa kościelnego mogą wychodzić poza wspólnotę Kościelną²⁰.

Zakończenie

Z powyższych rozważań płyną dwa zasadnicze wnioski. Po pierwsze prawodawca musi w jak największym stopniu osiąść umiejętność przewidywania skutku zarówno swoich działań, jak i ich braku. Wynika z tego potrzeba stałej obecności prawodawcy we wspólnocie i wsłuchiwanie się w jej głos. Praca prawodawcy ma więc charakter ciągły i nie ogranicza się jedynie do pisania i wprowadzania w życie ustaw.

Po drugie, rzadko się zdarza, aby prawodawca w aktach prawnych określał do jakich celów zmierza i jakiego się spodziewa skutku po wprowadzeniu przepisów prawa w życie. Cały ciężar ustalenia tego spada na interpretującego i ma swój dobitny wyraz w wykładni teleologicznej. Wiele rodzajów skutków prawa i ich różnorodność pokazują, że proces for-

²⁰ O tym np.: W. Uruszczak, *Recepcja prawa kanonicznego w obowiązującym prawie polskim*, „*Annales Canonici*” 3/2006, s. 5–21.

mułowania twierdzeń o zamierzeniach prawodawcy jest bardzo trudny i narażony na błędy.

Podsumowując należy wyrazić nadzieję, że znajomość zagadnienia „funkcji prawa” jako skutku prawa będzie pomocna w pracy zarówno prawodawcy, jak i interpretatorowi.

The Function of Law as a Result of a new Norm of Law in the System of Law Summary

In the theory of law the issue of meaning of the term “function of law” has its significant place. The term in question is ambiguous. One of the meanings is “the result of law”, what is understood as an effect caused by an introduction of a new regulation into the system of law. This article originated in an effort to present the subject. It consists of two parts. In the first one, the concept of “the result of law” is defined. In the second one, the term “the result of law” is analyzed and classified. Summing up, it can be said that a variety and diversity of the results of law makes both the interpretation and the lawgiving activities challenging.

Ks. Paweł Małek CM

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Sprawowanie urzędu diakona według odnowionej struktury władzy świętej

Przyjęcie soborowej uchwały o przywróceniu stałej posługi diakona w Kościele łacińskim jako właściwego i trwałego stopnia hierarchicznego związane było z podjętą przez Sobór Watykański II odnową struktury hierarchicznej Kościoła. Posługa diakona polega na wykonywaniu zadań *tria munera sacra* w zakresie stopnia przyjętych święceń. Udział diakona w sprawowaniu świętych zadań przekazywany jest w samym akcie konsekracji, dokonującym się podczas liturgii święceń. Zanim jednak diakon rozpocznie sprawowanie świętej posługi, do wykonywania otrzymanych w święceniach zadań wymagane jest ich uprzednie kanoniczne określenie przez autorytet hierarchiczny. Poprzez prawne określenie (*determinatio iuridica*) przyjętych zadań (*munera*) następuje aktualizacja władzy (*potestas ad actum expedita*) otrzymanej w święceniach¹. Według nauki Soboru Watykańskiego II diakoni wykonują swoje zadania w łączności z biskupem i jego prezbiterium².

W celu ukazania przywróconej posługi diakona stałego koniecznym jest najpierw przedstawienie odnowionej struktury władzy świętej. Diakoni jako święci szafarze wykonują w zakresie własnego stopnia święceń akty władzy świętej, określone w misji kanonicznej.

¹ Por. *Nota explicativa praevia*, nr 2.

² Por. *Lumen gentium*, nr 29.

Jedność i jedyność władzy świętej

Podjmując zagadnienie jedności i jedyności władzy świętej, które w sposób szczególny zostało uwydatnione w nauce Soboru Watykańskiego II, ważnym jest na samym początku ukazanie dotychczasowej nauki kanonistycznej na temat władzy. Podział na władzę święceń oraz na władzę jurysdykcji pochodzi z nauki kanonistycznej, zapoczątkowanej w wieku XII³. Laurentius Hispanus oraz Gracjan używali w swych dziełach wyraźnego podziału na władzę o charakterze sakramentalnym oraz na władzę o pochodzeniu niesakramentalnym. A. M. Stickler, badając dzieła Laurentius'a Hispanus'a, zauważył, że podział na dwie władze w wieku XII był wyraźnie sformułowany i stosowany⁴. K. Nasiłowski, studiując *Dekret Gracjana*, stwierdził, że Gracjan w swoim dziele używa podziału na władzę, która jest udzielana podczas sprawowania sakramentu oraz na władzę niesakramentalną. Zaznaczył jednak, że jednoznaczna interpretacja wzajemnej relacji obu władz, opisywanych w Dekrecie, jest bardzo trudna⁵.

Według tradycyjnej nauki Kościoła, zawartej w *Katechizmie Rzymskim*, zagadnienie podziału władzy świętej zostało wyraźnie podkreślone. Władza święta jest dwojakiego rodzaju. Dzieli się ona na władzę święceń oraz na władzę jurysdykcji. Władza święceń z natury swojej ukierunkowana jest w relacji do Eucharystii. Władza jurysdykcji natomiast ukierunkowana jest do kierowania oraz rządzenia⁶.

W *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* w numerze 21 oraz we *Wstępnej Nocie Wyjaśniającej* numerze 2, zawarta jest nauka o jedności władzy świętej. Sobór naucza, że przez święcenia biskupie udziela

³ Por. K. Mörsdorf, *De sacra potestate. Quinquagesimo volvente anniversario a Codice Iuris Canonici promulgato*, „Apollinaris” 40(1967), s. 42.

⁴ Por. A. M. Stickler, *Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Laurentius Hispanus*, [w:] *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, red. A. Scheuermann, G. May, München 1969, s. 204–206; E. Corecco, *Die richterliche Anwendung der „Sacra Potestas”*, ÖAfK 39(1990) Heft 3/4, s. 277–278.

⁵ Por. C. Nasiłowski, *De distinctione potestatis ordinis et iurisdictionis a primis Ecclesiae saeculis usque ad exeuntem decretistarum periodum*, w: *Ius Sacrum*, dz. cyt., s.167.

⁶ Por. *Catechismus Romanus*, pars II, cap. 7, q. 6, v. 97–101, s. 354: „Ea autem duplex est, ordinis et iurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta Eucharistia refertur. Iurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur; ad eam enim spectat christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere”.

się pełni sakramentu święceń, które zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców, są nazywane najwyższym kapłaństwem lub pełnią świętego posługiwania. Święcenia biskupie wraz z płynącą z nich misją uświęcania przynoszą również funkcje nauczania i kierowania⁷. W konsekracji biskupiej dostępuje się ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach.

Analizując tę naukę w kontekście koncepcji jedności władzy świętej A. M. Stickler wyraził opinię, że celem Ojców Soboru było wyraźne stwierdzenie, że dwie władze kościelne, święceń oraz jurysdykcji, zawsze istnieją w jedności w urzędzie biskupa⁸.

Natomiast A. Celeghin, porównując soborową koncepcję władzy świętej z nauką tradycyjną, stwierdził, że celem Soboru Watykańskiego II nie było zanegowanie dotychczasowego podziału na władzę święceń oraz władzę jurysdykcji, ale wyraźne podkreślenie jedności między trzema funkcjami jednej i tej samej władzy świętej⁹.

Z kolei K. Mörsdorf wyraził opinię, że Ojcowie Soboru, nauczając na temat władzy pasterzy Kościoła, sformułowali jedynie doktrynę o jedności władzy świętej, która udzielana jest w sakrze biskupiej¹⁰. Albowiem Sobór nie wypowiedział się autorytatywnie na temat struktury jedności władzy świętej samej w sobie. Zagadnienie to zostało pozostawione dla badań teologów oraz kanonistów¹¹.

E. Corecco podał ze swej strony propozycję rozwiązania problemu interpretacji scholastycznego dwumianu władzy kościelnej. Sformułował tezę o jedności i jedyności władzy świętej¹². Autor ten twierdzi, że podobnie jak Bóg objawia się w swej całości i jedyności w sakramencie oraz

⁷ Por. *Lumen gentium*, n. 21; *Nota explicativa praevia*, nr 2.

⁸ Por. A. M. Stickler, *De potestatis sacrae natura et origine*, „Periodica” 71(1982), s. 84–85; Id., *Le pouvoir de gouvernement: pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, „L'Année Canonique” 24(1980), s. 83.

⁹ Por. A. Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, (Ricerche di Scienze Teologiche, 27), Brescia 1987, s. 243; O. Robleda, *Sobre la «Sacra Potestas». Entorno a un libro reciente*, Gregorianum 57(1976), s. 149–151.

¹⁰ Por. K. Mörsdorf, *De sacra potestate. Quinquagesimo volvente anniversario a Codice Iuris Canonici promulgato*, dz. cyt., s. 49.

¹¹ Por. A. Celeghin, *Sacra Potestas: Questio post conciliaris*, „Periodica” 78(1989), s. 165–225; Id., *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, dz. cyt., s. 231–429.

¹² Por. E. Corecco, *Natura i struktura «sacra potestas» w doktrynie i w nowym kodeksie prawa kanonicznego*, „Analecta Cracoviensia” 26(1994), s. 478–479.

w słowie, tak również jedyność władzy świętej objawia się przez dwa sposoby instytucjonalne, które kanonistyka nazwała władzą święceń oraz władzą jurysdykcji. Na poziomie instytucjonalnym sakrament święceń oraz jurysdykcja są instrumentami, w których działa cała władza, a nie tylko jakaś jedna część władzy. Są one dwoma sposobami wyrażenia jedynej władzy świętej¹³.

Rozróżnienie na władzę święceń oraz na władzę jurysdykcji jest jedynie formalne, a nie materialne. Ich zawartość materialna jest identyczna, tzn. nie działają w nich dwie różne części władzy świętej, ale cała władza Kościoła w integralnej swej treści. Udzielając święceń, czy też dokonując aktu jurysdykcyjnego, biskup zawsze działa mocą całej swej władzy, pomimo iż dochodzi ona do skutku i objawia się według różnych sposobów formalnych¹⁴.

E. Corecco stwierdza, że przyjęcie zasady jedności władzy świętej oznacza również przyjęcie tezy o niepodzielności wewnętrznych jej treści. Z tych dwóch założeń wynika tzw. zasada jedyności władzy świętej. Uznając treść władzy święceń, jak również treść władzy jurysdykcji, jako sposobów wyrażenia jednej władzy, możliwe staje się rozwiązanie wszystkich typowych problemów, które były podejmowane i tłumaczone na sposób woluntarystyczny w teoriach o tzw. dualistycznym charakterze władzy świętej¹⁵.

Aby móc zrozumieć zasadę jedności i jedyności władzy świętej, konieczne jest rozróżnienie pomiędzy faktem udzielania władzy świętej a jej sposobem wykonywania. Władza może działać według właściwego sakramentom sposobu znaku symbolicznego albo według sposobu słowa, na mocy którego Kościół wydaje akty jurysdykcji w dziedzinie nauczania oraz rządzenia. Samo przekazywanie władzy może nastąpić tylko przez sakrament, w którym zawarte jest również słowo. W doktrynie katolickiej niemożliwe jest, aby władza święta mogła być przekazywana tylko przez samo słowo¹⁶.

¹³ Tamże, s. 480.

¹⁴ Tamże, s. 479–480.

¹⁵ Tamże, s. 481.

¹⁶ Tamże, s. 482.

Posługiwanie jako realizacja zadań otrzymanych w święceniach

Sobór Watykański II w *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* wprowadził odnowioną koncepcję interpretacji władzy świętej, opartą na dwóch podstawowych zasadach: na sakramentalnym pochodzeniu władzy kościelnej oraz na nierozzerwalności jej wymiaru sakramentalnego od wymiaru synodalnego. Z zagadnieniem władzy świętej nierozzerwalnie związany jest również sposób jej wykonywania przez pełnienie różnorodnych funkcji oraz urzędów kościelnych¹⁷.

Pojęcie posługi z woli Soboru Watykańskiego II nabrało nowego znaczenia. W konstytucji *Lumen gentium* Ojcowie Soboru wyraźnie podkreślili aspekt sprawowania posługi, stwierdzając, że wyposażeni w świętą władzę szafarze służą braciom, aby wszyscy doszli do zbawienia¹⁸. Na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie, że biskupi wraz ze swymi pomocnikami, prezbiterami i diakonami, objęli posługiwanie we wspólnocie, której są pasterzami, nauczycielami, kapłanami oraz sprawującymi posługę kierowania¹⁹. W dalszej części Konstytucji podkreślono, że misja, którą Pan powierzył pasterzom swego ludu, jest prawdziwą służbą, wymownie nazywana *diakonią*, czyli posługiwaniem²⁰.

W nauce Soboru Watykańskiego II szczególna uwaga została poświęcona posługom kościelnym, pochodzącym z Bożego ustanowienia. Kościelne posługiwanie ustanowione przez Boga jest sprawowane w różnych stopniach święceń przez tych, którzy od starożytności noszą nazwę biskupów, prezbiterów oraz diakonów²¹.

Biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów jako pasterze Kościoła²². Każdy z biskupów, stojących na czele Kościoła partykularnego, sprawuje swój urząd pasterski nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, z wyraźnym jednak zaznaczeniem, że urząd ten nie jest sprawowany nad innymi Kościołami, jak również nad całym Kościołem powszechnym. Biskupi jako członkowie Kolegium oraz jako następcy Apostołów, zobowiązani są do troski o cały Kościół. Troska ta jednak

¹⁷ Por. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 257.

¹⁸ Por. *Lumen gentium*, nr 18.

¹⁹ Tamże, nr 20.

²⁰ Tamże, nr 24.

²¹ Tamże, nr 28.

²² Tamże, nr 20.

w stosunku do Kościoła powszechnego nie opiera się na ich władzy jurysdykcyjnej²³.

Prezbiterzy w wykonywaniu swojej władzy zależni są od biskupów. Wyświęceni są, aby głosić Ewangelię oraz aby być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży. Swoją świętą misję sprawują przede wszystkim w kulcie eucharystycznym, działając w osobie Chrystusa. Prezbiterzy wypełniają misję Chrystusa, Pasterza i Głowy według posiadanego stopnia władzy²⁴. Sprawowanie władzy pasterskiej przez prezbiterów jest określane jako posługa w relacji do Ludu Bożego²⁵.

Uczestnikami misji oraz łaski najwyższego Kapłana w osobliwy sposób (*peculiari modo*) są również diakoni jako słudzy niższego stopnia święceń. Sprawują oni posługę tajemnic Chrystusa i Kościoła²⁶. Diakoni razem z biskupem oraz prezbiterami zostali nazwani szafarzami zbawienia, posługującymi swym braciom²⁷. Przez sakrament święceń święci szafarze zostają włączeni w szczególny rodzaj misji oraz posłannictwa, sprawując posługę zbawienia²⁸. Biskupi cieszą się pełnią sakramentu święceń, od nich w wykonywaniu swej władzy zależni są prezbiterzy jako ich troskliwi współpracownicy oraz diakoni, którzy wyświęceni są do posługi, służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem oraz gronem jego prezbiterium²⁹.

Posługiwanie związane jest zawsze z wykonywaniem świętych czynności przez świętych szafarzy³⁰. W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku terminy *minister*, *ministerium* oraz *ministrare* używane są zawsze w kontekście wykonywania zadań związanych z urzędem kościelnym lub oznaczają sprawowanie sakramentów³¹. Urząd kościelny sprawowany

²³ Tamże, nr 23.

²⁴ Tamże, n. 28.

²⁵ Por. G. Sarzi Sartori, *Il ministero dei presbiteri. Ricerca sul Vaticano II quale fonte di disciplina ecclesiale*, Mantova 1993, s. 89–134; P. Małek, *Uświęcające zadanie prezbiterów w zakresie struktury władzy według Konstytucji Lumen gentium*, Kraków 2003 [mps, PAT], s. 51–126.

²⁶ Por. *Lumen gentium*, nr 41.

²⁷ Por. *Ad gentes divinitus*, nr 16.

²⁸ Por. P. Erdö, J.G. Martin, *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, „Periodica” 84(1995), s. 425–454.

²⁹ Por. *Christus Dominus*, nr 15.

³⁰ Por. P. Erdö, „*Sacra ministeria*» e funzioni pubbliche nella Chiesa, „Folia Theologica” 4 (1993), s. 67–76.

³¹ Por. X. Ochoa, *Index verborum ac locorum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, s. 255–257.

przez świętych szafarzy jest obowiązkiem, zadaniem lub posługą udzieloną na stałe dla realizacji celu duchowego³². Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku rozróżniał obowiązki oraz zadania, pochodzące z Bożego lub kościelnego ustanowienia. Udzielenie urzędu kościelnego oznaczało również udział we władzy kościelnej dwojakiego rodzaju, we władzy święceń lub we władzy jurysdykcji³³. W *Kodeksie* z 1983 roku definicja urzędu kościelnego została uproszczona. Urzędem kościelnym jest jakiegokolwiek ustanowione na stałe zadanie, pochodzące z postanowienia Bożego lub kościelnego dla realizacji celu duchowego³⁴.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II posługiwanie, określane terminem *ministerium*, występuje w następujących wyrażeniach: *ministerium salutis*, *varia ministeria in Ecclesia*, *sacrum ministerium*, *ministerium verbi et sacramentorum*³⁵. Na szczególną uwagę zasługuje użyty w tekstach soborowych zwrot: *unum idemque sacerdotium et ministerium Christi*³⁶. A to oznacza, że prezbiterzy razem z biskupami uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie oraz posłudze Chrystusa. W tym kontekście powyższe stwierdzenie pozwoliło zauważyć istotny aspekt jedności konsekracji oraz misji, który stwarza hierarchiczną więź między prezbiterami a biskupem. W święceniach biskupi i prezbiterzy włączeni są w kapłaństwo oraz w posługę Chrystusa. Natomiast diakoni w akcie święceń włączeni zostają w posługę Chrystusa.

Nawiązując do aktu konsekracji, Kongregacje Rzymskie we wspólnym oświadczeniu podały wyjaśnienie, że sakrament święceń jest sakramentem posługi apostoelskiej, obejmującym trzy stopnie³⁷. Pełniący posługę zależy od Chrystusa, która posyła i wyposaża we władzę, jest Jego służbą³⁸. Święte posługiwanie ma charakter kolegialny oraz osobowy, sprawowane jest w imieniu Chrystusa³⁹.

³² Por. *Presbyterorum ordinis*, nr 20.

³³ Por. KPK/1917, can. 145 §1.

³⁴ Por. KPK/1983, can. 145 §1.

³⁵ Por. G. Sarzi Sartori, *Il ministero dei presbiteri. Ricerca sul Vaticano II quale fonte di disciplina ecclesiale*, dz. cyt., s. 51–88.

³⁶ Por. *Presbyterorum ordinis*, nr 7.

³⁷ Por. Congregatio de Institutione Catholica – Congregatio pro Cleris, *De diaconatu permanenti Declaratio coniuncta Diaconatus permanens* (22.02.1998), AAS 90(1998), s. 838–839 [dalej: *Diaconatus permanens*].

³⁸ Tamże, s. 839.

³⁹ Tamże.

Posługa diakona jako uczestnictwo w *tria munera sacra*

Podczas prac Soboru Watykańskiego II doszło do swoistej konfrontacji pomiędzy scholastyczną doktryną dwuwładzy, święceń i jurysdykcji, z odnowioną koncepcją władzy świętej, opartej na nauce o trzech urządach Chrystusa. Trzeba przyznać, że Sobór Watykański II nie podjął doktrynalnej dyskusji na temat władzy kościelnej w takim zakresie, aby można byłoby jednoznacznie udzielić odpowiedzi na pytanie: czy model trzech zadań należy wprowadzić w miejsce tradycyjnego rozróżnienia między władzą święceń i władzą jurysdykcji? Dokumenty Soboru ograniczają się jedynie do prezentacji doktryny o potrójnych zadaniach Chrystusa lub do używania terminu „władza święta”.

Podczas obrad Międzynarodowego Kongresu Kanonistów w Rzymie w roku 1968 w wygłoszonym referacie N. Mörsdorf słusznie zauważył, że do nauki prawa kanonicznego po raz pierwszy doktryna na temat trzech zadań została wprowadzona w wieku XIX przez niemieckich kanonistów F. Walter’a oraz G. Phillips’a⁴⁰.

F. Walter, opisując władzę kościelną w wydanym przez siebie podręczniku do prawa kanonicznego, rozróżniał trzy zasadnicze zakresy władzy świętej: sprawowanie sakramentów, nauczanie oraz jurysdykcję, którą nazywał kierowaniem Kościoła⁴¹.

G. Phillips stan osób duchownych określał jako Kościół uświęcający, nauczający oraz kierujący. Opisywana przez niego władza kościelna, będąca jedynie w posiadaniu osób duchownych, składa się z trzech elementów: kapłaństwo (*ordo* lub *ministerium*), urząd nauczania (*magisterium*) oraz królestwo (*jurisdictio*)⁴². G. Phillips źródło władzy kościelnej upatrywał w Boskiej misji, polegającej na nauczaniu, uświęcaniu oraz kierowaniu. W opisie władzy kościelnej rozróżniał trzy zakresy: władzę nauczania (*po-*

⁴⁰ Por. N. Mörsdorf, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, [w:] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 203–204; Id, *De sacra potestate. Quinquagesimo volvente anniversario a Codice Iuris Canonici promulgato*, dz. cyt., s. 48.

⁴¹ Por. F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*, Bonn 1842, s. 30.

⁴² Por. G. Phillips, *Kirchenrecht*, t. 1, Regensburg 1855, s. 296.

testas magisterii), władzę święceń (*potestas ministerii sive ordinis*), władzę rządzenia (*potestas iurisdictionis*)⁴³.

Nauka o trzech zadaniach Chrystusa pochodzi z Pisma św. oraz z tradycji patrystycznej. Jan Chryzostom nauczał, że w konsekracji chrzcielnej udzielany jest dar uczestnictwa w potrójnej misji⁴⁴. Szczegółowe badania na temat zadań Chrystusa oraz zadań Kościoła prowadził A. Fernández⁴⁵.

W kontekście naszych rozważań na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie, że w okresie reformacji teologia trzech urzędów Chrystusa była opisywana przez J. Kalwina⁴⁶. Jeżeli chodzi o teologię katolicką doktryna o trzech urządach Chrystusa została uwydatniona w *Katechizmie Rzymskim* w nauce o Chrystusie Jezusie. Jezus Chrystus nasz Zbawiciel, przychodząc na ziemię, otrzymał trzy zadania: proroka, kapłana i króla. Do wypełniania tych zadań został namaszczonego duchowym olejem, dlatego nazywany jest Chrystusem. W najświętszej Jego duszy Duch Święty wylał wszelkie bogactwo darów oraz pełnię łaski⁴⁷.

Koncepcja trzech urzędów Chrystusa, jako proroka, kapłana i króla, który został namaszczonego, stała się podstawą do opracowania przez kanonistów niemieckich opisu struktury władzy kościelnej⁴⁸. Natomiast podczas obrad Soboru Watykańskiego II nauka o konsekracji biskupiej, w której otrzymuje się pełne uczestnictwo w trzech funkcjach oraz zadaniach (*tria munera sacra*), stała się koncepcją opisu źródła pochodzenia władzy jurysdykcyjnej biskupów⁴⁹.

⁴³ Por. G. Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Regensburg 1871, s. 86–87.

⁴⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *Homilia III in Epistolam secundam ad Corinthios*: PG 61, col. 411; Eusebius Pamphili Caesariensis episcopus, *Historia Ecclesiastica*, I, 3: PG 20, col. 72; Id., *Demonstratio Evangelica. Proemium*: PG 22, col. 567; Id., *Demonstratio Evangelica. Liber quartus*: PG 22, col. 289.

⁴⁵ Por. A. Fernández, *Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982, s. 25–230.

⁴⁶ Por. Wydanie węgierskie: J. Kálvin, *A Keresztyén Vallás Rendszere. (Institutio Religionis Christianae)*, t. 1, Pápa 1909: II, cap. 15, s. 471–479.

⁴⁷ Por. *Catechismus Romanus*, pars I, cap. 3, q. 7, s. 42–43.

⁴⁸ Por. L. Schick, *Die Tria – Munera in den Schriften George Phillips und in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils. Ein Vergleich. Beitrag zur Klärung der Bedeutung eines in der nachkonziliaren Theologie und Kanonistik oft verwendeten ekklesiologischen Theologumenons*, ÖAKR 32(1981) Heft 1/2, s. 59–78; W. M. Plöchl, *Die Vorlesungstätigkeit von George Phillips an der Wiener Universität*, w: *Ius Sacrum*, dz. cyt., s. 157–161.

⁴⁹ Por. P. Marella, *Gestalt und Hirtenamt des Bischofs im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Über das bischöfliche Amt. Festakademie anlässlich des 60. Geburtstages*

We *Wstępnej Nocie Wyjaśniającej* została podana interpretacja wyrażenia trzech świętych zadań, użytego w opisie struktury hierarchicznej Kościoła. Trójmian *tria munera sacra* nie należy rozumieć jako trzy odrębne władze, ale jako trzy aspekty jednej i tej samej władzy świętej⁵⁰. Kościół, kiedy naucza, równocześnie uświęca oraz kieruje⁵¹. W zadaniu uświęcającym akty sakramentalne zawsze wywołują skutki prawne⁵². Trzy zadania Chrystusa są tylko trzema aspektami jednej i tej samej misji.

Papież Jan Paweł II w liście do kapłanów z okazji Wielkiego Czwartku w roku 1979 wyraźnie podkreślił, że uczestnictwo w Chrystusowym posłannictwie oraz posłudze wyrasta ze swoistego rodzaju troistej jedności. Zamiast mówić o trzech *munera*, lepiej jest mówić o potrójnym *munus* jedynej *potestas sacra*. Posłannictwo całego Ludu Bożego kształtuje się przez udział w posłudze i posłannictwie samego Jezusa Chrystusa. Udział ten jest posłannictwem oraz posługą proroka, kapłana i króla. Analizując z uwagą teksty soborowe, należy mówić raczej o troistym wymiarze posługi i misji Chrystusa niż o trzech odrębnych posłannictwach. W istocie są one ze sobą głęboko zespolone, wzajemnie się tłumaczą, warunkują oraz uwydatniają. Uczestnictwo w Chrystusowym posłannictwie oraz w posłudze wyrasta z troistej jedności *tria munera sacra*⁵³.

Soborowa koncepcja władzy świętej jako *tria munera sacra* do statycznego elementu struktury hierarchicznej Kościoła wprowadziła nowe pojęcia i formuły, które w bardziej przejrzysty sposób ukazały rolę oraz funkcję wszystkich członków wspólnoty kościelnej, czynnie zaangażowanych we współpracy z szafarzami świętymi w wypełnianiu misji uświęcania, nauczania i kierowania.

Struktura hierarchiczna Kościoła nie należy wyłącznie do zakresu dyscypliny kościelnej, ale jest wiernym odwzorowaniem ontycznej struk-

Seiner Exzellenz des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg DDr. Hermann Schäufele, red. H. Schäufele, P. Marella, Karlsruhe 1967, s. 15–35.

⁵⁰ Por. *Nota explicativa praevia*, nr 2.

⁵¹ Por. G. Damizia, *Rapporto tra «munus docendi» e «munus sanctificandi»*, „Monitor Ecclesiasticus” CIX(1984), nr 1–2, s. 120–121.

⁵² Por. J. Lécuyer, *Il triplice ufficio del Vescovo*, w: *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen gentium»*, red. G. Baraúna, Firenze 1967, s. 851–871.

⁵³ Por. Ioannes Paulus PP. II, *Epistula ad universos Ecclesiae sacerdotes adveniente feria V in Cena Domini anno MCMLXXIX Novo incipiente* (8.04.1979), AAS 71(1979), nr 3, s. 397.

tury wspólnoty kościelnej, zapoczątkowanej i podtrzymywanej w istnieniu przez samego Jezusa Chrystusa.

W *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* Ojcowie Soboru w sposób bezpośredni nie określili zakresu uczestnictwa posługi diakona we władzy świętej. W stosunku do urzędu diakona można jednak w sposób pośredni zastosować użyte w Konstytucji sformułowania, potwierdzające uczestnictwo świętych szafarzy w sprawowaniu władzy kościelnej. Na Soborze Watykańskim II sformułowano naukę, że w celu pasterzowania Ludowi Bożemu wyposażeni w świętą władzę szafarze służą swoim braciom⁵⁴. Z powyższego zdania można wnioskować, że diakoni jako święci szafarze uczestniczą również we władzy świętej w zakresie własnego stopnia święceń⁵⁵.

Wydaje się, że jedną z przyczyn braku użycia przez Ojców Soboru wyraźnego stwierdzenia o uczestnictwie diakonów we władzy świętej był fakt, że podczas obrad Soboru Watykańskiego II urząd posługi diakona stałego nie istniał w Kościele łacińskim jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny. W ówczesnej dyscyplinie kościelnej nie było przepisów, ani rozporządzeń, które regulowałyby sprawowanie posługi diakonów stałych. Jak wiadomo, według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku nie udzielano święceń diakonatu tym, którzy w przyszłości wyraźnie nie zamierzali przyjąć święceń prezbiteratu. Podczas obrad Soboru podjęto jedynie decyzję, że w przyszłości będzie można przywrócić diakonat jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny celem sprawowania opieki duszpasterskiej⁵⁶.

Podczas obrad Soboru Watykańskiego II ustalono jedynie ogólny zakres zadań posługi diakona. Diakoni służą Ludowi Bożemu w posłudze liturgii, słowa i miłości we wspólnocie z biskupem oraz jego prezbiterium. Zastosowany trójmian: liturgia, słowo oraz dzieła charytatywne, nawiązuje do trzech świętych zadań, udzielanych w święceniach. W opisie posługi diakona użyte zostały jedynie wyrażenia: „do diakona należy”, „te zadania”⁵⁷, z pominięciem użycia terminu „władza”, który został zastosowany

⁵⁴ Por. *Lumen gentium*, nr 18.

⁵⁵ Por. T. Śliwowski, *Diakoniat stały w Kościele łacińskim w nauce Soboru Watykańskiego II. Studium kanoniczne*, Lublin 1981 [dysertacja: mps BKUL], s. 259–378.

⁵⁶ Por. *Lumen gentium*, nr 29.

⁵⁷ Tamże.

w podobnym miejscu w stosunku do posługi prezbiterów⁵⁸. W konstytucji *Lumen gentium* Ojcowie Soborowi określili jedynie zakres przyszłych zadań diakona stałego, unikając użycia wyrażenia o jego zakresie władzy. Urząd diakona stałego ma być dopiero w przyszłości przywrócony jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny.

Ojcowie Soboru podali jedynie zakres zadań posługi diakona. Ponieważ zadania te wypełniane są również przez większą liczbę podmiotów, dlatego prawodawca kościelny wymaga od diakonów hierarchicznego współdziałania. Diakoni swoją posługę mają wypełniać w łączności z biskupem i jego prezbiterium⁵⁹. Diakoni przejściowi, jak również diakoni stali, uświęcające zadanie w zakresie własnego stopnia święceń wypełniają, udzielając chrztu w sposób uroczysty, rozdzielając Komunię św., zanosząc Eucharystię w formie Wiatyku, przewodnicząc nabożeństwom oraz modlitwom wiernych, udzielając sakramentaliów, przewodnicząc obrzędom pogrzebu; w zakresie nauczania, odczytują wiernym Pismo Święte, pouczają oraz zachęcają lud⁶⁰. Pełnią zadania kierowania we wspólnotę kościelną, poświęcając się zadaniom płynącym z miłości, asystują oraz błogosławią w imieniu Kościoła związki małżeńskie⁶¹. W tym kontekście na wyraźną uwagę zasługuje odpowiedź Papieskiej Komisji Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego II na postawione pytanie: czy istnieje różnica między posługą sprawowaną przez diakona przejściowego a diakona stałego? Stolica Apostolska wyraźnie potwierdziła, że w zakresie wykonywania zadań, wynikających ze święceń diakonatu, nie istnieje różnica między posługą sprawowaną przez diakona przejściowego a diakona stałego⁶².

Pokodeksowe wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat urzędu diakona

Do dokumentów Magisterium Kościoła, wydanych po Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, dotyczących posługi diakona stałego, należy *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* *Diaconatus originem*

⁵⁸ Tamże, nr 28.

⁵⁹ Por. *Nota explicativa praevia*, nr. 2.

⁶⁰ Por. *Sacrosanctum Concilium*, nr. 35.

⁶¹ Por. *Lumen gentium*, nr 29.

⁶² Por. Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis, *Responsum ad propositum dubium* (28.03.1968), AAS 60(1968), s. 363.

Kongregacji do spraw Duchowieństwa⁶³ oraz *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych Institutio diaconorum* Kongregacji Edukacji Katolickiej⁶⁴.

Prawodawca kościelny wyraźnie podkreślił, że *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych Diaconatus originem* posiada charakter prawnie wiążący i jest traktowane jako ogólny dekret wykonawczy. Przepisy Dyrektorium przypominają bowiem normy dyscyplinarne, określają sposoby wykonywania powszechnych norm Kościoła, wyjaśniają ich racje doktrynalne oraz wskazują i zachęcają do ich wiernego przestrzegania⁶⁵.

W dokumentach tych po raz pierwszy zostało użyte określenie o sprawowaniu przez diakona własnej władzy. Stwierdzenie to jest o tyle ważne, ponieważ zostało sformułowane w relacji do urzędu biskupa i prezbitera. Diakoni, uczestnicząc w stopniu niższym w posłudze kościelnej, w sprawowaniu właściwej im władzy (*in sua potestate exercenda*) zależą przede wszystkim od biskupów, którzy posiadają pełnię sakramentu święceń. Diakoni pozostają w specjalnej relacji do prezbiterów, z którymi wspólnie są wezwani do służby Ludowi Bożemu⁶⁶.

Zgodnie ze soborową koncepcją władzy źródłem diakonatu jest konsekracja oraz misja Chrystusa. Przez nałożenie rąk oraz modlitwę konsekracyjną diakon zostaje ustanowiony świętym szafarzem, staje się członkiem hierarchii. Prawodawca dodaje, że ta rzeczywistość określa status teologiczny oraz prawny diakona w Kościele⁶⁷.

Urząd diakona realizowany jest przez wypełnianie trzech zadań właściwych temu święceniowi zgodnie ze specyfiką diakonii⁶⁸. W celu odróżnienia władzy diakona od pasterskiej władzy biskupa i prezbitera w opisie pełnienia świętych zadań przez diakona użyte zostało nowe określenie działania „ze specyfiką diakonii” *exercitium in specifica luce diaconiae*⁶⁹.

⁶³ Por. Congregatio pro Cleris, *Directorium pro ministeria et vita diaconorum permanentium Diaconatus originem* (22.02.1998), AAS 90(1998), s. 879–927 [dalej: *Diaconatus originem*].

⁶⁴ Por. Congregatio de Institutione Catholica, *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium Institutio diaconorum* (22.02.1998), AAS 90(1998), s. 843–879 [dalej: *Institutio diaconorum*].

⁶⁵ Por. *Diaconatus permanens*, s. 837.

⁶⁶ Por. *Institutio diaconorum*, nr 8, s. 847.

⁶⁷ Por. *Diaconatus originem*, nr 1, s. 879.

⁶⁸ Por. *Institutio diaconorum*, nr 9, s. 847.

⁶⁹ Tamże.

Posługa diakona różni się co do istoty od innych posług sprawowanych w Kościele. Diakon służy pomocą sakramentalną, odróżniającą się wewnątrznie od posługi biskupa i prezbitera oraz od posług, udzielanych osobom świeckim w ramach upoważnienia lub wyznaczenia⁷⁰.

Prawodawca kościelny w normie o święceniach zastosował ogólną oraz integralną teologię sakramentu święceń: „Święci szafarze są konsekrowani i przeznaczeni, aby odpowiednio do swojego stopnia wypełniali w osobie Chrystusa Głowy zadania nauczania, uświęcania oraz kierowania, pasterzując ludem Bożym”⁷¹. Jedynym elementem odróżniającym świętych szafarzy między sobą jest wyrażenie *pro suo quisque gradu*. Wyjaśnienie, zawarte w Dyrektorium *Diaconatus originem*, w którym stwierdza się, że między posługą sakramentalną diakona a posługą biskupa oraz prezbitera zachodzi wewnętrzna i organiczna różnica, jest swoistą interpretacją kanonu 1008 KPK/1983.

W tym kontekście zrozumiały jest komentarz do kanonu 1009 §1 KPK/1983, podany przez G. Ghirlandę, który uważa, że diakonat jest pierwszym stopniem sakramentu święceń. Dalej kontynuuje on, że sakrament święceń zawiera w sobie jedną posługę duchową, niekapłańską, diakonat oraz dwie posługi kapłańskie, prezbiterat i biskupstwo. Diakoniat w stosunku do prezbiteratu i biskupstwa różni się istotą, a nie tylko stopniem. Różnica zachodząca między prezbiteratem a biskupstwem jest różnicą co do stopnia, a nie co do istoty⁷².

Powyższa interpretacja uwydatniona została w nauce Katechizmu Kościoła Katolickiego, według którego istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Diakoniat jest przeznaczony do pomocy i służby. Pojęcie kapłan *sacerdos* oznacza jedynie biskupów oraz prezbiterów, a nie diakonów. Dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie, episkopat i prezbiterat, jak i stopień posługiwania, diakonat, udzielane są przez sakrament święceń w akcie sakramentalnym, nazywanym święczeniami⁷³.

Nawiązując do tradycyjnej nauki Kościoła, w wygłoszonych katechezach papież Jan Paweł II potwierdził różnicę między diakonatem a kapłań-

⁷⁰ Por. *Diaconatus originem*, nr 28, s. 893.

⁷¹ Por. KPK/1983, can. 1008.

⁷² Por. G. Ghirlanda, *De Ecclesiae munere sanctificandi. De Ordine. Adnotationes in Codicem*, Romae 1983, s. 6.

⁷³ Por. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 1554.

stwem hierarchicznym⁷⁴. W katechezie o diakonacie wyraźnie podkreślił, że chciał ukazać pełny obraz hierarchii kościelnej oraz uwypuklić to, co jest najistotniejsze w tym święceniu, podobnie jak w prezbiteracie i w biskupstwie, specyficzne duchowe uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa oraz kształtowanie swego życia według Jego wzoru pod działaniem Ducha Świętego⁷⁵. Użyte wyrażenie *una specifica partecipazione spirituale al Sacerdozio di Cristo* jest nowym określeniem sposobu uczestnictwa diakona w tajemnicy Chrystusa⁷⁶.

Można przypuszczać, że papież Jan Paweł II, w wygłoszonej katechezie, nawiązał w ten sposób do konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, w której zostało odnotowane, że diakoni w osobliwy sposób (*peculiari modo*) są uczestnikami misji oraz łaski Najwyższego Kapłana⁷⁷.

Podkreślona różnica między posługą diakona a urzędem biskupa i prezbitera wymaga ukazania innego sposobu reprezentacji Chrystusa właściwego dla diakonów. Dlatego w dokumencie *Institutio diaconorum* wyraźnie zwrócono uwagę, że diakonat zostaje udzielony przez specjalne wylanie Ducha Świętego, które upodabnia przyjmującego te święcenia do Chrystusa, Pana i sługi wszystkich. Dzięki święceniom diakon jest w Kościele sakramentalnym znakiem Chrystusa sługi⁷⁸. Również w służbie miłosierdzia diakoni powinni upodobnić się do Chrystusa sługi, którego są reprezentantami⁷⁹.

Prawodawca kościelny, określając istotę oraz tożsamość posługi diakona, stwierdza, że diakonat jest szczególnym uczestnictwem oraz kontynuacją tajemnicy Chrystusa⁸⁰. Diakon jako stopień święceń wyciska na tych, którzy go przyjmują, charakter oraz udziela specjalnej łaski sakramentalnej. Charakter diakonatu jest znakiem upodabniająco – wyróżniającym, wyciśniętym w sposób niezatarty na duszy wyświęconego. Charakter ten upodabnia do Chrystusa – diakona, sługi wszystkich⁸¹.

⁷⁴ Por. Giovanni Paolo II, *Il diaconato nella comunione ministeriale e gerarchica della Chiesa* (6.10.1993), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, 2(1993), s. 953.

⁷⁵ Por. Giovanni Paolo II, *Lineamenti della spiritualità diaconale* (20.10.1993), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, 2(1993), s. 1057.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Por. *Lumen gentium*, nr 41.

⁷⁸ Por. *Institutio diaconorum*, nr 5, s. 845.

⁷⁹ Por. *Diaconatus originem*, nr 38, s. 898.

⁸⁰ Por. *Institutio diaconorum*, nr 4, s. 845.

⁸¹ Tamże, nr 7, s. 846.

Wzajemne więzy łączące diakonów z racji przyjętych święceń są określane jako braterstwo sakramentalne *fraternitas sacramentale*. Diakoni, na mocy otrzymanych święceń, są zjednoczeni między sobą w braterskiej wspólnotcie sakramentalnej. Wszyscy podejmują posługę pod władzą biskupa w łączności z papieżem⁸².

Diakon we wspólnocie hierarchicznej z biskupem oraz jego prezbiterium, uczestniczy w tych samych zadaniach pasterskich, ale wykonuje je w sposób odmienny, służąc i pomagając biskupowi oraz kapłanom⁸³, pełniąc posługę miłości⁸⁴.

Ze względu na duchowe dobro wiernych, diakoni mogą być posyłani do kierowania rozproszonymi wspólnotami w imieniu proboszcza lub biskupa⁸⁵. Jest to jednak funkcja zastępcza, którą diakon pełni z upoważnienia Kościoła, kiedy trzeba zaradzić niedostatecznej ilości kapłanów⁸⁶.

W Dyrektorium *Apostolorum successores* zostało uwydatnione, że diakon uczestniczy we właściwy sobie sposób w trzech funkcjach: nauczania, uświęcania i kierowania, które przynależą członkom hierarchii⁸⁷. Posługa diakonów jako osób duchownych w swych różnorodnych aspektach jest przeniknięta „zmysłem służby”. Zwraca się szczególną uwagę, że posługa diakona jest przede wszystkim służbą Bogu, a w imię Boga służbą braciom. Diakonat jest również sprawowaniem posługi wobec episkopatu i prezbiteratu, z którymi łączy go więzy posłuszeństwa i komunii, zgodnie z tym, co stanowi prawo kanoniczne⁸⁸.

Prawodawca podkreśla, że diakoni powinni zdawać sobie sprawę, że ich różnorodne obowiązki nie są sumą zajęć, lecz są ściśle powiązane dzięki otrzymanemu sakramentowi⁸⁹. Wszelka posługa diakona jest czymś jednym w służbie Bożego planu zbawienia. Różne aspekty tej służby są

⁸² Por. *Diaconatus originem*, nr 6, s.881.

⁸³ Tamże, nr 37, s.898.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, nr 41, s.901.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Por. Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Apostolorum successores* (22.02.2004), Libreria Editrice Vaticana 2004, s. 104 [dalej: *Apostolorum successores*].

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, nr 93, s. 105.

trwale związane pomiędzy sobą. Posługa słowa prowadzi do posługi ołtarza, a ta z kolei pociąga za sobą praktykowanie miłości⁹⁰.

Sprawowanie oraz posiadanie udziału we władzy pasterskiej w Kościele związane jest w sposób szczególny z ontologicznym uczestnictwem w życiu oraz posłannictwie samego Chrystusa, działania w Jego zastępstwie oraz wypełniania, w sposób widoczny i wyjątkowy, zadania nauczyciela, pasterza i kapłana⁹¹.

Przez przyjęcie święceń biskupich i prezbiteratu udzielane zostaje ontologiczne uczestnictwo w osobie Chrystusa Pasterza. Posługa biskupa oraz prezbitera jest urzędem kościelnym, pochodzącym z Bożego ustanowienia, z którym związana jest władza pasterska. Podstawą tej władzy jest przyjęcie sakramentu święceń, dzięki któremu dokonuje się sakramentalne uobecnienie Chrystusa Pasterza, które uprawnia do działania *in persona Christi Capitis*.

Brak sakramentalnego, wewnętrznego upodobnienia do osoby Chrystusa Pasterza, które udzielane jest jedynie w święceniach prezbiteratu i biskupstwa, sprawia, że diakoni nie posiadają władzy pasterskiej. Własne zadania wykonują z racji innego sakramentalnego upodobnienia do Chrystusa sługi, które jest różne od reprezentacji prezbiterów oraz biskupów. Na bardzo ważne podkreślenie zasługuje fakt, że ustawodawca wyraźnie zaznacza, że diakon na mocy swoich święceń jest rzeczywiście powołany do działania na podobieństwo Chrystusa sługi⁹².

Diakoni umocnieni łaską sakramentalną sprawują posługę świętych zadań *in persona Christi servi*. Biskupi oraz prezbiterzy na podstawie sakramentalnego namaszczenia wykonują świętą posługę, działając *in persona Christi Capitis*. Sakramentalne upodobnienie do Chrystusa sługi stanowi źródło świętej władzy dla diakona, w której uczestniczy on w zakresie stopnia swoich święceń. Sakramentalna reprezentacja Chrystusa Głowy jest podstawą pasterskiej władzy biskupa oraz prezbitera.

Jaka zatem jest relacja posługi diakona do pasterskiej władzy biskupa i prezbitera? Prawodawca kościelny wyraźnie zaznacza, że diakoni w przypadku uczestnictwa w pasterskiej posłudze mają zawsze pierwszeństwo

⁹⁰ Tamże, nr 92, s. 105.

⁹¹ Por. Ioannes Paulus PP. II, *Adbortatio Apostolica postsynodalis Pastores Gregis de episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe* (16.10.2003), AAS 96(2004), nr 6, s. 832.

⁹² Por. *Diaconatus originem*, nr 47, s. 906.

w stosunku do wiernych nieposiadających święceń kapłańskich. Diakon, uczestnicząc w pasterskiej posłudze, jest jedynie współpracownikiem. Tylko kapłan może być moderatorem parafii, ponieważ tylko prezbiter jest właściwym pasterzem i może otrzymać urząd *plena cura animarum*⁹³. W przypadku braku kapłana zadanie kierowania wspólnotą chrześcijańską może zostać przydzielone diakonowi, ale w takim przypadku zadanie to jest jedynie pełnieniem funkcji zastępczej, którą diakon wykonuje tylko z upoważnienia Kościoła⁹⁴.

Pozycja prawna diakonów w Kościele oraz ich relacja do władzy pasterskiej została przedstawiona w sposób syntetyczny w *Kompendium do Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Diakoni, którzy upodabniają się do Chrystusa sługi wszystkich, są wyświęceni dla zadań posługi w Kościele, które pełnią pod pasterskim zwierzchnictwem swojego biskupa w tym, co dotyczy posługi słowa, kultu Bożego, pasterskiego kierowania i dzieł charytatywnych⁹⁵. Zadania duszpasterskie oraz dzieła charytatywne, sprawowane przez diakona, zostały oddzielnie wyszczególnione. Zastosowany zwrot *del ministero della guida pastorale*, oznaczający posługę pasterskiego kierowania, wskazuje na to, że diakoni są zdolni do wykonywania zadań pasterskich, ale zawsze z dodaniem określenia „ze specyfiką diakonii”.

Analizując dokumenty prawne, wydane po Soborze Watykańskim II, można wskazać w nich na pewne formalne kryteria posługi diakona. Prowadawca kościelny określił status teologiczno-prawny diakonatu⁹⁶, ale nie podał definicji sposobu sprawowania tej posługi, ponieważ zgodnie z intencją Soboru istnieje możliwość pełnienia tej posługi w różnorodnych formach. Jednym z prawnych określeń, odróżniającym posługę diakona od posługi biskupa i prezbitera, jest użyty zwrot *exercitium in specifica luce diaconiae*⁹⁷ lub *exercet modo diverso*⁹⁸.

⁹³ Por. KPK/1983, can. 150; 517 §1.

⁹⁴ Por. *Diaconatus originem*, nr 41, s.901; KPK/1983, can. 517 §2.

⁹⁵ Por. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, Libreria Editrice Vaticana 2005, nr 330: „Il diacono, configurato a Cristo servo di tutti, viene ordinato per il servizio della Chiesa, che egli compie sotto l'autorità del proprio Vescovo, a riguardo del ministero della Parola, del culto divino, della guida pastorale e della carità”.

⁹⁶ Por. *Diaconatus originem*, nr 1, s. 879.

⁹⁷ Por. *Institutio diaconorum*, nr 9, s. 847.

⁹⁸ Por. *Diaconatus originem*, nr 37, s. 898.

Elementami formalnymi aktu, polegającego na działaniu ze specyfiką diakonii, jest troska (*cura*) oraz wsparcie (*adiumentum*). Troska pojmowana jest jako troska o wiernych lub o duchowe dobro wiernych. Wsparcie rozumiane jako pomoc lub posługiwanie. Oba te elementy, troska i wsparcie, charakteryzują relację posługi diakona do Ludu Bożego oraz do kapłanów. Prawodawca wielokrotnie podkreślał, że stała posługa diakonów może zostać przywrócona tylko wtedy, kiedy wymaga tego troska o wiernych oraz ich duchowe dobro. Wynika z tego, że działanie ze specyfiką diakonii jest podejmowaniem troski o wiernych, której celem jest duchowe dobro⁹⁹.

Według wyjaśnień podanych przez Kongregację do spraw Sakramentów i Kultu Bożego diakon wyświęcany jest jako pomocnik prezbitera, a nawet w niektórych przypadkach jako jego zastępca¹⁰⁰. Powyższa intencja udzielania święceń podobna jest do intencji Apostołów (Dz 6, 1–6), którzy ustanowili urząd posługi w przypadku niedostatecznej liczby osób sprawujących troskę we wspólnocie. Troska o wiernych oraz duchowe dobro wymagało ustanowienia nowej posługi we wspólnocie jerozolimskiej. Sprawujący posługę byli wsparciem dla Apostołów oraz podejmowali troskę o wspólnotę.

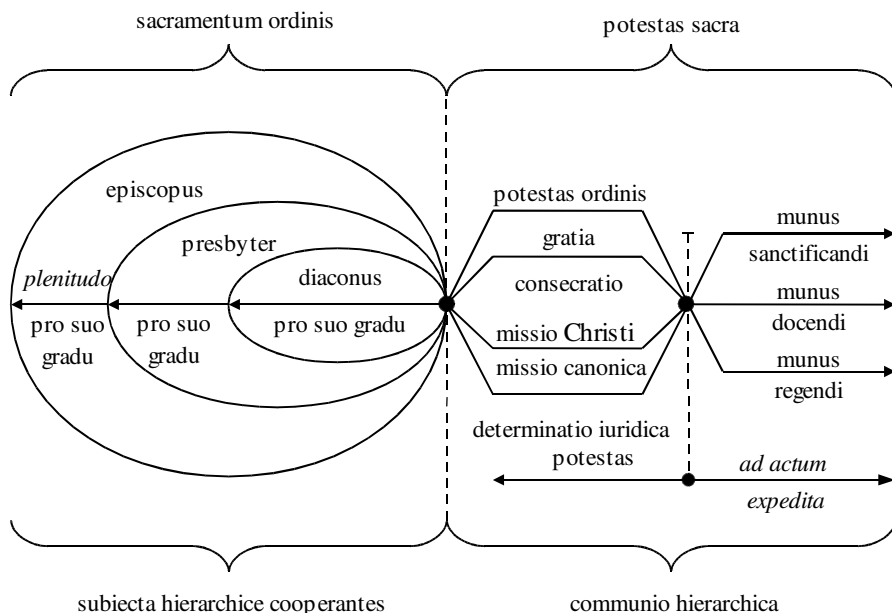
W dokumentach liturgicznych, wydanych po Soborze Watykańskim II, diakoni określani są jako spieszący z pomocą, wspierający biskupa i jego prezbiterium¹⁰¹. Podejmowanie przez diakona pełnienia świętych zadań ze

⁹⁹ Por. *Lumen gentium*, nr 29; Paulus PP. VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae. Generales normae de diaconatu permanenti in Ecclesia Latina restituendo feruntur Sacrum Diaconatus Ordinem* (28.06.1967), AAS 59(1967), s. 698–699 [dalej: *Sacrum Diaconatus Ordinem*]; Id., *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae. Nonnullae normae ad sacrum Diaconatus ordinem spectantes statuuntur Ad Pascendum* (15.08.1972), AAS 64(1972), s. 536 [dalej: *Ad Pascendum*].

¹⁰⁰ Por. Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Responsa ad proposita dubia: 1. De Sanctorum celebratione in Liturgia Horarum; 2. De muneribus diaconi in communitatibus sacerdotum* (30.01.1976), „*Notitiae*” 114(1976), s. 47.

¹⁰¹ Por. *Caeremoniale Episcoporum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio Typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1985, n. 24, s. 18; *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. De Benedictionibus. Editio Typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1985, nr 18.c, s. 14; *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio Typica. Institutio Generalis Missalis Romani*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, nr 61, s. 43.

specyfiką diakonii polega na sprawowaniu posługi względem wspólnoty oraz wobec biskupa i prezbitera¹⁰². Udział posługi diakona w strukturze władzy świętej można przedstawić graficznie na przykładzie opisu relacji władzy świętej do sakramentu święceń.



Rysunek nr 1 [*Sacramentum Ordinis*, nr 1; *Lumen gentium*, nr. 21.28.29;
Nota explicativa praevia, nr 2; can. 1008, 1009 §1 KPK/1983]

Diakon święte zadania wykonuje *in persona Christi servi*. Święte zadania, wypełniane przez diakona, wymagają prawnego określenia przez biskupa. Przez szczegółowe określenie zadań w misji kanonicznej diakon sprawuje władzę świętą (*potestas ad actum expedita*) zgodnie z przepisami prawa w zakresie własnego stopnia święceń. Prawodawca wymaga, aby diakon wypełniał swoje zadania we wspólnocie hierarchicznej z biskupem i jego prezbiterium. Diakon na mocy święceń jest członkiem hierarchii, należy więc do grona podmiotów współdziałających hierarchicznie. Ze

¹⁰² Por. *Apostolorum successores*, nr 92, s. 100; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 1554; *Diaconatus originem*, nr. 22. 30. 32. 37, s. 889–898.

względu na konieczność hierarchicznego współdziałania prawodawca kościelny wymaga, aby diakoni sprawowali swoją posługę pod władzą biskupa i prezbitera, który w danym miejscu pełni posługę pasterską.

Diakon z racji przyjętych święceń zdolny jest do sprawowania władzy rządzenia, funkcji nauczania oraz do wykonywania zadań uświęcających, ale tylko w zakresie własnego stopnia. Zadanie rządzenia wykonuje on przez poświęcenie się dziełom miłosierdzia, udzielanie pomocy potrzebującym oraz animowanie wspólnoty do działań o charakterze charytatywnym. Jest to najbardziej typowa funkcja diakona w zakresie sprawowania władzy rządzenia.

W służbie miłosierdzia diakoni powinni upodobnić się do Chrystusa sługi, którego są reprezentantami. Diakon jest współpracownikiem w wykonywaniu władzy pasterskiej. Może on otrzymać zgodnie z prawem delegację do asystowania przy zawieraniu związków małżeńskich, jak również urząd, z którym związana jest posługa sprawowania władzy sądowniczej.

W konsekracji diakoni otrzymują ontologiczne upodobnienie do osoby Chrystusa sługi. Nie posiadają oni jednak udziału w kapłaństwie ministerialnym. Zgodnie z nauką Soboru na mocy święceń uczestniczą jedynie w specjalny sposób w misji oraz łasce Najwyższego Kapłana. Diakoni nie posiadają władzy pasterskiej, ale są zdolni do wykonywania zadań pasterskich w zakresie własnego stopnia święceń. Są współpracownikami biskupów oraz prezbitarów, pomagają im w wykonywaniu świętych zadań. W ten sposób we wspólnocie z biskupem i jego prezbitariem podejmują troskę o wiernych, uobecniając posługę Chrystusa sługi. Troska oraz wsparcie są elementami aktu, polegającego na działaniu zgodnie ze specyfiką diakonii, charakterystycznym dla posługi diakona.

Działanie ze specyfiką diakonii jest właściwe jedynie dla diakonów. Wierni świeccy z racji chrztu oraz bierzmowania posiadają własny udział w wykonywaniu zadań kapłańskich, nauczycielskich oraz królewskich¹⁰³.

¹⁰³ Por. Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio Apostolica post-synodalis Christifideles laici de vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo* (30.12.1988), AAS 81(1989), nr 14, s. 410; A. Longhitano, *La recente riflessione sui ministeri e i riflessi sulla concezione degli stati giuridici dei battezzati*, „Monitor Ecclesiasticus” 106 (1981) 3–4, s. 411–445; A. Celeghin, *Il «potere di governo» dei laici nella Chiesa*, Quaderni di diritto ecclesiale 2(1989) nr 3, s. 307–318; A. Zambon, *Alcuni aspetti del munus sanctificandi dei laici in parrocchia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 17(2004), s. 292–313; D. Salvatori, *I Laici cooperatori nell'esercizio del ministero della Parola all'interno della parrocchia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 17(2004),

Podejmują oni zgodnie z przepisami prawa współpracę oraz współdziałanie z szafarzami wyświęconymi w wykonywaniu niektórych zadań kościelnych¹⁰⁴.

Sprawowane przez nich funkcje, chociaż niejednokrotnie podobne do obowiązków diakońskich, nie są jednak sakramentalnym uobecnieniem Chrystusa sługi. Posługa diakona różni się co do istoty od posług oraz zadań podejmowanych przez osoby świeckie¹⁰⁵. Wierni świeccy nie są zdolni do sprawowania władzy rządzenia. Mogą oni jedynie w wykonywaniu tej władzy współdziałać zgodnie z przepisami prawa¹⁰⁶. Osoba świecka nie może głosić homilii w czasie Mszy św. Zadanie to powierzane jest jedynie kapłanom oraz diakonom¹⁰⁷.

Zgodnie z analizą struktury władzy, podaną przez Komisję do spraw Rewizji *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, diakoni są zdolni do sprawowania władzy rządzenia. W ograniczonym stopniu posiadają udział we władzy świętej¹⁰⁸. Zakres władzy świętej, sprawowanej przez diakona, ograniczony jest przez stopień jego święceń. Natomiast zakres sprawowanych zadań określany jest zawsze przez władzę biskupa lub prezbitera, sprawującego w danym miejscu posługę pasterską.

Zakończenie

W odnowionej strukturze urzędu diakona wyraźnie uwypakowany został aspekt posługi Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego prezbiterami.

s. 269–291; B. Uggé, *Il munus regendi dei laici in parrocchia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 17 (2004), s. 413–438; M. Visioli, *I ministeri laicali parrocchiali: una lettura di alcuni documenti del magistero ecclesiale*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 17 (2004), s. 242–268.

¹⁰⁴ Por. *Congregatio pro Clericis et aliae, Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem Ecclesiae de mysterio* (15.08.1997), AAS 89(1997), s. 852–877.

¹⁰⁵ Por. *Diaconatus originem*, nr 28, s. 893: „Constat eius diaconiam apud altare, quatenus a sacramento Ordinis effectam, essentialiter differre a quolibet ministerio liturgico, quod pastores committere possint christifidelibus non ordinatis”.

¹⁰⁶ Por. KPK/1983, can. 129 §2.

¹⁰⁷ Tamże, can. 757.

¹⁰⁸ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Acta Commissionis. Seduta del 15 gennaio 1980*, „Communicationes” 14 (1982) nr 2, s. 148: „Ipsi conceditur vel agnoscitur ius assistendi matrimonii (LG 29, 1) et ideo concludi debet quod diaconus «habilis» est ad partem determinatam et limitatam habendam in «potestate sacra»”.

terium (*in communione*)¹⁰⁹. Świecenia diakonatu zostały na nowo ukazane jako szczególny urząd posługiwania, pochodzący z Bożego ustanowienia¹¹⁰. W uchwale soborowej podkreślono, że diakoni do pełnienia swych zadań zostali umocnieni łaską sakramentalną. W ten sposób zwrócono uwagę na charakter sakramentalny święceń diakonatu¹¹¹. Decyzja Soboru o przywróceniu stałej posługi diakona w Kościele łacińskim była krytycznie komentowana w niektórych publikacjach¹¹². Podczas obrad Soboru nie została określona relacja święceń diakonatu do władzy świętej, nie został również wydany dekret o życiu i posłudze diakonów stałych. Brak opisu relacji posługi diakona do władzy świętej został uzupełniony w dokumentach Kongregacji Rzymskich¹¹³.

Diakoni w sprawowaniu właściwej im władzy, uczestnicząc w stopniu niższym w posłudze kościelnej, zależą przede wszystkim od biskupów¹¹⁴. Posługa diakona polega na wypełnianiu trzech świętych zadań ze specyfiką diakonii¹¹⁵, jest ona szczególnym uczestnictwem oraz kontynuacją tajemnicy Chrystusa¹¹⁶. Diakon na mocy przyjętych święceń powołany jest do działania na podobieństwo Chrystusa sługi¹¹⁷, jest Jego sakramentalnym znakiem¹¹⁸.

¹⁰⁹ Por. *Lumen gentium*, nr 29.

¹¹⁰ Por. AS II/I, s. 235.

¹¹¹ Por. B. Pottier, *La sacramentalité du diaconat*, NRT 119(1997), s. 20–36; G. L. Müller, *Der sakramentale Diakon. Geschichtliche Entfaltung – systematische Perspektiven*, AfkKR 166(1997), s.43–68; P. Erdő, *Teológiai és jogi szempontok az állandó diakónusok szolgálatához*, „Kánonjog” 7 (2005), s. 7–19.

¹¹² Por. M. Pesendorfer, *Kritische Bemerkungen zur Einführung des Diakonates als eigene ständige Weihstufe in Österreich*, ÖAKR 21(1970) Heft 1, s. 341–347; A. Borrás, *Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?*, NRT 118(1996), s. 817–838.

¹¹³ Por. J. Dyduch, *Diakon stały w świetle dokumentów Stolicy Apostolskiej*, „Prawo Kanoniczne” 42 (1999) nr 1–2, s. 57–73; J. Beyer, *Les diacre permanents*, „Folia Theologica” 3 (1992), s. 33–53; L.M. de Bernardis, *La situazione giuridica del diacono permanente nel diritto canonico postconciliare*, „Monitor Ecclesiasticus” 106 (1981) 3–4, s. 465–471; L. Kaliński, *Stały diakonat w Kościele zachodnim po Soborze Watykańskim II*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 3–4, s. 167–182.

¹¹⁴ Por. *Institutio diaconorum*, nr 8, s. 847; *Sacrum Diaconatus Ordinem*, nr 23, s. 702.

¹¹⁵ Por. *Apostolorum successores*, s. 104; *Institutio diaconorum*, nr 9, s. 847.

¹¹⁶ Tamże, nr 4, s. 845.

¹¹⁷ Por. *Diaconatus originem*, nr 47, s. 906.

¹¹⁸ Por. *Institutio diaconorum*, nr 5, s. 845; *Diaconatus originem*, nr 38, s. 898.

W pierwszych latach po zakończeniu Soboru Watykańskiego II w dokumentach kościelnych podkreślana była zastępcza rola diakonów jako szafarzy uzupełniających dotkliwy brak kapłanów albo jako pełniących posługę we wspólnocie w przypadku nieobecności kapłana.

Sakrament święceń jest wielkim darem Chrystusa dla Kościoła i trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że bardzo ważną oraz nieocenioną posługę pełnią we wspólnocie biskupi, prezbiterzy oraz diakoni. Każdy z tych wyświęconych szafarzy wypełnia święte zadania *tria munera sacra*, pełniąc posługę Ludowi Bożemu w zakresie własnego stopnia święceń.

W tym kontekście konkluzją niniejszego artykułu niech będzie wypowiedź Biesingera, który wyraził swą opinię na temat niezastąpionej roli oraz funkcji świętych szafarzy, stwierdził on, że w posłudze kościelnej tylko prezbiterzy powinni zastępować prezbiterów, a diakoni diakonów¹¹⁹.

Sprawowanie władzy świętej jest prawdziwą służbą. Wola Chrystusa o obowiązku pełnienia posługi, odczytana przez Apostołów, realizowana jest również w posłudze diakonów. Podczas obrad Soboru Watykańskiego II posługi diakona została odnowiona oraz odczytana w świetle aktualnych potrzeb duszpasterskich jako wyraz troski pasterzy o duchowe dobro wiernych.

L'esercizio dell'ufficio del diacono secondo la rinnovata struttura della potestà sacra

Riassunto

Il ministero del diacono, il quale per ordinazione è diventato il ministero sacro, ha il posto proprio nel ministero gerarchico nella Chiesa, si caratterizza per l'esercizio dei tre munera propri del ministero ordinato, secondo la prospettiva specifica della diaconia. Nell'esercizio della loro potestà, i diaconi, essendo partecipi ad un grado inferiore del ministero ecclesiastico, dipendono necessariamente dai Vescovi, che hanno la pienezza del sacramento dell'ordine. Inoltre, essi sono posti in una speciale relazione con i presbiteri, in comunione con i quali sono chiamati a servire il popolo di Dio.

Le linee della ministerialità nativa del diaconato sono dunque, come si evince dall'antica prassi diaconale e dalle indicazioni conciliari, molto ben definite.

¹¹⁹ Por. A. Biesinger, *Priester können nur durch Priester, Diakone nur durch Diakone «ersetzt» werden. Wohin entwickelt sich der ständige Diakonat?*, „Diaconia” 41(2006) Heft 2, s. 113–119.

Il diaconato ha la sua sorgente nella consacrazione e nella missione di Cristo, delle quali il diacono viene chiamato a partecipare. In quanto grado dell'ordine sacro, il diaconato imprime il carattere e comunica una grazia sacramentale specifica. Il carattere diaconale è il segno configurativo - distintivo impresso indelebilmente nell'anima che configura chi è ordinato a Cristo, il quale si è fatto diacono, cioè servo di tutti. Esso porta con sé una specifica grazia sacramentale, che è forza, vigor specialis, dono per vivere la nuova realtà operata dal sacramento. Il diacono in virtù della sua ordinazione è davvero chiamato ad agire in conformità a Cristo Servo. Ogni diacono, perciò, trova il riferimento del proprio ministero nella comunione gerarchica con il Vescovo.

Il ministero del diacono è sintetizzato dal Concilio Vaticano II con la triade «diaconía della liturgia, della parola e della carità». In questo modo si esprime la partecipazione diaconale all'unico e triplice munus di Cristo nel ministero ordinato. Funzione principale del diacono è, quindi, collaborare con il Vescovo e i presbiteri nell'esercizio del ministero.

Ks. Tomasz Rakoczy

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Rozwiązanie węzła małżeńskiego w rozumieniu *Norm* Kongregacji Nauki Wiary z 30 kwietnia 2001 roku

Kongregacja Nauki Wiary dnia 30 kwietnia 2001 roku opublikowała *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*¹, które traktują o możliwości rozwiązania węzła małżeństwa ważne zawartego.

Obowiązujące prawo kanoniczne zna kilka możliwości, w których ważne zawarte małżeństwo może zostać rozwiązane. Wszystkie te przypadki (z wyjątkiem procedury *super rato*) zostały przypomniane przez Kongregację Nauki Wiary w omawianym wstępie do *Norm* z 2001 roku. Wskazana dykasteria Stolicy Apostolskiej uczy mianowicie, że:

„Jest zatem znane, że małżeństwa, do których stosuje się przywilej Pawłowy i te o których w kan. 1148–1149 KPK oraz 859–860 KKKW, rozwiązuje się mocą samego prawa, po wypełnieniu warunków przepisów obowiązującego prawa [...]. Co dotyczy natomiast innych małżeństw zawartych przez strony, z których przynajmniej jedna nie została ochrzczona, jeśli takie mają zostać rozwiązane, należy je podporządkować w poszczególnych przypadkach Biskupowi Rzymskiemu, który – po przeprowadzeniu wstępnego dochodzenia w Kongregacji Doktryny Wiary – oceni

¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, De Civitate Vaticana, MMI, s. 4.

według swojej roztropności pastoralnej – czy należy udzielić rozwiązania węzła małżeńskiego czy nie”.

Kongregacja dzieli zatem przypadki rozwiązania małżeństwa na trzy kategorie. Po pierwsze wyróżnia przywilej Pawłowy; po drugie wskazuje na rozwiązywanie małżeństw według kan. 1148–1149 KPK; po trzecie stanowi o rozwiązaniu małżeństw na mocy władzy papieskiej.

Jeśli chodzi o sposoby rozwiązywania małżeństw ważnie zawartych, to wynika z powyższego, że są dwa. Do pierwszego z nich należą sytuacje rozwiązania węzła mocą samego prawa (chodzi o przywilej Pawłowy i kan. 1148–1149), a do drugiego przypadki, gdy węzeł małżeński zostaje rozwiązany decyzją Biskupa Rzymu. O ile w pierwszym przypadku węzeł zostaje rozwiązany ipso iure, po wypełnieniu warunków zawartych w obowiązującym prawie, o tyle w drugim przypadku rozwiązanie węzła – także po spełnieniu określonych prawem wymagań – nie jest takie oczywiste. Prośba skierowana do Biskupa Rzymskiego zawsze może zostać odrzucona, na podstawie – jak wskazuje Kongregacja – Jego „pastoralnej roztropności”.

Celem niniejszego artykułu jest zebranie i usystematyzowanie materii. Autor zmierzać będzie do dokonania analizy wszystkich trzech przypadków możliwości rozwiązania małżeństwa.

Rozwiązanie małżeństwa przez przywilej Pawłowy

Rozwiązanie węzła małżeńskiego, ważnie zawartego, ma swoje ugruntowanie w nauczaniu św. Pawła i odnosi się do małżeństwa zawartego przez nieochrzczonych. Apostoł pozwolił osobie, która decydowała się na przyjęcie chrztu zerwać węzeł małżeński z osobą nieochrzczonej przed nawróceniem i związać się nowym węzłem opartym o wiarę w Chrystusa². Święty Paweł warunkował jednak taką możliwość od sytuacji, w której drugi małżonek nie chciał przyjąć wiary i jednocześnie uniemożliwiał dalsze życie w związku albo po prostu je zerwał³. Nowa kategoria życia małżonka, który przyjął chrzest stawiała się „solą w oku” dla małżonka nie-

² Zob. 1 Kor 7, 12 – 13, 15.

³ P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 228, W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 324–325.

ochrzczonego. Kongregacja Nauki Wiary we wprowadzeniu do Norm z 2001 r. podkreśliła, że w sytuacji przywileju Pawłowego należy wydobyć trzy figury prawne. Po pierwsze chodzi o właściwe rozumienie czasownika „odchodzi”; po drugie – że przepis o odejściu weryfikuje się poprzez interpelacje na forum Kościoła; po trzecie, że małżeństwo nie zostaje rozwiązane inaczej, jak tylko przez zawarcie nowego małżeństwa⁴. Owo „odejście” jest uznane za główny punkt zaistnienia przywileju Pawłowego. Stąd Kongregacja nazywa je sercem przywileju Pawłowego – *cardo privilegii paulini*⁵.

Takie też unormowanie znajduje się w obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego. Prawodawca powszechny w kan. 1143 §1 wskazuje, że z przywileju Pawłowego mogą skorzystać małżeństwa dwóch osób nieochrzczonych, w których jedna z nich w trakcie małżeństwa przyjmuje chrzest. Nie wchodzi zatem w grę osoby, które zawarły małżeństwo po chrzcie, a także związki zawarte za dyspensą od przeszkody różnicy religii, czyli małżeństwa osoby ochrzczonej z nieochrzczonej.

Po zaistnieniu dalszych – prawem przewidzianych – wymagań, osoba, która w takim związku przyjęła chrzest, może odejść od drugiej strony małżeństwa⁶. Takie uprawnienie stanowi pewien, co prawda szokujący, ale jednak zdecydowany przywilej, który jak się wydaje, daje Kościół swoim „nowonabytym wiernym”. Jeśli ci „zechcą przejść na jego stronę”, otrzymują niejako w prezencie możliwość ponownego zawarcia małżeństwa.

Sytuacja ta wydaje się oczywista i możliwa do zastosowania także i w dzisiejszych czasach, chociaż przy wciąż wzrastającej laicyzacji społeczeństw trudno sobie wyobrazić, aby w związku dwóch osób nieochrzczonych, jednej z nich zaczął przeszkadzać w sposób istotny fakt przyjęcia chrztu przez drugą stronę i to do tego stopnia, że życie małżeńskie, miało by stać się niemożliwe. Dlatego tak ważne są interpelacje, które obiektywizują rzeczywiste odejście strony nieochrzczonej.

Interpelacja, czyli urzędowe zapytanie strony nieochrzczonej

By doszło do rozwiązania małżeństwa, nie wystarczy jedynie przyjęcie chrztu przez osobę nieochrzczonej. Oprócz tego faktu należy spytać,

⁴ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo processu...*, s. 3.

⁵ Tamże, s. 4.

⁶ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, wyd. 3, Opole 1958, s. 318.

czyli właśnie interpelować, w sposób urzędowy drugą stronę o jej postawę odnośnie do nowo zaistniałego faktu chrztu, a właściwie odnośnie do konsekwencji, jaki wywołuje on w dotychczasowym małżeństwie stron. Rozwiązanie małżeństwa jest zatem uwarunkowane od odpowiedzi, jakich udzieli druga strona małżeństwa.

Treść interpelacji prawodawca powszechny normuje w kan. 1144 §1. Druga strona małżeństwa, w rozumieniu wskazanego wyżej przepisu prawnego, ma zostać zapytana o to czy i ona nie chciałaby przyjąć chrztu oraz o to, czy przynajmniej chce zgodnie mieszkać ze stroną ochrzczoneą, bez obrazy Stwórcy. Brak woli kontynuowania pożycia małżeńskiego zostało przez prawo kanoniczne określone jako „odejście strony nieochrzczonej” (kan. 1143 §2). Ma ono miejsce, gdy: „strona nieochrzczonea nie chce mieszkać ze stroną ochrzczoneą lub mieszkać z nią w zgodzie bez obrazy Stwórcy”. Bączkowicz, w swoim podręczniku dla duchowieństwa, tłumaczył, że przez odejście strony nieochrzczonej należy rozumieć bądź odejście w sensie dosłownym, bądź oddalenie małżonka ochrzczonego. W grę może wchodzić także odejście w sensie moralnym – nieochrzczonego wprowadzie pozostaje, ale nie chce żyć w spokoju i bez obrazy Bożej, w taki sposób, że zmusza współmałżonka do odstępstwa od wiary, do bluźnierstwa Bogu lub innych występków, prześladować go, narażając na zgorszenie lub na ciężkie grzechy⁷. W omawianej kategorii nie mieści się sytuacja, w której odejście osoby nieochrzczonej jest zawinione przez stronę ochrzczoneą w sposób prawnie słuszny (poprzez cudzołóstwo lub złe obchodzenie się). Kanoniczne „odejście” nie ma też miejsca, gdy szykany kierowane do nowoochrzczonego pochodzą od krewnych lub znajomych strony nieochrzczonej lub od osób trzecich⁸.

Tak ujęta kategoria zakłada w postawie obu stron małżeństwa pewną przejrzystość motywacji: zarówno osoby pozostającej jako nieochrzczonea, jak i tej, która zdecydowała się na przyjęcie chrztu. Najbardziej przejrzystą sytuacją faktyczną, którą można aplikować do opisanego stanu prawnego jest to, że dla małżonka nieochrzczonego, decyzja o wejściu w życie wiary podjęta przez drugą stronę małżeństwa staje się „solą w oku” i tym samym czyni dalsze życie małżeńskie niemożliwym i to tylko i wyłącznie z racji na przyjęcie wiary.

⁷ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik...*, dz. cyt., s. 318.

⁸ Tamże s. 319.

Fundamentalnym warunkiem jest więc nawrócenie i przyjęcie chrztu przez jedną ze stron małżeństwa⁹. Małżonek ochrzczony nie może traktować faktu przyjętego chrztu jako pretekstu do odejścia, a w gruncie rzeczy, faktycznie dać inny, poważny powód rozbicia dotychczasowej wspólnoty życia¹⁰ i zmierzać do związania się z inną osobą, która z jakichś racji wydaje się bardziej atrakcyjna. Zawarcie kolejnego związku stanowi zawsze fakt wtórny, wobec pierwszorzędnego, jakim jest nawrócenie.

Cztery możliwe odpowiedzi na interpelacje

Analizując treść interpelacji, Beal przedstawia cztery możliwe sytuacje, jakie mogą powstać wskutek udzielenia odpowiedzi na postawione dwa pytania. Po pierwsze – co wydaje się najbardziej czytelne dla sprawy – osoba pytana może odpowiedzieć negatywnie na obie kwestie, tzn. że sama nie chce przyjąć chrztu i że nie chce kontynuować pokojowego zamieszkania ze stroną ochrzczoneą bez obrazy Stwórcy. W takim przypadku – jak sugeruje autor – należy uznać, że osoba taka odchodzi w rozumieniu prawa i że w konsekwencji osoba ochrzczona, o ile nie dała swoim zachowaniem powodów do odejścia dotychczasowemu małżonkowi, może zawrzeć nowe małżeństwo. Z drugiej strony należy zauważyć, że prawo niestety nie nakazuje dociec, co właściwie przeszkadza stronie nieochrzczonej. Być może jej odpowiedź nie byłaby istotna i jednocześnie niemiarodajna dla rozwiązania węzła małżeńskiego. Co więcej, brak dotarcia do motywów takiej decyzji skutkuje rozwiązaniem węzła małżeńskiego, które – po zbadaniu sytuacji – mogłoby w ogóle nie nastąpić. Sytuacja staje się tym bardziej niepokojąca, gdyby miała miejsce zmowa stron, zwłaszcza, że osoba nieochrzczona nie uznaje powagi autorytetu kościelnego i może mieć lekceważący stosunek do trwałości małżeństwa.

Inna sytuacja analizowana przez Beal'a może zaistnieć, gdy małżonek pogański odpowiada pozytywnie na oba pytania. W takim przypadku, osoba ochrzczona nie ma prawa zawrzeć nowego małżeństwa¹¹. Nawet, gdyby dotychczasowe małżeństwo rozpadło się z winy osoby nieochrzczonej, osoba ochrzczona winna być nakłoniona do pojednania się. W ta-

⁹ Tamże.

¹⁰ W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 327.

¹¹ K. Lüdicke, *Komentarz do kan. 1144*, [w:] K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Kodex Iuris Canonici*, Essen 1986–, 1144/1.

kiej sytuacji można co najwyżej pozwolić stronie ochrzczonej na pozostanie w separacji. Wyjątkiem w tym przypadku może być sytuacja unormowana kan. 1149. Gdyby strona nieochrzczona szczerze odpowiedziała pozytywnie na obie interpelacje, a nie byłoby możliwości wznowienia życia małżeńskiego (i co ważne – dopełnienia związku) z powodu odległości, odosobnienia lub innych okoliczności – osoba nieochrzczona zostałaby uznana za tę, która odchodzi i osoba ochrzczona mogłaby zawrzeć kolejny związek.

Może zaistnieć także sytuacja, która wydaje się bardzo teoretyczna, ale i ją bierze pod uwagę Beal w swoich dywagacjach. Chodzi mianowicie o to, że osoba dotychczas nieochrzczona oświadcza, że ma zamiar przyjęcia chrztu, ale nie chce kontynuować wspólnego życia ze swoim nowo ochrzczonym małżonkiem. Autor uważa, że w takim przypadku, należałoby dociec powodów niechęci do kontynuowania pożycia małżeńskiego. Jeśli taka odmowa nie byłaby spowodowana zawinionym prowadzeniem się osoby ochrzczonej, zawarcie małżeństwa – zdaniem Beal’a – byłoby możliwe. Beal, omawiając taką sytuację dwóch sprzecznych odpowiedzi, pokazuje sugestie innych autorów: Woeber’a, Gregory’ego, Abate’a. Wskazują oni na to, że nie można pogodzić pragnienia przyjęcia chrztu z odmową pojednania i pokojowego pożycia w małżeństwie. Uważają oni, że takie dwie różne odpowiedzi mogą świadczyć o nieszczerości drugiej strony małżeństwa i konsekwentnie zezwalają osobie nowo ochrzczonej na nowe małżeństwo¹².

W końcu pozostaje jeszcze jedna możliwa sytuacja, a mianowicie, gdy osoba nieochrzczona nie chce przyjąć chrztu, ale chce kontynuować pokojowe pożycie małżeńskie stron. W takim przypadku rozwiązanie małżeństwa w drodze przywileju Pawłowego nie jest możliwe.

Hipotetyczna analiza powyższych kombinacji skłania do zastanowienia się, w jaki sposób obiektywnie zważyć „odejście strony nieochrzczonej” i konsekwentnie, komu ze stron małżeństwa przypisać większą wiarogodność w ocenie sytuacji. Sercem przywileju Pawłowego, jak podkreśliła Kongregacja, jest „odejście osoby nieochrzczonej”. Dlatego sprawiedliwe zweryfikowanie takiej sytuacji jest niesłychanie ważne. W niniejszej kwestii nasuwa się następujące pytanie: czy wystarczającym powodem uznania

¹² Zob. przypis 48 do kan. 1144, [w:] J. Beal, J. Coriden, T. Green, *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, s. 1367.

odejścia strony nieochrzczonej jest umniejszanie gorliwości nowo ochrzczonego? Strona nieochrzczonej może z przekonaniem twierdzić, że fakt przyjętego chrztu u drugiej strony małżeństwa jej ewidentnie nie przeszkadza i nie zamierza ingerować w „jakiegoś Stwórcę”, którego i tak nie uznaje. Natomiast, osoba nowo ochrzczonej – wprost przeciwnie – tłumacząc się oziębłością małżonka nieochrzczonego i jednocześnie swoją gorliwością w wierze – może twierdzić, że zachowanie osoby nieochrzczonej należy interpretować w kategorii odejścia i że dla nowo ochrzczonego pozostawanie w takim związku jest obrazą Stwórcy, bo strona nieochrzczonej swoim zachowaniem gasi jej gorliwość w wierze. Taka sytuacja wydaje się być warta uwagi.

Z tenoru normy prawnej wynika, że większą wagę należy przypisać do decyzji strony nieochrzczonej, niż ochrzczonej. Jeśli strona nieochrzczonej – nawet z racji na swoją obojętność – oświadcza, że przyjęcie chrztu przez małżonka nie przeszkadza jej w żaden sposób, małżeństwo nie może zostać rozwiązane. Góralski, komentując tę kwestię, nazywa ją inicjatywą strony nieochrzczonej. To do niej – według wskazanego autora – ma należeć decyzja o zawarciu kolejnego małżeństwa przez osobę ochrzczonej. Jeśli osoba nieochrzczonej zgadza się na dalsze pokojowe pożycie stron, nie może być mowy o przywileju Pawłowym¹³. Taka konstrukcja prawna kłóci się z przyjętą w prawie kanonicznym zasadą przywileju, który przynależy do osoby żyjącej w nowym stanie. Konsekwentnie, w tym przypadku należałoby mówić raczej o uwarunkowanym przywileju lub o możliwości rozwiązania małżeństwa. Decyzja o zawarciu nowego małżeństwa przez dotychczas nieochrzczonego winna być wolna od decyzji drugiej strony małżeństwa. Małżonek nowo ochrzczonej, wstępując na drogę wiary, jak należy się spodziewać, dokonuje jakby nie było istotnego przewartościowania swojego życia, a nawet więcej – decyduje się na przyjęcie nowej kategorii swojego życia – i tym samym zmienia kryteria swoich wyborów. Do takich należy bez wątpienia wybór osoby, z którą wiąże się na całe życie. Taki wybór dla osób „rzeczywiście wierzących” (do jakich należałoby zaliczyć neofitów) jest umotywowany postawą wiary reprezentowaną przez drugą stronę małżeństwa. Osoba wierząca poszukuje osoby, która będzie ją wspierać we wszystkich poczynaniach życiowych, a szczególnie – mając na uwadze sakramentalny wymiar małżeństwa – wspierać w po-

¹³ W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 325.

szukiwaniu Boga i budowaniu w oparciu o Niego swojego dalszego życia. Dlatego pozostawanie w małżeństwie z osobą nieochrzczoneą może stanowić istotną trudność, a nawet rodzić konflikt sumienia u nowo ochrzczonego.

Sanchez uważa, że pożycie z osobą niewierzącą zawsze stwarza bliskie niebezpieczeństwo odejścia od wiary przez konwertytę. Z tej racji odmowa przyjęcia chrztu przez stronę nieochrzczoneą jest wystarczającym powodem do separacji małżeńskiej czy zaistnienia wyczerpujących przesłanek ku rozwiązaniu małżeństwa w drodze przywileju Pawłowego. Beal, komentując to stanowisko, uważa, że nie jest ono wystarczającym argumentem dla kościelnej praxis. W każdym razie, strona nowo ochrzczonea nie traci prawa do separacji czy rozwiązania węzła małżeńskiego, jeśli strona nieochrzczonea łamie swoje zobowiązanie do pokojowego pożycia po czasie¹⁴. Woestman i Kelly utrzymują, że jedynie udzielenie negatywnych odpowiedzi na oba pytania przez stronę nieochrzczoneą, stwarza możliwość rozwiązania węzła małżeńskiego. Niezmienna praktyka Kongregacji Nauki Wiary nie domaga się jednak, by strona nieochrzczonea udzieliła obu negatywnych odpowiedzi¹⁵, co potwierdza tezę o przypisywaniu większej wagi do odejścia małżonka pogańskiego, niż braku woli przyjęcia chrztu.

Z przywileju rozwiązania małżeństwa może skorzystać osoba, która przyjęła chrzest. Nie chodzi przy tym o chrzest w Kościele katolickim. Chrzest przyjęty ważnie w jakiegokolwiek wspólnocie stanowi powód ku rozwiązaniu wcześniejszego małżeństwa. Takie stanowisko potwierdziła Kongregacja Nauki Wiary w swojej odpowiedzi z dnia 30 sierpnia 1976¹⁶. Liczy się więc nie fakt przyjęcia wiary katolickiej, a przyjęcie chrztu w wierze chrześcijańskiej. Przywileju Pawłowego nie należy zatem łączyć z uzyskaniem przynależności do Kościoła katolickiego. Podobnie, w przypadku kolejnego przywileju – przywileju wiary – należało by raczej mówić o przywileju chrztu.

¹⁴ J. Beal, *Komentarz do kan. 1144...*, dz. cyt., s. 1366–1368.

¹⁵ Zob. przypis 46 do kan. 1144, w: J. Beal, J. Coriden, T. Green, *New Commentary on the Code...*, dz. cyt., s. 1367.

¹⁶ Zob. komentarz do kan. 1143, przypis 43, w: tamże, s. 1366.

Sposób dokonania interpelacji

Sposób dokonania interpelacji został unormowany w kan. 1144 §2 oraz w kan. 1145. Prawo kanoniczne stanowi, że interpelacji należy dokonać zasadniczo po chrzcie i że powinna mieć ona charakter urzędowy, czyli zostać dokonaną przez ordynariusza miejsca osoby nawróconej. W grę wchodzić może miejsce stałego, tymczasowego lub nawet miesięcznego pobytu strony¹⁷. Od tych unormowań istnieją wyjątki. Polegają one na tym, że interpelować można także przed chrztem, gdy zachodzi ku temu poważna przyczyna. Po wtóre, od interpelacji można dyspensować, jeśli – jak przewiduje prawodawca – z przynajmniej sumarycznego i poza-sądowego dochodzenia stwierdzi się, że nie można jej dokonać lub będzie ona bezowocna. Góralski, komentując wypowiedź Świętego Oficjum z dnia 29 listopada 1882 roku, stwierdza, że interpelacja byłaby niemożliwa, gdyby: miejsce pobytu małżonka nieochrzczonego byłoby nieznane, jego przesłuchanie byłoby niemożliwe albo przesłuchanie wiązałoby się z niebezpieczeństwem poważnej szkody dla strony nawróconej. Interpelacja byłaby natomiast bezowocna w przypadku, gdyby: strona nieochrzczone nie mogła złożyć wyjaśnień wskutek choroby umysłowej lub uwięzienia, nie odpowiadałaby na wezwanie albo odpowiadałaby na nie negatywnie lub po prostu definitywnie odeszła¹⁸. Ordynariusz ma obowiązek postawić stronie nieochrzczonej pytania i jeśli ta sobie tego życzy, pozostawić jej czas na odpowiedź z zaznaczeniem, że po upływie wskazanego czasu, jej milczenie zostanie uznane za odpowiedź negatywną¹⁹. Należy mieć na uwadze także i to – jak zauważa Lüdicke – że konflikt wiary nie następuje w małżeństwie od razu, ale może zrodzić się po pewnym czasie²⁰. Stąd należy wziąć pod uwagę sytuację, w której osoba interpelowana wkrótce po chrzcie odpowie, że nie przeszkadza jej fakt przyjętego chrztu swojego współmałżonka; po czasie zmieni jednak zdanie i dojdzie do wniosku krańcowo przeciwnego. W takim przypadku warto byłoby ponowić interpelację. Prawo nie przewiduje takiej sytuacji, ale – mając na uwadze tę cenną uwagę poczynioną przez Lüdicke – wydaje się, że byłoby to sensowne.

¹⁷ K. Lüdicke, *Komentarz do kan. 1145...*, dz. cyt., 1145/1.

¹⁸ W. Góralski, *Kościelne prawo...*, s. 330.

¹⁹ J. Beal, *Komentarz do kan. 1145...*, dz. cyt. s. 1369.

²⁰ K. Lüdicke, *Komentarz do kan. 1144...*, dz. cyt., 1144/1.

Interpelacja jest także ważna, gdy zostanie dokonana prywatnie przez stronę nawróconą, ale jak twierdzi Lüdicke i Beal, o ile nie może zostać dokonana urzędowo. Interpelacja dokonana przez ordynariusza miejsca jest zdaniem Beal'a – zwykłym, publicznym sposobem (*usual public way*). Po wtóre gdyby nie można było zachować formy prawnej, interpelacja jest także godziwa. Zawsze jednak należy stwierdzić interpelację i jej wynik w zakresie zewnętrznym²¹.

Sposób rozwiązania małżeństwa

Pierwsze małżeństwo zostaje rozwiązane mocą faktu zawarcia nowego związku małżeńskiego. W sytuacji przywileju Pawłowego, autorytet kościelny ma za zadanie jedynie stwierdzić, że zachodzą wszystkie wymagane przez prawo okoliczności²². Prawo nie wskazuje, kto jest kompetentnym przełożonym kościelnym weryfikującym ten fakt. Skoro w przypadku interpelacji, stanowi się o tym, że ma ich dokonać ordynariusz miejsca strony nawróconej, to wydaje się, że jego zadanie można rozciągnąć na całość procedury przywileju Pawłowego.

Konsekwencje rozwiązania małżeństwa – zawarcie kolejnego małżeństwa

O prawie zawarcia kolejnego małżeństwa prawodawca powszechny stanowi w kan. 1146 i 1147 KPK. Ze wskazanych norm prawnych wynika, że to prawo dotyczy małżeństwa z katolikiem (nawet nie z osobą ochrzczoneą). Jedynie z poważnych racji ordynariusz miejsca może zgodzić się na małżeństwo z osobą ochrzczoneą, niekatolicką albo nawet z osobą nieochrzczoneą. Takie obostrzenie domagające się uzyskania zgody ordynariusza miejsca na małżeństwo z inną osobą, niż katolik, jest powszechnie przyjmowane przez komentatorów jako stanowisko zrozumiałe. Jeśli rozwiązanie węzła nastąpiło z racji na to, że strona nieochrzczonea odeszła, bo nie chciała kontynuować pożycia małżeńskiego bez obrazy Stwórcy, to uzasadniona nadzieja zgodnego pożycia małżeńskiego może istnieć tylko w przypadku związku dwóch katolików. W przeciwnym razie – a więc w przypadku związku z niekatolikiem, konflikt sumienia osoby ochrzczo-

²¹ K. Lüdicke, *Komentarz do kan. 1145...*, dz. cyt., 1145/1; J. Beal, *Komentarz do kan. 1145...*, dz. cyt., s. 1369.

²² J. Beal, *Komentarz do kan. 1143...*, dz. cyt., s. 1366.

nej znów mógłby się powtórzyć. Góralski uważa, że ordynariusz miejsca, chcąc udzielić zgody na zawarcie małżeństwa z nie- katolikiem, sam nie widząc racji skłaniającej do dyspensy, winien zwrócić się o zgodę do Stolicy Apostolskiej, inaczej jego dyspensa nie byłaby ważna²³. Prawo nie wyklucza zatem możliwości zawarcia ważnego małżeństwa nawet z osobą nieochrzczonej. Taka sytuacja musi zostać poprzedzona uzyskaniem wskazanej zgody ordynariusza miejsca i nastąpić po zachowaniu przepisów prawa odnośnie do małżeństw mieszanych²⁴.

Rozwiązanie małżeństwa przez decyzję papieską – *in favorem fidei*

Historia problemu

Beal, omawiając rozwiązanie małżeństwa, poprzez dyspensę papieską, stawia dość radykalną tezę. Uważa mianowicie, że papieże XVI wieku, poprzez swoje konstytucje, jedynie zaadoptowali przywilej Pawłowy do sytuacji, których Apostoł nie przewidział. Beal, wskazuje, że w wieku odkryć katolicycy misjonarze napotykali mieszkańców Azji, Południowej i Centralnej Ameryki oraz Karaibów, którzy byli przyjaźnie nastawieni do przyjęcia wiary katolickiej. Nie mogli jednak jej przyjąć z racji na wielożeństwo. Istniejący w tym czasie przywilej Pawłowy nie dawał, z racji na swoją konstrukcję prawną, wystarczających przesłanek do aplikacji w istniejącej sytuacji. Po wtóre, z powodu handlu niewolnikami, związki zawierane przez tubylców były siłą rozdzielane i nie można było zastosować interpelacji. Było też prawdopodobne, że drugi małżonek z takiego związku, w międzyczasie przyjął chrzest. Taki stan faktyczny spowodował wydanie trzech konstytucji papieskich: Pawła III z 1 czerwca 1537 *Altitudo*, Piusa V z 2 sierpnia 1571 *Romani Pontifices*, Grzegorza XIII z 25 stycznia 1585 *Populis*. Mimo że wskazane akty prawne zostały wydane dla terytoriów misyjnych, KPK 1917 roku rozciągnął ich zastosowanie dla całego Kościoła Powszechnego. Historia problemu została przedstawiona

²³ W. Góralski, *Kościelne prawo...*, s. 333; tenże, *Uświęcające zadanie Kościoła*, [w:] P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, s. 332.

²⁴ P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 232.

dokładnie w taki sam sposób we wprowadzeniu do Norm Kongregacji Nauki Wiary z dnia 30 kwietnia 2001 r.²⁵ Kan. 1125 KPK 1917 r przywołał w/w konstytucje w swojej treści, a ich fragmenty zostały dołączone do wskazanego Kodeksu²⁶.

Problematyka rozwiązania małżeństwa w drodze decyzji papieskiej była w przeszłości stosunkowo często poruszana. Jej historię Kongregacja poruszyła we wstępie do Norm. Po opublikowaniu KPK 1917 roku, Kongregacja Świętego Oficjum promulgowała dnia 1 maja 1934 roku *Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem*. Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, Paweł VI nakazał zbadać dokładnie całość materii. Wskutek tego, Kongregacja Nauki Wiary opublikowała 6 grudnia 1973 *Instructio pro solutione matrimonii in favorem fidei*²⁷. Oba wskazane dokumenty, jak podaje się we wstępie Norm z 2001 roku, nie zostały opublikowane w AAS z racji na obawę przed ewentualnym błędnym zrozumieniem, że Kościół katolicki promuje rozwody kościelne. Ta obawa zapewne nie straciła na swej aktualności z racji na to, że i Normy z 2001 roku nie zostały promulgowane w AAS²⁸.

Małżeństwo stron, z których przynajmniej jedna nie została ochrzczona

Konstrukcja rozwiązania małżeństwa poprzez przywilej wiary została wpisana do art. 1 Norm Kongregacji z 2001 r. Stanowi on, że: „Małżeństwo zawarte przez strony, z których przynajmniej jedna nie została ochrzczona, może zostać rozwiązane przez Biskupa Rzymu poprzez przywilej wiary, jeśli to małżeństwo nie zostało dopełnione po tym, jak oboje małżonków przyjęło chrzest”.

Jak wynika z powyższego, chodzi o związek, w którym przynajmniej jedna ze stron w momencie zawierania małżeństwa nie jest ochrzczona i po

²⁵ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo...*, MMI, s. 4.

²⁶ J. Beal, *Komentarz do kan. 1147...*, dz. cyt., s. 1370.

²⁷ Normy te ukazały się w tłumaczeniu polskim. Zob. *Ut notum est*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 66–71.

²⁸ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo processu...*, s. 5–6; zob. także K. Lüdicke, *Wprowadzenie do kan. 1141*, [w:] K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984–, 1141/4.

wtóre, o małżeństwo, jakie nie zostało dopełnione po ewentualnym przyjęciu chrztu przez obojga małżonków²⁹. W takiej konstrukcji mieści się także sytuacja z przywileju Pawłowego, który zakłada, że w momencie zawierania małżeństwa obie strony były nieochrzczone. Oba przywileje mieszczą się „w punkcie startu” we wskazanej konstrukcji. Brak chrztu u przynajmniej jednej z osób i niedopełnienie małżeństwa po przyjęciu chrztu przez oboje należy uznać za warunek fundamentalny możliwości rozwiązania węzła. Obok wskazanych przywilejów (wiary i jego „przodka”, za jaki można uznać przywilej Pawłowy), prawo kanoniczne zna jeszcze inny sposób rozwiązania węzła. Jest nim rozwiązanie małżeństwa ochrzczonych przed dopełnieniem. Z racji na metodycznie inny porządek procedury *super rato et non consumato*, należy uznać, że nie mieści się ona w kategoriach niniejszego przywileju. Ponadto w grę nie wchodzi tylko małżeństwo katolika (czy katolików), bo mowa jest o ważnie przyjętym chrzcie, co zakłada, że mógł on nastąpić w jakiegokolwiek innej wspólnotie chrześcijańskiej.

Z powyższej analizy wynika jednoznaczny wniosek, że w omawianej konstrukcji prawnej nie mieści się małżeństwo sakramentalne (zawarte przez dwie osoby ochrzczone) i dopełnione. Taka teza jedynie częściowo została sformalizowana w normie prawnej. Otóż kan. 1141 obowiązującego Kodeksu Łacińskiego stanowi, że: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”. Poprzez małżeństwo „ważnie zawarte” można rozumieć także małżeństwo zawarte za dyspensą od różnicy religii, a to podlega władzy rozwiązania. W tym znaczeniu o wiele lepiej i jednoznacznie ujmuje sprawę kan. 853 Kodeksu Wschodniego, który stanowi, że: „Sakramentalny węzeł małżeński żadną ludzką władzą i z jakiegokolwiek przyczyny oprócz śmierci, nie może być rozwiązany po dopełnieniu małżeństwa”. Wyraźnie stanowi się zatem, że bezwzględnie nierozwiązywalny jest węzeł ochrzczonych, który został dopełniony.

Katalog przypadków, które można rozważać w tej sytuacji skonstruował Dzierżon. Wskazuje on między innymi na małżeństwo osoby ochrzczonej w sekcie. Taka jest jednak w rozumieniu prawa kanonicznego osobą nieochrzczoną, bo chrzest w sekcie nie jest chrztem ważnym, czyli

²⁹ G. Dzierżon, *Privilegium fidei w kanonicznym prawie małżeńskim*, „Ius Matrimoniale” 10 (16) 2005, s. 109.

w ogóle chrztem nie jest. Stąd to wyszczególnienie nie wydaje się istotne metodycznie. Innym poruszonym przez wskazanego autora przypadkiem jest małżeństwo dwóch osób nieochrzczonych, w którym jedna z nich prosi o rozwiązanie węzła na rzecz małżeństwa z katolikiem, sama bynajmniej nie chcąc przyjąć chrztu³⁰. Ten przypadek wydaje się być ściśle hipotetyczny. Normy w art. 7 §1 stanowią co prawda o prośbie o rozwiązanie węzła małżeńskiego przez osobę nieochrzczonej, ale odwołują się do przypadku z art. 7 §2, gdzie nawiązują do małżeństwa zawartego za dyspensą od różnicy religii, tj. małżeństwa z katolikiem. To nawiązanie jest uwidocznione przez łaciński łącznik *in eodem casu*. Poza tym taki przypadek kłóciłby się z kontekstem historycznym powstania niniejszego przywileju – przywileju na rzecz wiary.

Sama Kongregacja nie skonstruowała katalogu małżeństw, jakie mogą podlegać rozwiązaniu w drodze przywileju wiary. O nich można wywnioskować jedynie pośrednio. Stanowi się bowiem o podmiocie proszącym o rozwiązanie węzła (*pars oratrix*). Jak się okazuje może być nim zarówno katolik, jak i osoba nieochrzczonej. Niniejsze rozstrzygnięcia zostały wpisane do dwóch artykułów, a mianowicie do art. 5 i art. 7. Pośrednio wynika z nich, że prawodawca rozważa rozwiązanie węzła małżeńskiego zawartego za dyspensą od różnicy religii, jako właściwego adresata przywileju wiary.

Rozwiązanie małżeństwa z art. 5

Art. 5 normuje prośbę strony katolickiej. Może ona zamierzać zawarcie lub uważnienie małżeństwa z osobą nieochrzczonej lub ochrzczonej poza Kościołem katolickim. Z powyższego wynika, że art. 5 normuje rozwiązanie węzła małżeńskiego zawiązanego pierwotnie między katolikiem a osobą nieochrzczonej. Przez stronę katolicką można równie dobrze rozumieć osobę, która nawróciła się i przyjęła chrzest. Wcześniej była związana węzłem małżeńskim z osobą ochrzczonej (w tym także z katolicką) albo z osobą nieochrzczonej. Ponadto art. 5 stanowi o zawarciu lub uważnieniu małżeństwa. Może więc chodzić o „zalegalizowanie” istniejącego już nieprawego związku, po rozpadzie pierwszego.

³⁰ Tamże, s. 110.

Rozwiązanie małżeństwa z art. 7

Art. 7 wprost odwołuje się bezpośrednio do małżeństwa niesakramentalnego, zawartego za dyspensą od różnicy religii. Kongregacja normuje w nim sytuację, w której prośbę składa katolik, o czym w art. 7 §1, jak i osoba nieochrzczona, o czym w art. 7 §2. Art. 7 §1 umożliwia katolikowi złożenie prośby o rozwiązanie węzła zawiązanego za dyspensą od przeszkody różnicy religii, o ile ten zamierza związać się z osobą ochrzczoneą.

Stroną proszącą o rozwiązanie małżeństwa zawartego za dyspensą od różnicy religii może być także osoba nieochrzczona, o ile zamierza przyjmując chrzest i zawrzeć małżeństwo z osobą ochrzczoneą. Nie ma więc mowy o zawarciu przez neofitę małżeństwa z osobą nieochrzczoneą. Jednocześnie – co podkreśla się w art. 7 §3 – nie ma możliwości rozwiązania małżeństwa, jeśli istnieje roztropna wątpliwość odnośnie do szczerości nawrócenia strony proszącej lub drugiej strony przyszłego małżeństwa, o ile ta także przyjęła chrzest.

Art. 7 „upośledza” zatem przyszły związek, który zamierza zawrzeć czy to katolik czy neofita. Kongregacja nie daje tym osobom możliwości zawarcia małżeństwa z osobą nieochrzczoneą. Ten brak zdaje się uzupełniać art. 5, który przewiduje taką możliwość, przy złożeniu pisemnych gwarancji. Wskutek powyższej analizy nasuwa się pytanie o to czy unormowania sytuacji rozwiązania małżeństwa są wystarczająco jasne metodycznie. Czy nie lepiej byłoby mówić o stronie katolickiej (jako tej, która się nawraca, przyjmując chrzest, jak i tej, która tego nie czyni, bo już nią jest „od dawna”)? Z obu artykułów (art. 5 i 7) wynika bowiem, że katolik ma prawo zawrzeć małżeństwo z kimkolwiek, tj. z katolikiem, z ochrzczoneym niekatolikiem lub z nieochrzczoneym.

Warunki do zaistnienia rozwiązania małżeństwa in favorem fidei

Warunki do zaistnienia przywileju *in favorem fidei* są odmienne w zależności od tego czy stroną proszącą (*pars oratrix*) jest strona katolicka czy nieochrzczona. Należy je wydobyć z kontekstu poszczególnych przepisów prawnych. Niektóre z nich są wspólne obu sytuacjom.

Art. 4 Norm z 2001 warunkuje możliwość rozwiązania małżeństwa od niemożliwości odnowienia wspólnoty życia małżeńskiego. Po wtóre należy stwierdzić, że strona prosząca nie stanowi zwinionej przyczyny (wyłącznej czy przeważającej) rozpadu wspólnoty małżeńskiej. Podobna

gwarancja musi istnieć po stronie osoby, z którą proszący o rozwiązanie węzła ma zamiar zawrzeć lub uważnić małżeństwo. Wymaga się mianowicie od niej, aby nie spowodowała w sposób zawiniony (*sua culpa*) separacji małżeństwa³¹. Jak zaznacza Góralski, spełnienie tych wymagań nie jest konieczne do ważności, ale do godziwości łaski papieskiej³².

Inny warunek został zawarty w art. 1, który definiuje samo rozwiązanie małżeństwa. Chodzi mianowicie o to, że rozwiązanie węzła jest niemożliwe, gdy strony po przyjęciu chrztu dopełniły związek. Z powyższego wynika fundamentalna przesłanka perymptoryjna dla rozwiązania węzła – jaką jest dopełnienie węzła małżeńskiego przez ochrzczonych. Fakt ten mocno akcentuje się w normach proceduralnych. Udowodnienie go niweczy możliwość rozwiązania małżeństwa.

Inny warunek dotyczy zbadania szczerości nawrócenia strony proszącej o rozwiązanie węzła (o ile jest nią strona uprzednio nieochrzczona). Normy wskazują na niego w art. 7 §3. Niniejsza okoliczność została skonstruowana w formie negatywnej. Otóż prośba do Kongregacji Doktryny Wiary nie może zostać skierowana przez Biskupa, jeśli istnieje roztropna wątpliwość odnośnie do szczerości nawrócenia strony proszącej lub drugiej strony przyszłego małżeństwa, jeśli jedna lub dwie strony przyjęły chrzest. Ten wymóg wydaje się być fundamentalny. Zawarcie małżeństwa jest czymś wtórnym wobec nawrócenia, którego czytelnym znakiem jest przyjęcie chrztu świętego. Poprzez omawiany warunek Kongregacja chce mieć gwarancję, że przyjmujący chrzest rzeczywiście się nawraca, a nie przyjmuje go tylko dla formalności.

Jak wynika z art. 6 Norm, łaski rozwiązania małżeństwa udziela się tylko raz. Kongregacja stoi na stanowisku, że proces o rozwiązanie węzła nie może się rozpocząć w przypadku takiego małżeństwa, które zostało zawarte lub uważnione po otrzymaniu łaski rozwiązania wcześniejszego małżeństwa w drodze przywileju wiary.

Procedura

Rozwiązanie małżeństwa *in favorem fidei* nie następuje – jak w przypadku przywileju Pawłowego – na mocy samego prawa. Normy z 2001 roku wskazują w części proceduralnej (art. 11–25), jakie kroki należy pod-

³¹ G. Dzierżon, *Privilegium fidei...*, dz. cyt., s. 110.

³² W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 340.

jąc w diecezji, aby przedstawić prośbę Biskupowi Rzymskiemu. Zasady te w istotnym stopniu są zbieżne z Normami wydanymi przez Pawła VI z 1973 roku³³.

Proces informacyjny przeprowadza sam biskup (zapewne diecezji zamieszkania stron lub miejsca zawarcia małżeństwa)³⁴ lub wyznacza ku temu instruktora spośród sędziów swojego trybunału lub inną osobę. W procesie bierze udział także notariusz i obrońca węzła (art. 11)³⁵. W procesie należy przesłuchać obie strony, świadków i zebrać wymagane dokumenty. W sposób nie budzący wątpliwości należy udowodnić brak chrztu u strony deklarującej się jako nieochrzczona. Pod tym kątem należy także przesłuchać świadków, którzy znają przebieg życia osoby nieochrzczonej, jej dzieciństwa i młodości. Świadkowie mają zostać zapytani nie tylko o brak chrztu, ale o okoliczności i warunki, które spowodowały, że sakrament ten nie został udzielony. Co więcej należy zbadać księgi chrztów tych kościołów parafialnych, na terenie których przebywała strona nieochrzczona od dzieciństwa do 16 roku życia. Szczególną uwagę należy zwrócić na kościoły, do których osoba deklarująca się za nieochrzczone uczęszczała lub w którym zostało zawarte pierwsze małżeństwo³⁶. Jeśli osoba zawarła małżeństwo za dyspensą od różnicy religii, należy dołączyć także dokumenty kościelne: udzielenia dyspensy i protokół kanonicznego badania narzeczonych przed ślubem (art. 16). Ponadto, jeśli nasuwa się wątpliwość odnośnie do ważności zawarcia związku, którego rozwiązanie się prosi, należy o tym zaznaczyć w prośbie do Biskupa Rzymu (art. 10).

Jeśli chrzest został już udzielony, należy zbadać czas po zamieszkaniu stron. Chodzi zwłaszcza o to czy strony z pierwszego związku zamieszkały razem i czy dokonały dopełnienia małżeństwa, o czym w art. 17³⁷. Instruktor ma za zadanie zbadać także przebieg życia drugiej strony i dociec

³³ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o rozwiązaniu małżeństwa na mocy przywileju wiary. Normy proceduralne prowadzenia procesu o rozwiązanie węzła małżeńskiego na mocy przywileju wiary tekst polski*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 66–71.

³⁴ Według Norm Pawła VI taki proces ma przeprowadzić ordynariusz miejsca, kompetentny zgodnie z przepisem listu apostolskiego *Causas matrimoniales*, IV, 1 osobiście lub przez duchownego, któremu udzielił delegacji, Por. *Normy proceduralne prowadzenia procesu o rozwiązanie węzła...*, dz. cyt., s. 68–71.

³⁵ Por. tamże, art. 4, s. 68.

³⁶ Por. tamże, art. 6, s. 69.

³⁷ Por. tamże, art. 7, s. 69–70.

czy po rozwodzie małżonków nie usiłowała ona zawrzeć drugiego małżeństwa. Należy wskazać, jaka była przyczyna rozpadu pierwszego małżeństwa i ewentualnie po czyjej stronie była tego wina (art. 18). Do akt należy dołączyć dokument rozwodu cywilnego³⁸ lub ewentualne orzeczenie o nieważności związku cywilnego, a także kanonicznego z ewentualnego usiłowania małżeństwa (art. 19).

Strona prosząca o rozwiązanie małżeństwa winna przedstawić, w jaki sposób zadba o wychowanie religijne swoich dzieci. Musi także wypowiedzieć się odnośnie do obowiązków prawnych i moralnych odnośnie do pierwszego związku i zrodzonego z niego potomstwa (art. 20)³⁹.

Jeśli stroną proszącą jest osoba nowo ochrzczona, ma zostać zapytana o czas i intencję przyjęcia chrztu oraz o racje i szczerość przyjęcia tego sakramentu. W tej kwestii musi zostać także przesłuchany proboszcz, a w szczególności odnośnie do szczerości motywacji. Procedurę niweczy zweryfikowanie się braku szczerości w nawróceniu⁴⁰. W analogiczny sposób należy zbadać postawę przyszłego małżonka, jeśli on także zamierza przyjmując chrzest (art. 21). Należy mieć na uwadze, że zgodnie z nazwą przywileju, polega on na daniu prymatu wierze. Gdy brakuje szczerego przyjęcia wiary, nie może być też mowy o konsekwencji, jaką jest możliwość zawarcia nowego małżeństwa. W sposób wyraźny należy w aktach odnotować o religijności strony proszącej o rozwiązanie węzła i o religijności przyszłego współmałżonka (art. 22).

Pomija się publikację akt. Do zgromadzonych dokumentów należy dołączyć uwagi obrońcy węzła, który ma za zadanie zgłosić argumenty sprzeciwiające się rozwiązaniu pierwszego małżeństwa, o ile takie postrzeżga (art. 23). Następnie swoje wotum ma przedstawić biskup, zwłaszcza ustosunkowując się do art. 5 – czyli do rękojmi składanych w przypadku małżeństwa z niekatolikiem albo nieochrzczonym. W aktach wina znaleźć się informacja czy strona prosząca już usiłowała zawrzeć małżeństwo albo czy żyje w konkubinacie (art. 24). Tak przygotowane akta należy przekazać Kongregacji Nauki Wiary w trzech egzemplarzach, w języku używanym w Kurii Rzymskiej (art. 25).

Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, decyzję o rozwiązaniu węzła – kierując się swoją pasterską roztropnością – podejmuje Biskup Rzymski.

³⁸ Por. tamże, art. 10, s. 70.

³⁹ Por. tamże, art. 12, s. 71.

⁴⁰ Por. tamże, art. 9, s. 70.

Zawarcie kolejnego małżeństwa

Procedura rozwiązywania małżeństwa ma na celu zawarcie kolejnego związku. Nie rozwiązuje się małżeństwa dla ukonstytuowania „stanu wolnego” osoby nowo ochrzczonej. Stąd, co zostało ukazane wcześniej, należy od początku jasno wskazać, z jaką osobą nowe małżeństwo ma zostać zawarte lub uważnione. Wydaje się – według podobnej zasady, jak w przypadku przywileju Pawłowego – że kolejny związek winien zostać zawarty z katolikiem, albo przynajmniej z osobą ochrzczoneą w innej wspólnotie chrześcijańskiej. Normy Kongregacji nie zastrzegają jednak takiego wymogu, jak w przypadku przywileju Pawłowego, który domaga się zgody biskupa diecezjalnego na małżeństwo z nieochrzczonym. Preferencja małżeństwa z katolikiem została wyrażona w normach pośrednio, ale jak wynika z nich nie jest to jedyna możliwość. Normy przewidują, że nowo ochrzczony(a) może zamierzać małżeństwo zarówno z katolikiem (także z katechumenem), ale także z osobą ochrzczoneą poza Kościołem katolickim, jak i z osobą nieochrzczoneą.

W przypadku zamiaru małżeństwa ze stroną nieochrzczoneą lub ochrzczoneą poza Kościołem katolickim – o czym w art. 5 – Normy Kongregacji nakazują stronie katolickiej złożyć przyrzeczenia analogiczne do wpisanych do kan. 1125 KPK. Wymaga się mianowicie tego, by strona katolicka zadeklarowała, że jest gotowa oddalić od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary. Strona akatolicka ma zadeklarować, że jest gotowa pozostać stronie katolickiej wolność wyznawania własnej wiary, a także ochrzczenia i wychowania dzieci⁴¹. Co do drugiej strony nie stanowi się – tak, jak w kan. 1125 KPK – że jest [jedynie] powiadomiona o przyrzeczeniach strony katolickiej, by była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej. Wymóg stawiany przez Kongregację idzie więc o wiele dalej. Nie ma natomiast już mowy o trzecim elemencie rękojmii z kan. 1125, tzn. o tym, że obydwie strony mają zostać pouczone o celach oraz istotnych przymiotach małżeństwa, których nie może wykluczyć żadna ze stron. Wymagane w Normach warunki – zgodnie z art. 5 §2 – są dodatkowo zastrzeżone przez wymóg złożenia ich na piśmie. W przypadku braku takiej deklaracji nie udziela się łaski rozwiązania małżeństwa.

W przypadku zamiaru zawarcia małżeństwa z katechumenem (art. 8), Kongregacja poleca, aby zostało ono zawarte po chrzcie. Wyjątkiem uspra-

⁴¹ G. Dzierżon, *Privilegium fidei...*, dz. cyt., s. 111.

wiedliwiającym odstępstwo od tej zasady jest poważna przyczyna. Po wtóre wymaga się pewności moralnej co do przyjęcia chrztu po zawarciu małżeństwa⁴².

Rozwiązanie małżeństwa z kan. 1148 – poligamia

Prawodawca normuje związek nieochrzczonego, który przed przyjęciem chrztu miał kilka żon albo kobiety nieochrzczonej, która przed przyjęciem chrztu miała kilku mężów. Taka osoba – po przyjęciu chrztu – o ile trudno pozostać z pierwszym(a) małżonkiem(a), może zatrzymać jednego(a) z nich, oddalając pozostałe. Jeśli ustalenie faktu, który z małżonków był pierwszy jest trudne, konwertyta może zostać przy wybranej osobie.⁴³ Z tenoru normy prawnej, wyłania się sugestia, by osoba po przyjęciu chrztu zawarła małżeństwo z pierwszą osobą, z którą związała się węzłem naturalnym. Jedynie trudności z ustaleniem tego faktu, mogą usprawiedliwiać wybór innej osoby.

Powyższe unormowanie bazuje na konstytucji *Altitudo i Romani Pontifices*. Prawodawca domaga się zachowania prawnej formy po przyjęciu chrztu z ewentualnym zachowaniem przepisów o małżeństwach mieszanych. Ponadto ustawodawca w kan. 1148 §3 nakłada na ordynariusza miejsca obowiązek zatroszczenia się o oddalone żony po zawarciu kanonicznego małżeństwa. Jak zauważa Beal, kanon nie domaga się rozciągnięcia takiej troski na pozostawionych mężów, być może zakładając powszechność w kulturze poligynii, a nie poliandrii. Wskazany autor podnosi ponadto, że prawodawca przemilcza troskę ordynariusza o ewentualne potomstwo z wcześniejszych związków⁴⁴.

Rozwiązanie małżeństwa z kan. 1149 – brak wspólnoty z racji uwięzienia lub prześladowania

Prawodawca powszechny w kan. 1149 stanowi, że: „Jeśli nieochrzczone, po przyjęciu chrztu w Kościele katolickim, nie może ze współmałżon-

⁴² Tamże, s. 112.

⁴³ K. Lüdicke, *Komentarz do kan. 1148...*, 1148/1.

⁴⁴ J. Beal, *Komentarz do kan. 1148...*, dz. cyt., s. 1371.

kiem nieochrzczonym nawiązać współzamieszkania z racji uwięzienia lub prześladowania, wolno mu zawrzeć nowe małżeństwo, chociażby tymczasem druga strona przyjęła chrzest, z zachowaniem kan. 1141”. Unormowania tego kanonu bazują na konstytucji *Populis*. Możliwość zawarcia nowego małżeństwa przez osobę, która w momencie ślubu była nieochrzczona, istnieje po przyjęciu przez nią chrztu i w sytuacji, gdy nawiązanie wspólnoty życia jest niemożliwe z racji na uwięzienie czy prześladowanie. Kolejne małżeństwo jest możliwe, nawet gdyby druga strona małżeństwa przyjęła chrzest. Zastosowanie interpelacji – jak w przypadku przywileju Pawłowego – może nie być możliwe i prawodawca nie domaga się ich w ogóle⁴⁵. Rozwiązanie węzła małżeńskiego i w tym przypadku przypomina szczątkowy przywilej Pawłowy. Rozdzielenie małżonków nie musi nastąpić po chrzcie. Istotne jest to, aby po przyjęciu chrztu przez obojgą, związek nie został dopełniony⁴⁶, co sugeruje wskazanie na klauzulę z kan. 1141.

Zakończenie

Małżeństwo ważnie zawarte, w którym przynajmniej jedna ze stron nie została ochrzczona i jednocześnie małżeństwo niedopełnione po przyjęciu chrztu przez obojgą małżonków może zostać rozwiązane. Kościół niezmiennie naucza, że absolutnie nierozwiązywalnym jest małżeństwo ochrzczonych po dopełnieniu. Inicjatorem rozwiązania małżeństwa jest Św. Paweł, który pozwolił małżonkowi nowo ochrzczonemu odejść od swojego małżonka pogańskiego, o ile ten nie chciał kontynuować z nim wspólnoty życia.

Rzeczywistość okazała się o wiele bogatsza w XVI wieku, gdy katoliccy misjonarze napotykali potencjalnych konwertytów, związanych węzłem małżeńskim na gruncie prawa naturalnego. Ta sytuacja spowodowała, że początkowo dla terytoriów misyjnych, a potem dla całego Kościoła Powszechnego, zaadoptowano przywilej skonstruowany przez Św. Pawła. Odtąd możliwe jest rozwiązanie małżeństwa *in favorem fidei*, czyli w drodze przywileju wiary. Nieochrzczony, który decyduje się na przyjęcie wiary, może odejść – po otrzymaniu łaski Biskupa Rzymu – od pierwszego małżonka i związać się małżeństwem z inną osobą. Takie „nowe małżeń-

⁴⁵ Tamże, s. 1371.

⁴⁶ K. Lüdicke, *Komentarz do kan. 1149...*, 1149/1.

stwo” może zostać zawarte z katolikiem, ale także z ochrzczonym niekatolikiem czy nawet z osobą nieochrzczoneą. Każdy z przywilejów, by mógł nastąpić, domaga się wypełnienia przewidzianych przez prawo okoliczności. Przywilej Pawłowy może mieć miejsce w przypadku, gdy małżeństwo zawierają dwie osoby nieochrzczone, po przyjęciu chrztu przez jedną z nich. Sercem przywileju Pawłowego – jak przypomniała to Kongregacja Nauki Wiary – jest odejście strony nieochrzczonej. To „odejście” jest pojęciem wysoce sformalizowanym w prawie i musi zostać ostrożnie zbadane przez ordynariusza miejsca ochrzczonego. Urzędowe potwierdzenie o odejściu strony nieochrzczonej, otwiera drzwi do zawarcia kolejnego związku. Małżeństwo zostaje rozwiązane poprzez zawarcie nowego związku. Właściwy przełożony kościelny nie wydaje zgody, a ogranicza się jedynie do stwierdzenia faktów.

Rozwiązanie małżeństwa poprzez przywilej wiary może nastąpić w sytuacji, gdy przynajmniej jedna ze stron nie była ochrzczona w momencie zawarcia małżeństwa i małżonkowie nie dopełnili związku po ewentualnym przyjęciu chrztu przez obydwójga. W diecezji należy przeprowadzić proces informacyjny. Stroną proszącą o rozwiązanie małżeństwa może być zarówno strona pierwotnie nieochrzczona (po przyjęciu chrztu), jak i ochrzczona. Jeśli chodzi o osobę nieochrzczoneą, to starannie należy wykazać szczerą nawrócenia i udowodnić, że chrzest uprzednio nie nastąpił. Zarówno proszący, jak i przyszły współmałżonek nie mogą być winni rozpadowi pierwszego małżeństwa. W tym przypadku nie stosuje się interpelacji, co ma swoje uzasadnienie historyczne. Należy wykluczyć dopełnienie pierwszego związku, w razie, gdyby druga strona była ochrzczona albo przyjęła chrzest. Decyzję w tej kwestii podejmuje Biskup Rzymu, kierując się swoją pasterską roztropnością.

Artykuł dotyka także, ale jedynie symbolicznie rozwiązania małżeństwa w sytuacji poligamii oraz niemożności nawiązania wspólnoty wskutek prześladowania czy uwięzienia. Niniejsze sytuacje zrodziły się wskutek kształtowania się przywileju wiary i znajdują się w „jego cieniu”. Analogicznie, wskazane konstrukcje zostały tylko wspomniane we Wstępie do analizowanych Norm Kongregacji z 2001 roku.

Rozwiązanie małżeństwa w drodze któregoś z omawianych przywilejów następuje zawsze z zamiarem zawarcia kolejnego związku. Osoba, która korzysta z rozwiązania małżeństwa, nie ma możliwości zmiany stanu kanonicznego – nie staje się osobą „stanu wolnego”.

The dissolving of a ratified marriage in the meaning of the *Norms* of Congregation for the Doctrine of the Faith from 2001 Summary

The Congregation for the Doctrine of the Faith issued in the year 2001 the *Norms* about the possibility of dissolving marriages. It lays down in art. 1 that a marriage entered into by couple in that at least one person was unbaptized can be dissolved before ratifying it after receiving baptism by both spouses. The Congregation in the Introduction to the *Norms* was searching the problem in historical aspect and divided the question of dissolving marriages into four groups. The first possibility in the history of the Church was the Pauline privilege that allowed for dissolving a marriage entered into by two non-baptized people after that one of them has received baptism.

The next ages showed situations that were not foreseen by Apostol. During the age of exploration, Catholic missionaries in Asia, South and Central America and the Caribbean encountered natives who were favorably disposed toward the Christian faith but who were impeded from receiving baptism because of polygamy and separation due to captivity or persecution. The sixteenth century popes like: Paul III, Pius V, Gregory XIII issued constitutions in that allowed of dissolving non sacramental marriages, different from cases met by Apostol Paul. There was the same rule in all these situations: at least one of spouses was unbaptized and wanted to receive baptism or a marriage before receiving baptism by both spouses was not ratified. From the oldest times the Catholic Church has saved the main rule that only sacramental and ratified marriage can not be dissolved.

From that times we can say about four possibilities: Pauline privilege, favor of the faith, dissolving marriages because of polygamy or because of separation due to captivity or persecution.

Formally the Code of Canon Law from 1917 extended these rules (previously included in the constitutions) to the universal Church. The *Norms* from the year 2001 of Congregation of the Doctrine of Faith confirmed original teaching of the Church and focused on dissolving marriage in favor of the faith.

The author of the article focused on dissolving marriage in the Pauline privilege and in privilege of the faith. He was less interested in two next ways, because they are connected with and they are just a part of the second possibility of dissolving marriages. There are three conditions for application of the Pauline privilege: a marriage was entered into by two unbaptized people; one of them and only one received baptism; the still unbaptized spouse departed.

There are three essential conditions for dissolution of a marriage in favor of the faith, too: at least one of the parties was unbaptized; marriage was not ratified after receiving baptism; if dissolution is requested to permit the marriage of a catholic with an unbaptized person or a baptized non-catholic the guaranties about practicing and education children in the catholic faith must be granted. The similar rules must be saved in the cases of dissolving marriages for the sake of polygamy and separation due to captivity or persecution.

Ks. Dariusz Walencik
Uniwersytet Opolski

Zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych Wątpliwości interpretacyjne i postulaty *de lege ferenda*

Uwagi wstępne

Przeprowadzana reforma prawa podatkowego, której istotnym elementem było wejście w życie ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa¹, znalazła również swą kontynuację w uchwalonej 20 listopada 1998 r. ustawie o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne². Swym zakresem ustawa ta reguluje m.in. opodatkowanie osób duchownych, które osiągają przychody z opłat otrzymywanych z racji pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim (art. 1)³.

¹ Tekst jedn. Dz.U. z 2005 r., nr 8, poz. 60 z późn. zm.

² Dz.U. nr 144, poz. 930 z późn. zm.; zwana dalej ustawą.

³ Użycie przez ustawodawcę w tekście przepisu słowa „opłata” jest nietrafne, dlatego że jego literalna interpretacja prowadzi do błędnego wniosku, iż opodatkowaniu podlegają tylko przychody osób duchownych z tytułu opłat. Tymczasem podstawowym źródłem przychodów osób duchownych w Polsce są ofiary, a opłaty są zasadniczo źródłem przychodów kościelnych osób prawnych. Ofiary są składane przez wiernych z okazji czynności liturgicznych wykonywanych przez duchownych i posiadają element kontraktu dwustronnego (*do ut facias*) oraz należą one do świadczeń obowiązkowych względnych. W pojęciu „ofiara” nie jest zatem ujęty aspekt pełnej ekwiwalentności i zależności spełnionego świad-

Rozwiązania obowiązującej ustawy bardzo zbliżone są do wcześniejszych regulacji⁴. Istotną nowością jest wyraźne podkreślenie faktu, iż normuje ona sposób opodatkowania przychodów osób duchownych wszystkich związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej (art. 2 ust. 2)⁵. Ryczałtowa forma opodatkowania jest, co należy szczególnie podkreślić, zastrzeżona wyłącznie osobom, które na mocy prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego posiadają status osoby duchownej i spełniają równocześnie pozostałe przesłanki zawarte w ustawie podatkowej.

W bieżącym roku mija 10 lat od uchwalenia przepisów dotyczących zryczałtowanego sposobu opodatkowania przychodów osób duchownych. Mimo upływu czasu i licznych nowelizacji przepisy te zawierają nadal nieścisłości, powodujące problemy w ich stosowaniu zarówno przez osoby duchowne, jak i organy podatkowe. Celem mojego artykułu jest wskazanie tych przepisów ustawy, które wywołują rozbieżności interpretacyjne, oraz zgłoszenie postulatów *de lege ferenda*, mających je jednoznacznie rozstrzygnąć.

czenia od uiszczonych wartości pieniężnych, który to aspekt wyznacza zakres znaczeniowy pojęcia „opłata”. Z racji tego, iż ofiary są świadczeniami obowiązkowymi względnie nie można ich utożsamiać z darowiznami, określonymi w art. 888 kodeksu cywilnego. W przeciwnym razie (tzn. ofiary są darowiznami) przychody osób duchownych winny być przedmiotem opodatkowania podatkiem od spadków i darowizn. Uwzględniając powyższe uwagi należy stwierdzić, iż ustawodawca winien posłużyć się w treści przepisu zwrotem „przychody z ofiar”. Zob. także J. Patyk, *Kontrowersje związane z opodatkowaniem osób duchownych*, w: *Polski system podatkowy. Założenia a praktyka*, red. A. Pomorska, Lublin 2004, s. 414–415.

⁴ Zob. np. Okólnik nr 30/PO Ministerstwa Finansów z dnia 30 września 1974 r. w sprawie podatku dochodowego od osób duchownych; Rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 9 kwietnia 1982 r. w sprawie opodatkowania przychodów osób duchownych (Dz.U. nr 12, poz. 96 z późn. zm.); Rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 20 grudnia 1991 r. w sprawie opodatkowania przychodów osób duchownych (Dz.U. nr 124, poz. 552 z późn. zm.). Szerzej na ten temat zob. T. Stanisławski, *Ewolucja ryczałtowego sposobu opodatkowania przychodów osób duchownych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2001, t. 2, s. 67–80; tenże, *Spór o zasady opodatkowania dochodów osób duchownych w 1949 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2001, t. 3, s. 77–100; *Wykorzystanie opodatkowania Kościoła w polityce wyznaniowej PRL*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26–28 października 2004)*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 263–270; H. Pietrzak, *Kwestia opodatkowania kościelnych osób fizycznych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, „Prawo Kanoniczne” 2006, nr 1–2, s. 269–300.

⁵ Por. M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2005, s. 166.

Podmiot podatku

Ordynacja podatkowa stanowi, że podatnikiem jest osoba fizyczna, osoba prawna lub jednostka organizacyjna niemająca osobowości prawnej, podlegająca na mocy ustaw podatkowych obowiązkowi podatkowemu (art. 7 ordynacji podatkowej)⁶. Analizowana ustawa w odniesieniu do osób duchownych swym podmiotowym zakresem obejmuje tych wszystkich, którzy osiągają przychody z ofiar otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim (art. 42 ust. 1). Należy zauważyć, że ustawodawca podobnie jak i w innych aktach normatywnych nie podaje definicji pojęcia: „osoba duchowna” czy „duchowny”⁷. Wymienia natomiast taksatywnie poszczególne kategorie funkcji o charakterze duszpasterskim, odwołując się - niestety nieudolnie - do prawa kanonicznego Kościoła katolickiego. Wyliczenie to obejmuje następujące kategorie funkcji: proboszcz, wikariusz (art. 42 ust. 1); wikariusz lub inny duchowny pełniący czasowo funkcje proboszcza (art. 45 ust. 1); duchowny kierujący jednostką kościelną posiadającą samodzielną administrację w wydzielonej części parafii (art. 45 ust. 2); rektor lub inny duchowny kierujący jednostką kościelną posiadającą samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii (art. 45 ust. 3); duchowny nie pełniący funkcji proboszcza, wikariusza lub rektora, który osiąga przychody z misji, rekolekcji oraz innych posług (art. 45 ust. 4). Na równi z nimi ustawodawca stawia osoby duchowne wszystkich innych prawnie uznanych wyznań, które sprawują porównywalne funkcje (art. 43 ust. 2).

Stosowanie przez prawodawcę państwowego terminologii związanej z Kościołem katolickim zdaje się usprawiedliwiać odniesienie się w celu

⁶ Por. L. Etel, *Konstrukcja wewnętrzna podatku*, [w:] *Prawo podatkowe*, red. L. Etel, Warszawa 2005, s. 29.

⁷ Por. Wyrok NSA z dnia 19 września 2000 r., sygn. akt III SA 1411/00, LEX nr 47198, w którym Naczelny Sąd Administracyjny stwierdził, iż: „Przepis art. 32 ust. 2 pkt 9 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania stanowi, że statut [prawo wewnętrzne – D.W.] powinien określać sposób powoływania, odwoływania oraz kompetencje osób duchownych, o których mowa w art. 12 ust. 3 [ustawy], o ile kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie takich stanowisk (...). Brak definicji pojęcia „duchowny” w ustawodawstwie dotyczącym kościołów i innych związków wyznaniowych, wymaga wnikliwego zapoznania się z zasadami funkcjonowania kościoła lub związku wyznaniowego, dla uznania określonej osoby za duchownego (...)”. Najbardziej charakterystyczną cechą tej grupy osób jest powołanie ich do publicznego sprawowania funkcji sakralnych.

wyjaśnienia, o jakie osoby dokładnie chodzi do prawa wewnętrznego tego Kościoła. Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁸ stanowi, iż proboszcz jest własnym pasterzem zleconej sobie parafii, a jego zadaniem jest pasterska troska o powierzona mu wspólnotę – parafię (kan. 519). Natomiast wikariusz parafialny jest współpracownikiem proboszcza i uczestniczy pod jego władzą w zadaniu pasterskiej troski o powierzona proboszczowi parafię (kan. 545). W przypadku wakansu parafii lub niemożności pełnienia pasterskiej posługi przez proboszcza w parafii na skutek uwięzienia, zesłania, czy wygnania, niezdolności lub słabego zdrowia, lub innej przyczyny biskup diecezjalny winien powołać administratora parafii, który ma te same obowiązki i uprawnienia co proboszcz (kan. 539; 540 § 1). Ustawodawca kościelny przewiduje również inną możliwość. Mianowicie w przypadku wakansu parafii, niemożności pełnienia funkcji duszpasterskich na skutek przeszkody, a przed mianowaniem administratora parafii, do tychczasowe funkcje proboszcza przejmuje tymczasowo wikariusz parafialny. Choć prawo kanoniczne wprost tego nie reguluje, przyjmuje się, że i w tym drugim przypadku osoba przejmująca funkcje proboszcza ma takie same uprawnienia i obowiązki jak administrator parafialny⁹.

W art. 45 ust. 2 ustawodawca wylicza przykładowo kościelne jednostki organizacyjne posiadające samodzielną administrację w wydzielonej części parafii, takie jak: wikariaty eksponowane, kuracje, lokacje (*sic!*). Otóż, zgodnie z kan. 516 § 1 KPK z 1983 r. ustawodawca kościelny zezwala biskupowi diecezjalnemu w wyjątkowych okolicznościach, by zarządzić duszpasterskim potrzebom wiernych, na ustanowienie *quasi-paroecia*, czyli parafii tymczasowej. Na mocy zaś kan. 516 § 2 biskup diecezjalny ma możliwość ustanowienia innych jednostek organizacyjnych w sytuacji, gdy erygowanie parafii lub parafii tymczasowej napotyka przeszkody¹⁰. Kodeks Prawa Kanonicznego nie określa nazw dla tych form organizacyj-

⁸ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekł. polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

⁹ Por. E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. II, Warszawa 1985, s. 216–218; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986¹, s. 253.

¹⁰ Por. J. Krukowski, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni*, [w:] J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II, cz. 1 *Księga II – Lud Boży. Część I – Wierni chrześcijanie; Część II – Ustrój hierarchiczny*, Poznań 2005, s. 413.

nych. Przykładowe nazwy dla tego typu jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego znajdujemy natomiast w instrukcji na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae imago* wydanej przez Kongregację Biskupów 22 lutego 1973 r. Instrukcja ta stanowi, iż z powodu trudności w erygowaniu nowych parafii biskup diecezjalny może ustanowić: wikariaty, kościoły pomocnicze, misje duszpasterskie, domy duszpasterstwa, centra duszpasterstwa (nr 183)¹¹. Ustawa wymienia zatem jednostki organizacyjne: kuracje i lokacje (*sic!*), które w aktualnym prawodawstwie i praktyce Kościoła katolickiego nie występują.

Kuracja, była duszpasterską jednostką terytorialną erygowaną przez biskupa diecezjalnego wskutek kanonicznego podziału parafii. Charakteryzowała się samodzielnością i niezależnością w stosunku do macierzystej parafii. Na jej czele stał własny duszpasterz, który posiadał identyczne prawa i obowiązki, jakie przysługiwały proboszczowi. Na ziemiach polskich najczęściej kuracji było w XIX w. W następnym wieku ich liczba się zmniejszała. Ośrodki duszpasterskie tego typu zanikły zupełnie w latach sześćdziesiątych XX wieku¹². Natomiast lokalia była placówką duszpasterską o niższej randze niż parafia i kuracja. Utworzona na określonym terytorium z wydzielonej części macierzystej parafii, posiadała własny kościół lub kaplicę i własnego duszpasterza (lokalista, kuratus, rektor, rządca). W sprawach duszpasterskich częściowo była uzależniona od parafii, w majątkowych przysługiwała jej zaś całkowita niezależność. W XIX i XX w. na ziemiach polskich liczba lokalii dochodziła do 50. Od końca lat sześćdziesiątych XX w. stopniowo zostały zastąpione przez samodzielne parafie¹³. Ponadto należy zwrócić uwagę, iż w terminologii kościelnej występowała nazwa „lokalia”, a nie „lokacja” jakie zawarto w ustawie. Na wspomnianym przykładzie da się zauważyć zarówno brak w precyzyjnym konstruowaniu tekstu normy prawnej przez ustawodawcę państwowego, jak i mechaniczne powielanie norm z poprzednich aktów prawnych.

¹¹ Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium Ecclesiae Imago* de pastoralis ministerio Episcoporum, 22 II 1973, Typis Polyglottis Vaticanis 1973; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 403–516.

¹² Por. J. Warmiński, *Kuracja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 239–240.

¹³ Por. F. Bączkiewicz, W. Stawinoga, A. Baron, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Opole 1957, s. 577; J. Warmiński, *Lokalia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 1332–1333.

Otóż, w Okólniku nr 30/PO Ministerstwa Finansów z dnia 30 września 1974 r. w sprawie podatku dochodowego od osób duchownych (§ 2 pkt d) oraz w rozporządzeniu Ministra Finansów z dnia 9 kwietnia 1982 r. w sprawie opodatkowania przychodów osób duchownych¹⁴ (§ 3 pkt 2) występują dokładnie takie same nazwy jak w omawianej ustawie. Akty te zostały wydane jako akty wykonawcze do ustawy z dnia 16 grudnia 1972 r. o podatku dochodowym¹⁵. O ile na gruncie, będącego wtedy jeszcze w mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.¹⁶ można przyjąć wyliczenie wspomnianych jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego za uzasadnione, o tyle w aktualnym stanie prawnym jest przykładem anachronizmu i utraciło *ratio legis*. Stąd zasadnym wydaje się skierowanie do ustawodawcy postulatu, by dostosował przepisy ustawy do obowiązującego porządku prawnego, tzn. przepisów ustaw wyznaniowych, dotyczących struktur organizacyjnych związków wyznaniowych poprzez wprowadzenie normy odsyłającej.

Zgodnie z art. 45 ust. 3 rektor lub inny duchowny kierujący jednostką kościelną¹⁷ posiadającą samodzielną administrację bez wydzielonej czę-

¹⁴ Dz.U. nr 12, poz. 96 z późn. zm.

¹⁵ Dz.U. nr 53, poz. 339 z późn. zm.

¹⁶ *Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benediciti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analitico-alphabetico ab E. Petro Card. Gaspari auctus*, Romae 1918.

¹⁷ Pojęcie „rektor” zarówno w polskim systemie prawnym, jaki i ustawodawstwie Kościoła katolickiego, jest terminem wieloznacznym. Mianowicie, zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego* z 1983 r. przez rektorów kościołów rozumie się „kapłanów, którym powierzono troskę o jakiś kościół, który nie jest ani parafialny, ani kapitulny, ani złączony z domem wspólnoty zakonnej lub stowarzyszenia życia wspólnego, którzy sprawują w nim święte czynności” (kan. 556). Co do zasady rektorzy kościołów nie mogą jednak sprawować czynności zarezerwowanych proboszczom (udzielanie chrztów, odprowadzanie pogrzebów, asystowanie przy zawieraniu małżeństw itp. – zob. kan. 530), chyba że uzyskają zgodę (a w razie potrzeby także delegację) właściwego proboszcza (kan. 558). Kanon 239 § 1 stanowi zaś, że każde seminarium powinno mieć rektora, który stoi na jego czele. Stosownie do przepisu art. 7 ust. 3 pkt 6 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 29, poz. 154 z późn. zm.) rektorzy są prawnymi reprezentantami kościołów rektoralnych, które na mocy art. 7 ust. 2 pkt 1 tejże ustawy można zaliczyć do kościelnych osób prawnych mieszanych, czyli takich, które są określone zarówno przez elementy personalne, jak i terytorialne. Natomiast adekwatnie do przepisu art. 45 ust. 2 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne kościoły rektoralne należy zaliczyć do kościelnych jednostek organizacyjnych posiadających samodzielną administrację w wydzielonej części parafii,

ści parafii opłacają ryczałt według stawek określonych w załączniku nr 6, dla parafii o liczbie mieszkańców powyżej 1 000 do 3 000, w zależności od siedziby kierowanej jednostki lub miejsca zatrudnienia. Rodzi się więc pytanie, jak należy rozumieć pojęcie „jednostka kościelna posiadająca samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii”. Odpowiedź na powyższe pytanie znajdujemy w wyroku NSA z dnia 25 marca 2002 r., sygn. akt I SA/Wr 2177/99 (niepubl.)¹⁸. Naczelny Sąd Administracyjny stwierdził w uzasadnieniu wyroku, iż w teorii prawa za osobę prawną uznaje się jednostkę organizacyjną, która została przez normę prawną wyposażona w zdolność prawną, czyli zdolność do tego, by być podmiotem praw i obowiązków z zakresu prawa cywilnego. Taki podmiot musi posiadać samodzielność organizacyjną, bowiem jeżeli norma prawna przyznaje jednostce organizacyjnej przymiot osobowości prawnej, to tym samym stwierdza, że jednostka ta może być samodzielnym podmiotem stosunków cywilnoprawnych. Oczywiście normy prawne z innych gałęzi prawa niejednokrotnie nawiązują do kategorii osobowości prawnej. Tak jest również na gruncie prawa podatkowego. Należy więc przyjąć, że sformułowanie „jednostka kościelna posiadająca samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii”, którego użyto w art. 45 ust. 3 ustawy, to nic innego jak synonim osobowości prawnej kościelnej jednostki organizacyjnej.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej w art. 5 stanowi, że w skład struktury organizacyjnej Kościoła wchodzi osoby prawne wymienione w art. 6–10 i że ilekroć w ustawie jest mowa o władzy kościelnej, rozumie się przez to organ właściwej kościelnej osoby prawnej¹⁹. Opierając się na prze-

czyli jednostek terytorialnych. Ponadto na mocy art. 8 ust. 2 pkt. 9 organami kościelnymi osób prawnych o charakterze personalnym, jakimi są wyższe seminaria duchowne są także rektory. Tak więc to samo pojęcie jest dwukrotnie definiowane, za każdym razem w inny sposób. Zasadnym wydaje się zatem postulat, by z treści przepisu art. 45 ust. 3 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiągniętych przez osoby fizyczne skreślić słowo „rektor”.

¹⁸ Tezę wyroku oraz fragment uzasadnienia zamieszczono w publikacji: A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *Leksykon ryczałtu* 2007, Wrocław 2007, s. 599–600.

¹⁹ Trzeba jednak podkreślić, że – wobec ratyfikacji Konkordatu - ustawowy katalog osób prawnych musi być uznany jedynie za przykładowy. Oprócz jednostek organizacyjnych wymienionych w tym akcie normatywnym możliwe jest – zgodnie z prawem kanonicznym – tworzenie również innych podmiotów o charakterze terytorialnym lub personalnym, posiadających osobowość prawną na gruncie prawa kanonicznego. W związku

pisach ustawy z 17 maja 1989 r. możliwe jest wyodrębnienie kilku grup osób prawnych Kościoła katolickiego, które wchodzą w skład jego struktury. Wśród tych podmiotów można wyróżnić te, które mają charakter ogólnopolski, terytorialny, personalny, mieszany (terytorialno-personalny) oraz kościelne zakłady naukowe. Katalog osób prawnych o charakterze personalnym został zawarty w art. 8 ust. 1, natomiast ich organy wskazano w art. 8 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Są to: a) Ordynariat Polowy – jest prawnie reprezentowany przez ordynariusza polowego, b) kapituły – są reprezentowane przez prepozyta albo dziekana, c) parafie personalne – podobnie jak w przypadku parafii terytorialnej - organem jest proboszcz lub administrator parafii; d) Konferencje Wyższych Przełożonych Zakonnych Męskich oraz Żeńskich – są reprezentowane przez przewodniczącego (przewodniczącą), e) zakony²⁰ – prawnymi reprezentantami zakonów są wyżsi przełożeni zakonni, f) prowincje zakonów - są reprezentowane przez przełożonego lub przełożoną prowincji, g) opactwa, klasztory niezależne i poszczególne domy zakonne – są reprezentowane przez ich przełożonych, tj. odpowiednio: opatów (w przypadku opactw) oraz przełożonych (w pozostałych przypadkach)²¹, h) wyższe seminaria duchowne diecezjalne – są reprezentowane przez ich

z postanowieniem Konkordatu, na mocy którego „Rzeczpospolita Polska uznaje [...] osobowość prawną wszystkich instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych, które uzyskały taką osobowość na podstawie przepisów prawa kanonicznego” (art. 4 ust. 2) nie można im odmówić możliwości nabycia osobowości cywilnoprawnej. Wychodząc z tych założeń w wykazie kompetencyjnym dotyczącym powiadomienia o uzyskaniu osobowości prawnej przez instytucje kościelne, stanowiącym załącznik do instrukcji Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski z dnia 13 maja 2000 r. dotyczącej sposobu powiadamiania organów państwowych o uzyskaniu osobowości prawnej przez terytorialne i personalne instytucje kościelne („Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2000, nr 4, s. 35–40), uwzględniono również opactwo terytorialne oraz prałaturę personalną i terytorialną, pomimo tego, że w ustawie nie zostały one wymienione.

²⁰ Określenie „zakon” obejmuje zarówno instytucje życia konsekrowanego (tj. instytucje zakonne i instytucje świeckie), jak i stowarzyszenia życia apostołskiego. Chodzi tu o zakony jako całość, gdyż ponadto prowincje i poszczególne domy zakonne także posiadają osobowość prawną. Do wyższych przełożonych zalicza się „tych, którzy kierują całym instytutem lub jego prowincją, czy inną zrównaną z nią częścią lub domem niezależnym. Zalicza się do nich również ich zastępców. Do wymienionych dochodzi opat - prymas oraz przełożony kongregacji monastycznej, którzy jednak nie posiadają całej władzy, jaką prawo powszechne przyznaje wyższym przełożonym” (kan. 620 KPK).

²¹ Organy osób prawnych zakonnych mogą jednak używać innych nazw, stosownie do tradycji danej jednostki (art. 8 ust. 3 ustawy).

rektorów, i) niższe seminaria duchowne diecezjalne – organami takich osób prawnych są dyrektorzy, j) wyższe i niższe seminaria duchowne zakonne – podobnie jak w przypadku seminariów diecezjalnych – są reprezentowane przez rektorów oraz dyrektorów²². Uregulowanie prawne zawarte w treści ust. 3 art. 45 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne odnosi się właśnie do takich osób duchownych, które są organami personalnych jednostek organizacyjnych Kościoła.

Artykuł 45 ust. 4 ustawy stanowi, iż: „Osoby duchowne nie pełniące funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, które osiągają przychody wymienione w art. 42 ust. 1 z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych, jeżeli zawiadomią naczelnika urzędu skarbowego o osiągnięciu takich przychodów, opłacają ryczałt (...)”. Również i w tym miejscu tekst ustawy jest nieprecyzyjny i powoduje trudności interpretacyjne. Dokonując literalnej wykładni omawianego przepisu, dochodzimy do wniosku, iż przesłanką powstania obowiązku podatkowego jest uzyskanie przez osobę duchowną nie będącą proboszczem, wikariuszem,rektorem jakiegoś ośrodka duszpasterskiego przychodu z tytułu głoszonych misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych. Zobowiązanie podatkowe powstaje zaś na mocy decyzji właściwego naczelnika urzędu skarbowego, ale pod warunkiem, że takie osoby duchowne wcześniej zawiadomią o tym fakcie tegoż naczelnika. Przyjęcie takiej wykładni zaprzecza jednak podstawowym zasadom prawa podatkowego. Skoro podatek jest świadczeniem przymusowym, to nie może być mowy o dozie dobrowolności, a do takich wniosków może doprowadzić literalna interpretacja sformułowania „jeśli zawiadomią”. Zwrot „jeśli zawiadomią” wskazuje na brak bezwzględnego obowiązku zawiadomienia naczelnika urzędu skarbowego o zaistnieniu zdarzeń rodzących obowiązki podatkowe. Należałoby zatem zastąpić owo nieściśle wyrażenie słowem „zawiadamiają”, tak jak w art. 42 ust. 2, odzwierciedlającym pewien obowiązek, przymus. Ponadto czy w treści przepisu potrzebne są znów kolejne prowadzące do błędu wyliczenia? Sądzę, iż korzystniejszym dla jednoznaczności przepisu byłoby użycie sformułowań o charakterze ogólnym: „Osoby duchowne nie pełniące stałych funkcji o charakterze duszpasterskim” albo „Osoby duchowne pełniące doraźnie funkcje o cha-

²² Seminaria zakonne posiadają osobowość prawną tylko wówczas, gdy zgodnie z przepisami danego zakonu mają charakter samoistny (art. 8 ust. 1 pkt 10 ustawy).

rakterze duszpasterskim”. Analogicznie w dalszej części przepisu wymagane byłoby bądź zastąpienie wyrażenia – „które osiągają przychody wymienione w art. 42 ust. 1 z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych” – frazą „które osiągają przychody z ofiar otrzymywanych w związku z pełnionymi posługami religijnymi”, bądź skreślenie słów „z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych”. Teraz bowiem treść przepisu w omawianej części brzmi: „które osiągają przychody – z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim (taki jest zakres treściowy odesłania) – z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych”. Pomijając okoliczność, iż zwrot „innych posług religijnych” jest pojęciem nieostrym, to obecna treść analizowanego fragmentu przepisu art. 45 ust. 4 jest przykładem błędu *idem per idem*. „Opłaty” otrzymywane z racji „misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych” są przecież „opłatami otrzymywanymi w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim”.

Reasumując, możemy stwierdzić, iż osoby duchowne albo pełnią funkcje o charakterze duszpasterskim, albo takich funkcji nie pełnią²³. Osoby duchowne, które pełnią funkcje o charakterze duszpasterskim, czynią to bądź w sposób stały, powtarzający się, bądź w sposób doraźny, okazjonalny. W pierwszym przypadku ofiary otrzymywane w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim stanowią ich główne, nie raz jedyne źródło przychodów, zaś w drugim przypadku podstawą ich dochodów są przychody otrzymywane z innych źródeł, najczęściej stosunku pracy, a przychody z ofiar otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim są źródłem dodatkowym. Duchowny, który osiąga tylko przychody z działalności duszpasterskiej jest podatnikiem podatku zryczałtowanego. Duchowny, który natomiast osiąga tylko przychody z innych źródeł jest podatnikiem podatku dochodo-

²³ Zob. *Pismo Urzędu Skarbowego w Tychach z dnia 28 lipca 2004 r.*, znak US.PD/4115/T-2564/39/2004, w: A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *Leksykon ryczałtu 2007*, s. 607–608, w którym US w Tychach uznał, iż osoba duchowna, która pobiera emeryturę, ale nie wykonuje posług duszpasterskich nie podlega opodatkowaniu w formie ryczałtu od przychodów osób duchownych. Tym samym US w Tychach przyjął, iż można być osobą duchowną i nie wykonywać żadnych funkcji duszpasterskich. W mojej ocenie takie stanowisko (poza sytuacjami wyjątkowymi: trwała niezdolność do wykonywania jakichkolwiek posług, karne zawieszenie możliwości wykonywania funkcji) jest błędne. Należałoby raczej przyjąć, iż może zaistnieć taki stan faktyczny, w którym osoba duchowna, wykonująca funkcje duszpasterskie nie osiąga żadnych przychodów z tego tytułu.

wego płaconego na zasadach ogólnych. W sytuacji, gdy osiąga przychody z dwóch źródeł (działalność duszpasterska i np. stosunek pracy) może być więc jednocześnie podatnikiem podatku zryczałtowanego (od przychodów z działalności duszpasterskiej) oraz podatku dochodowego płaconego na zasadach ogólnych (w odniesieniu do dochodów uzyskiwanych ze stosunku pracy). Jeśli jednak w odniesieniu do przychodów z działalności duszpasterskiej rzeknie się opodatkowania w formie ryczałtu – całość jego dochodów będzie opodatkowana na zasadach ogólnych.

Powstanie i wygaśnięcie zobowiązania podatkowego

Obowiązek podatkowy jest kategorią prawną zobiektywizowaną, a więc powstaje w warunkach określonych przez prawo i nie zależy od woli podmiotów, które podlegają temu obowiązkowi, jak również nie zależy on od podmiotów ustawowo zobowiązanych do stosowania różnych środków jego realizacji²⁴. Z definicji obowiązku podatkowego zawartej w przepisach ordynacji podatkowej można wyinterpretować, że powstanie obowiązku podatkowego jest uzależnione od zaistnienia zdarzenia określonego w ustawie podatkowej (art. 4). Poszczególne ustawy podatkowe określają moment powstania obowiązku podatkowego. Zgodnie z przepisem art. 42 ust. 2 analizowanej ustawy osoby duchowne mają obowiązek w terminie 14 dni od dnia objęcia funkcji zawiadomić właściwego naczelnika urzędu skarbowego o rozpoczęciu pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim. Ze względu na oczywistą - na pierwszy rzut oka - tożsamość określeń „objęcie funkcji” i „rozpoczęcie pełnienia funkcji”, mogłoby się wydawać, iż są one użyte jako synonimy, a ich zamieszczenie w treści przepisu jest podyktowane względami językowymi. Tymczasem należy zauważyć, że zwrot „objęcie funkcji” oznacza wyrażenie zgody przez zainteresowanego na objęcie powierzonej mu funkcji i nie jest zdeterminowane okolicznością rozpoczęcia wykonywania tejże funkcji. To znaczy „objęcie funkcji” i „rozpoczęcie pełnienia funkcji” mogą, ale nie muszą (i tak najczęściej w praktyce) wystąpić jednocześnie. Moim zdaniem, wyrażenie „objęcie funkcji” odnosi się bardziej do stanu prawnego (do czynności prawnej), natomiast sformułowanie „rozpoczęcie pełnienia funkcji” do stanu faktycznego. Skoro zatem ustawa wiąże powstanie obowiązku podat-

²⁴ Por. J. Głuchowski, *Polskie prawo podatkowe*, Warszawa 2006⁶, s. 27.

kowego z określonym stanem faktycznym – osiągnięciem przychodów z ofiar otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim (art. 42 ust. 1) – to momentem powstania obowiązku podatkowego jest faktyczne rozpoczęcie wykonywania funkcji przez osobę duchowną i osiąganie przez nią z tego tytułu przychodów. Te dwie przesłanki muszą być spełnione kumulatywnie. Zatem sam fakt bycia duchownym i wyrażenie przez niego zgody na objęcie powierzonej mu funkcji nie jest wystarczającą przesłanką powstania obowiązku podatkowego w myśl ustawy. Taką interpretację potwierdza także określenie „w razie rozpoczęcia wykonywania funkcji w ciągu kwartału” użyte przez ustawodawcę w art. 48 ust. 1. Dlatego też w treści przepisu art. 42 ust. 2 należałoby albo doprecyzować wyrażenie „od dnia objęcia funkcji”²⁵, albo go skreślić²⁶.

W art. 5. ordynacji podatkowej sformułowano legalną definicję zobowiązania podatkowego, którym jest wynikające z obowiązku podatkowego zobowiązanie podatnika do zapłacenia na rzecz Skarbu Państwa, województwa, powiatu albo gminy podatku w wysokości, w terminie oraz w miejscu określonych w przepisach prawa podatkowego. Zobowiązanie podatkowe jest zatem obowiązkiem podatkowym skonkretyzowanym co do następujących elementów: osoby podatnika, wysokości świadczenia, terminu płatności oraz miejsca spełnienia świadczenia. W myśl przepisu art. 42 ust. 2 osoby duchowne mają obowiązek zawiadomić właściwego naczelnika urzędu skarbowego o rozpoczęciu pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim w terminie 14 dni. Po otrzymaniu tego zawiadomienia naczelnik urzędu skarbowego wydaje zgodnie z art. 21 § 1 pkt 2 ordynacji podatkowej decyzję ustalającą wysokość zobowiązania podatkowego. Tak więc zobowiązanie podatkowe w zryczałtowanym podatku dochodowym od przychodów osiąganych przez osoby duchowne powstaje w momencie doręczenia tym osobom decyzji organów podatkowych, w których ustalana jest wysokość zobowiązań podatkowych. Decyzje takie mają charakter konstytutywny i dopiero ich doręczenie wywołuje skutek prawny polegający na powstaniu konkretnego stosunku podatkowo-prawnego²⁷. Naczel-

²⁵ Np. używając sformułowania: „od dnia rozpoczęcia wykonywania funkcji”.

²⁶ Wtedy przepis mógłby mieć następującą treść: „Osoby, o których mowa w ust. 1, zawiadamiają właściwego naczelnika urzędu skarbowego o rozpoczęciu wykonywania funkcji o charakterze duszpasterskim w terminie 14 dni”.

²⁷ Por. Wyrok WSA w Warszawie z dnia 22 kwietnia 2004 r., sygn. akt III SA 3162/02, LEX nr 150829.

nik urzędu skarbowego właściwy według miejsca wykonywania funkcji o charakterze duszpasterskim wydaje decyzję ustalającą wysokość ryczału, odrębnie na każdy rok podatkowy (art. 46 ust. 1).

Rozróżnienie terminów powstania obowiązku podatkowego i zobowiązania podatkowego jest istotne, ponieważ w przypadkach określonych w przepisach prawa podatkowego nie powstanie z obowiązku podatkowego zobowiązanie podatkowe, np. z powodu upływu terminu przewidzianego dla wydania i doręczenia decyzji organu podatkowego ustalającej wysokość zobowiązania podatkowego (zob. art. 68 § 1 ordynacji podatkowej). Oznacza to, że w takiej sytuacji mimo zaistnienia zdarzenia powodującego powstanie obowiązku podatkowego – wykonywania funkcji przez osobę duchowną i osiąganie przez nią z tego tytułu przychodów – zobowiązanie podatkowe nie powstanie.

W doktrynie prawa podatkowego przyjmuje się, że wygaśnięcie obowiązku podatkowego następuje wraz z ustaniem bytu prawnego lub bytu faktycznego podatnika albo wraz z uchyleniem ustawy nakładającej ten obowiązek²⁸. Jak stwierdziliśmy wcześniej, powstanie obowiązku podatkowego jest uzależnione od zaistnienia zdarzenia określonego w ustawie podatkowej. Jeżeli zatem takie zdarzenie nie nastąpi, to nie powstanie obowiązek podatkowy. Tak więc, jeżeli duchowny mimo pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim, nie będzie osiągał przychodów z ofiar otrzymywanych w związku z tymi funkcjami²⁹, to nie powstanie po jego stronie obowiązek podatkowy. W ordynacji podatkowej nie określono natomiast, w jakiej sytuacji wygaśnie obowiązek podatkowy, który już po-

²⁸ Por. W. Modzelewski, *Wstęp do nauki polskiego prawa podatkowego*, Warszawa 1998, s. 77.

²⁹ Taka sytuacja może wystąpić zwłaszcza w przypadku duchownych pełniących różne funkcje duszpasterskie. Kanon 1264 KPK z 1983 r. definiuje ofiary (*oblationes*) świadczone duchownym za ich posługę jako ofiary składane z okazji udzielania sakramentów (por. kan. 840 KPK z 1983 r.) i sakramentaliów (por. kan. 1166 KPK z 1983 r.), a nie za nie. Tekst normy unika pojęcia *taxa*, które odnosi się do opłat za różne akty władzy wykonawczej dobrowolnej lub za wykonanie reskryptów Stolicy Apostolskiej (por. kan. 1264 nr 2 KPK z 1983 r.). Wyraża przez to, że nie chodzi tutaj o zapłatę za wykonaną pracę, lecz o dar, poprzez który wierni przyczyniają się do utrzymania duchownych i do prowadzenia działalności apostolskiej (por. kan. 531; 946 KPK z 1983 r.). Dlatego też sprawowanie sakramentów i sakramentaliów nie może być uzależnione od opłaty. Szerzej na ten temat zob. D. Walencik, *Utrzymanie duchowieństwa jako obowiązek wiernych w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2005, z. 1, s. 164–173.

wstał. Zdarzenia powodujące wygaśnięcie obowiązków podatkowych oraz ustalenie momentu ich wygaśnięcia uregulowano w poszczególnych ustawach podatkowych. W analizowanych przepisach dotyczących zryczałtowanego podatku od przychodów osób duchownych nie określono wprost momentu, w którym następuje wygaśnięcie obowiązku podatkowego. Jednakże zgodnie z art. 48 ust. 2 można przyjąć, iż stanie się tak „w razie zaprzestania na stałe wykonywania funkcji i zgłoszenia tego faktu właściwemu naczelnikowi urzędu skarbowego”. Dla ustalenia okoliczności i terminu „zaprzestania na stałe wykonywania funkcji duszpasterskich” trzeba w znacznym stopniu odwołać się do prawa wewnętrznego związków wyznaniowych.

Sytuacja osób duchownych wykonujących funkcje duszpasterskie okresowo (kadencyjnie) jest klarowna. Po upływie okresu, na jaki odpowiednia władza zwierzchnia związku wyznaniowego powierzyła im urząd związany z wykonywaniem funkcji duszpasterskich, z racji pełnienia których osiągalni przychody, obowiązek podatkowy wygasa. Sprawa komplikuje się w odniesieniu do tych duchownych, którzy status duchownego, zgodnie z prawem wewnętrznym, posiadają na stałe. Najbardziej charakterystyczną cechą tej grupy osób jest powołanie ich do publicznego sprawowania funkcji duszpasterskich. Osiągnięcie przez tych duchownych wieku emerytalnego czy przejście w stan spoczynku nie powoduje zaprzestania przez nich wykonywania funkcji duszpasterskich, a tym bardziej zaprzestania ich wykonywania na stałe. Co prawda, tracą oni powierzony im urząd (proboszcza, wikariusza, administratora, itd.), ale pełnią nadal doraźnie funkcje duszpasterskie (zob. art. 45 ust. 4). Tak więc zaprzestanie na stałe wykonywania funkcji duszpasterskich przez osoby duchowne, które status duchownego posiadają na stałe może nastąpić: w razie śmierci, trwałej niezdolności do wykonywania funkcji duszpasterskich, utraty stanu duchownego bądź samowolnego porzucenia stanu duchownego, bez prawnej jego utraty. Dwie pierwsze sytuacje są czytelne. Terminami wygaśnięcia obowiązku podatkowego w tych okolicznościach są: data śmierci zapisana w akcie zgonu oraz data uprawomocnienia się ostatecznej decyzji lekarza orzecznika lub komisji lekarskiej orzekającej trwałą niezdolność do pracy (do wykonywania funkcji duszpasterskich). Z kolei przynależność do stanu duchownego – w przypadku duchownych Kościoła katolickiego – utracić można poprzez: wyrok sądowy lub dekret administracyjny, który stwierdza nieważność święceń (zob. kan. 1708–1712 KPK z 1983 r.); karne

wydalenie ze stanu duchownego, stosowane za szczególnie ciężkie przestępstwa kościelne (zob. kan. 1364 § 2, 1367, 1370 § 1, 1387, 1394 § 1, 1395, 1397 KPK z 1983 r.), odpowiedni reskrypt Stolicy Apostolskiej (kan. 290 KPK z 1983 r.)³⁰. We wszystkich wymienionych okolicznościach uznać trzeba, że zaistniało wygaśnięcie obowiązku podatkowego, zgodnie z wymogami ustawy. Terminem wygaśnięcia obowiązku podatkowego będzie data uprawomocnienia się stosownego wyroku, dekretu czy też reskryptu właściwej władzy kościelnej. Wątpliwości może wywoływać natomiast sytuacja samowolnego porzucenia stanu duchownego, bez prawnej jego utraty. W myśl norm prawa kanonicznego osoba taka pozostaje nadal duchownym, choć zazwyczaj zawieszonym (suspendowanym) w uprawnieniach, które wynikają ze święceń (zob. kan. 1333 § 1 KPK z 1983 r.). Z praktycznego punktu widzenia osoba taka nie spełnia jednak funkcji duszpasterskich, a niekiedy wprost deklaruje kategorię woli porzucenia stanu duchownego. Niemniej odwołując się tylko do stanu faktycznego, trudno jednoznacznie stwierdzić czy duchowny taki zaprzestał na stałe wykonywania funkcji duszpasterskich. Wciąż trzeba bowiem uważać za duchownego taką osobę, która zawieszona została w uprawnieniach wynikających ze święceń (czyli nie wykonuje funkcji duszpasterskich), lecz trwa w podporządkowaniu władzy kościelnej i zamierza nadal – po zwolnieniu z kar – te funkcje wykonywać. W takich okolicznościach nastąpiłaby zatem „przerwa w wykonywaniu funkcji”, o której mowa w § 3 art. 48 ustawy. Proponowanym rozwiązaniem tej kwestii jest odwołanie się do zamiaru tego duchownego, wyrażające się albo w pozostawianiu w stosunku podporządkowania prawowitej władzy kościelnej, albo w zerwaniu więzi z tą władzą. Zamiar ten winien być wyrażony w zawiadomieniu skierowanym do właściwego naczelnika urzędu skarbowego i potwierdzony przez kompetentną władzę kościelną. Terminem wygaśnięcia obowiązku podatkowego będzie w takiej sytuacji data złożenia oświadczenia woli o zaprzestaniu na stałe wykonywania funkcji duszpasterskich przez zainteresowanego duchownego.

Zobowiązanie podatkowe wynikające z obowiązku podatkowego uregulowanego w przepisach ustawy odnoszących się do zryczałtowanego podatku od przychodów osób duchownych wygasa w jeden ze sposobów

³⁰ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, dz. cyt., s. 99–100.

wymienionych w art. 59 § 1 ordynacji podatkowej. W przypadku osoby duchownej, która zaprzestała na stałe wykonywać funkcje duszpasterskie, poprzedza go jednak ciąg czynności formalnoprawnych, jakimi są: zgłoszenie przez osobę duchowną faktu definitywnego zaprzestania wykonywania funkcji duszpasterskich właściwemu naczelnikowi urzędu skarbowego oraz wydanie decyzji przez tego naczelnika ustalającej wysokość wymaganego świadczenia. W sytuacji bowiem zaprzestania na stałe wykonywania funkcji duszpasterskich stawka ryczału ulega, w myśl art. 48 ust. 2 ustawy, odpowiedniemu zmniejszeniu, zgodnie z zasadami ustalonymi w ust. 1 tegoż artykułu.

Wysokość podatku

Wysokość podatku ryczałtowego zależy przede wszystkim od urzędu zajmowanego przez osobę duchowną. Ustawodawca dokonuje zasadniczego podziału na proboszczów lub osoby, które sprawują porównywalne funkcje (kwartalne stawki określone są w załączniku nr 5 do ustawy) i wikariuszy lub osoby, które sprawują porównywalne funkcje (kwartalne stawki określone są w załączniku nr 6 do ustawy). Kolejnym kryterium, od którego uzależniona jest wysokość kwartalnej stawki podatku, jest liczba mieszkańców parafii lub odpowiadającej jej terytorialnej jednostki organizacyjnej związków wyznaniowych³¹ i dodatkowo w odniesieniu do przychodów osiąganych przez wikariuszy – także położenie parafii³². Zgodnie z treścią art. 43 ust. 1 ustawy i treścią obu załączników, liczbę mieszkańców przyjmuje się według stanu na dzień 31 grudnia roku poprzedzającego rok podatkowy, za który opłacany jest ryczałt, według danych właściwych organów administracji miast i gmin, prowadzących ewidencję ludności. Należy podkreślić, że dla wyznaczenia stawki ryczału za-

³¹ W odniesieniu do proboszczów – w zależności od liczby mieszkańców parafii – określono 16 różnych kwartalnych stawek podatku. Najniższa została ustalona dla proboszcza parafii poniżej 1 000 mieszkańców, a najwyższa dla proboszcza pełniącego posługę w parafii powyżej 20 000 mieszkańców. W stosunku do wikariuszy przewidziano 6 różnych stawek, poczynając od parafii liczących do 1 000 mieszkańców, a kończąc na takich, których liczebność przekracza 10 000 mieszkańców.

³² Przewidziano trzy możliwości tego położenia: 1) na terenie gminy lub miasta o liczbie mieszkańców do 5 000, 2) w mieście o liczbie mieszkańców od 5 000 do 50 000, 3) w mieście o liczbie mieszkańców powyżej 50 000.

sadnicze znaczenie ma ustalenie ogólnej liczby mieszkańców danej parafii, a nie np. liczby zamieszkujących na jej terenie wiernych czy też osób praktykujących³³.

Według stawek określonych w załączniku nr 5 opłacają ryczałt również osoby duchowne, które kierują jednostkami kościelnymi, posiadającymi samodzielną administrację w wydzielonej części parafii, przy czym wysokość podatku określa się według stawek właściwych dla liczby mieszkańców tej części parafii. Natomiast proboszcz parafii, w ramach której funkcjonuje tego typu jednostka, opłaca ryczałt według stawki odpowiadającej liczbie mieszkańców, zmniejszonej o liczbę mieszkańców wydzielonej części parafii (art. 45 ust. 2). Z kolei zgodnie ze stawkami określonymi w załączniku nr 6 do ustawy dla parafii od 1 000 do 3 000 mieszkańców, uwzględniając siedzibę kierowanej jednostki lub miejsce zamieszkania, opłacają podatek rektorzy i inne osoby duchowne kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii (art. 45 ust. 3). Wreszcie osoby duchowne pełniące doraźnie funkcje o charakterze duszpasterskim, które osiągają przychody z ofiar otrzymywanych w związku z pełnionymi posługami religijnymi, opłacają podatek wyznaczony według stawek określonych w załączniku nr 6 dla parafii o liczbie mieszkańców powyżej 1 000 do 3 000, w zależności od miejsca zamieszkania (art. 45 ust. 4).

Istotną kwestią wymagającą tutaj omówienia jest wyjaśnienie użytego przez ustawodawcę sformułowania „liczba mieszkańców”, które w praktyce rodzi pewne trudności. Pomocnym w rozstrzygnięciu wskazanej wątpliwości jest wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego Ośrodek Zamiejscowy we Wrocławiu z dnia 24 stycznia 2002 r., sygn. akt I SA/Wr 1893/99³⁴. Teza tego wyroku brzmi następująco: „1. Wskazując liczbę ludności jako miernik, od którego zależy stawka ryczałtu od przychodów niektórych osób duchownych, ustawodawca miał na myśli liczbę osób zamieszkujących (faktycznie) teren parafii, a nie liczbę osób zameldowanych na jej terenie. 2. Dane właściwych organów administracji prowadzących ewidencję ludności, są wiążące dla organów podatkowych (nie pozbawia to jednak strony możliwości dowodzenia wadliwości takich danych). Nie

³³ Por. P. Stanisławski, *Sytuacja prawna osób duchownych*, [w:] A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008², s. 267.

³⁴ „Przegląd Podatkowy” 2003, nr 2, s. 63, „Glosa” 2003, nr 3, s. 41.

oznacza to, że organ podatkowy zwolniony jest z konieczności dokonania wywiadu w organie prowadzącym ewidencję mieszkańców oraz oceny treści udzielonej odpowiedzi”³⁵.

Ustawa w art. 46 ust. 2 stanowi, iż właściwy naczelnik urzędu skarbowego, na wniosek osoby duchownej, odpowiednio obniża stawki ryczału określone w załącznikach nr 5 i 6, jeżeli liczba wyznawców na danym terenie stanowi mniejszość w ogólnej liczbie mieszkańców. Osoba duchowna, w takiej sytuacji, jest obowiązana dołączyć do wniosku oświad-

³⁵ Naczelny Sąd Administracyjny opierając się na wykładni gramatycznej stwierdził, że ustawodawca wskazując jako miernik, od którego zależy stawka ryczału od przychodów niektórych osób duchownych, liczbę ludności, miał na myśli liczbę osób (faktycznie) zamieszkujących teren parafii, a nie liczbę osób zameldowanych na jej terenie. Takie rozumowanie potwierdza – zdaniem NSA – wykładnia funkcjonalna art. 42 ust. 1 ustawy, z którego wynika, że ustawodawca chciał w ten sposób uzależnić wymiar podatku tej kategorii podatników od liczby osób, dokonujących opłat za czynności duszpasterskie. Jest sprawą oczywistą, że wielkość tych opłat uzależniona jest głównie od liczby mieszkańców faktycznie przebywających (zamieszkujących) na terenie parafii. Naczelny Sąd Administracyjny potwierdził ponadto, że dane organów administracji publicznej, które prowadzą ewidencję ludności są wiążące dla organów podatkowych. Tym samym organ podatkowy nie jest zwolniony z obowiązku weryfikacji posiadanych danych o liczbie zameldowanych osób, tym bardziej, że strona ma możliwość dowodzenia ich wadliwości. Taką możliwość przewiduje art. 187 ordynacji podatkowej. Jednocześnie organy prowadzące ewidencję ludności powinny posiadać informację zarówno o ludności zameldowanej, jak i faktycznie zamieszkującej teren poszczególnych parafii. Prowadzenie takiego rejestru nakłada na te organy rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 24 grudnia 2002 r. w sprawie zgłaszania i przyjmowania danych niezbędnych do zameldowania i wymeldowania oraz prowadzenia ewidencji ludności i ewidencji wydanych i utraconych dowodów osobistych (Dz.U. nr 236, poz. 1999). Zgodnie z przepisami tego rozporządzenia ewidencja ludności jest prowadzona w systemie informatycznym lub kartotecznym przez organy gminy w formie gminnego zbioru meldunkowego (§ 24 ust. 1 pkt 1). Obejmuje ona: zbiór danych osobowych stałych mieszkańców (§ 25), zbiór danych byłych mieszkańców (§ 27), zbiór danych osób zameldowanych na pobyt czasowy trwający ponad 2 miesiące (§ 28) oraz zbiór danych osób zameldowanych na pobyt czasowy trwający do 2 miesięcy (§ 29). Zbiór danych byłych mieszkańców w systemie kartotecznym jest prowadzony w układzie terytorialnym w formie kartoteki, w której przechowuje się indywidualne karty osobowe osób, które wymeldowały się, zawiadomienia o ich zameldowaniu na pobyt stały w nowym miejscu, karty osób zmarłych oraz karty osób wymeldowanych na podstawie decyzji administracyjnej (§ 27 ust. 1). Obecnie obowiązujące rozporządzenie w tej sprawie nie wspomina o sposobie ewidencji osób, które na stałe wyjechały za granicę. Taką ewentualność (por. § 32 ust. 4) przewidywało poprzednio obowiązujące rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 28 czerwca 1984 r. w sprawie wykonania obowiązku meldunkowego i prowadzenia ewidencji ludności (Dz.U. nr 32, poz. 176 z późn. zm.).

czenie o liczbie wyznawców. Również i tym razem ustawa nie definiuje użytego określenia „mniejszość w ogólnej liczbie mieszkańców”. Wskazówkę interpretacyjną stanowi w tym względzie działalność judykatury. Otóż, Naczelny Sąd Administracyjny Ośrodek Zamiejscowy w Łodzi w wyroku z dnia 31 sierpnia 1999 r., sygn. akt I SA/Łd 1365/97³⁶ stwierdził, że mniejszość, o jakiej mowa w art. 46 ust. 2 występuje w sytuacji, „gdy liczba osób danej religii (wyznania) jest mniejsza od połowy mieszkańców parafii”³⁷. W sytuacji przewidzianej w art. 46 ust. 2 naczelnik urzędu skarbowego ma obowiązek obniżyć wynikające z załączników stawki ryczałtu. Zakres obniżenia określony jest niestety nieprecyzyjnie. Ustawodawca używa bowiem nieostrego sformułowania „właściwy naczelnik urzędu skarbowego, na wniosek osoby duchownej, odpowiednio obniża stawki ryczałtu”, nigdzie nie precyzując, co to znaczy „odpowiednio”. Najbardziej prawidłowe wydaje się proporcjonalne obniżenie, czyli do takiej części stawki, jaki procent w ogólnej liczbie mieszkańców stanowi liczba osób danej religii (wyznania). Oznacza to, że stawka będzie zawsze obniżona poniżej 50% stawek ustawowych³⁸. Stąd jako postulat *de lege ferenda* proponuję następującą zmianę treści przepisu: „właściwy naczelnik urzędu skarbowego, na wniosek osoby duchownej, obniża stawki ryczałtu określone w załącznikach nr 5 i 6 proporcjonalnie do takiej części stawki, jaki procent w ogólnej liczbie mieszkańców stanowi liczba wyznawców, jeżeli liczba wyznawców jest mniejsza od połowy mieszkańców na danym terenie”.

³⁶ ONSA 2000, nr 3, poz. 119; „Monitor Podatkowy” 2000, nr 4, s. 3, „Prawo Gospodarcze” 2000, nr 7, s. 22-25. Wyrok ten wydany był w oparciu o § 4 rozporządzenia Ministra Finansów z dnia 20 grudnia 1991 r. w sprawie opodatkowania przychodów osób duchownych (Dz.U. nr 124, poz. 552 z późn. zm.), któremu odpowiada art. 46 ust. 2 obecnie obowiązującej ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne.

³⁷ Zdaniem skarżącego, za „mniejszość w ogólnej liczbie mieszkańców” należy uznać każdą liczbę osób mniejszą od ogólnej liczby mieszkańców parafii. Ze stanowiskiem tym nie zgodził się NSA, gdyż oznaczałoby ono, że nawet w sytuacji, gdy tylko jeden z mieszkańców parafii nie jest wyznawcą, liczbę wyznawców w tej parafii należałoby uznawać za mniejszość w rozumieniu omawianego przepisu. Ponadto w przepisie tym jest mowa nie o mniejszości w stosunku do ogólnej liczby mieszkańców, ale o mniejszości w ogólnej liczbie mieszkańców. Pozwala to ustalić, że mniejszość, występuje w sytuacji, gdy liczba osób danej religii (wyznania) jest mniejsza od połowy mieszkańców parafii. Należy również zauważyć, że w omawianym przepisie jest mowa o wyznawcach, a nie o osobach faktycznie praktykujących.

³⁸ Por. A. Huchla, *Zryczałtowany podatek dochodowy. Komentarz*, Warszawa 2000, s. 119.

We wspomnianym wyroku Naczelny Sąd Administracyjny podjął również problem zaniechania poboru podatku z uwagi na sytuację ekonomiczną. Instytucja zaniechania poboru podatku powoduje tzw. nieefektywne wygaśnięcie zobowiązania podatkowego. Zastosowanie względem podatnika możliwe jest w okresie między powstaniem zobowiązania podatkowego a upływem terminu płatności. Obecnie obowiązująca ordynacja podatkowa w art. 22 § 1 umożliwia jedynie stosowanie zaniechania na etapie tworzenia prawa. Tym samym istnieje tylko jedna forma zaniechania poboru podatku, tzw. zaniechanie generalne, wydane na mocy rozporządzenia przez ministra właściwego do spraw finansów publicznych w przypadkach uzasadnionych interesem publicznym lub ważnym interesem podatników. Oznacza to, że nie jest aktualnie możliwe zaniechanie ustalenia lub poboru podatku wobec indywidualnie określonego podatnika w formie decyzji przez właściwe organy podatkowe³⁹. Jest to wyraźna zmiana, albowiem w stanie prawnym obowiązującym do 2001 r. istniała możliwość zaniechania ustalenia lub poboru podatku, w całości lub części przez organy podatkowe, jeśli jego pobranie zagroziłoby zdolności gospodarczej zakładu lub egzystencji podatnika⁴⁰.

³⁹ Por. M. Szustek - Janowska, *Zobowiązania podatkowe*, w: *Prawo podatkowe część ogólna i szczególna*, red. W. Wójtowicz, Bydgoszcz-Lublin 2005, s. 81; Z. Ofiarski, *Prawo podatkowe*, Warszawa 2006, s. 147. Usunięcie tych instytucji z katalogu ulg uznaniowych stosowanych przez organy podatkowe nie do końca jest rozwiązaniem racjonalnym. Przede wszystkim organy te nie mogą, wtedy gdy zachodzą przemawiające za tym przesłanki, uwolnić podatnika od ciężaru podatkowego przed powstaniem zaległości podatkowych. Jest to niczym nieuzasadnione ograniczanie organów podatkowych, zwłaszcza w zakresie podatków powstających po doręczeniu decyzji. Organ podatkowy, wiedząc, że zachodzą przesłanki uprawniające do umorzenia zaległości (ważny interes podatnika lub interes publiczny) i chcąc uwolnić podatnika od zapłacenia podatku, muszą przeprowadzić postępowanie podatkowe (co najmniej dwa doręczenia – art. 165 i 200 ordynacji podatkowej) i doręczyć decyzję wymiarową (kolejne doręczenie), następnie poczekać na powstanie zaległości (upływ terminu płatności) i dopiero wówczas – umorzyć zaległość podatkową wraz z odsetkami. Po co wymierzać podatek (koszty!), kiedy wiadomo, że zaległość trzeba będzie umorzyć? Racjonalnym działaniem byłoby zastosowanie zaniechania ustalania zobowiązania lub też zaniechanie jego poboru. Powyższe uwagi dotyczą również podatków powstających z mocy prawa. Brak tych instytucji w ordynacji podatkowej utrudnia postępowanie i zwiększa jego koszty. Por. L. Etel, *Komentarz do art. 22 ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa*, w: R. Dowgier, L. Etel, C. Kosikowski, P. Pietrasz, S. Presnarowicz, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 184–185.

⁴⁰ Por. art. 8 ustawy z dnia 19 grudnia 1980 r. o zobowiązaniach podatkowych (tekst jedn. Dz.U. z 1993 r., nr 108, poz. 486 z późn. zm.). Podobne rozwiązanie obowiązywało

Ustawa w sposób szczegółowy określa sytuację, w której osoba duchowna rozpoczyna lub zaprzestaje wykonywania funkcji duszpasterskiej w ciągu kwartału, a także sytuację kiedy następuje przerwa w ich wykonywaniu (art. 48). Ustawodawca przyjął ogólną zasadę, że każdy dzień kwartału równy jest 1/90 kwartalnej stawki. W ten sposób uwzględnia się okresy rzeczywistego wykonywania funkcji duszpasterskich. W przypadku rozpoczęcia funkcji w ciągu kwartału należną wysokość określa się jako wielokrotność dni pozostałych do końca kwartału i tzw. dziennej stawki. Jeśli duchowny zaprzestanie na stałe wykonywania swej funkcji i zgłosi ten fakt naczelnikowi urzędu skarbowego, wówczas ryczałt ulega odpowiednio zmniejszeniu o kwotę, która jest iloczynem dni pozostałych do końca kwartału i tzw. stawki dziennej. Przewidziana jest również możliwość zaistnienia przerwy w wykonywaniu funkcji duszpasterskich. W takim przypadku kwartalną stawkę zmniejsza się o każdy dzień przerwy trwające ponad miesiąc, obliczając ją w sposób podobny jak w poprzednich dwu przypadkach. Warunkiem obniżenia jest istnienie przerwy trwającej dłużej niż jeden miesiąc, oraz zawiadomienie o tym właściwego kierownika urzędu skarbowego w terminie trzech dni od dnia jej rozpoczęcia.

W przypadku zmiany miejsca wykonywania funkcji lub zmiany jej charakteru podatnik winien powiadomić o tym fakcie w terminie 7 dni właściwych naczelników urzędów skarbowych według dotychczasowego i nowego miejsca wykonywania funkcji wraz z podaniem niezbędnych danych do określenia właściwej wysokości ryczałtu dla nowego miejsca i funkcji (art. 49 ust. 1). Oczywiście w przypadku zmiany miejsca wyko-

na mocy przepisu art. 22 § 2 ordynacji podatkowej aż do nowelizacji tego przepisu ustawą z dnia 22 grudnia 2000 r. o zmianie ustawy o postępowaniu egzekucyjnym w administracji, ustawy o podatkach i opłatach lokalnych, ustawy o dopłatach do oprocentowania niektórych kredytów bankowych, ustawy - Prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi, ustawy - Ordynacja podatkowa, ustawy o finansach publicznych, ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych oraz ustawy o komercjalizacji i prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych - w związku z dostosowaniem do prawa Unii Europejskiej (Dz.U. nr 122, poz. 1315). Zob. także wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego Oddział Zamiejscowy w Rzeszowie z dnia 20 września 1996 r., sygn. akt I SA/Rz 900/95, LEX nr 28905 - w którym NSA orzekł, że ogólne stwierdzenie o zubożeniu parafii nie może być podstawą do wydania decyzji obniżającej stawki podatku. Możliwe było natomiast - w ówczesnie obowiązującym stanie prawnym - złożenie przez osobę duchowną starannie udokumentowanej i uzasadnionej prośby, którą organ podatkowy mógł rozpoznać, ale w odrębnym postępowaniu, właśnie o zaniechanie poboru podatku.

nywania funkcji czy też jej charakteru w obrębie właściwości tego samego urzędu skarbowego, duchowny zawiadamia o tym zdarzeniu jednego naczelnika. Naczelnik urzędu skarbowego właściwy według miejsca wykonywania nowej funkcji duszpasterskiej wydaje decyzję ustalającą wysokość ryczału do końca roku podatkowego. Jeśli zmiana miała miejsce w trakcie trwania kwartału odpowiednio stosuje art. 48 ust. 1 ustawy.

Odliczenia przysługujące osobom duchownym

Na mocy art. 27 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i wolontariacie⁴¹, od 1 stycznia 2004 r. podatnik podatku dochodowego od osób fizycznych może na zasadach i w trybie określonym w odrębnych przepisach przekazać 1% podatku – wynikający z zeznania rocznego – na rzecz wybranych przez siebie organizacji pożytku publicznego. Tymczasem przepisy ustawy z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne reglamentują – także w aktualnym stanie prawnym – pod względem podmiotowym omawiane uprawnienie, wyłączając z niego osoby duchowne, płacące podatek ryczałtowy od przychodów uzyskiwanych z działalności duszpasterskiej oraz podatników karty podatkowej. Możliwość zmniejszenia podatku o kwotę nieprzekraczającą 1% podatku należnego poprzez wpłatę tej kwoty na rzecz wybranej przez podatnika organizacji pożytku publicznego przysługuje natomiast podatnikom podatku ryczałtowego od przychodów ewidencjonowanych (por. art. 21 ust. 3a-3d). Wyłączenie wspomnianych grup podatników dziwi tym bardziej, iż na mocy znowelizowanego art. 45 ust. 1 ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych⁴² możliwość taką z dniem 1 stycznia 2007 r. przyznano podatnikom osiągającym dochody z pozarolniczej działalności gospodarczej, którzy wybrali 19% stawkę liniową (art. 30c) oraz podatnikom podatku od przychodów kapitałowych (art. 30b)⁴³. Podatnicy podatku ryczałtowego od przychodów osób duchownych i podatnicy podatku opłacanego w formie karty podatkowej są

⁴¹ Dz.U. nr 96, poz. 873 z późn. zm.

⁴² Tekst jedn. Dz.U. z 2000 r., nr 14, poz. 176 z późn. zm.

⁴³ Por. art. 1 pkt 50 lit. a ustawy z dnia 16 listopada 2006 r. o zmianie ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych oraz o zmianie innych ustaw (Dz.U. nr 217, poz. 1588).

zatem ostatnimi grupami podatników pozbawionymi możliwości przekazania 1% należnego podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego. Warto zwrócić uwagę na fakt, że jest to odstępstwo od zasady równego traktowania obywateli, a ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne różniuje sytuację prawną podatników w zakresie prawa do zmniejszenia podatku o wpłaty dokonane na rzecz organizacji pożytku publicznego, bez istnienia uzasadnionego kryterium. Nie wydaje się, aby brak możliwości zmniejszenia podatku był w tym przypadku „logiczną konsekwencją” tego, że podatnicy ci nie mogą korzystać z żadnych ulg. Trudno bowiem traktować prawo do przekazania 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego jak ulgę. Ulga byłaby wtedy, gdyby podatnik miał z tego jakąś korzyść, a w tym przypadku podatnik nie ma korzyści, ponieważ płaci podatek. Chodzi jedynie o wskazanie, co ma się dzieć z 1% jego podatku, czyli o alokację.

Podsumowanie

W obowiązującym systemie podatkowym nie ma szczególnych regulacji (*lex specialis*) dotyczących opodatkowania przychodów lub dochodów osób duchownych. Duchowni są traktowani tak, jak inne osoby fizyczne uzyskujące przychody podlegające opodatkowaniu. Zasadniczą formą opodatkowania przychodów związanych z pełnieniem funkcji duszpasterskich jest ryczałtowy podatek dochodowy. W przypadku osiągania przez osoby duchowne przychodów innych niż otrzymywane w związku z pełnieniem funkcji duszpasterskich, opłacają one stosowne podatki na ogólnie obowiązujących zasadach. Podjęta w tym artykule próba interpretacji dyskusyjnych zapisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne oraz wysunięte pod adresem ustawodawcy postulaty mają na celu doprecyzowanie jej przepisów. Postulowane zmiany przyczynią się – moim zdaniem – do większej spójności i klarowności analizowanej regulacji prawnej oraz do jednolitej praktyki organów skarbowych i osób duchownych w jej stosowaniu.

**Impôt forfaitaire sur le revenu des ecclésiastiques.
Doutes d'interprétation et le postulat *de lege ferenda*
Résumé**

La forme principale d'imposition des revenus des ecclésiastiques générés du fait de leur fonction est l'impôt forfaitaire sur le revenu. L'acte législatif comprenant des normes détaillées sur cette forme d'imposition des revenus des ecclésiastiques est la loi du 20 novembre 1998 modifiée, relative à l'impôt forfaitaire sur le revenu concernant certains revenus des personnes physiques (Dz.U. n° 144, pos. 930 modifiée par la suite). Cet article se veut un essai d'interprétation des dispositions contestables de cette loi et la présentation de postulats adressés à l'intention du législateur aux fins de but de préciser les dites dispositions. Les modifications proposées contribueront – selon l'auteur – à une plus grande cohérence et clarté de la régulation juridique analysée et à une application identique dans la pratique par les organes fiscaux et les ecclésiastiques.

Ks. Andrzej Wójcik

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Interpretacja „wolności religijnej” w stosowaniu konkordatowego prawa małżeńskiego w Hiszpanii Kilka ważniejszych kontrowersji

Wstęp

W 1979 r. Hiszpania i Stolica Apostolska podpisały umowę prawną o charakterze konkordatowym, w której regulowana jest w zarysie możliwość uznawania w prawie państwowym wyroków sądów kościelnych w sprawach małżeńskich. Umowa ta była jedną z konsekwencji przemian politycznych w Hiszpanii: likwidacji państwa wyznaniowego i proklamacji zasady akonfesyjności państwa¹. W poprzedniej umowie konkordatowej z 1953 r. państwo uznawało wyłączną kompetencję sądów i dykasterii kościelnych w rozpatrywaniu spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa kanonicznego, w sprawie separacji małżonków, w sprawach rozwiązania przez papieża małżeństwa niedopełnionego oraz w sprawach proce-

¹ Konstytucja Hiszpańska z 1978 r. stwierdza w art. 16. ust. 3: „Żadne wyznanie nie będzie miało charakteru państwowego. Władze publiczne będą miały na uwadze religijne wierzenia społeczeństwa hiszpańskiego i będą utrzymywały wynikające stąd relacje współpracy z Kościołem katolickim oraz pozostałymi wyznaniem. Zob. *Constitución española de 27 de diciembre de 1978*, BOE (Boletín Oficial del Estado) nr 311 de 29/12/1978; tekst dostępny na str. int.: <http://www.boe.es>.

dury odnoszącej się do rozwiązania małżeństwa na mocy przywileju pawłowego. Jednocześnie skuteczność wyżej wymienionych orzeczeń kościelnych była, na mocy umowy konkordatowej, automatyczna i analogiczna do skuteczności cywilnej zawarcia małżeństwa kanonicznego².

Dyspozycje nowej umowy konkordatowej zmieniły zasadniczo tę sytuację. Co prawda, dalej zawarcie małżeństwa kanonicznego wywiera skutki cywilne poprzez prosty akt rejestracji, inna jest jednak regulacja skuteczności cywilnej orzeczeń sądów i dykasterii kościelnych. W nowej umowie konkordatowej wyeliminowano możliwość uznawania cywilnych skutków kanonicznej separacji małżonków oraz zastosowania przywileju pawłowego. Istnieje możliwość uzyskania skuteczności cywilnej kanonicznego stwierdzenia nieważności małżeństwa oraz rozwiązania małżeństwa niedopełnionego. Dzieje się to na podstawie przepisu art. VI.2 umowy konkordatowej: „Strony, zgodnie z dyspozycjami prawa kanonicznego, będą mogły zwrócić się do kościelnych sądów z wnioskiem o stwierdzenie nieważności lub prosić o papieską deklarację odnośnie do małżeństwa zawartego i niedopełnionego. Na wniosek którejkolwiek strony, wspomniane rozstrzygnięcia kościelne wywrą skutki w porządku cywilnym jeśli zostaną uznane za dostosowane [dopasowane, hiszp. *ajustados*] do prawa państwowego przez kompetentny sąd państwowy”³. Ze swej strony nowy tekst hiszpańskiego Kodeksu Cywilnego z 1981 r. wprowadził kolejne normy stosowane do również do małżeństw konkordatowych.

Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie niektórych problemów interpretacyjnych, jakie rodziły się w miarę stosowania nowego systemu hiszpańskiego, konkordatowego prawa małżeńskiego, szczególnie zaś tych związanych z rozumieniem i aplikacją pojęcia wolności religijnej.

² Zob. F. Vega Sala, *La eficacia civil en el ordenamiento español de las resoluciones dictadas según el derecho canónico*, [w:] *Hominum causa omne ius constitutum est. Escritos sobre el matrimonio en homenaje al Prof. Dr. José María Díaz Moreno, S.J.*, Madrid 2000, s. 1040.

³ Zob. *Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, firmado el 3 de enero de 1979 en la Ciudad del Vaticano*, w: BOE n. 300 de 15/12/89; tekst dostępny na: <http://www.boe.es>; zob. W. Adamczewski SJ, *Małżeństwo w konkordacie*, Warszawa 1999, ss. 307–308 (tekst zarówno w j. Hiszpańskim, jak i włoskim).

Kontrowersyjna konkretyzacja ustawowa zapisu konkordatowego dotyczącego małżeństwa. System łaciński czy anglosaksoński funkcjonowania małżeństwa kanonicznego na forum prawa państwowego?

Pierwsza kontrowersja interpretacyjna pojawiła się w związku z samą kwalifikacją systemu państwowego prawa małżeńskiego w odniesieniu do małżeństwa kanonicznego. Kontrowersja, która nią być nie przestała właściwie do dzisiaj: Czy mamy do czynienia z kontynuacją systemu *sensu stricto* konkordatowego (łacińskiego), w którym małżeństwo kanoniczne jest autonomicznym modelem prawnym regulowanym przez prawo kanoniczne, któremu przepisy państwowe nadają cywilne skutki prawne równoważne z tymi, jakie wywiera małżeństwo cywilne, czy też mamy do czynienia w Hiszpanii z nowym systemem nazywanym anglosaksońskim, w którym państwo akceptuje jedynie zewnętrzną religijną formę zawarcia małżeństwa⁴. Oscylowanie w praktyce pomiędzy obiema wersjami, zbliżając się bądź do jednej, bądź do drugiej będzie miało istotny wpływ na decyzje sądów państwowych decydujących o uznaniu orzeczeń sądów kościelnych.

Art. VI 1. wspomnianej umowy konkordatowej z 1979 r. stanowi m.in.: „Państwo uznaje skutki cywilne małżeństwa zawartego [ewentualnie *celebrowanego*; hiszp. *celebrado*; włoskie *celebrato*]⁵ zgodnie z normami prawa kanonicznego”. Już w czasie powstawania tego zapisu istniały rozbieżności interpretacyjne. Komisja kościelna nadawała frazie *zawartego* zgodnie z normami prawa kanonicznego znaczenie *regulowanego*; *normowanego* zgodnie z normami prawa kanonicznego. Komisja państwowa natomiast nadawała temu tekstowi znaczenie: *zawartego wg rytu lub formy kanonicznej*⁶. Przesunięcie akcentu interpretacyjnego przez stronę państwo-

⁴ Zob. A. Bernárdez Cantón, «La declaración de ajuste» en el contexto del sistema matrimonial español, [w:] *Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico. En homenaje al profesor Maldonado*, Madrid 1983, s. 24. Na temat różnicy pomiędzy systemami również zob. P. Majer, *Uwagi odnośnie do małżeństwa konkordatowego – art. 10 konkordatu z 1993 r. a ustawodawstwo państwowe*, „Ius matrimoniale” t. 6(12)2001, s. 145–163.

⁵ Tekst w j. włoskim art. 10 1. konkordatu polskiego: „Dal momento della celebrazione...” jest w wersji polskiej oddany jako: „Od momentu zawarcia...”, Zob. W. Adamczewski, *Małżeństwo w konkordacie...*, dz. cyt., s. 326.

⁶ Zob. J. J. García Faílde, *Reconocimiento en el orden civil de matrimonios celebrados según las normas del Derecho canónico*, „Revista Española de Derecho canónico” 1982. s. 208

wą było krytykowane tym bardziej, iż wspomniana fraza (zawartego zgodnie z normami prawa kanonicznego) brzmiała dokładnie tak samo w konkordacie z 1953 r., który sankcjonował w sposób oczywisty interpretację kościelną.

Rozwód cywilny

W pełni spójnym systemie konkordatowym (łacińskim) prawa małżeńskiego sprawy związane zarówno z momentem zawarcia jak stwierdzenia nieważności czy ewentualnego rozwiązania węzła małżeńskiego należały do wyłącznej kompetencji sądów kościelnych. Nie istniała zatem możliwość cywilnego rozwodu małżeństwa konkordatowego. Nowy zapis prawny zrodził pytanie dotyczące tego właśnie zagadnienia. Tekst samego konkordatu nie przesądzał jeszcze tej kwestii. Również zapis Konstytucji Hiszpańskiej z 1978 r., nawet w kwestii dopuszczalności rozwodu cywilnego w przypadku małżeństw konkordatowych, nie dawał możliwości jednoznacznej interpretacji. W 1981 r. została wprowadzona w życie reforma hiszpańskiego Kodeksu Cywilnego, który w art. 85 stanowi: „Małżeństwo zawarte w jakiegokolwiek formie i w jakimkolwiek czasie zostaje rozwiązane [...] przez rozwód⁷. W czasie debaty parlamentarnej polityczna większość specyficznie interpretowała konstytucyjne zasady równości i wolności religijnej. Dyskusja⁸ była skoncentrowana wokół wolności religijnej i wolności jako takiej. Dla jednych pojęcie to dopuszczało zobowiązania na całe życie sankcjonowane również w prawie cywilnym, dla innych nie. Zwolennicy uchwalonej ostatecznie reformy Kodeksu argumentowali nawet, że przecież dla tych, którzy *de facto* się nie rozwodzą małżeństwo nierozzerwalne istnieje. Ich oponenti natomiast odpowiadali: Jeśli nierozzerwalność zależy od tego, czy małżonkowie się *de facto* rozwiodą, jako taka nie istnieje. Zarzuty wobec powyższego zapisu ustawy reformującej Kodeks Cywilny dotyczyły również wprowadzenia jej nieograniczonej retroaktywności (dotyczy wszystkich małżeństw, również zawar-

(cytuję za J. J. Ferrer Ortiz, *Notas críticas sobre el sistema matrimonial español*, „Ius Canonicum” XXXII, nr 63, 1992, s. 566).

⁷ Zob. *Ley 30/1981, de 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio*, w: BOE n. 172 de 20/7/1981; tekst dostępny na: <http://www.boe.es>.

⁸ Zob. J. J. Ferrer Ortiz, *Notas críticas...*, dz. cyt., s. 587–588.

tych pod rządami dawnego prawa), która godzi w prawa nabyte oraz zasadę pewności prawnej gwarantowanej w nowej Konstytucji. Zarzuty te pozostały zasadniczo bez odpowiedzi. Ustawowo zatem, w bardzo wąski i kontrowersyjny sposób, została naruszona spójność konkordatowego systemu prawa małżeńskiego.

Tę interpretację potwierdziło orzeczenie Hiszpańskiego Trybunału Konstytucyjnego (HTK) z 1984 r.⁹ Wnosząca skargę o poszanowanie jej konstytucyjnych praw sprzeciwiła się sentencjom sądów hiszpańskich deklarujących rozwód jej małżeństwa zawartego w 1958 r. w Kolumbii. Wcześniej uzyskała w hiszpańskim sądzie kościelnym orzeczenie kanonicznej separacji, której skutki cywilne zostały uznane przez sąd państwowy w 1979 r. Rozwód został orzeczony w 1982 r. na wniosek męża i potwierdzony w wyższej instancji w r. 1984. Skarżąca twierdziła, iż zostało pogwałcone jej prawo do wolności religijnej gwarantowane konstytucyjnie. Odwołuje się również do zapisu art. VI 3 umowy konkordatowej: „Stolica Apostolska potwierdza trwałe znaczenie swojego nauczania dotyczącego małżeństwa i przypomina, zawierającym kanoniczne małżeństwo, podjęte przez nich poważne zobowiązanie podporządkowania się regulującym je kanonicznym normom, szczególnie zaś, poszanowania jego istotnych przymiotów”¹⁰. Twierdzi także, iż wspomniany powyżej zapis kodeksu cywilnego wprowadzający rozwód cywilny również w stosunku do małżeństw kanonicznych jest spreczny z Konstytucją.

Trybunał, odpowiadając negatywnie na skargę, definiuje ze swej strony wolność religijną jako możliwość dostosowania swojego życia i zachowań do własnych przekonań religijnych przy jednoczesnym braku interwencji państwa w tę sferę autonomii jednostki. Wspomniany zapis umowy konkordatowej nie generuje, według Trybunału żadnego obowiązku państwa, ponieważ zgodnie z zasadą wolności religijnej nie może wchodzić w zakres sumienia wierzących. Zaskarżona ustawa nie ogranicza jej, ponieważ w żaden sposób nie wprowadza przeszkody w zachowaniach zgodnych z własnymi przekonaniami.

Widać zatem, że *możliwość dostosowania swojego życia do przekonań* jako wyraz wolności religijnej nie obejmuje, wg HTK, zawarcia małżeństwa kanonicznego ze wszystkimi prawnymi konsekwencjami takiego wy-

⁹ Zob. *Auto; número de referencia 617/1984; fecha de aprobación 31/10/1984; número registro 296/1984*; dostępne na: <http://www.boe.es>.

¹⁰ Zob. *Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede...*, dz. cyt.

boru również na forum prawa cywilnego. Wolność religijna obejmuje w tej optyce możliwość faktycznych zachowań dzień po dniu, nie obejmuje zaś możliwości wyboru instytucji prawnej małżeństwa kanonicznego, która, jako instytucja integralna, byłaby uznawana przez państwo¹¹. Wyrażna jest tutaj tendencja do ignorowania prawa kanonicznego jako systemu, który w odniesieniu do małżeństwa, czyniąc zadość wolności religijnej i wyborowi osoby wierzącej, należałoby respektować.

*Kompetencja w orzekaniu nieważności małżeństwa konkordatowego:
wyłączna kościelna czy kumulatywna?*

Kolejną kontrowersją wynikającą z wprowadzenia ustawy reformującej Kodeks Cywilny była kwestia wyłączności sądów kościelnych (lub też jej braku) w rozpatrywaniu spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa kanonicznego, w takim znaczeniu, iż sąd państwowy nie miałby możliwości orzekania cywilnej nieważności małżeństwa konkordatowego. Nowy zapis konkordatowy wyraźnie nie precyzował, iż miałyby nastąpić tu jakaś zasadnicza zmiana w kierunku kompetencji kumulatywnej. Odnośny, wspomniany wyżej zapis brzmi: „Strony, zgodnie z dyspozycjami prawa kanonicznego, będą mogły zwrócić się do kościelnych sądów z wnioskiem...” Stolica Apostolska akceptując w zapisie frazę *będą mogły* nie sankcjonowała w ten sposób bynajmniej możliwości jurysdykcji kumulatywnej¹². Jednakże nowy zapis Kodeksu Cywilnego stwierdzał i nadal stwierdza w art. 73: „Jest nieważne, jakkolwiek byłaby forma jego zawarcia (hiszp. *celebración*), małżeństwo ..”. Dalej następuje wyliczenie przyczyn nieważności. Pomimo, iż frazie *jakakolwiek byłaby forma jego zawarcia*, niektórzy nie przypisywali jednoznacznego opowiedzenia się prawodawcy za możliwością rozpatrywania przez sądy państwowe spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa konkordatowego¹³, w praktyce

¹¹ Szerzej traktuję ten problem w artykule: *Covenant Marriage Law – cywilne prawo małżeńskiego przymierza w Stanach Zjednoczonych. Próba oceny z perspektywy kanonicznej koncepcji małżeństwa*, „*Annales Canonici*” 2/2006, s. 211–227.

¹² Zob. A. Bernárdez Cantón, *«La declaración de ajuste»...*, dz. cyt., s. 39.

¹³ Zob. *tamże*, s. 30–42. Autor utrzymuje, iż z samego tenoru norm kodeksu cywilnego nie można jednoznacznie określić czy małżeństwo kanoniczne jest tam traktowane jako instytucjonalne *totum* (system łaćniński) czy jako zewnętrzna forma zawarcia małżeństwa cywilnego (system anglosaksoński). Na temat konfliktu pomiędzy Umową konkordatową a kodeksem cywilnym jeśli chodzi o rodzaj systemu prawa małżeńskiego także zob.

jednak została usankcjonowana w tym zakresie kompetencja kumulatywna. Inaczej mówiąc: na forum prawa cywilnego małżeństwo mogło i może zostać uznane za nieważne bądź poprzez uznanie w prawie cywilnym orzeczenia sądu kościelnego, bądź poprzez wyłączone orzeczenie sądu cywilnego. Stało się to poprzez unilateralne wprowadzenie zapisu ustawowego i niewypełnienie¹⁴ tym samym zapisu art. VII Umowy konkordatowej dotyczącego wątpliwości interpretacyjnych: „Stolica Apostolska i Rząd Hiszpański za obopólną zgodą dołożą starań, aby rozwiązać wątpliwości lub trudności, które mogłyby powstać odnośnie do interpretacji lub aplikacji jakiegokolwiek przepisu niniejszej Umowy, opierając się w tym celu na zasadach, które stoją u jej źródeł”¹⁵.

Jednym z argumentów, który w ów unilateralny sposób wprowadzał jurysdykcję kumulatywną, była specyficzna interpretacja art. 24 1 hiszpańskiej Konstytucji, który stanowi iż: „Obywatele mają prawo do otrzymania skutecznej pomocy ze strony sędziów i sądów w dochodzeniu swoich praw oraz słusznym interesów, tak by w żadnym wypadku nie miała miejsca sytuacja braku obrony”¹⁶. Zatem fundamentalne prawo obywatela do zapewnienia mu pomocy ze strony władzy sądowniczej państwa, stało się argumentem przeciwko zarezerwowaniu przez trybunały kościelne orzekania odnośnie do nieważności małżeństwa konkordatowego¹⁷. W tle owej argumentacji znowu pobrzmiewa odmowa przyznania małżeńskiemu i procesowemu prawu kanonicznemu rangi całościowego systemu, który zapewnia stronom całościową obronę prawa do sprawiedliwego sądu i homologowanie orzeczenia kanonicznego na forum prawa cywilnego. Nie można w sposób wolny zatem definitywnie wybrać systemu prawa kanonicznego, który w sposób możliwie całościowy regulowałby na zasadzie

J. Pérez-Llantada y Gutiérrez, *La declaración de nulidad del matrimonio canónico: puntos conflictivos entre los ordenamientos de la Iglesia católica y del Estado Español. Lección inaugural del curso académico 1990-1991*, „Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura” Año 8º – 1990, Cáceres 1992, s. 22–23.

¹⁴ Zob. J. Ferrer Ortiz, *La eficacia civil de las resoluciones matrimoniales canónicas en España*, [w:] *Libertad Religiosa. Actas del Congreso Latinoamericano de libertad religiosa. Lima-Perú (setiembre, 2000)*, Lima 2001, s. 427.

¹⁵ Zob. *Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede...*, dz. cyt.

¹⁶ Zob. *Constitución española...*, dz. cyt.

¹⁷ Zob. R. Navarro Valls, *Matrimonio religioso ante el derecho español*, Madrid 1984, s. 160.

wyłączności zarówno kwestie związane z powstaniem węzła małżeńskiego, jego rozwiązaniem oraz stwierdzeniem jego niezaistnienia.

Kolejnym argumentem za wyeliminowaniem wyłączności sądów kościelnych w rozpatrywaniu spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa konkordatowego był inny konstytucyjny zapis. Art. 117 5 zawiera bowiem stwierdzenie: „Zasada jednności jurysdykcyjnej jest podstawą organizacji i funkcjonowania sądów...”¹⁸. Jednakże, patrząc w innej optyce, uznawanie sądów kościelnych za organy systemu zewnętrznego, których orzeczenia na mocy umowy międzynarodowej są uznawane, nie narusza gwarantowanej konstytucyjnie jednności jurysdykcyjnej państwa. Nieważność małżeństwa kanonicznego dotyczy samego momentu jego powstania, zatem logiczne jest zarezerwowanie osądu na temat skuteczności zaistnienia małżeństwa temu systemowi prawnemu, który w momencie zawierania małżeństwa jest przywoływany¹⁹. W kontrowersji tej znowu daje znać o sobie znaczenie akceptowania prawa kanonicznego Kościoła jako skutecznego oraz integralnego systemu, który operuje równolegle do systemu prawa państwowego.

Procedura uznawania orzeczeń sądów kościelnych

Niestawiennictwo strony w procesie kanonicznym

Wspomniany powyżej zapis konkordatowy, który wyznacza sposób uznawania orzeczeń sądów kościelnych na forum prawa państwowego,

¹⁸ Zob. *Constitución española...*, dz. cyt.

¹⁹ We Włoszech, gdzie konkordatowy system prawa małżeńskiego jest podobny i gdzie również obowiązuje konstytucyjna zasada jednności jurysdykcyjnej, Trybunał Konstytucyjny wypowiedział się w jednej ze swoich sentencji: „Nell'Accordo del 1984 permane il riconoscimento degli effetti civili, mediante la trascrizione, ai matrimoni che, per libera scelta delle parti, sono stati contratti secondo le norme del diritto canonico e che rimangono regolati, quanto al momento genetico, da tale diritto. Ne deriva che su quell'atto, posto in essere nell'ordinamento canonico e costituente presupposto degli effetti civili, è riconosciuta la competenza del giudice ecclesiastico. Coerentemente con il principio di laicità dello Stato (sentenza n. 203 del 1989), in presenza di un matrimonio che ha avuto origine nell'ordinamento canonico e che resta disciplinato da quel diritto il giudice civile non esprime la propria giurisdizione sull'atto di matrimonio, caratterizzato da una disciplina conformata nella sua sostanza all'elemento religioso, in ordine al quale opera la competenza del giudice ecclesiastico”. Zob. *Sentenza 421/1993, Udiienza Pubblica del 02/11/1993, Decisione del 29/11/1993*, dostępna na: <http://www.cortecostituzionale.it>.

precyzuje, iż dzieje się to wtedy, gdy kanoniczna sentencja zostanie uznana za dostosowaną do prawa państwowego. Kodeks Cywilny ustawowo precyzuje tak zarysowaną procedurę i stwierdza w art. 80, że winno to nastąpić zgodnie z art. 954 ustawy regulującej postępowanie cywilne. Ten ostatni przepis dotyczy tzw. systemu *exequatur* recepcji orzeczeń zagranicznych²⁰. W odniesieniu do recepcji sentencji kanonicznych jednym z najczęściej interpretowanych elementów tego przepisu jest wymóg, aby recypowane orzeczenie nie zostało wydane *en rebeldía*, co w terminologii prawnej oznacza niestawiennictwo (brak wdania się w spór). Wiadomo, iż sytuacja nieobecności jednej ze stron jest zjawiskiem nierzadkim w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Najczęściej mamy do czynienia wtedy ze świadomym i dobrowolnym brakiem wdania się w spór, pomimo prawnie dokonanego powiadomienia i wezwania ze strony sądu. Zgodnie z kan. 1592 – § 1 „Jeśli strona pozwana nie stawia się na wezwanie ani nie przedstawi wystarczającego usprawiedliwienia nieobecności albo nie odpowie zgodnie z przepisem kan. 1507, § 1, sędzia winien orzec jej nieobecność w sądzie oraz zarządzić, by sprawa, przy zachowaniu tego, co należy zachować, była prowadzona aż do wydania ostatecznego wyroku i do jego wykonania”. W momencie wniosku o uznanie na forum cywilnym orzeczenia nieważności, strona nieobecna w procesie nierzadko pojawia się nagle i sprzeciwia takiemu uznaniu powołując się na ww. zapis przepis prawa cywilnego.

Do 2002 jurysprudencja hiszpańska wydawała się jednomyślna²¹ interpretując, iż jedynie niestawiennictwo niezawinione, które pozbawia rzeczywiście pozwanego prawa do obrony, może, w przypadku procedury homologacji w prawie cywilnym, skutkować odmową uznania orzeczenia kanonicznego. W panoramie jurysprudencji ważne jest orzeczenie HTK z 1987 r.²² Wnosząca rekurs do Trybunału Konstytucyjnego była świadomie nieobecna w procesie kanonicznym o stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa. Powołując się na zasadę wolności religijnej i prawa do niedeklarowania swojej przynależności religijnej, twierdzi, iż te jej prawa zo-

²⁰ Zob. Sofía de Salas Murillo, *Nulidad canónica de matrimonio. Ajuste al Derecho estatal*. STS 23 de marzo de 2005, dostępny na stronie int.: <http://www.codigo-civil.info/nulidad/lodel/document.php?id=144> Autorka szczegółowo przedstawia obecny system uznawania w systemie prawa państwowego sentencji kanonicznych.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. *Auto*; número de referencia 789/1987; fecha de aprobación 24/6/1987; número registro 359/1987; dostępny na: <http://www.boe.es>.

stały pogwałcone poprzez uznanie na forum cywilnym kanonicznego stwierdzenia nieważności wydanego w procesie, w którym świadomie nie uczestniczyła, ponieważ, jak twierdzi, nie była zobowiązana do poddania się kościelnej jurysdykcji. W uzasadnieniu odmowy jej roszczeń można znaleźć m.in. stwierdzenie, iż decyzja uznania przez sąd cywilny orzeczenia kanonicznego nie godzi w przekonania religijne skarżącej, ponieważ „przyznając skuteczność kanonicznej sentencji ogranicza się do aplikacji ustaw, które uznają prawa małżonków do rozwiązania swojego małżeństwa zgodnie ze swoim wyznaniem i zgodnie z sytuacją, którą oboje zaakceptowali”. Widać zatem, iż *zaakceptowanie* konkretnej sytuacji prawnej w momencie zawarcia małżeństwa oraz konsekwencje prawne tej akceptacji stoją wyżej w interpretacji Trybunału Konstytucyjnego niż późniejsza zmiana poglądów, z której wynika roszczenie strony, aby zachować możliwość niepoddawania się tymże konsekwencjom.

Jednakże orzeczenie hiszpańskiego Sądu Najwyższego²³ z 27 czerwca 2002 r. wprowadziło do tejsze jurysprudencji znaczący dysonans. Sentencja odrzuciła ostatecznie wniosek o uznanie skutków cywilnych kanonicznego orzeczenia nieważności wydanego w sytuacji świadomego niestawienia pozwanej. W uzasadnieniu sentencja powołuje się na zasadę konstytucyjnej akonfesyjności państwa oraz Powszechną Deklarację Praw Człowieka ONZ, która deklaruje zasadę wolności religijnej w sposób absolutny. W swojej najbardziej kontrowersyjnej części uzasadnienia stwierdza: „... nie można nikogo zobowiązywać, aby poddał się konsekwencjom kanonicznego rozstrzygnięcia, jeśli świadomie nie chce uczestniczyć w kanonicznym procesie (...) czy to z przyczyny własnych przekonań, czy nawet dla własnej korzyści”.

Orzeczenie to, eksponując prawo jednej ze stron nie tyle nawet do wolności religijnej ile do możliwości nieponoszenia, z jakiegokolwiek powodu, części konsekwencji prawnych swojego wyboru małżeństwa konkordatowego, godzi równocześnie w prawo do wolności religijnej drugiej strony, która, wnosząc o uznanie skutków orzeczenia kanonicznego, korzysta z możliwości konkretyzacji tej wolności w przewidziany ustawowo sposób. W takim wypadku istnieje niebezpieczeństwo instrumentalnego po-

²³ *STS de 27 de junio de 2002*, Wyrok dostępny na: <http://www.ual.es/~canonico/tribunalsupremo/2002/sts200206-27.htm>.

traktowania prawa do wolności religijnej i w ogóle instrumentalnego i niezgodnego z jego celem potraktowania prawa wyrażonego w ustawach²⁴.

W 2007 r. Sąd Najwyższy rozpatrzył podobny przypadek²⁵, w którym pozwana, świadomie nieobecna w procesie kanonicznym, odwoływała się, również poprzez odniesienie do wyroku z 2002 r., do prawa do wolności religijnej, które, wg jej zdania, pozwala na pominięcie znaczącej w doktrynie różnicy pomiędzy niestawiennictwem nieświadomym i niedobrowolnym a świadomym i zamierzonym. To ostatnie było udziałem pozwanej w procesie kanonicznym a dochodzącej swoich praw przed Sądem Najwyższym, po uznaniu przez sądy niższej instancji skutków cywilnych kanonicznego orzeczenia nieważności małżeństwa. Tym razem sentencja nie przychyliła się do wniosku kasacyjnego i stwierdziła w uzasadnieniu, iż tylko niestawiennictwo nieświadome, które pozbawia praw do obrony, może być prawnie uznaną przyczyną odmowy uznania na forum prawa państwowego orzeczenia zagranicznego. Na potwierdzenie tego stanowiska Sąd Najwyższy odwołał się do Rozporządzenia Rady Europy 2201/2203 z dnia 27 listopada 2003 r.²⁶ Najpierw do art. 22 b. tego aktu prawnego, który stanowi: „Orzeczenia odnoszącego się do rozwodu, separacji lub unieważnienia małżeństwa nie uznaje się: jeżeli pozwanemu, który nie wdał się w spór (w wersji hiszp. *en rebeldía*), nie doręczono w należyty sposób pisma wszczynającego postępowanie lub dokumentu równorzędnego w czasie umożliwiającym mu przygotowanie obrony, chyba że ustalono, że pozwany uznał orzeczenie w sposób nie budzący wątpliwości”. Tak więc konkretny akt prawny Unii Europejskiej, dotyczący wzajemnego uznawania orzeczeń sądowych przez państwa Unii, precyzuje samo pojęcie niestawiennictwa skutkującego możliwością zablokowania uznania takiego orzeczenia w innym państwie. Następnie Sąd Najwyższy odwołuje się do art. 63 3 b. tego samego Rozporządzenia, który wyraźnie aplikuje przepisy całego aktu prawnego również do „[Umowy] między

²⁴ Zob. M. del Carmen Garcimartín Montero, *Problemas procesales del reconocimiento de eficacia civil de las resoluciones matrimoniales canónicas*, „Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado” vol. XIX 2003, s. 260.

²⁵ *STS de 24 de octubre de 2007*, .Tekst orzeczenia dostępny na: <http://www.codigo-civil.org/archives/348>.

²⁶ *Rozporządzenie Rady (WE) NR 2201/2003 z dnia 27 listopada 2003 r. dotyczące jurysdykcji oraz uznawania i wykonywania orzeczeń w sprawach małżeńskich oraz w sprawach dotyczących odpowiedzialności rodzicielskiej, uchylające rozporządzenie (WE) nr 1347/2000*, również w j. polskim dostępne na: <http://eur-lex.europa.eu>.

Stolicą Apostolską a Królestwem Hiszpanii w sprawach prawnych z dnia 3 stycznia 1979 r.”

Zatem Rozporządzenie Rady Unii Europejskiej wytyczyło drogę takiemu rozwiązaniu prawnemu, które zawęży pojęcie niestawiennictwa w analizowanych przypadkach orzeczeń kanonicznych do niestawiennictwa niedobrowolnego. Sentencja wyraźnie wskazuje, iż wspomniane orzeczenie Sądu Najwyższego z r. 2002 należy przywoływać z należytymi modyfikacjami, jako konsekwencja późniejszego unijnego ustawodawstwa. Nowa sentencja nie wyklucza możliwości odwołania się do prawa do wolności religijnej, jeśli taki przypadek zostanie należycie uzasadniony i odpowiednio zestawiony z prawami innych, wśród których wymienia prawo do skutecznej ochrony sądowej wpisane w prawną możliwość cywilnego uznawania orzeczeń kanonicznych. Tę afirmację Sąd Najwyższy uzasadnia „mając na uwadze, (...) iż osoba, która zawarła małżeństwo kanoniczne zdaje się zasadniczo akceptować konfesyjne postulaty jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa w takiej formie, wśród których znajduje się jurysdykcja sądów kościelnych...”.

Unijne prawodawstwo pozwoliło zatem na umocnienie tezy doktryny, która traktuje kanoniczne orzeczenia w systemie konkordatowym, analogicznie do orzeczeń pochodzących z innego państwa. Tym samym, *implicite*, jurysprudencja hiszpańska ustrzegła się ekstremalnego wychYLENIA w kierunku traktowania systemu kanonicznego prawa małżeńskiego jako zbioru konfesyjnych przekonań, podporządkowanie którym jest zależne nieustannie od aktualnego nastawienia jednostki.

Deklaracja dopasowania (ajuste) orzeczenia sądu kościelnego do prawa państwowego

Powyższe pojęcie *dopasowania* można zastąpić z punktu widzenia językowego innymi równoważnymi: tożsamość, zbieżność, spójność lub podobieństwo²⁷. Doktryna i jurysprudencja rozwijała, na przestrzeni lat stosowania nowego prawa konkordatowego, desygnat prawny tego pojęcia zawartego w art. VI 2 Umowy konkordatowej jak i w art. 80 Kodeksu Cywilnego. Pozycje doktrynalne można zestawić w trzech zasadniczych nurtach zwanych minimalistycznym, pośrednim i maksymalistycznym, któ-

²⁷ Zob. Sofía de Salas Murillo, *Nulidad canónica de matrimonio...*, dz. cyt.

re, odpowiednio, twierdziły, iż aby uznać w porządku cywilnym orzeczenie sądu kościelnego należy: zweryfikować dogłębnie meritum sentencji kanonicznej i zbadać w ten sposób zbieżność z cywilnymi przyczynami nieważności małżeństwa; należy wejść w owo meritum jedynie w takim zakresie, aby stwierdzić, czy sentencja kanoniczna nie godzi w *porządek publiczny*; wystarczy stwierdzić jedynie spełnienie wymogów formalnych²⁸. Większościowe poparcie zarówno w doktrynie jak i jurysprudencji zyskał sobie drugi, pośredni nurt, wewnątrz którego jednakże również można zaobserwować różne odcienie interpretacyjne.

Potwierdzenie tego nurtu wyraża często komentowana sentencja Sądu Najwyższego z 23 listopada 1995 r.²⁹ Wniosek kasacyjny złożył mężczyzna, którego niedopełnione małżeństwo kanoniczne zostało rozwiązane przez papieża. Decyzja ta została potem uznana na forum cywilnym, co stało się przedmiotem zaskarżenia do Sądu Najwyższego. W uzasadnieniu odrzucenia wniosku kasacyjnego sentencja twierdzi, iż nie do przyjęcia jest wymóg literalnej koincydencji tytułów nieważności (rozwiązania) małżeństwa w KPK i w Kodeksie Cywilnym, co dla poparcia swojej tezy utrzymuje skarżący. W przypadku rozwiązania małżeństwa niedopełnionego jest to szczególnie istotne stwierdzenie, ponieważ w ustawodawstwie państwowym nie istnieje analogiczny przepis. Możliwość uznania skutków decyzji papieskiej odnośnie do małżeństwa niedopełnionego przewiduje *explicite* Umowa konkordatowa. Przychylenie się do interpretacji przepisów zawartej we wniosku kasacyjnym, oznaczałoby, według sentencji Sądu Najwyższego, pozbawienie normy konkordatowej możliwości zastosowania.

Przy okazji uzasadnienia tekst sentencji dostarcza opisowej definicji *porządku publicznego*, który jest zawsze korelatem orzeczenia kanonicznego, które, aby zostać cywilnie uznane, nie może stać do niego w opozycji. Państwowy porządek publiczny przedstawia się, wg Sądu Najwyższego, „z samej swojej natury jako różnorodny i elastyczny, zgodny z okolicznościami i rzeczywistościami społecznymi, jako że składa się nie tylko z (...) zasad prawnych, lecz także politycznych, ekonomicznych, moralnych a także religijnych, a nawet ponadnarodowych, które należy zachowywać

²⁸ Zob. C. Sancifena Asurmendi, *El reconocimiento civil de las resoluciones matrimoniales extranjerasy y canónicas*, Madrid-Barcelona 1999, s. 95.

²⁹ STS de 23 de noviembre de 1995, Dostępna na: http://www.olin.it/ricerca/index.php?Form_Document=3151.

w celu utrzymania pokoju i porządku społecznego (...), mając na uwadze jego (porządku publicznego) relatywność wynikającą z koncepcji socjo-politycznych w danym momencie historycznym”. Częścią wspomnianych zasad prawnych jest, wg sentencji, ochrona wolności religijnej, która wyraża się w możliwości uznania skutków cywilnych zarówno kanonicznego małżeństwa jak i stwierdzenie jego nieważności. Zatem uznanie sentencji kanonicznej, które jako takie, jest wyrazem porządku publicznego (umowy konkordatowej i wolności religijnej), może spotkać się z taką interpretacją owego porządku - zależną od aktualnego rozumienia tego pojęcia - która zakwestionuje meritum decyzji sądu kościelnego.

W tym kontekście interesującym okazał się kolejny przypadek, który znalazł swój finał w Sądzie Najwyższym w 2005 r.³⁰. Wniosek kasacyjny przedłożył mężczyzna, którego małżeństwo zostało uznane za nieważne w sądzie kościelnym z tytułu wykluczenia nierozzerwalności po jego stronie. W instancjach pierwszej oraz apelacyjnej został odrzucony jego wniosek o uznanie skutków cywilnych kanonicznego orzeczenia. W instancji apelacyjnej³¹, sentencja najpierw odwołuje się do definicji porządku publicznego zawartej we wspomnianym wyroku Sądu Najwyższego z 1995 r. Potem jednak specyficznie konkretyzuje ów *porządek publiczny*, w który godzi ewentualne uznanie wyroku sądu kościelnego. Ów porządek opiera na konstytucyjnej, wg Sądu, zasadzie, iż cechami małżeństwa w porządku cywilnym są jego rozwiązywalność i czasowość. Możliwość rozwiązania małżeństwa została więc potraktowana jako wartość i zasada porządku publicznego wynikającego z Konstytucji. Sentencja kanoniczna nie może być zatem uznana, ponieważ wywodzi się, wg Trybunału Apelacyjnego, z systemu prawnego, którego podstawowa zasada - nierozzerwalność małżeństwa - jest dokładnie przeciwna. Nierozzerwalność małżeństwa, jako zasada kanonicznego systemu prawa małżeńskiego, została, wręcz z aksjologicznego punktu widzenia, oceniona negatywnie. Godzi bowiem w pozytywną wartość, jaką jest rozwiązywalność małżeństwa na forum prawa cywilnego.

Wspomniane orzeczenie Sądu Najwyższego z 2005 r. jest odmienne od sentencji w instancji apelacyjnej. W uzasadnieniu możemy przeczytać, iż „nie można doszukać się w jakim wymiarze zostaje [przez uznanie orze-

³⁰ *STS de 23 de marzo de 2005*, cała sentencja jest zamieszczona w: Sofía de Salas Murillo, *Nulidad canónica de matrimonio...* dz. cyt.

³¹ *SAP Madrid, Sección 22ª, de 2 de octubre de 2001*, sentencja dostępna na: http://www.olir.it/ricerca/index.php?Form_Document=3139.

czenia kanonicznego] naruszony lub doznaje uszczerbku system wolności publicznych i praw podstawowych hiszpańskiego obywatela”. Mimo akceptacji lub zobowiązania się do nierozzerwalności małżeństwa zgodnie z wewnętrznym prawem Kościoła, hiszpański obywatel dalej pozostaje, wg sentencji, wolny na forum prawa cywilnego, aby uzyskać rozwiązanie swojego małżeństwa. Możliwość rozwodu gwarantowana konstytucyjnie jest tym razem nie przeciwnikiem uznania orzeczenia kanonicznego, lecz sprzymierzeńcem. Jest, według Sądu Najwyższego, bazą, aby przyznać skutki cywilne kanonicznej nieważności małżeństwa, bez względu na to czy prawo kanoniczne akceptuje czy też nie akceptuje rozwiązywalności małżeństwa.

Widać zatem, iż pojęcie porządku publicznego w kontekście oceny możliwości cywilnego uznania sentencji kanonicznej jest niezwykle podatne na skrajne interpretacje.

Zakończenie

Reasumując powyższą analizę, należy stwierdzić, iż w kontekście hiszpańskich przepisów prawa państwowego regulującego małżeństwo oraz w kontekście rozwoju jego interpretacji, prawo do wolności religijnej nie gwarantuje możliwości wybrania kanonicznego systemu prawa małżeńskiego jako tego, który integralnie i wyłącznie regulowałby kluczowe momenty prawne związane z powstaniem małżeństwa, weryfikacją tego powstania, oraz rozwiązaniem węzła. Dialektyka: *katolik – obywatel* wyraża się na polu prawnym w dialektyce: *małżeństwo kanoniczne – jego skutki cywilne*, co przekłada się w interpretacji konkretnych przypadków na dialektykę: *wolny wybór kanonicznej instytucji małżeństwa wraz z jego konsekwencjami prawnymi – wolność działania wyrażająca się w możliwości niepodporządkowania się tymże konsekwencjom*. Przesuwanie akcentów w tej dialektyce zależy od rozumienia czym jest kanoniczny system prawa małżeńskiego; na ile i dlaczego można go, jako system prawny, wybrać do regulacji swojego małżeństwa.

Algunos problemas surgidos alrededor de la interpretación de la *libertad religiosa* en la aplicación del Derecho matrimonial concordatario en España
Resumen

Con la atención dirigida hacia la libertad religiosa el contenido del artículo analiza algunos problemas con la aplicación del derecho concordatario después de su cambio en el año 1979. La primera polémica surgió alrededor de la calificación del nuevo sistema jurídico como, propiamente dicho, *concordatario* es decir facultativo latino o como más bien anglosajón. De las consecuencias prácticas de esta distinción y de la posición doctrinal y jurisprudencial más cercana al uno u otro extremo depende el desarrollo posterior de la legislación civil y de la consiguiente interpretación de la *libertad religiosa*. La primera parte del artículo presenta en este contexto la introducción del divorcio civil y de la facultad cumulativa – atribuida a los tribunales eclesiásticos y a los civiles - sobre las causas de invalidez del matrimonio concordatario. Otro campo del análisis constituye la homologación de las resoluciones canónicas en el ordenamiento civil a través del procedimiento del *ajuste* al derecho estatal. El concepto jurídico de rebeldía procesal en el contexto de la libertad religiosa es un interesante problema jurisprudencial. Destaca aquí la cuestión de posibilidad de interpretar este concepto también como rebeldía voluntaria con su efecto impeditivo efectuado sobre la homologación de la sentencia canónica. El último tema del artículo es la interpretación jurisprudencial del *ajuste* frente al concepto jurídico del orden público.

O. Piotr Skonieczny OP

Kraków

Koncepcja teoretycznoprawna ochrony dobrego imienia w kan. 220 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* Jana Pawła II

Wstęp

Na przepis kan. 220 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r.¹, który stanowi zasadę ochrony dobrego imienia w prawie kanonicznym, powołują się niemal wszyscy w kontekście bolesnej sprawy współpracy niektórych duchownych z organami służb specjalnych w czasach komunizmu². Warto rozważyć przy tej okazji zagadnienie koncepcji teoretycznoprawnej tej ochrony w Kodeksie Jana Pawła II, rozważając dobre imię jako jedno z praw człowieka, fundamentalne prawo chrześcijanina lub też prawo podmiotowe.

¹ Kanony bez bliższego oznaczenia są przepisami tego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

² W sposób szczególny trzeba zauważyć dokumenty Kościoła w Polsce: Komisja Teologiczno-Duszpasterska „Pamięć i Troska” Archidiecezji Krakowskiej, *Prawda i odpowiedzialność. Elementarne zasady teologiczno-duszpasterskie, dotyczące przekazywania i odbioru informacji o współpracy niektórych osób ze służbami reżimu komunistycznego w okresie PRL*, 4 lipca 2007 r., http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200775_1 (dostęp: 2007.09.14), zwłaszcza nr. 2, 4 i 6; *Memoriał Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944–1989*, wydany przez biskupów diecezjalnych dnia 25 sierpnia 2006 r., http://www.episkopat.pl/?a=dokumenty-KEP&doc=2006825_0 (dostęp: 2007-09-14); *Słowo biskupów polskich do wszystkich wiernych Kościoła w Polsce*, nr 5, odczytane dnia 14 stycznia 2007 r., w związku ze sprawą abp. Stanisława Wielgusa, „Wiadomości Kai” z dnia 21 stycznia 2007, nr 3 (772), s. 10.

Prawo człowieka

Prawo każdego człowieka do dobrego imienia w doktrynie prawa międzynarodowego publicznego – na podstawie zresztą źródeł tego prawa³ – uznaje się za jedno z praw człowieka. Obecnie kwestia ta nie budzi żadnych wątpliwości i pozostaje bezsporna⁴.

Kościół – po początkowej nieufności⁵ – odniósł się z aprobatą do doktryny praw człowieka, ale wypracował własną koncepcję tych praw⁶. W swoim katalogu praw człowieka wymienił także „prawo do dobrego imienia i do szacunku własnej osoby, do obrony swego życia prywatnego, do intymności i do obiektywnej oceny”⁷. Prawo do dobrego imienia, podobnie jak wszystkie prawa człowieka, jest nienaruszalne, niezbywalne i powszechne⁸. Ponadto prawo to jest absolutne (w przeciwieństwie do relatywnych koncepcji praw człowieka), co wiąże się z transcendentną wartością osoby ludzkiej. Kościół mocno podkreśla wspólnotowy wymiar praw człowieka, nierozzerwalny związek uprawnień i obowiązków, odrzucając w konsekwencji skrajny indywidualizm⁹.

³ Por. art. 12 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 r. i art. 17 ust. 1 i 2 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych* z 16 grudnia 1966 r. Ponadto ochronę dobrego imienia zapewnia art. 10 ust. 2 *Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* z dnia 4 listopada 1950 r., art. 11 *Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka* z dnia 22 listopada 1969 r., których tekst znajduje się m.in. w: *Prawa i obowiązki obywateli. Wybór źródeł*, red. Z. Kędzia, Wrocław 1978, s. 383–486.

⁴ Por. J. Symonides [w:] R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 1994, s. 262.

⁵ Z licznej literatury zob. zwłaszcza: F. Compagnoni OP, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, przekł. S. Bielański, Kraków 2000, s. 111–180; T. Pawluk, *Idea podstawowych praw człowieka w prawie kościelnym*, PK 22 (1979) nr 3–4, s. 39–53; tenże, *Podstawowe prawa człowieka w nauce kanonistów polskich XV wieku*, PK 25 (1982) nr 1–2, s. 43–57; F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 9–91. O konieczności głoszenia przez Kościół i bronięcia praw człowieka zob.: KKK, nr. 1930, 1956; VS, nr 96; kan. 747 § 2.

⁶ Zob. J. Krukowski, *Koncepcje praw człowieka* [w:] *Kościół i prawo. Materiały pomocnicze do nauki prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, Lublin 1981, s. 55–61.

⁷ Papieska Komisja *Iustitia et Pax*, *Kościół i prawa człowieka*, przekł. S. Bakinowski, Więź 21 (1978) nr 4, s. 43, n. 36, § 1 pkt 5.

⁸ Por. Papieska Komisja *Iustitia et Pax*, *Kościół i prawa człowieka...*, s. 42, nr 36, § 1 pkt 3; J. Krukowski, *Koncepcje...*, dz. cyt., s. 41–43; K. Łoziński, *Prawa człowieka a pokój w nauczaniu społecznym Kościoła*, ChS 15 (1983) nr 4, s. 3.

⁹ Zob. J. Krukowski, *Koncepcje...*, dz. cyt. s. 61; tenże, *Prawa człowieka i prawa chrześcijanina. Problemy teoretyczno-prawne*, RTK 27 (1980) nr 5, s. 79–81; K. Łoziński,

Do Kościoła w znaczeniu, w którym stanowi on również społeczność ludzką, i tylko w tym znaczeniu, nie zaś w znaczeniu wspólnoty wiernych odnajdujących się w Chrystusie (w wierze i sakramentach) – mogą i powinny odnosić się wszystkie prawa człowieka, będące do pogodzenia z jego istotą, a zatem pojmowane jedynie w sposób analogiczny do rozumienia praw człowieka w ramach państwa. W szczególności zaś obowiązywać będzie w Kościele prawo człowieka do osądzenia, prawo do obrony, prawo do obrony dobrego imienia, jako człowieka i jako chrześcijanina, aż do przedstawienia dowodu przeciwnego¹⁰. Stąd w prawie Kościoła statutowano w kan. 220 zasadę ochrony dobrego imienia¹¹.

Redakcja kan. 220 wskazuje na typowe dla doktryny Kościoła powiązanie praw i obowiązków, akcentując przede wszystkim obowiązek nienaruszania dobrego imienia, a zaniedbując moment prawa¹². Krytyce należy też poddać zupełne pominięcie elementu roszczeniowego w prawie do dobrego imienia w Kościele¹³. Cieszy natomiast odniesienie do transcendent-

Prawa..., dz. cyt., s. 5–7; F. J. Mazurek, *Prawa...*, dz. cyt., s. 231–238; tenże, *Krytyczna analiza praw człowieka* [w:] *Kościół i prawo*, t. 10, red. J. Krukowski, F. Lempa, F. J. Mazurek, Lublin 1992, s. 210–211; T. Pawluk, *Idea...*, dz. cyt., s. 51–52. Por. także: J. Karpiński, *Pojęcie praw człowieka w rozumieniu świeckim i chrześcijańskim*, „Więź” 21 (1978) nr 2, s. 30–39.

¹⁰ Zob. F. Compagnoni OP, *Prawa...*, dz. cyt., s. 243–244.

¹¹ Wręcz o przejęciu wiele z tych praw [człowieka] pisze F. Compagnoni OP, *Prawa...*, dz. cyt., s. 244. Na prawnonaturalne źródła przepisu zdania pierwszego kan. 220 powszechnie wskazuje się w literaturze kanonistycznej. Por. na przykład: L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. I, Roma 1996, s. 315, nb. 1374; J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, s. 139; V. Parlato, *I diritti dei fedeli nell'ordinamento canonico*, Torino 1998, s. 140; L. Sabbarese, *I fedeli costituiti Popolo di Dio. Commento al Codice di Diritto Canonico libro II, parte I*, Roma 2000, s. 44.

¹² Por. tekst kan. 220, część pierwsza, w tłumaczeniu polskim [podkr. moje – P.S.]: „Nikommu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada...”.

¹³ Z pewną dozą ostrożności, ale również krytycznie na ten temat, twierdząc, że brak jest w Kościele środków ochrony prawnej w administracji, stąd nie zapewniono ochrony praw człowieka w tej dziedzinie w Kościele – zob. F. Compagnoni OP, *Prawa...*, s. 244. Natomiast F. J. Mazurek twierdzi, że *podstawą praw człowieka, a w tym* [podkr. moje – P.S.] *prawo do pracy* (podaje przykład prawa do pracy), *nie jest możliwość dochodzenia go przed sądem, lecz godność osoby ludzkiej*; F. J. Mazurek, *Krytyczna analiza...*, s. 215. Nie można się zgodzić z tym twierdzeniem odnośnie do dobrego imienia. Po pierwsze, teza ta może być słuszna jedynie w odniesieniu do praw społecznych czy ekonomicznych, nie zaś wolnościowych. Po drugie, realizacja prawa do ochrony dobrego imienia nie zależy od społecznego kontekstu, jak ma to miejsce przy innych prawach. Po trzecie zaś, godność osoby i sprawiedliwość domagają się ochrony instytucjonalnej prawa, a nie jedynie „na papierze” (grozi to zarzutem hipokryzji systemu prawnego).

nego charakteru tego prawa – godności osoby, o której mowa w kan. 208 oraz 212 § 3¹⁴.

Co do zasady jednak kategoria praw człowieka, którą reprezentują ustawodawstwa świeckie, czy to konstytucje czy umowy międzynarodowe, jest obca Kościołowi¹⁵. Uznać zatem należy, że nie koncepcja teoretycznoprawna praw człowieka – jakkolwiek mogła ona inspirować ustawodawcę kościelnego¹⁶ – leży u podstaw ochrony dobrego imienia, o której mowa w kan. 220. Dlatego ustawodawca kościelny wszystkie prawa, o których mowa w tytule 1. części 1. księgi II Kodeksu z 1983 r. *De omnium christifidelium obligationibus et iuribus* (*Obowiązki i prawa wszystkich wiernych*), gdzie także został zamieszczony kan. 220 – nie nazywa prawami człowieka, lecz *iura christifidelium* (prawa wiernych).

Podstawowe prawo chrześcijanina

Ustawodawca kościelny odróżnia prawa człowieka od praw chrześcijanina¹⁷. Prawa chrześcijanina to uprawnienia, jakie przysługują człowiekowi z racji przyjęcia chrztu. Wśród nich wyróżnia się podstawowe prawa chrześcijanina, w odniesieniu do tych uprawnień, jakie przysługują ochrzczoneму w oparciu o prawo Boże, choćby nie były sformalizowane w prawie kanonicznym¹⁸.

¹⁴ Por., w tłumaczeniu polskim, tekst kan. 208: *Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności (dignitatem) i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego*. Również w kan. 212 § 3 mowa jest o *personarum dignitatem* (godności osób).

¹⁵ Zob. E. Corecco, A. Rouco Varela, *Sakrament und Recht – Antinomien in der Kirche?*, Paderborn 1998, s. 86–87.

¹⁶ W przemówieniu do kanonistów, zebranych na międzynarodowym kongresie, dnia 25 maja 1968 papież Paweł VI przedłożył im Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 r. jako jedno ze źródeł, które należy uwzględnić przy rewizji CIC; cyt. za: P. Lombardi, *Die Grundrechte des Gläubigen*, „Concilium” 5 (1969) nr 10, s. 608–609, 611 z przyp. 7. Por. też F. Compagnoni OP, *Prawa człowieka...*, s. 244.

¹⁷ Bardzo podkreśla ten moment, aby nie mieszać praw człowieka z prawami chrześcijanina, W. Aymans, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 1980, nr 2 (149), s. 392. Wydaje się zaś, że to uczynił J. A. Coriden, *Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität*, „Concilium” 15 (1979) nr 4, s. 234–239, co krytykuje W. Aymans, *tamże*, s. 392, przyp. 6; s. 402, przyp. 32.

¹⁸ Por. J. Krukowski, *Prawna ochrona uprawnień osoby ludzkiej w Kościele. Uwagi wstępne* [w:] *Kościół i prawo*, t. 2: *Osoba ludzka a struktury kościelne*, red. J. Krukowski, Lu-

Pozostaje pytanie o relację: prawo człowieka – prawo chrześcijanina. Wydaje się, że zagadnienie to należy rozważyć na trzech płaszczyznach:

1. prawniczej (formalnej);
2. historycznej (genetycznej);
3. teologicznej (materialnej).

Ad 1. Poza tym, że nazwy *prawa człowieka* używa się w katolickiej nauce społecznej, a CIC posługuje się terminem *prawo chrześcijanina*, trzeba zauważyć, że prawa człowieka i prawa chrześcijanina są dwiema kategoriami praw tej samej osoby ludzkiej. Prawa człowieka w stosunku do praw chrześcijanina spełniają zawsze rolę kryterium negatywnego, tzn. prawa chrześcijanina w żadnym wypadku nie mogą być sprzeczne z prawami człowieka. Godność osoby ludzkiej wyznacza bowiem pewne granice, których nie może przekroczyć w swej działalności zarówno społeczność naturalna, jak i społeczność kościelna. Praw człowieka i praw chrześcijanina w Kościele nie można więc ściśle od siebie oddzielić. Współistnieją one ze sobą, a nawet są włączone w instytucje prawnokanoniczne. Warunkują to bowiem dwie cechy: 1. identyczność podmiotu praw człowieka i praw chrześcijanina; 2. analogiczność społeczności przyrodzonej (państwa) i społeczności nadprzyrodzonej (Kościoła)¹⁹. Innymi słowy, powszechne prawa człowieka są także prawami chrześcijanina, ponieważ wszystko, co jest ludzkie, jest także chrześcijańskie²⁰.

Człowiek zaś, wstępując do wspólnoty Kościoła, nie tylko nic nie traci ze swej godności, ale wręcz przeciwnie – zyskuje na niej w sposób nadprzyrodzony. Prawa osoby ludzkiej i typowe prawa chrześcijanina stapiają się na gruncie kościelnym w pewną nierozłączną całość, tworząc razem pewne zręby osobowości chrześcijańskiej; nie należy ich przeto rozdzielać²¹.

blin 1982, s. 224. O kan. 220 jako prawie podstawowym zob. P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym* [w:] *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, Kraków 2002, s. 90–92.

¹⁹ Zob. J. Krukowski, *Prawna ochrona uprawnień...*, dz. cyt., s. 224–225. O analogiczności struktur prawnych w przypadku prawa świeckiego i prawa kanonicznego w oparciu o bazę wolności por. G. Luf, *Grundrechte im CIC/1983*, ÖAfkR 35 (1985) nr 1–2, s. 114–117.

²⁰ Por. N. Greinacher, *Christenrechte in der Kirche*, Theologische Quartalschrift 163 (1983) nr 3, s. 193. Jako argument m. in. podaje Greinacher historyczny rozwój praw człowieka i chrześcijanina. Podobnie J. Krukowski, *Prawna ochrona uprawnień...*, s. 225–227.

²¹ Por. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983, s. 119–120. Podobnie J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, s. 63 – cyt. za P. Hinder, *Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begrün-*

Jednakże prawa człowieka, ich treść i zakres, ulegają pewnej modyfikacji ze względu na cel i naturę społeczności kościelnej, którą lepiej jest zwać *wspólnotą*²². Dlatego są pewne prawa człowieka zupełnie oczywiste w Kościele (np. prawo do życia). Są też bardzo ważne dla misji wiernych (prawo do stowarzyszania się). Z kolei prawo do ochrony dobrego imienia nabiera nowego wymiaru w Kościele (ochrona przed pochopnym posądzaniem o nieprawowierność)²³. Stąd też celowym się stało nazwanie tych praw prawami chrześcijanina, a nie prawami człowieka.

Ad 2. Trzeba też zauważyć, że dopiero po *Vaticanum II* doszło do formalnego wyodrębnienia praw chrześcijanina. W epoce przedsoborowej bowiem prawa należne jednostce ludzkiej w Kościele były pojmowane jako prawa człowieka²⁴. Tak więc początki praw człowieka i praw chrześcijanina były wspólne.

Prawa chrześcijanina należy zatem widzieć w całym kontekście odnowy dokonanej przez Sobór Watykański II²⁵. *Vaticanum II* bowiem wyraż-

zung der Grundrechte in der Kirche, Freiburg (Schweiz) 1977, s. 110–118, który zgadza się z H. Heimerlem, *Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche*, ThPQ 121 (1973) nr 1, s. 30.

²² Zob. J. Krukowski, *Prawna ochrona uprawnień...*, dz. cyt., s. 224.

²³ Por. R. Sobański, *Problem samookreślenia się osoby w ramach struktur Kościoła* [w:] *Kościół i prawo*, t. 2: *Osoba ludzka a struktury kościelne*, red. J. Krukowski, Lublin 1982, s. 114; tenże, *Kościół jako podmiot prawa...*, s. 119.

²⁴ Por. J. Krukowski, *Prawna ochrona uprawnień...*, dz. cyt., s. 226. Nieco inaczej, wskazując na odmienny obraz człowieka w świeckiej wizji praw człowieka w porównaniu z wizją osoby ludzkiej głoszonej przez Kościół, R. Sobański, *Problem samookreślenia się osoby...*, dz. cyt., s. 101 n.

²⁵ M. Kaiser wprost pisze, że katalogi obowiązków i praw w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* Jana Pawła II opierają się w zasadzie na wypowiedziach Soboru Watykańskiego II, w szczególności zaś dotyczy to fundamentalnej równości wszystkich członków ludu Bożego (LG, nr 32, 3) i godności ludzkiej osoby (DH, nr 1, 1); por. M. Kaiser, *Neues im neuen Gesetzbuch der Kirche*, „Stimmen der Zeit” 109 (1984) nr 4, s. 264–265. Natomiast E. Corecco, *Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC* [w:] *Ministerium iustitiae. Festschrift für Herbert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, red. A. Gabriels, H. Reinhardt, Essen 1985, s. 186–188 – systematyzuje prawa chrześcijanina w trzech kategoriach. Pierwszą kategorię tworzą te prawa podstawowe, które istotowo niejako przynależą do eklezjologicznego i duchowego kontekstu Soboru Watykańskiego II. Do kategorii tej należałyby m. in. obowiązki i prawa, o których mowa w następujących kanonach: 210 zdanie drugie (obowiązek wspierania świętości Kościoła); 212 § 1 (obowiązek posłuszeństwa wobec pasterzy; por. LG, nr 37, 2); 212 § 2 (prawo przedstawiania pasterzom swoich potrzeb; por. LG, nr 37, 1); 212 § 3 zdania pierwsze i drugie (prawo i obowiązek wyrażania wobec pasterzy i wiernych własnego zdania; por. także kan. 228 § 2 i LG, nr 37, 1); 213

nie nazwało wiele z tych praw, w tym także prawo do ochrony dobrego imienia²⁶.

Ad 3. Prawa chrześcijanina są ugruntowane w samym Kościele. Ich fundamentem jest *communio* członków Ludu Bożego, kościelna wspólnota wiary, która została określona się przez słowo, sakramenty i posługę apostołską. Stąd powiązanie praw chrześcijanina z jego obowiązkami. Tymczasem prawa człowieka (konstytucyjne prawa obywatela) są niezależne od państwa i niejako przed nim dane. Natomiast prawa chrześcijanina nie mogą być niezależne od Kościoła i dane, zanim powstał Kościół. W tym tkwi podstawowa różnica między prawami człowieka a prawami chrześcijanina²⁷.

(prawo do wsparcia dobrami duchowymi, do słowa i sakramentów; por. *LG*, nr 37, 1); 214 zdanie drugie (prawo do własnej duchowości, por. *LG*, nr 12, 2 i 41); 215 (prawo do zrzeszania się, por. *AA*, nr 19, 4); 216 (prawo, względnie obowiązek, działalności apostołskiej); 217 (prawo, względnie obowiązek, do religijno-teologicznego wykształcenia, por. *GS*, n. 62, 7); 218 (prawo do wolności badań naukowych, por. *GS*, nr 62, 7). Ponadto w kan. 835 § 4, 837, 840 i 898 wyrażony został obowiązek, względnie prawo, aktywnego uczestniczenia w liturgii, o którym mowa w *SC*, n. 14, 1. Do drugiej kategorii należą te prawa i obowiązki, które tworzą etyczno-jurystyczną świadomość Kościoła. W *Kodeksie* z 1983 r. byłyby one wyrażone w numerach następujących kanonów: 209 § 1 (obowiązek zachowywania wspólnoty z Kościołem); 210 (obowiązek dążenia do świętości, por. *LG*, nr 39 n.); 211 (obowiązek współpracy w przepowiadaniu chrześcijańskiego orędzia; por. też kan. 225 § 1 część pierwsza, *AA*, nr 3, 2 i 25, 1); 214 (gwarancja obrządku); 229 § 2 (prawo świeckich do uzyskiwania stopni naukowych); 229 § 3 (prawo świeckich do nauczania akademickiego); 217 (obowiązek i prawo do chrześcijańskiego wychowania); 209 § 2 (staranność przy wykonywaniu kościelnych urzędów, z dostosowaniem do możliwości i pozycji świeckich, por. kan. 229 § 1); 222 § 1 (obowiązek finansowania potrzeb materialnych Kościoła). Trzecią grupę obowiązków i praw chrześcijanina tworzą te wszystkie obowiązki i prawa, które zostały zapożyczone ze współczesnej kultury, a wcześniej już występowały w encyklikach społecznych. Koncentrują się one wokół godności człowieka. Wyrażone zaś zostały w następujących numerach kanonów *Kodeksu* z 1983 r.: 219 (zasada wolnego wyboru stanu życia); 220 (ochrona dobrego imienia i sfery prywatności); 221 (cztery prawa procesowe), a poza tym obowiązek popierania sprawiedliwości społecznej z kan. 222 § 2 oraz prawo do godziwego wynagrodzenia z kan. 231 § 2. Jednak J. Hervada, *Diritto...*, s. 139 – konsekwentnie nazywa prawo do dobrego imienia prawem człowieka, a nie prawem chrześcijanina. Hervada stoi na stanowisku, że w deklaracji podstawowych praw chrześcijanina, zawartej w *Kodeksie* Jana Pawła II, zostały *explicite* wyrażone trzy **prawa człowieka**, tj.: prawo do dobrego imienia, prawo do intymności i prawo do sądu.

²⁶ Por. *GS*, nr 26, 2. Z kolei W. Góralski, *Problem redakcji podstawowych praw chrześcijanina po Soborze Watykańskim II*, PK 25 (1981) nr 3–4, s. 14 – wskazuje także na *UR*, nr 12, gdzie mowa o docenieniu godności ludzkiej i wzajemnym szacunku, jako na źródło kan. 220.

²⁷ Zob. W. Aymans, „*Munus*” und „*sacra potestas*”, [w:] *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Cano-*

Uszczegóławiając te uwagi, można stwierdzić, że przejściu na grunt prawa kanonicznego koncepcji praw człowieka jako praw chrześcijanina nie decydowały żadne względy naturalno-prawne, pozytywno-prawne czy też podnoszone argumenty przez socjologię prawa – jak miałoby to miejsce w przypadku systemów prawa państwowego. W najlepszym razie prowadziłoby to do koncepcji Kościoła jako *societas perfecta*. Tymczasem Kościół tworzą trzy najistotniejsze elementy strukturalne: słowo, sakramenty i sukcesja apostołska²⁸. W prawach chrześcijanina więc nie chodzi o analogię do prawa świeckiego, lecz o wielkość teologiczną (*das Spezifische des kanonistischen Rechtsbegriffs*). Przecież prawo kanoniczne jest wyprowadzane z woli Jezusa Chrystusa, a nie z woli ludzkiego ustawodawcy²⁹ czy też z prawa natury³⁰. Stąd podstawą dla kościelnego pojęcia praw chrześcijanina (*Grundrechte*) jako instytucji prawa kanonicznego jest kościelna *communio*³¹.

Z tych względów podnoszone są w kanonistyce głosy³², odmawiające obowiązkom i prawom chrześcijanina w Kodeksie Jana Pawła II charakteru praw fundamentalnych. Kategoria „fundamentalności” (*Fundamentalität*) bowiem pozostaje w ścisłym związku z funkcją prawa. Nie chodzi

nique, red. E. Corecco, N. Herzog, A. Scola, Fribourg Suisse 1981, s. 187–191; tenże, *Kirchliche Grundrechte...*, dz. cyt., s. 400–403; M. Kaiser, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen* [w:] *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 174; tenże, *Die Kirchenglieder* [w:] *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1980, s. 115. Por. też R. Sobbański, *Kościół jako podmiot prawa...*, dz. cyt., s. 121–133. W Kościele nie można realizować prawa jednostkowego, nie oglądając się na wspólnotę. Prawa w Kościele mają charakter jednocześnie osobowy i wspólnotowy zarazem (tamże, s. 123). Stąd w Kościele prawa jednych nie uszczuplają praw drugich osób (tamże, s. 121). Nie można więc traktować praw jednostki jako środka ochrony wobec wspólnoty (tamże, s. 125). Człowiek bowiem ochrzczony jest włączony w tajemnicę bosko-ludzką, w jedność działania Ducha Świętego w Kościele (tamże, s. 127). Osoba w Kościele ma strukturę wspólnotową; „*communio* syntetyzuje samoświadomość Kościoła” (tamże, s. 133). „*Communio* jest zawsze tym, o co w prawie kościelnym chodzi” (tamże, s. 133).

²⁸ Zob. P. Hinder, *Grundrechte...*, dz. cyt., s. 63–64, 169–189.

²⁹ Por. tamże, s. 64–67.

³⁰ Jako że rzeczywistość kościelna jest ponadnaturalna (*übernatürlich*); dlatego kategoria prawa naturalnego jest niewystarczająca; zob. tamże, s. 68–71.

³¹ Zob. tamże, s. 77. *Communio* nazywa P. Hinder zasadą strukturalną Kościoła (*Strukturprinzip*); por. tamże, s. 169–179. Teologia *communio* zaś nie odpowiada teorii praw człowieka; zob. tamże, s. 192–193.

³² Por. E. Corecco, *Der Katalog...*, dz. cyt., s. 194.

więc w prawach chrześcijanina o to spolaryzowanie struktur ochrony prawnej, jakie ma miejsce w przeciwstawieniu państwa i obywatela, jednostki w ramach jej wolności i państwa z aparatem przymusu. Nie jest zadaniem prawa kanonicznego poszukiwanie idei *Rechtsstaat* (państwa prawa) z pragmatyczną zasadą *check and balance*. Celem (*telos*) prawa kanonicznego nie jest też gwarantowanie realizacji obowiązków i praw wiernych, choć może to brzmieć z pozoru dziwnie i zaskakująco. Pierwszym i fundamentalnym zadaniem prawa kanonicznego jest zagwarantowanie tego, aby słowo i sakramenty (*das Wort und die Sakramente*), które są w Kościele przepowiadane i celebrowane, były tak sprawowane i głoszone, jak je ustanowił i jak głosił nasz Pan, Jezus Chrystus³³.

To założenie zmienia zupełnie perspektywę spojrzenia na katalogi obowiązków i praw w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Są one przecież nadawane osobie przez pośrednictwo Kościoła w sakramentach, z którymi nieodłącznie związane jest słowo (*das Wort*). To słowo i sakramenty są kamieniami węgielnymi Kościoła, które tworzą zeń instytucję³⁴. Nie ujmuje to spojrzenie niczego obowiązkowi i prawom wiernych. Nie nazywając ich w tym sensie fundamentalnymi czy podstawowymi, umieszcza się je na odpowiednim miejscu w hierarchii Bożego porządku Kościoła.

Prawo podmiotowe

Spór o konstrukcję teoretyczną ochrony dóbr osobistych

W doktrynie prawa cywilnego świeckiego trwa spór o charakter teoretycznoprawny konstrukcji ochrony dóbr osobistych, a więc także dobrego imienia i czci. Zarysowały się dwa stanowiska.

Pierwsze, dominujące³⁵, opowiada się za zastosowaniem do ochrony dóbr osobistych (w tym dobrego imienia) konstrukcji prawa podmiotowego. Dobre imię, w uproszczeniu, byłoby prawem podmiotowym, tj. przy-

³³ Zob. tamże, s. 194–195. Podobnie P. Hinder, *Grundrechte...*, dz. cyt., s. 63–77.

³⁴ Por. E. Corecco, *Der Katalog...*, dz. cyt., s. 195.

³⁵ Za tym stanowiskiem opowiadają się w polskiej doktrynie m.in.: F. Zoll jr., S. Grzybowski, A. Szpunar, Z. Radwański, a ostatnio J. Chaciński; por. J. Chaciński, *Prawo podmiotowe a ochrona dóbr osobistych*, Lublin 2004, s. 139–143, 148–156, 163–170 (z cyt. tamże literaturą), a zwłaszcza s. 169; Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1993, s. 122–123, nb. 354; A. Szpunar, *Ochrona dóbr osobistych*, Warszawa 1979, s. 96–103.

znaną i zabezpieczoną przez normę prawną oraz wynikającą ze stosunku prawnego sferą możliwości postępowania w określony sposób³⁶. Mieć prawo do dobrego imienia oznaczałoby mieć uprawnienie do cudzych zaniechań, tj. powstrzymywania się od pewnych działań w stosunku do podmiotu uprawnionego³⁷. Interes uprawnionego polegałby na utrzymywaniu pewnego stanu rzeczy, co jest pewną specyfiką dóbr osobistych, w tym dobrego imienia. Prawo do dobrego imienia byłoby więc prawem bezwzględnym, tj. skutecznym *erga omnes*, względem wszystkich – na wzór prawa własności³⁸. Ochrona ta więc miałaby charakter obiektywny, niezależny od winy – jak przy roszczeniach związanych z ochroną własności i posiadania³⁹.

Drugie stanowisko w polskiej cywilistyce to tzw. instytucjonalna ochrona dóbr osobistych⁴⁰. Koncepcja ta zakłada, że **dobrze imię** (a nie **prawo do dobrego imienia**) jest chronione instytucjonalnie, tj. przez normatywnie uznane wartości i interesy indywidualne oraz ustanowienie wzorców postępowania, regulujących współżycie społeczne – a to ze względu na samą podmiotowość człowieka żądającego ochrony, niezależnie od jego cech, świadomości, poczytalności. W teorii tej odrzuca się konstrukcję prawa podmiotowego bezwzględnego na wzór prawa własności, podnosząc, że nie ma ona sensu, skoro korelatem prawa podmiotowego jest uprawnienie, a nie obowiązek wszystkich.

³⁶ Por. A. Wolter, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, zaktualizował J. Ignatowicz, Warszawa 1982, s. 119. Co do samej konstrukcji prawa podmiotowego zob. choćby: Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 67–90, nb.136–228; S. Grzybowski, *Prawo podmiotowe* [w:] *System prawa cywilnego*, t. I: *Część ogólna*, red. S. Grzybowski, Wrocław 1985, s. 215–282; z nowszej literatury: J. Chaciński, *Prawa podmiotowe...*, dz. cyt., s. 9–35.

³⁷ Zob. J. Chaciński, *Prawa podmiotowe...*, dz. cyt., s. 29.

³⁸ Por. tamże, s. 142, 154–155.

³⁹ Zob. tamże, s. 154–155; por. też art. 222 i art. 344 kodeksu cywilnego polskiego.

⁴⁰ Za tym stanowiskiem opowiadają się w polskiej doktrynie m.in.: B. Gawlik, M. Czajkowska-Dąbrowska, B. Kordasiewicz. Na temat tej doktryny zob.: B. Gawlik, *Ochrona dóbr osobistych. Sens i nonsens tzw. praw podmiotowych osobistych*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z wynalazczości i ochrony własności intelektualnej, z. 41, Kraków 1985; B. Kordasiewicz, *Jednostka wobec środków masowego przekazu*, Wrocław 1991. Streszczenie poglądów: J. Chaciński, *Prawa podmiotowe...*, dz. cyt., s. 144–147 (z cyt. tamże literaturą); Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 122–123, nb. 354.

Znaczenie sporu dla nauki prawa kanonicznego

Dyskusja nad charakterem teoretycznoprawnym ochrony dobrego imienia jako jednego z dóbr osobistych nie jest bez znaczenia dla kanonistyki i próby ujęcia ochrony dobrego imienia w Kodeksie Jana Pawła II, zwłaszcza na podstawie kan. 220. W kanonistyce bowiem poruszono już kwestię praw podmiotowych, zwanych tu prawami subiektywnymi, na wzór cywilistycznych ujęć tego zagadnienia⁴¹.

Można by pokusić się o zastosowanie konstrukcji prawa podmiotowego osobistego do modelu ochrony dobrego imienia w kan. 220. W kan. 220 bowiem zastosowano podobną koncepcję ochrony prawa wszystkich wobec wszystkich – *erga omnes*, bezwzględna, obiektywna, niezależna od winy, wzorowaną na prawie własności: *nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia*. W ten sposób wyrażone zostało typowe dla nauki Kościoła powiązanie praw i obowiązków. Chroniony jest w ten sposób pewien interes człowieka, ale i Kościoła: utrzymywanie pożądanego stanu rzeczy – dobrego imienia.

Przeciwko temu można by wszakże podnieść, że przepis kan. 220 nie stanowi o „prawie” do dobrego imienia, jak na przykład ma to miejsce w tym samym kanonie w odniesieniu do prywatności (*ius ad propriam intimitatem*). Natomiast mowa jest o „dobrym imieniu”, którym ktoś się cieszy (*qua quis gaudet*), a nie „ma” (*habet*)⁴² – jak się „ma”, „posiada” prawo (podmiotowe)⁴³. Nadto emanacją praw podmiotowych są roszczenia, a o tych kan. 220 nie wspomina⁴⁴. Stąd istnieje też pokusa przejścia na grunt kanonistyki koncepcji instytucjonalnej ochrony dobrego imienia, tym bardziej, że uznaje się w tej koncepcji konieczność ochrony dobrego imienia ze względu na samą wartość człowieka, jego podmiotowość.

⁴¹ Por. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa...*, dz. cyt., s. 117, z powoływanymi stanowiskami w literaturze kanonistycznej w przyp. 25 i 26 (o tych stanowiskach zob. R. Sobański, *Kryzys czy odrodzenie nauki prawa kanonicznego?*, PK 24 [1981] nr 1–2, s. 23–35).

⁴² Wyrażenie *ius habere* występuje w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., przykładowo, w kanonach 211, 216 i 217; ponadto stosowana jest składnia *dativus possessivus*, jak np. w kan. 213, 214, 221 § 2 i 3, 227.

⁴³ Oczywiście, można zarzucić takiemu tokowi rozumowania, że nie odniósł się on do systematyki tekstu prawnego. W tytule bowiem tytułu I części I księgi II mowa jest przecież „prawach” (*iura*) wszystkich wiernych.

⁴⁴ Nie oznacza to jeszcze, że roszczenia te nie przysługują uprawnionemu, choć mogą nie być wyrażone *expressis verbis* w kan. 220.

Jednakże koncepcji instytucjonalnej ochrony dobrego imienia na gruncie kan. 220 nie da się zaszczepić. Przede wszystkim bowiem kan. 220 nie stwarza instytucji chroniącej dobre imię, nie ustanawia wzorców postępowania w przypadku naruszenia dobrego imienia, nie daje żadnych instrumentów prawnych domagającemu się ochrony – a to jest głównym elementem konstrukcji instytucjonalnej ochrony dóbr osobistych. Czy więc należałoby przyjąć na gruncie kan. 220 konstrukcję prawa podmiotowego dla ochrony dobrego imienia?

Wydaje się, że nie. Przede wszystkim dlatego, że teoretyczna konstrukcja praw podmiotowych dotyczy prawa prywatnego. Tymczasem w kanonistyce, jak się twierdzi⁴⁵, nie da się przeprowadzić podziału prawa na prawo publiczne i prywatne. Nawet jeśli uznaje się ów podział prawa za przydatny w prawie kanonicznym, to twierdzi się, że prawo kanoniczne ma charakter prawa publicznego, a nie prywatnego⁴⁶. Jeżeli przyjąć, że kan. 220 ma charakter konstytucyjny, przynajmniej w sensie materialnym, bo na pewno nie formalnym⁴⁷, to na podstawie norm prawa konstytucyjnego czy też na przykład administracyjnego albo karnego nie da się stworzyć konstrukcji cywilnoprawnej prawa podmiotowego⁴⁸. W każdym ra-

⁴⁵ Por. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa...*, dz. cyt., s. 108–117. Uważa on, że w prawie prywatnym jest ukryte założenie konfliktu między jednostką a społeczeństwem, między dobrem jednostki a dobrem społeczeństwa (tamże, s. 108–109). Tymczasem w Kościele rzeczywistość nadprzyrodzona powoduje, że nie tylko nie ma mowy o konflikcie, ale i sam Kościół stanowi podmiot prawa, nie pochłaniając przy tym osobowości prawnej poszczególnych wiernych. Dlatego normy prawa prywatnego i publicznego w Kościele, jeśli przyjąć ich istnienie, muszą wzajemnie się przenikać i uzupełniać. Takie jest bowiem życie nadprzyrodzone: to oznacza być wszczepionym przez chrzest w Chrystusa – dobro Kościoła utożsamia się z dobrem poszczególnych wiernych (tamże, s. 110–111, 114). Prawo każdego jest jednocześnie prawem wspólnoty, jak wiara każdego – wiarą całego Kościoła (tamże, s. 123). Prawo kanoniczne bowiem chroni nie interes jednostki, lecz Kościoła poprzez interes jednostki (tamże, s. 114). Skoro nie da się wyróżnić dobra indywidualnego i wspólnotowego, to nie jest przydatny na gruncie prawa kanonicznego podział na prawo prywatne i publiczne (tamże, s. 112–116).

⁴⁶ Zob. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa...*, s. 116–117 z przyp. 25 (wg P. Fedelego całe prawo kościelne ma charakter prawa publicznego, wobec czego słusznie podniósł R. Sobański, że nie ma sensu w takim razie mówić o podziale na prawo prywatne i publiczne w prawie kościelnym, skoro nie istnieje w Kościele prawo prywatne).

⁴⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. nie jest formalnie konstytucją Kościoła, nie jest *Lex Ecclesiae Fundamentalis*.

⁴⁸ Por. tak S. Grzybowski, powoływany przez J. Chacińskiego (*Prawa podmiotowe...*, dz. cyt., s. 141).

zie trzeba dojść do wniosku, że konstrukcja prawa podmiotowego nie jest możliwa w odniesieniu do kan. 220, skoro przepis ten nie ma charakteru prywatnoprawnego⁴⁹. Natomiast zastosowanie instytucji prawa podmiotowego w odniesieniu do kanonicznej ochrony dobrego imienia miałoby znaczenie jedynie ideologiczne, bo nie praktyczne⁵⁰.

Koncepcja publicznego prawa podmiotowego

Skoro nie wydaje się słuszne zastosowanie w nauce prawa kanonicznego konstrukcji prawa podmiotowego prywatnego, trzeba rozważyć możliwość recepcji teorii tzw. publicznego prawa podmiotowego, która również pojawiła się w doktrynie prawa świeckiego.

Publiczne prawo podmiotowe oznacza taką sytuację prawną podmiotu prawa, w obrębie której podmiot ów, opierając się na chroniących jego interesy prawne normach prawnych, może skutecznie żądać czegoś od państwa lub może w sposób nie kwestionowany przez państwo coś zdziałać. Wyróżnia się przy tym dwa rodzaje publicznych praw podmioto-

⁴⁹ Pewnym nieporozumieniem jest też nazywanie w Kościele praw człowieka (w tym prawa do dobrego imienia) prawem subiektywnym, czyli podmiotowym, co – zdaje się – czynić także R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa...*, s. 118, aczkolwiek zaznaczając różnice między prawami człowieka a prawami fundamentalnymi chrześcijanina. Prawa człowieka należą do prawa publicznego (międzynarodowego), natomiast prawa podmiotowe są konstrukcją prawa prywatnego. Stąd nie można wymiennie operować tymi pojęciami.

Gwoli ścisłości trzeba dodać, że R. Sobański uznaje prawa subiektywne za „aktualizację praw podstawowych” (tamże, s. 122), „konkretyzację praw podstawowych” chrześcijanina (tamże, s. 124); te ostatnie „stanowią prawny fundament praw subiektywnych, ich ostateczną instancję jako zjawiska prawnego”. Powołuje się on na P.J. Viladricha, według którego prawa podstawowe to wynikająca z sytuacji prawnej ochrzczonego zasada konstytutywnie warunkująca porządek prawny Kościoła, prawa subiektywne zaś to wypracowany w naukach prawnych środek techniczno-prawny służący zabezpieczeniu praw podstawowych; por. tamże, s. 122 z przyp. 43. W końcu dla R. Sobańskiego „porządek prawny Kościoła to nic innego jak system praw subiektywnych” (tamże, s. 124). Wydaje się, że nie trzeba uciekać się do konstrukcji prawa podmiotowego czy też subiektywnego jako środka techniczno-prawnego służącemu ochronie praw chrześcijanina. Wystarczy zbudować klasyczną normę prawną (hipoteza – dyspozycja – sankcja) na podstawie przepisów prawa kanonicznego i nie tworzyć „systemu praw subiektywnych”. Mnożenie bytów nie jest potrzebne. Wyrażnie przeciwko koncepcji praw subiektywnych w odniesieniu do praw chrześcijanina występują: H. Heimerl, *Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche*, ThPQ 121 (1973) nr 1, s. 26; P. Hinder, *Grundrechte...*, dz. cyt., s. 198.

⁵⁰ Zob. B. Gawlik, *Ochrona...*, dz. cyt., s. 140; J. Chaciński, *Prawa podmiotowe...*, dz. cyt., s. 146.

wych: 1. negatywne, polegające na roszczeniu jednostki wobec państwa, aby nie wkraczało ono w sferę wolności określonej w konstytucji; 2. pozytywne, polegające na roszczeniu jednostki wobec państwa, aby zapewniło ono jednostce korzystanie z przysługujących jej praw⁵¹.

Na gruncie prawa kościelnego – analogicznie do publicznych praw podmiotowych – trzeba by się zastanowić nad dwoma zagadnieniami. Po pierwsze, czy wierny może żądać od Kościoła reakcji na naruszanie jego dobrego imienia przez kogokolwiek. Po drugie zaś, czy wierny może żądać od Kościoła odpowiednich regulacji prawnych, zapewniających mu ochronę dobrego imienia.

Słusznie podkreśla się, że rzeczywistość Kościoła jest inna od rzeczywistości państwa. Dlatego odmawia się ochrony dobrego imienia w formie roszczenia wobec Kościoła⁵². Prawa podstawowe nie są prawami wobec Kościoła, lecz prawami w Kościele⁵³. Nie wyklucza to wszakże możliwości żądania, by Kościół zareagował na zło, także poprzez stanowienie prawa. Nie ma kolizji między dobrem wiernego a dobrem Kościoła⁵⁴, kiedy wierny domaga się realizacji swoich praw. Wierny bowiem dochodzi swoich praw wobec wspólnoty, by potem móc je we wspólnocie realizować. Prawo wiernego jest prawem Kościoła, nawet jeżeli we wspólnocie kościelnej zdarzają się sytuacje patologiczne. Kościół bowiem jest dopiero w drodze do jedności ostatecznej w Chrystusie Jezusie⁵⁵.

Zakończenie

Ochrona dobrego imienia, o której mowa w kan. 220, część pierwsza, nie jest prawem człowieka; tak sądząc, upraszcza się spojrzenie ustawo-

⁵¹ Por. J. Boć, A. Błaś [w:] *Prawo administracyjne*, red. J. Boć, [Wrocław] Kolonia Limited 2000, s. 496–500.

⁵² Zob. P. Lombardía, *Die Grundrechte...*, dz. cyt., s. 610.

⁵³ Zob. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa...*, dz. cyt., s. 121; W. Góralski, *Problem redakcji...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁴ Jak zauważył M. Żurowski SJ, *Problem władzy i powierzenia urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1985, s. 66: „Dobro jednostek jest ostatecznie celem, któremu musi służyć nawet dobro wspólne, albowiem w Kościele zawsze obowiązywała i obowiązuje podstawowa zasada *salus animarum suprema lex esto* (...). Należy jednak z naciskiem podkreślić, że jeżeli to dobro indywidualne będzie brane pod uwagę, nie ma ono charakteru wyłącznie prywatnego, bowiem i w tym wypadku należy znaleźć i podkreślić element wspólnotowy”.

⁵⁵ Por. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa...*, dz. cyt., s. 126–127.

dawcy kościelnego na zagadnienie tzw. fundamentalnych praw chrześcijanina, nie tylko zatem na kan. 220. Nie wydaje się też słuszne zastosowanie do ochrony dobrego imienia ani konstrukcji prawa podmiotowego – prywatnego czy publicznego – ani teorii ochrony instytucjonalnej.

Stąd najrozsądniej jest przyjąć rozwiązanie najprostsze, tj. dobre imię jest w prawie kanonicznym chronione na zasadzie podstawowego (fundamentalnego) prawa chrześcijanina. Chronić podstawowe prawo chrześcijanina oznaczałoby na gruncie prawa kanonicznego zapewnić mu wszechstronną ochronę ze względu na godność podmiotu żądającego ochrony i zbawienie dusz (por. kan. 1752).

Konstrukcja kanonicznej ochrony podstawowego prawa chrześcijanina wskazuje z jednej strony na specyfikę rozwiązania kanonicznego. Odsyła bowiem do teologii osoby w Kościele, chrztu, godności wiernego, a jednocześnie do tajemnicy Kościoła. Konstrukcja ta jest bliższa teologii prawa; zmienia perspektywę spojrzenia na nadprzyrodzoną. Z drugiej strony konstrukcja ta polegałaby na przejęciu dorobku katolickiej nauki społecznej odnośnie do praw człowieka. Warto mieć to spojrzenie na względzie, odwołując się w burzliwych dyskusjach do kan. 220.

Il concetto teoretico-giuridico di tutela della buona fama nel can. 220 del *Codice di Diritto Canonico* di Giovanni Paolo II

Riassunto

Nel presente articolo, l'Autore considera le varie possibilità di costruire il concetto teoretico-giuridico di tutela della buona fama sulla base del can. 220, parte prima, mettendo a confronto il suddetto disposto con la teoria del diritto laico.

Secondo l'Autore, nella teoria del diritto canonico, non si può assumere il concetto di diritti dell'uomo, perché corrisponderebbe a ridurre la volontà del legislatore ecclesiastico.

Inoltre, non è possibile recepire i concetti dei diritti soggettivi, privati e pubblici, presenti nella dottrina del diritto laico, dal momento che il diritto canonico ha carattere e funzioni diverse dal diritto laico; quindi, l'applicazione della teoria del diritto soggettivo, in relazione alla difesa canonica del buon nome, ha un valore soltanto ideologico, e non pratico. Ne segue che la soluzione più ragionevole consista nella proposizione seguente: il buon nome è protetto nell'ordinamento canonico come diritto fondamentale del cristiano. E proteggere il buon nome del cristiano significa assicurargli, nell'ambito del diritto canonico, la tutela universale, propriamente per la dignità di ciascuno uomo che richiede la difesa e per la salvezza delle anime.

K O M U N I K A T Y

Ks. Tomasz Rozkrut

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

**Znaczenie orzecznictwa rotalnego
– Benedykt XVI do Roty Rzymskiej (2008)**

Papież Benedykt XVI przemawiając do Trybunału Roty Rzymskiej dnia 26 stycznia 2008 r. i nawiązując do słów jej Dziekana A. Stankiewicza, na samym początku przypominał, że w tym roku wypada stulecie powrotu do działalności Trybunału Apostolskiego, co dokonało się dzięki ogłoszeniu przez św. Piusa X w 1908 r. Konstytucji apostolskiej „*Sapienti consilio*” reformującej Kurię Rzymską¹. Stąd często niektórzy autorzy mówiąc o działalności Trybunału Apostolskiego od tego czasu posługują się zwrotem *Rota restituta*. Benedykt XVI wskazał przy tej okazji, że przypomniana rocznica to stosowna okazja, aby dokonać refleksji na temat fundamentalnego aspektu działalności Roty Rzymskiej, to jest na temat waluoru jej orzecznictwa w aspekcie administrowania sprawiedliwości przez Ko-

¹ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, w:

ściół. Papież mówiąc na ten temat odwołał się do art. 126 aktualnej konstytucji apostolskiej na temat Kurii Rzymskiej *Pastor bonus* z 1988 r., w którym czytamy, że Trybunał Roty Rzymskiej funkcjonuje jako instancja apelacyjna przy Stolicy Apostolskiej w celu ochrony praw w Kościele, przyczynia się do jednności jurysprudencji oraz poprzez swoje wyroki służy pomocą trybunałom niższego stopnia. Dodał także, że jego Poprzednicy w dorocznych przemówieniach do Roty Rzymskiej często podejmowali temat roli jurysprudencji Roty Rzymskiej, tak, gdy idzie o jej aspekt generalny jak odnosząc się do konkretnych argumentów, w szczególności dotyczących problematyki małżeńskiej².

Warto w tym kontekście przypomnieć, że papież Jan Paweł II przemawiając do Roty Rzymskiej 26 lutego 1983 r., czyli już po ogłoszeniu nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* i określając znaczenie orzecznictwa rotalnego w relacji do nowego *Kodeksu* a w szczególności do nowego prawa małżeńskiego (KPK, kan. 1055–1165), wskazał, że jego celem jest tworzenie jednomyślności w perspektywie ochrony istotnych elementów małżeństwa kanonicznego: „funkcja jurysprudencji rotalnej, polega na dopro-

² G. Erlebach w swojej publikacji zbierającej przemówienia Biskupów Rzymskich do Roty Rzymskiej w latach 1939–2003 odnosząc się do problematyki jurysprudencji Roty Rzymskiej w tychże przemówieniach wyróżnił szereg ważnych zagadnień, między innymi, jej rolę w aplikacji Soboru Watykańskiego II oraz w tworzeniu i poprawnej interpretacji nowego prawa małżeńskiego – *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939–2003)*, red. G. Erlebach, Libreria Editrice Vaticana 2004, s. 323. Na temat wymienionych zagadnień jasno wypowiedział się Jan Paweł II w przemówieniu rotalnym z 1984 r., kiedy zaznaczył, że w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, specjalnie w materii zgody małżeńskiej, zostały wprowadzone modyfikacje, właśnie dzięki orzecznictwu rotalnemu, „szczególnie w materii dotyczącej zgody małżeńskiej, zostały sformalizowane niektóre wyjaśnienia prawa naturalnego, które zostały przeniesione z jurysprudencji rotalnej”. Jednocześnie bardzo wyraźnie zaznaczył, że niektóre kanony, o znacznej wadze w prawie małżeńskim, zostały sformułowane w sposób ogólny i oczekują sukcesywnych precyzyjniejszych określeń, w czym mogłaby bardzo pomóc wykwalifikowana jurysprudencja rotalna: „Myślę np. o określeniu «defectus gravis discretionis», «officia matrimonialia essentialia», «obligationes matrimonii essentielles», o których w kan. 1095, jak również o dodatkowym określeniu kan. 1098 na temat podstępu (*sull'errore doloso*), aby zacytować tylko dwa kanony”. Z kolei, te wskazane ustalenia, powinny być ukierunkowaniem oraz przewodnikiem dla wszystkich trybunałów Kościołów partykularnych, przy czym muszą one być dojrzałym owocem pogłębionego studium, przede wszystkim w świetle nieprzemijających zasad teologii katolickiej, ale również nowego ustawodawstwa kanonicznego, inspirowanego przez doktrynę Soboru Watykańskiego II. *Ad Praelatos Auditores S. Romanae Rotae coram admissos* (die 26 Ianuarii 1984), AAS, 76 (1984), s. 648, nr 7.

wadzeniu – przy respektowaniu zdrowego pluralizmu, który odzwierciedla uniwersalność Kościoła – do jeszcze bardziej zbieżnej jedności oraz do zasadniczej zgodności w obronie istotnej zawartości małżeństwa kanonicznego, które małżonkowie, szafarze sakramentu, celebrują w odniesieniu do głębokości oraz bogactwa tajemnicy, w obopólnym wyznaniu zaufania przed samym Bogiem”³.

Z poruszanej przez papieża Benedykta XVI problematyki w tego-rocznym przemówieniu rotalnym, warto zacytować następujący fragment jego wypowiedzi: „Każdy system sądowy musi szukać rozwiązań poprzez które, razem z roztropną oceną przypadków w ich niepowtarzalnej konkretności, byłyby aplikowane te same zasady i normy ogólne dotyczące sprawiedliwości. Tylko w ten sposób można stworzyć klimat zaufania dla działalności trybunałów i unika się stosowania kryteriów subiektywnych. Ponadto, wewnątrz każdego systemu sądowego obecny jest system hierarchii między różnymi trybunałami, w ten sposób, że sama możliwość odwołania się do trybunałów wyższych, tworzy sama z siebie instrument ujednolicania orzecznictwa. Wymienione uwagi są także w sposób pełny możliwe do zastosowania w trybunałach kościelnych” oraz „jest rzeczą oczywistą, że walor orzecznictwa Roty Rzymskiej zależy od jej natury czyli od tego, że jest instancją wyższą na stopniu apelacyjnym przy Stolicy Apostolskiej. Dyspozycje prawne, które uznają takie jej znaczenie (zob. kan. 19 KPK; *Pastor bonus*, nr 126) nie tworzą ale deklarują ten walor. Pochodzi on w ostateczności z konieczności administrowania sprawiedliwości według jednakowych parametrów, jednakowych w tym, co samo w sobie jest istotnie takie samo”.

Konsekwentnie znaczenie orzecznictwa rotalnego pozostaje w służbie sprawiedliwości. „Dlatego byłoby rzeczą niewłaściwą zauważenie przeciwstawiania sobie orzecznictwa rotalnego i decyzji trybunałów lokalnych” – zauważa Benedykt XVI i dodaje, że „wszystkie decyzje muszą zawsze być oparte na zasadach oraz normach wspólnych dla sprawiedliwości. Taki wymóg, wspólny dla każdego porządku prawnego, otrzymuje w Kościele specyficzny ciężar, na miarę wymogów wspólnoty, która dąży do ochrony tego, co jest wspólne w Kościele powszechnym i powierzone w sposób szczególny Najwyższemu Autorytetowi oraz organom, które *ad normam iuris* uczestniczą w jego świętej władzy”.

³ *Ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* (die 26 Februarii 1983), AAS, 75 (1983), s. 559, nr 5.

W dalszej części przemówienia Benedykt XVI podkreślił, że na polu prawa małżeńskiego jurysprudencja Roty Rzymskiej w ostatnich stu latach ma wielkie zasługi. Przede wszystkim trzeba wymienić jej znaczący wpływ na obecną kodyfikację, jej znaczenie w interpretacji nowego prawa oraz Rota Rzymska ma wywierać wpływ na pracę wszystkich trybunałów Kościoła; jednocześnie odwołał się do tego, co powiedział do Roty Rzymskiej w roku ubiegłym na temat własnego wymiaru prawnego małżeństwa.

„Dlatego obiektywne określenie faktów w świetle Magisterium oraz prawa Kościoła, tworzy aspekt bardzo ważny w działalności Roty Rzymskiej oraz wpływa bardzo na działania pracowników sprawiedliwości lokalnych trybunałów Kościoła. Orzecznictwo rotalne winno być postrzegane jako przykładowe działanie mądrości prawnej, realizowanej zgodnie z autorytetem Trybunału na sposób stały ustanowiony przez Następcę św. Piotra dla dobra całego Kościoła. Dzięki takiej działalności w sprawach dotyczących nieważności małżeństwa, konkretna rzeczywistość jest obiektywnie osądzana w świetle kryteriów, które stale potwierdzają nierozrwalną rzeczywistość małżeństwa i pozostaje otwartą na każdego mężczyznę i każdą kobietę według obrazu Boga Stwórcy i Zbawcy. To wymaga stałego wysiłku w celu osiągnięcia owej jedności kryteriów sprawiedliwości, która charakteryzuje w sposób istotny pojęcie samej jurysprudencji oraz jest jej fundamentalnym założeniem w działaniu. W Kościele, ze względu na jego uniwersalność oraz ze względu na różne kultury prawne w których jest stosowana, pozostaje zawsze ryzyko, że powstaną, *sensim sine sensu*, „orzecznictwa lokalne” coraz bardziej oddalone od wspólnej interpretacji praw pozytywnych a przez to od doktryny Kościoła na temat małżeństwa. Wyrażam życzenie, aby powstały odpowiednie środki tak, aby uczynić orzecznictwo rotalne jeszcze bardziej harmonijne, a także efektywnie dostępne dla wszystkich pracowników sprawiedliwości, w celu jednakowych aplikacji przez wszystkie trybunały Kościoła”.

Na zakończenie tegorocznego przemówienia Benedykt XVI wskazał także na znaczenie wypowiedzi Magisterium w kwestiach małżeńskich, łącznie z przemówieniami Biskupów Rzymskich do Roty Rzymskiej – „są one najlepszym przewodnikiem dla pracy wszystkich trybunałów Kościoła, gdyż uczą na bazie autorytetu tego, co jest istotne na temat rzeczywistości małżeństwa”.

Podsumowując można powiedzieć, że mamy do czynienia z bardzo konkretnym wezwaniem dla sądownictwa kościelnego, aby studiować

i stosować orzecznictwo rotalne przez trybunały lokalne; zresztą tegoroczne wezwanie papieża Benedykta XVI to jakby echo art. 35, § 2–3 instrukcji procesowej *Dignitas connubii*: „Aby właściwie wykonywać powierzone im zadanie, sędziowie, obrońcy węzła i promotorzy sprawiedliwości powinni dbać o ciągłe pogłębianie znajomości prawa małżeńskiego i procesowego. Szczególnie powinni oni studiować jurysprudencję Roty Rzymskiej, gdyż jej zadaniem jest troska o jednolitość jurysprudencji i przez własne wyroki służyć pomocą sądom niższego rzędu (por. *Pastor bonus*, art. 126)”.

Ks. Piotr Steczkowski

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Dekret generalny Kongregacji Nauki Wiary z dnia 19 grudnia 2007 r. Komentarz

Dnia 30 maja 2008 r. dziennik „L'Osservatore Romano” opublikował dokument Kongregacji Nauki Wiary zatytułowany *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*. Oto jego treść:

Congregatio pro Doctrina Fidei, ad naturam et validitatem Sacramento sacri ordinis tuendam, vigore specialis facultatis sibi a suprema Ecclesiae auctoritate in casu tributae (cfr. can. 30 Codicis Iuris Canonici), in Congregatione Ordinaria diei 19 decembris 2007, decrevit:

Firmo praescripto can. 1378 Codicis Iuris Canonici, tum quicumque sacrum ordinem mulieri conferre, tum mulier quae sacrum ordinem recipere attentaverit, in excommunicationem *latae sententiae* Sedi Apostolicae reservatam incurrit.

Si vero qui mulieri sacrum ordinem conferre vel mulier quae sacrum ordinem recipere attentaverit, christifidelis fuerit *Codici Canonum Ecclesiarum Orientalium* subiectus, firmo praescripto can. 1443 eiusdem Codicis, excommunicatione maiore puniatur, cuius remissio etiam reservatur Sedi Apostolicae (cfr. can. 1423 *Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*).

Hoc decretum cum in *L'Osservatore Romano* evulgabitur, statim vigere incipiet.

Gulielmus Cardinalis LEVADA
Praefectus

+ Angelus AMATO S.D.B.
Archiep. titularis Silensis a Secretis

Tłumaczenie polskie dekretu Kongregacji¹:

Kongregacja Nauki Wiary, w celu ochrony natury i ważności sakramentu święceń, na mocy specjalnego upoważnienia udzielonego jej przez najwyższą władzę kościelną do tego przypadku (por. kan. 30 KPK), podczas sesji zwyczajnej w dniu 19 grudnia 2007 r., postanowiła:

Zachowując w mocy dyspozycję kan. 1378 KPK, zarówno ten, kto usiłowałby udzielić kobiecie sakramentu święceń, jak i kobieta, która usiłowałaby przyjąć sakrament święceń, podlegają ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej.

Jeżeli ten, kto usiłował udzielić sakramentu święceń kobiecie, albo kobieta, która usiłowała przyjąć sakrament święceń, są wiernymi podlegającymi Kodeksowi Kanonów Kościołów Wschodnich, to zachowując w mocy dyspozycję kan. 1443 tegoż Kodeksu, winni zostać ukarani ekskomuniką większą, której darowanie także zostaje zarezerwowane Stolicy Apostolskiej.

Ten dekret wchodzi w życie natychmiast po opublikowaniu go w „L'Osservatore Romano”.

Komentarz

Natura prawna dokumentu

Natura prawna dokumentu Kongregacji Nauki Wiary została określona już w samym tytule. Jasno z niego wynika, że jest to dekret ogólny (*decretum generale*). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. przewiduje istnienie tego typu aktów prawnych. Jest o tym mowa w tytule III księgi I zatytułowanym *Dekrety ogólne oraz instrukcje*. KPK w kan. 29–33 przewiduje istnienie dwóch rodzajów dekretów ogólnych. Pierwszy rodzaj to po prostu dekreta ogólne (*decreta generalia*)², a drugi to dekreta ogólne wyko-

¹ Tłumaczenie autora jest oczywiście tekstem nieoficjalnym.

² Por. KPK, kan. 29–30.

nawcze (*decreta generalia exsecutoria*)³. Z tytułu omawianego dokumentu, a także z jego treści, wynika, że mamy do czynienia z tym pierwszym rodzajem dekretu.

Charakteryzując pokrótce dekret ogólny, należy stwierdzić, iż jest to akt prawny, za pomocą którego ustawodawca kościelny może stanowić prawo dla wspólnoty zdolnej do jego przyjęcia. Stanowi o tym wprost kan. 29 KPK. Dekret ogólny jest zatem jednym z „narzędzi” stanowienia prawa w Kościele. W doktrynie kanonistycznej przeważa opinia, że dekret ogólny nie może być utożsamiany w sposób całkowity z ustawą kościelną, pomimo że pełni identyczną funkcję w systemie prawa kanonicznego tzn. stanowi prawo⁴.

Jedną z cech charakterystycznych dekretu ogólnego jest to, że będąc co do swej istoty aktem legislacyjnym, przy zachowaniu pewnych warunków, może zostać wydany przez podmiot, który posiada w Kościele jedynie władzę wykonawczą⁵. Dokładnie z takim przypadkiem mamy do czynienia. Wskazuje na to sam tekst komentowanego dekretu, w którym Kongregacja powołuje się wprost na kan. 30 KPK i stwierdza, że otrzymała wymagane upoważnienie od najwyższej władzy kościelnej i do tego konkretnego przypadku. Nie ulega żadnej wątpliwości, że w tym przypadku najwyższą władzą kościelną udzielającą takiego upoważnienia był biskup Rzymu⁶.

Dekret ogólny wydany przez Kongregację Nauki Wiary jest więc w swej istocie aktem ustawodawczym i na dodatek posiadającym jeszcze jedną specyfikę. Chodzi o to, że dekret ten ustanawia nową karę – a właściwie dwie kary – w porządku kanonicznym Kościoła powszechnego. Dodać należy, że są to kary ekskomuniki – w tym ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa – a więc najcięższe jakie istnieją w prawie kanonicz-

³ Por. KPK, kan. 31–33.

⁴ Szerzej na ten temat por. G. Dzierżon, *Znaczenie dekretów generalnych w kanonicznym systemie prawnym*, „Prawo Kanoniczne” 1–2 (2006), s. 85–97.

⁵ Por. KPK, kan. 30.

⁶ Jak wiadomo, istnieją dwa równorzędne podmioty najwyższej władzy w Kościele tj. biskup Rzymu (kan. 331 KPK) i Kolegium Biskupów (kan. 336 KPK). Oczywiście, nie jest nam znany dokument dający upoważnienie Kongregacji Nauki Wiary do wydania omawianego dekretu, ale wiadomo przecież, że aktualnie nie trwa Sobór Powszechny, ani nie ma żadnych wiadomości o tym, aby Kolegium Biskupów wykonywało akt władczy przez zjednoczoną działalność biskupów rozproszonych w świecie, a tylko w taki sposób Kolegium Biskupów może realizować swoją najwyższą władzę. Por. KPK, kan. 337 §§ 1–2.

nym. Ten rodzaj kary kościelnej nie może być ustanawiany inaczej, jak tylko w drodze ustawy kościelnej lub równorzędnego jej aktu prawnego, jakim może być właśnie dekret ogólny⁷.

Kompetencje Kongregacji Nauki Wiary.

O kompetencji Kongregacji Nauki Wiary do wydania dekretu ogólnego już nieco wspomniałem powyżej przy charakterystyce ogólnej dokumentu. Warto w tym miejscu ukazać tę kompetencję w szerszym kontekście. Chodzi o przedstawienie kompetencji wynikających z natury Kongregacji, jako jednego z podmiotów wchodzących w skład Kurii Rzymskiej, oraz specyficznej kompetencji przedmiotowej, wynikającej z zakresu zadań nadanych tejże Kongregacji.

Z art. 18 konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus* (PB) wynika, że co do istoty poszczególne dykasterie Kurii Rzymskiej nie posiadają władzy ustawodawczej. Stąd nie mogą stanowić prawa, ani także dokonywać zmian w ustawach kościelnych. Art. 18 PB przewiduje jednak możliwość interwencji ze strony papieża, która pozwala danej dykasterii na wydanie takiego rodzaju aktu prawnego, który wykracza poza jej zwyczajne kompetencje. Umożliwia zatem również wydanie aktu o charakterze legislacyjnym tzn. ustawy bądź dekretu ogólnego. Zostały przewidziane i są praktykowane 3 rodzaje takiej interwencji ze strony Ojca św.: 1) delegowanie władzy co do wydania aktu autorytetowi posiadającemu jedynie władzę wykonawczą; 2) zatwierdzenie przez papieża aktu prawnego wydanego przez inny organ władzy wykonawczej; 3) aprobata papieska aktu prawnego wydanego przez taki organ⁸. W przypadku omawianego dokumentu ewidentnie mamy do czynienia z pierwszym z wymienionych rodzajów interwencji papieskiej.

⁷ Por. KPK, kan. 1318.

⁸ Por. G. Dzierżon, *Znaczenie dekretów...*, art. cyt., s. 95. Zauważyć należy, że istnieje jeszcze jeden rodzaj interwencji papieskiej, a mianowicie tzw. aprobata w formie specyficznej. Jednak ten typ interwencji różni się od pozostałych, gdyż z aktu prawnego wydanego przez dykasterię Kurii czyni dany dokument aktem własnym papieża. W ten sposób zostaje zmieniona jego natura, gdyż staje się on w sensie ścisłym aktem papieskim, aktem najwyższej władzy kościelnej. Zob. na ten temat V. De Paolis, *Pastor Bonus: Norme generali*, w: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Citta del Vaticano 2003, s. 34-35.

Kompetencja Kongregacji Nauki Wiary do wydania dekretu ogólnego tej treści wynika także z zakresu przedmiotowego jej działalności przewidzianej przez prawo. Wynika to wprost z art. 48 PB, który stanowi: „Właściwym zadaniem Kongregacji Nauki Wiary jest troska o rozwój i strzeżenie nauki wiary i obyczajów w całym świecie katolickim; jest przeto kompetentna w tym wszystkim, co w jakikolwiek sposób dotyczy tej materii”. Kongregacja realizuje to zadanie nie tylko poprzez wydawanie dokumentów natury administracyjnej lub instrukcji do obowiązujących norm, ale także poprzez sprawowanie władzy sądowniczej, oraz wydawanie zgodnie z prawem aktów legislacyjnych⁹. Sakramenty święte należą do depozytu wiary, dlatego troska o czystość doktryny ich dotyczącej, oraz o przestrzeganie warunków koniecznych do ich ważnego i godziwego sprawowania, należy do ważnych zadań Kongregacji Nauki Wiary¹⁰. Stąd też dokument dyscyplinujący wiernych, którzy naruszają świętość i godność sakramentu święceń.

Racje wydania dekretu

Jak czytamy, Kongregacja wydała dekret „w celu ochrony natury i ważności sakramentu święceń”. Aby lepiej zrozumieć sens nowego prawa, należy zatem wyjaśnić pojęcie natury i kwestię ważności sakramentu święceń.

Natura sakramentu święceń zawiera dwa istotne elementy. Pierwszy z nich, wspólny z innymi sakramentami, to pochodzenie tego sakramentu z ustanowienia Bożego¹¹. Poprzez ten sakrament, podobnie jak przez inne, Bóg udziela człowiekowi przyjmującemu sakrament swojej łaski. Jest to łaska Ducha Świętego udzielona przez Chrystusa i dokonująca zmiany ontologicznej w człowieku poprzez wycisnienie niezatartego charakteru. Dlatego ten sakrament wywołuje skutki nieodwołalne, nie może być powtarzany, ani udzielany tylko na pewien czas¹².

Drugi element, specyficzny dla sakramentu święceń, to jego wymiar społeczny, którego istotnym skutkiem jest instytucjonalizacja Kościoła.

⁹ Por. G. Girotti, *Pastor Bonus: Congregazione per la dottrina della fede*, [w:] *Commento alla Pastor Bonus...*, dz. cyt., s. 75–77.

¹⁰ Por. KPK, kan. 841.

¹¹ Por. KPK, kan. 1008.

¹² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr. 1581–1582.

Przez sakrament święceń istniejący w trzech stopniach tzn. biskupstwa, prezbiteratu i diakonatu, zostaje stworzona wspólnota hierarchiczna wiernych. W ten sposób Kościół jawi się jako wspólnota zorganizowana, w której duchowni odróżnieni są od pozostałych wiernych, posiadając właściwy sobie udział w posłannictwie i władzy Chrystusa Pasterza¹³. Podkreślić należy, że struktura hierarchiczna przynależy do istoty Kościoła z postanowienia Bożego¹⁴. Dlatego też troska o właściwe rozumienie i zachowanie natury sakramentu święceń jest w istocie troską o zachowanie prawdziwej, ustanowionej przez Boga, istoty Kościoła.

Drugim motywem wydania dekretu była troska o ważność udzielanego sakramentu święceń. Zgodnie z prawem kanonicznym, zarówno w Kościele łacińskim, jak i w Kościołach wschodnich, do ważności sakramentu święceń wymagane jest spełnienie następujących warunków: 1) udziela tego sakramentu biskup ważnie konsekrowany poprzez włożenie rąk i modlitwę przepisaną przez Kościół w prawie liturgicznym; 2) przyjmuje sakrament mężczyzna ważnie ochrzczony¹⁵.

Jeśli chodzi o warunek pierwszy, to w doktrynie kanonicznej dominuje pogląd, że biskup udziela sakramentu święceń w sposób ważny zawsze, na mocy urzędu i zadania jakie posiada w Kościele. Natomiast prezbiter mógłby w sposób ważny udzielać tego sakramentu, jeśli otrzymałby do tego upoważnienie ze strony najwyższej władzy kościelnej. Aktualnie obowiązująca dyscyplina w tej materii właściwie nie jest w żaden sposób kontestowana¹⁶.

Zupełnie inaczej ma się sprawa z drugim warunkiem ważności sakramentu święceń. Zarezerwowanie przez prawo kanoniczne sakramentu święceń tylko dla mężczyzn wzbudziło w pewnym momencie dyskusję w Kościele katolickim. Głosy sprzeciwu wobec takiej dyscypliny kościelnej okazały się na tyle mocne, że wywołały reakcję Stolicy Apostolskiej.

¹³ Por. KPK, kan. 207 §1; kan. 1008; KKKW, kan. 323 §§ 1–2; P. Erdo, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996, s. 80–84.

¹⁴ Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 28; tenże, dekret *Presbyterorum ordinis*, nr 15; G. Ghirlanda, *Comunione ecclesiale, ecclesiastica, gerarchica*, w: *Nuovo dizionario di diritto canonico*, red. C. Corral, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo 1993, s. 211–214.

¹⁵ Por. KPK, kan. 1009 §2; 1012; 1024; KKKW, kan. 744; 754.

¹⁶ Por. G. Ghirlanda, *L'ordine sacro*, [w:] *I sacramenti della Chiesa*, Bologna 1989, s. 264–266; *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2001, s. 819–820; *The Canon Law. Letter and Spirit*, London 1995, s. 550.

Kongregacja Nauki Wiary w dniu 15 października 1976 r. wydała deklarację *Inter insigniores*¹⁷. W deklaracji tej Kongregacja została sformułowana i uzasadniona doktryna, która stanowi, iż Kościół nie czuje się upoważniony do tego, aby dopuścić kobiety do święceń kapłańskich.

Ponieważ w dalszym ciągu w Kościele trwały dyskusje na ten temat, a nawet doszło do próby udzielania święceń kapłańskich kobietom, konieczne było wyraźne potwierdzenie nauki Kościoła w tej materii. Dokończył tego papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* z 22 maja 1994 r.¹⁸. W dokumencie tym, Ojciec św. powołując się na swój apostolski autorytet w sposób formalny potwierdził, że Kościół nie posiada upoważnienia do tego, aby udzielać święceń kapłańskich kobietom, dodając, że to stwierdzenie powinno być przyjęte przez wszystkich wiernych Kościoła w sposób definitywny. Ponieważ formuła użyta przez papieża wzbudziła pewne wątpliwości co do rangi nauczania zawartego w tym dokumencie, Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Utrum doctrina* z 28 października 1995 r. wyjaśniła, że doktryna o nie udzielaniu święceń kapłańskich kobietom została przedstawiona nieomylnie przez nauczanie zwyczajne i powszechne i powinna być uważana za należącą do depozytu wiary¹⁹. Wyjaśnienie to zostało jeszcze dodatkowo potwierdzone przez papieża w liście do Kongregacji Nauki Wiary z 24 listopada 1995 r.²⁰

W świetle tych dokumentów należy zatem interpretować przepisy kan. 1024 KPK i 754 KKKW. W rezultacie okazuje się bowiem, że norma uniezdalniająca kobiety do przyjęcia sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu i episkopatu wynika wprost z doktryny należącej do depozytu wiary. Nie posiada więc charakteru normy czysto dyscyplinarnej. Natomiast norma uniezdalniająca kobiety do przyjęcia sakramentu święceń w stopniu diakonatu jest normą czysto kościelną, realizującą aktualnie obowiązujący porządek kanoniczny w Kościele. Oczywiście, nie oznacza to, że ta druga norma posiada mniejszą wagę, jak o tym można się przekonać analizując treść normy zawartej w komentowanym dekrete.

¹⁷ Została ona opublikowana w AAS 69(1977), s. 98–116.

¹⁸ Tekst urzędowy został opublikowany w AAS 86(1994), s. 545–548.

¹⁹ Tekst opublikowany w AAS 87(1995), s. 1114.

²⁰ Został on opublikowany w „L'Osservatore Romano”. Por. także B. Ferme, *Developments in Church Magisterium: The Pontificate of John Paul II*, „Periodica” 90(2001), s. 74–77.

Treść norm dekretu

Dekret ustanawia dwie normy o charakterze karnym odpowiednio do dwóch rodzajów porządku kanonicznego istniejącego w Kościele katolickim, z których jeden jest wyznaczany przez normy zawarte w KPK, a drugi przez normy KKKW. Przy czym różnica dotyczy właściwie tylko jednego elementu normy karnej, a mianowicie jej dyspozycji, która określa konkretną sankcję. Pozostałe elementy są wspólne dla KPK i KKKW.

Adresatami norm zawartych w dekrete Kongregacji są odpowiednio wierni Kościoła łacińskiego i katolickich Kościołów wschodnich. Oznacza to rzecz jasna, że nie podlegają im osoby, które nie należą do Kościoła katolickiego. Ponieważ chodzi o normy karne, to nie wolno zapomnieć o regulacjach kodeksowych stanowiących o tym, kto może być podmiotem sankcji karnych w Kościele, a kto podlega normom wyłączającym²¹. Nie podejmując w tym miejscu szczegółowej analizy wspomnianych norm, w sposób ogólny stwierdzić należy, że karom kościelnym może podlegać tylko ta osoba, która w sposób umyślny, albo na skutek zawinionego zaniedbania, lub ciężkiej i zawinionej ignorancji, narusza ustawę karną w sposób zewnętrzny. Konieczna jest zatem poczytalność sprawcy czynu zabronionego. Ponadto *ex lege* nie podlegają żadnym karom osoby, które nie ukończyły 16 roku życia jeśli chodzi o wiernych obrządku łacińskiego, oraz te, które nie ukończyły 14 roku życia jeśli chodzi o wiernych obrządków wschodnich²², ale jeśli chodzi o karę ekskomuniki *latae sententiae* to nie może ona być wymierzana w przypadku, gdy zachodzi jakakolwiek okoliczność, która zmniejsza poczytalność przestępcy²³. Podobnie w Kościołach wschodnich, kar pozbawiających jakiegokolwiek dobra, a taką jest kara ekskomuniki większej, co do zasady nie stosuje się wobec małoletnich²⁴.

W hipotezie norm karnych ustanowionych omawianym dekretem występują następujące elementy: 1) osoba, która usiłuje udzielić sakramentu święceń kobiecie; 2) kobieta, która usiłuje przyjąć sakrament święceń; 3) akt usiłowania udzielenia i przyjęcia sakramentu święceń.

Pierwsze dwa elementy to potencjalne podmioty sankcji karnej. Natomiast element trzeci to istota czynu zabronionego. Wszystkie te trzy ele-

²¹ Chodzi odpowiednio o kan. 1321–1330 KPK oraz kan. 1412–1418 KKKW.

²² Por. KPK, kan. 1321 §§ 1–3; 1323 n.1; KKKW, kan. 1413 §§ 1–2; 1414 §§ 1–2.

²³ Por. KPK, kan. 1324 §§ 1–3.

²⁴ Por. KKKW, kan. 1413 § 2.

menty łącznie występujące są konieczne do tego, aby zaistniała przesłanka do stwierdzenia naruszenia prawa. Przeanalizujemy w kolejności poszczególne elementy rzeczowej hipotezy norm.

Osoba, która usiłuje udzielić sakramentu święceń to ta, która nie tylko faktycznie wykonuje czynności właściwe dla udzielania sakramentu święceń, ale również posiada uprawnienie do wykonywania takich czynności. W praktyce chodzi więc o biskupa ważnie konsekrowanego, który wypowiada modlitwę konsekracyjną i wykonuje gest nałożenia rąk z intencją udzielenia sakramentu święceń. Przy okazji może powstać pytanie o innych duchownych, zwłaszcza biskupów i kapłanów, którzy braliby udział poprzez koncelebrowanie Eucharystii i nakładanie rąk, jak to ma miejsce przy udzielaniu sakramentu święceń kapłańskich, czy oni również mieszczą się w hipotezie omawianej normy? Odpowiedź na to pytanie musi być negatywna. Wynika to z dwóch okoliczności. Po pierwsze, sakramentu święceń udziela biskup, który przewodniczy celebracji i jako pierwszy wykonuje gest nałożenia rąk. Po drugie, zgodnie z kan. 18 KPK i kan. 1500 KKKW, ustawy karne podlegają interpretacji ścisłej, a w omawianym dekrete mowa jest o szafarzu usiłującym udzielić sakramentu święceń i tylko o nim. Dekret milczy na temat innych uczestników celebracji.

Drugim podmiotem sankcji jest kobieta, która usiłuje przyjąć sakrament święceń. Chodzi tu o kobietę ochrzczoneą i przynależącą do Kościoła katolickiego, posiadającą intencję przyjęcia sakramentu święceń. Uczestniczenie w obrzędzie, ale bez intencji przyjęcia sakramentu, tylko w jakimś innym celu np. zdobycia popularności, rozgłosu wokół własnej osoby itp. byłoby okolicznością wyłączającą z hipotezy tej normy karnej. Oczywiście, taka osoba mogłaby zostać ukarana w inny sposób. Ponadto, aby stać się podmiotem tej sankcji, kobieta musi być osobą pełnoletnią.

Trzecim elementem jest akt usiłowania udzielenia i przyjęcia święceń. Akt ten należy rozumieć jako rzeczywiste wykonanie wszystkich czynności przewidzianych przez prawo i liturgię, a koniecznych do tego, aby zaistniał akt święceń. Słowo „usiłować” należy zatem rozumieć tak, jak jest ono rozumiane choćby w przypadku kan. 1041 nr 3 KPK, czyli w sensie takim, że została wykonana czynność prawna, która w normalnych okolicznościach wywołałaby skutek prawny. „Usiłować” nie oznacza tu: rozpocząć jakąś czynność z zamiarem jej skutecznego przeprowadzenia i pod wpływem jakichś okoliczności, jej nie dokończyć (tak np. w prawie karnym rozumie się „usiłowanie zabójstwa”), ale przeprowadzić daną czyn-

ność, tyle że nie wywołując w rzeczywistości skutków przypisanych do tej czynności. Tego typu czynność podjęta i wykonana przez biskupa, jeśli chodzi o udzielanie sakramentu, lub przez kobietę, jeśli chodzi o przyjmowanie sakramentu święceń, powoduje, że stają się oni podmiotami sankcji przewidzianej w dekreście.

Sankcje ustanowione w dekrecie są dwie. Pierwsza to ekskomunika *latae sententiae*, której podlegają wierni Kościoła łacińskiego. Druga to ekskomunika większa, której podlegają wierni Kościołów wschodnich. Nie podejmując w tym miejscu bliższej charakterystyki tych kar, należy jedynie zwrócić uwagę, że są to najcięższe kary kościelne. Ustanowienie tak poważnej sankcji dowodzi, że czyn usiłowania przyjęcia lub udzielenia święceń stanowi bardzo poważne naruszenie porządku kościelnego i został zakwalifikowany jako ciężkie przestępstwo²⁵. Zapewne też z tego powodu zwolnienie z kary w obydwu przypadkach zostało zarezerwowane Stolicy Apostolskiej.

Zauważyć należy, że dekret Kongregacji przywołuje normy kodeksowe ustanawiające kary za symulowanie sakramentów, a zwłaszcza za sprawowanie w sposób nieważny Eucharystii²⁶. Normy dekretu, nie zmieniając tych przepisów, stanowią ich uszczegółowienie w odniesieniu do sakramentu święceń.

Podsumowanie

Od dnia 30 maja 2008 r. w porządku kanonicznym obowiązuje nowa ustawa karna wprowadzona dekretem ogólnym wydanym w dniu 19 grudnia 2007 r. przez Kongregację Nauki Wiary. Na mocy tej ustawy, za przestępstwo usiłowania udzielenia sakramentu święceń kobiecie, jej samej, oraz temu, kto usiłował udzielać tego sakramentu, grożą najbardziej surowe kary tzn. kara ekskomuniki *latae sententiae*, jeśli byłiby to wierni Kościoła łacińskiego, lub kara ekskomuniki większej, jeśli byłiby to wierni jednego z Kościołów obrządków wschodnich. Zwolnienie z tych kar zostało zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Normy te zostały wydane po to, aby chronić naturę i ważność sakramentu święceń, który w istotnym stopniu stanowi o tożsamości i strukturze Kościoła Jezusa Chrystusa.

²⁵ Wynika to wprost z kan. 1318 KPK.

²⁶ Por. KPK, kan. 1378 i 1379; KKKW, kan. 1443.

R E C E N Z J E

Ks. Paweł Małek CM, *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne*, WN PAT, Kraków 2008, ss. 305.

Odnowiona przez Sobór Watykański II struktura posługi diakona skłoniła ks. Pawła Małka do szerszego zajęcia się problematyką hierarchicznego współdziałania diakona z posługą pasterską biskupa i prezbitera. Ową strukturę ukazuje jednak w szerszym kontekście rozwoju historycznego instytucji święceń diakonatu, poczynając od okresu starożytności chrześcijańskiej. Wydaje się, że korzystniejsze brzmienie tytułu książki byłoby następujące: „Odnowiona struktura posługi diakona w relacji do władzy pasterskiej biskupa i prezbitera w rozwoju historycznym”.

Praca składa się z pięciu rozdziałów, poświęconych poszczególnym okresom wspomnianego rozwoju historycznego.

W rozdziale pierwszym (s. 13–87) Autor przedstawia strukturę posługi diakańskiej do V wieku. Posługując się metodą historyczno-prawną oraz egzegetyczną, ks. Małek rozpoczyna tutaj swoje wywody od ukazania procesu kształtowania się pierwszych form struktury organizacyjnej Kościoła w okresie apostołskim. Zauważa, że posługa diakona istniała od samego początku działania Kościoła, i to zarówno we wspólnotach o charakterze judeochrześcijańskim Jerozolimy, jak i we wspólnotach etnochrześcijańskich, zakładanych przez św. Pawła, pozostających pod wpływem kultury grecko-rzym-

skiej. Jedne i drugie wspólnoty posiadały wspólna władzę apostołską oraz jedność w nauczaniu i rządzeniu.

Wskazując następnie na diakonię jako podstawową funkcję Kościoła, Autor określa jej pierwotne zadania, po czym skupia swoją uwagę na posługiwaniu w Kościołach czasów apostołskich, pojmowanym w przeważającej mierze jako charyzmaty i dary Ducha Świętego. Z kolei omawia kształtowanie się pojęć urzędu biskupa, urzędu prezbitera i urzędu diakona w okresie apostołskim. Wyjaśnia tutaj samą terminologię kościelną (biskup, kapłan, diakon), wskazuje na jej pochodzenie, szerzej przedstawia wielorakie wpływy na rozwój i kształtowanie się pojęcia diakona. Podkreśla, że termin grecki „diakonos” występuje w pismach nowotestamentalnych w ścisłej relacji do posługi apostołskiej, ujętej w słowach: „diakonia”, „apostolos”, „apostolon”, „presbiteros”. Akcentuje ściśle powiązanie w Nowym Testamencie urzędu diakona z urzędem biskupa.

Analizując teksty skryptyrystyczne, m. in. Dzieje Apostolskie 6, 1-6, omawia następnie ustanawianie diakonów. Interesujący jest wywód ks. Małka na temat interpretacji wskazanego wyżej fragmentu Dziejów Apostolskich, dokonanej m.in. przez ojców Vaticanum II, Międzynarodową Komisję Teologiczną, a także przez Benedykta XVI. W dalszym segmencie rozdziału czytelnik zapoznaje się z urzędem diakona w świetle literatury patrystycznej. Zwraca się tutaj uwagę na problem różnorodności terminologii i znaczenia terminów „biskup”, „prezbiter”, „diakon”. Strukturę urzędu diakona Autor omawia następnie w świetle źródeł prawodawstwa Kościoła starożytnego, a w dalszej kolejności - w świetle dokumentów synodów partykularnych oraz soborów powszechnych pierwotnego Kościoła. Usiłuje wreszcie wskazać przyczyny zaniku urzędu diakona stałego (poczynając od końca V wieku), kiedy to w Kościele Łacińskim urząd ten przybrał formę wyłącznie posługi przejściowej, stając się zaledwie etapem prowadzącym do przyjęcia prezbyteratu (diakoni pełnili wówczas funkcje liturgiczne i administracyjne, nie oddawali się natomiast dziełom charytatywnym).

Rozdział drugi (s. 89-101) ukazuje rozwój urzędu diakona w okresie scholastyki średniowiecznej, kiedy to posługa diakona nadal była traktowana jako etap przejściowy przed przyjęciem święceń prezbyteratu. Po zaprezentowaniu posługi diakona w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, a następnie w nauczaniu Soborów Laterańskich, Autor analizuje w tej kwestii Dekret Gracjana, Dekretały Grzegorza IX oraz „Klementyny”.

W rozdziale trzecim (s. 103–123) ks. Małek skupia swoją uwagę na próbach odnowy urzędu diakonńskiego w okresie od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II. Na wstępie, omawiając nauczanie Tridentinum informuje, że zalecono wówczas przywrócenie stałej posługi diakonów, choć zalecenie to nie zostało zrealizowane. Niemniej Sobór uznał, że diakonat jest święceniem, należącym do uporządkowanej struktury Kościoła; podobne stwierdzenie sformułował posoborowy Katechizm Rzymski, zaliczając diakonat do drugiego stopnia święceń wyższych.

Interesująco zostały ukazane odnośne postanowienia Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku oraz Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Sacramentum ordinis* z 1948 roku. Kodeks pozostał wierny wielowiekowej tradycji kanonicznej, zezwalając na przyjęcie święceń diakonatu jedynie kandydatom do presbiteratu. Posługa diakona pozostawała więc nadal związana jedynie z pełnieniem funkcji liturgicznych. Natomiast powołana wyżej Konstytucja apostolska uchyliła wątpliwości co do formy i materii sakramentu święceń. Pośrednio dokument uznał charakter sakramentalny święceń diakonatu, podobnie jak i święceń biskupich, co stanowiło, jak podkreśla ks. Małek, „przełomowy krok w formowaniu się doktryny o sakramentalności sakry biskupiej, która [to doktryna – W.G.] dopiero podczas obrad Soboru Watykańskiego II została potwierdzona i zdefiniowana” (s. 123).

Przedmiotem rozdziału IV opracowania (s. 125–215) jest odnowa urzędu „posługi diakona” (czy raczej urzędu diakona ?) według nauki Soboru Watykańskiego II. Autor rozpoczyna tutaj swój dyskurs od okresu przedprzygotowawczego do Vaticanum II, analizując propozycje przesyłane do soborowej Komisji Przygotowawczej w przedmiocie święceń diakonatu, szczególnie gdy chodzi o odnowę tego stopnia święceń w Kościele Łacińskim. Omawia następnie propozycje w tym względzie zgłaszane w okresie przygotowawczym (prezentuje tutaj odnośne schematy Komisji ds. Sakramentów, Komisji ds. Misji, Komisji ds. Kościołów Wschodnich, Komisji ds. Biskupów i Zarządu Diecezji). Z kolei referuje przebieg debaty soborowej nad interesującymi go projektami uchwał podczas pierwszej, drugiej i trzeciej sesji Soboru. Podkreśla, że podczas obrad Vaticanum II została na nowo odczytana struktura władzy świętej biskupów, a pogłębiona refleksja nad strukturą hierarchiczną Kościoła oraz nad przywróceniem posługi diakona jako trwałego stopnia hierarchicznego torowała drogę końcowym uchwałom soborowym. Wskazuje ponadto na trudność w przywróceniu diakonatu stałego

związaną z postulowanym przez wielu udzielaniem w przyszłości święceń diakońskich mężczyznom żonatym, co miałoby stanowić zagrożenie dla celibatu kapłańskiego. Prezentacja debat soborowych wypadła w pracy Autora bardzo korzystnie.

Przechodząc z kolei do samych uchwał soborowych, ks. Małek słusznie zwraca uwagę na przyjętą w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* koncepcję władzy święceń (jedność i jedyność władzy, posługiwanie jako realizacja zadań otrzymanych w święceniach, posługa diakona jako uczestnictwo w potrójnej władzy). Na szczególną uwagę zasługuje tutaj fragment poświęcony nauce soborowej o trzech zadaniach Chrystusa (*tria munera*), czy raczej o potrójnym *munus* jedynej *potestas sacra*. Autor zaznacza, że jakkolwiek w konstytucji *Lumen gentium* nie został bezpośrednio określony zakres uczestnictwa posługi diakona we władzy świętej, to jednak do urzędu diakona można - w sposób pośredni - zastosować sformułowania tego dokumentu potwierdzające uczestnictwo świętych szafarzy we władzy kościelnej. W oparciu więc o treść n. 18 Konstytucji można przyjąć, że diakon, jako święty szafarz, uczestniczy również we władzy świętej (w zakresie stopnia swoich święceń). W dokumencie tym znalazło się stwierdzenie, że w przyszłości diakonat będzie mógł być przywrócony jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny w celu sprawowania troski duszpasterskiej (nr 29). Określony tu został jedynie zakres przyszłych zadań diakona stałego (liturgia, słowo, dzieła charytatywne), z pominięciem zwrotu o jego zakresie władzy. Zaznaczono również, że swoją posługę diakoni mają wypełniać w łączności z biskupem i jego prezbiterium. Sobór zatem, zauważa Autor, nie określił relacji posługi diakona do władzy świętej, jak to uczynił w odniesieniu do biskupów i prezbiterów. Novum soborowym, gdy chodzi o zadania diakona, stało się przyznanie mu lności do błogosławienia małżeństw i przewodniczenia obrzędom pogrzebowym.

W rozdziale V (s. 217-270) został przedstawiony proces utrwalania się statusu prawnego urzędu diakona w strukturze władzy po Soborze Watykańskim II. Punktem wyjścia są tutaj akty wykonawcze (Pawła VI i Kongregacji Rzymskich) do uchwał Vaticanum II w przedmiocie urzędu diakona. Omawia się więc tutaj przede wszystkim postanowienia *motu proprio Sacrum Diaconatus Ordinem* z 28 czerwca 1967 roku, *motu proprio Ministeria quaedam* z 15 sierpnia 1972 roku, *motu proprio Ad pascendum* z 15 sierpnia 1972 roku, w których to dokumentach diakoni otrzymali znaczący udział w sprawowaniu władzy świętej, którą mają wykonywać w łączności

z biskupem i jego prezbiterium. W ostatniej z wymienionych enuncjacji określony został warunek przywrócenia w Kościele partykularnym stałej posługi diakona (dobro wiernych). Swoiste novum stanowiło tutaj stworzenie możliwości wprowadzenia posługi diakonów stałych w instytucjach życia konsekrowanego. Na podkreślenie zasługuje umiejętne „wydobywanie” przez Autora z referowanych dokumentów m.in. tego, co pochodzi z wcześniejszych źródeł. Korzystnie wypada również prezentacja dokumentów Kurii Rzymskiej.

Dalszy fragment rozdziału traktuje o posłudze diakona w pracach Papieskiej Komisji do Rewizji *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (tytuł tego podrozdziału nie jest najszcześniejszy; powinien brzmieć: „Posługa diakona w pracach Papieskiej Komisji do Rewizji KPK”). W kolejnym zaś segmencie rozdziału ks. Małek przedstawia regulacje dotyczące urzędu diakona w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Analiza odnośnych dyspozycji kodeksowych (dotyczących urzędu diakona) jest właściwa: pogłębiona i wyczerpująca.

W dalszym ciągu czytelnik zapoznaje się z pokodeksowymi wypowiedziami Magisterium Kościoła na temat urzędu diakona (Dyrektorium Kongregacji ds. Duchowieństwa o posłudze i życiu diakonów stałych *Diaconatus originem* z 22 lutego 1998 roku oraz Wytyczne Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczące formacji diakonów stałych *Institutio diaconorum* z tego samego dnia). Wreszcie Autor ukazuje podobieństwa i różnice między starożytną a odnowioną strukturą urzędu diakona (czy sformowanie „urzędu posługi diakona” nie jest tautologią?). Podsumowanie rozdziału jest wyjątkowo lakoniczne.

W zakończeniu książki Autor dokonuje podsumowania zawartych w niej wywodów.

W sumie mamy do czynienia z opracowaniem, które stanowi pożyteczne i oryginalne studium historyczno-prawne, ukazujące urząd diakona na przestrzeni stuleci w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła. Wolno je polecić zarówno teologom, jak i kanonistom, a także wszystkim zainteresowanym problematyką posługi diakona, jako uczestniczącego w posłudze pasterskiej – w hierarchicznej wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium.

ks. Wojciech Góralski

Andrzej Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 411.

Układ publikacji jest następujący: spis treści po polsku, niemiecku i włosku (s. 5–10), Wstęp (s. 11–14), Rozdział pierwszy: „Odnowione ujęcie małżeństwa w doktrynie Soboru Watykańskiego II” (s. 15–106), Rozdział drugi: „Wykładnia istotnych elementów małżeństwa w procesie reformy kościelnego prawa małżeńskiego” (s. 107–201), Rozdział trzeci: „Personalistyczna eksplikacja istotnych elementów małżeństwa w kan. 1101 § 2 (KPK 1983)” (s. 203–352), Zakończenie (s. 353–355), Aneks na temat reformy kanonów od CIC 1917 do KPK 1983 (s. 357–360), Bibliografia podzielona na dwa główne zbiory, tj. na Źródła oraz Literaturę, (s. 361–391), Wykaz Skróków (s. 393–395), Indeks osobowy (s. 397–403), *Sommario* (s. 405–407), *Zusammenfassung* (s. 409–411).

Wstęp do publikacji, między innymi, zarysowuje motyw podjęcia prezentowanych badań, który przez Autora został dość górnolotnie i dość skrupulatnie sformułowany: „Motywem podjęcia niniejszych badań jest próba odpowiedzi na nurtujące pytanie: czy w obliczu współczesnego kryzysu prawdy kanonistyczna doktryna i orzecznictwo kościelne w realizacji swej profetycznej misji są odpowiednio przygotowane, tzn. czy mają w ręku wystarczające narzędzia do afirmowania humanistycznych i religijnych wartości instytucji małżeństwa i rodziny?” (s. 12).

Rozdział pierwszy monografii, mimo, że jego tytuł zapowiada, że będzie to ukazanie małżeństwa w doktrynie Soboru Watykań-

skiego II, to jednak faktycznie w jego treści można odnaleźć w wielu miejscach, przede wszystkim, doktrynę posoborową, w szczególności Magisterium papieża Jana Pawła II na temat małżeństwa i rodziny (jak również wcześniejsze opracowania K. Wojtyły w wymienionej problematyce) oraz doktrynę J. Ratzingera; ponadto Rozdział ten przedstawia doktrynę św. Augustyna na temat małżeństwa – naturalnie interesujące pod kątem prowadzonych rozważań jej elementy, krytykuje natomiast to, co na temat małżeństwa powiedział Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. Znaczna część tego Rozdziału jest poświęcona zagadnieniom o charakterze socjologicznym, kiedy na s. 32–44 przedstawione zostały właśnie takie poglądy F. X. Kaufmanna. Rozdział kończą czterostronicowe wnioski jako podsumowanie Rozdziału. Ogólnie rzecz ujmując Rozdział ten ma charakter interdyscyplinarny: teologiczno-prawno-socjologiczny.

Z kolei Rozdział drugi na początku dość starannie przedstawia historię powstania współczesnego małżeńskiego kan. 1055, w szczególności Autor skupił się na personalistycznym rozumieniu dwóch tradycyjnych formuł: „matrimonium in facto esse” oraz „matrimonium in fieri”. Drugi punkt tego Rozdziału przedstawia dyskusje oraz prace kodyfikacyjne na temat sformułowania: „istotne elementy małżeństwa”. Jest to uczynione w sposób dokładny i analityczny. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie jak należy rozumieć: „matrimonii essentiale aliquod elementum”. Rozdział kończą dwustronice wnioski Autora.

Rozdział trzeci prezentuje rozumienie istotnych elementów małżeństwa, o których mowa w kan. 1101 § 2 przez współczesnych kanonistów. Ksiądz Pastwa dość dokładnie omówił poglądy w tej materii wybranych przez siebie współczesnych kanonistów (są to: J. M. Serrano Ruiz, J. Hervada, Z. Grocholewski, E. Corecco). Rozdział kończą wnioski Autora, które zostały sformułowane w sześciu punktach.

Korpus pracy kończy jej krótkie trzystronicowe zakończenie, oparte, między innymi, na Magisterium papieża Jana Pawła II zawartym w jego przemówieniu do Trybunału Roty Rzymskiej w 2002 roku.

Podjęta tematyka związana jest z próbą dania odpowiedzi na dość istotne pytanie we współczesnym materialnym prawie małżeńskim Kościoła katolickiego dotyczącym określenia istotnych elementów małżeństwa, o których mówi Kodeks Prawa Kanonicznego papieża Jana Pawła II w kan. 1101 § 2. Nie ulega wątpliwości, że Autor dla swoich badań znalazł interesującą problematykę, przede

wszystkim, o dużym znaczeniu praktycznym. Praca oparta jest na bogatej literaturze, w dużej mierze obcojęzycznej (m. in. hiszpańskiej, niemieckiej i włoskiej), dlatego też jest ona solidnie udokumentowana merytorycznie, także w oparciu o współczesne Magisterium Kościoła, przede wszystkim, papieża Jana Pawła II jak również w oparciu o orzecznictwo Trybunału Apostolskiego Roty Rzymskiej – publikacja w Bibliografii zamieszcza dziewięćdziesiąt wyroków rotalnych (zob. s. 364–366). Śmiało można powiedzieć, że ilość przypisów w pracy jest imponująca, co świadczy o ogromie wykonanej pracy jak i o rzetelności przeprowadzonych badań. Potwierdza to także okazały wykaz bibliograficzny, który zajmuje trzydzieści dwie strony publikacji (s. 361–391). Trzeba także podkreślić, że podział pracy jest logiczny, jak również i to, że praca jest metodologicznie poprawna (poszczególne Rozdziały pracy mają kompetentne wprowadzenia oraz podsumowania); na uwagę zasługuje też i to, że Autor publikacji próbuje dokonać oceny niektórych współczesnych kierunków w kanonicznym prawie małżeńskim czy też wchodzi z nimi w merytoryczną dyskusję. Gdy dołączymy do tego estetykę wydania monografii, to trzeba powiedzieć, że również pod tym względem publikacja prezentuje się także jak najbardziej poprawnie. Nie ulega wątpliwości, że ta nowa monografia nie może być nie zauważona we współczesnym polskim kanonicznym prawie małżeńskim.

Niemniej jednak monografia ks. A. Pastwy zawiera także sporą liczbę usterek. I tak czytając publikację, praktycznie na każdej stronie można spotkać, jakby w sposób sztuczny, wkładane w polski tekst słowa obcojęzyczne, przede wszystkim, w języku łacińskim. Jeżeli nawet przyjąć, że Autor publikacji chciał niekiedy posłużyć się łacińską terminologią fachową, to jednak w większości wypadków taka redakcja tekstu wydaje się raczej sztuczna a czasami nawet zgubna dla samego piszącego, jak np. na s. 103 Autor stosuje obok siebie łacińskie „velut” oraz polskie „czy”. Ponadto język publikacji fragmentami staje się zbyt kwiecisty, jak np. na s. 22: „najpiękniejsze karty Pisma Świętego”, s. 91; „w znakomitym przemówieniu”, czy też styl publikacji np. s. 94 czy też s. 95 ma charakter bardziej homiletyczno-katechetyczny niż naukowy. Ponadto w publikacji można znaleźć także pewne nieścisłości terminologiczne. I tak na pewno niepoprawnym jest określenie Synodu Biskupów z 1980 r. jako Synodu Rzymskiego – zob. s. 36, przypis nr 95, gdyż za bardzo kojarzy się użyte sformułowanie z Synodem Diecezji Rzymskiej (zob. np. *Prima Romana Synodu A. D. MDCCCCLX*). Trudno też się

zgodzić z tym, że Jan Paweł II w *Familiaris consortio* – jak pisze Autor na s. 102 – „uroczyście proklamuje”, gdyż w tym wypadku mamy raczej do czynienia z nauczaniem zwyczajnym Biskupa Rzymskiego. Wymienione wyżej potknięcia jest to konsekwencja odchodzenia Autora publikacji od stylu naukowego na rzecz szukania za wszelką cenę oryginalności swoich wypowiedzi, jak np., że „w pierwszym rozdziale przeprowadzona zostanie diagnoza przed-soborowego modelu „instytucji prokreacyjnej”, czyli obrazu małżeństwa” (s. 13), tak jakby był to obraz chory lub patologiczny i po wnikliwej diagnozie wymagał leczenia. Ponadto Autor lansując swoje poglądy, a właściwie prezentując poglądy innych kanonistów, zbyt negatywnie odnosi się do *Kodeksu* z 1917 r. i jego Autorów, pisząc np. na s. 112 następująco: „a doprowadzone do skrajnej postaci – przez głównego architekta CIC 1917, neotomistę P. Gasparriego”. Lektura publikacji nasuwa uwagę natury ogólnej, że jej Autor za bardzo odcina się od tradycji kanonistycznej i dlatego publikacja robi wrażenie jakby istniała w kanonicznym prawie małżeńskim mroczna przeszłość na czele z kodyfikacją z 1917 r., a na uwagę zasługuje tylko doktryna Soboru Watykańskiego II i okres posoborowy – zob. np. s. 204. Oprócz tego Autor stara się udowodnić, że tylko spojrzenie personalistyczne na małżeństwo jest właściwe, przez co stawia się w opozycji np. do poglądów G. Erlebacha (*Wizja małżeńska: kontraktualistyczna czy personalistyczna? Zarys zagadnienia w perspektywie spraw o nieważność małżeństwa*, „Jus Matrimoniale” 11 [2006], s. 7–18). Szkoda także, że Autor monografii nie odniósł się do tejże publikacji Audytora Roty Rzymskiej i nie podjął z nim dialogu na kartach swojej publikacji. Szkoda wreszcie, że nie postarał się, w oparciu o przestudiowaną literaturę oraz orzecznictwo Kościoła, o stworzenie, być może wraz z własnymi propozycjami, jasnego końcowego katalogu „istotnych elementów małżeństwa”. Byłby to niewątpliwie jeszcze bardziej nowatorski i twórczy element monografii a utworzony katalog byłby bardzo przydatny sądownictwu kościelnemu.

ks. Tomasz Rozkrut

Tadeusz Płoski, *Duszpasterstwo w Wojsku Polskim. Studium prawne z uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2006, s. 302.

Układ publikacji jest następujący: Spis treści w języku polskim i angielskim (s. 5–8), Wstęp (s. 9–13), Rozdział pierwszy „Tradycje duszpasterstwa wojskowego do 1989 roku” (s. 15–68), Rozdział drugi „Duszpasterstwo w Wojsku Polskim w latach 1989–2006” (s. 69–103), Rozdział trzeci „Ordynariat Polowy w świetle uregulowań prawno-kanonicznych” (s. 104–132), Rozdział czwarty „Duszpasterstwo katolickie w Wojsku Polskim z perspektywy prawa międzynarodowego praw człowieka” (s. 133–202), Rozdział piąty „Posługa duszpasterska kapelanów z perspektywy międzynarodowego prawa humanitarnego” (s. 203–258), Zakończenie (s. 259–260), Wykaz skrótów (s. 261–263), Bibliografia (s. 265–300) oraz *Summary* (s. 301–303). Z powyższego układu publikacji widać, że mamy do czynienia z prawnym studium porównawczym, które łączy elementy kościelnego porządku prawnego i elementy prawa świeckiego, w szczególności elementy prawa kanonicznego oraz prawa międzynarodowego w przedmiocie duszpasterstwa w Wojsku Polskim.

We Wstępie Autor ukazuje ogólnie problematykę duszpasterstwa wojskowego, przypominając pośrednio, że każdy człowiek z natury jest istotą religijną, dlatego też w czasie służby wojskowej jego potrzeby religijne muszą być uwzględniane przez kompetentnych przełożonych, tym bardziej, że czas służby wojskowej niesie

ze sobą trudne sytuacje życiowe (szczególnie w czasie konfliktu zbrojnego); czytamy w nim następująco: „dlatego też duszpasterstwo wojskowe w sposób trwały wpisane jest w struktury wojska, niezależnie od kultury, religii czy dominującej opcji światopoglądowej” (s. 9). Można powiedzieć, że powyższa uwaga wymusza refleksję systematyczną nad tym, że Kościół katolicki takim potrzebom na przestrzeni wieków zaradzał i również dzisiaj z powodzeniem prowadzi duszpasterstwo w Wojsku Polskim, które jest aktualnie zaangażowane w różnych misjach w odległych krajach.

Rozdział pierwszy ma charakter historyczny, omawia on w kolejności następujące zagadnienia: początki duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich, posługę duszpasterską w okresie zaborów, posługę kapelanów wojskowych podczas pierwszej wojny światowej, duszpasterstwo wojskowe w okresie międzywojennym, służbę duszpasterską podczas drugiej wojny światowej oraz Generalny Dziekanat Wojska Polskiego w latach 1945–1989. Ogólnie trzeba powiedzieć, że Rozdział ten syntetycznie zbiera i prezentuje wielowiekową tradycję duszpasterstwa w Wojsku Polskim aż do czasów nam najbliższych i jest właściwym wprowadzeniem, przede wszystkim, przez ukazanie złożoności duszpasterstwa wojskowego, do sukcesywnych analiz prawnych zawartych w dalszych Rozdziałach monografii.

Rozdział drugi monografii omawia duszpasterstwo w Wojsku Polskim w latach 1989–2006. Został on podzielony na sześć punktów, przy czym ostatni z nich omawia funkcjonowanie duszpasterstwa w Wojsku Polskim w ramach Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego oraz w ramach Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Jest to cenny punkt drugiego Rozdziału monografii, który dostrzega także prowadzenie duszpasterstwa przez inne podmioty niż Kościół katolicki, odpowiada to także pluralistycznej rzeczywistości w Polsce oraz ogólnokościelnemu zaangażowaniu ekumenicznemu. Zresztą, jak wynika z pierwszego Rozdziału, taki fakt miał także miejsce w historii. Zasadniczo jednak Rozdział ten prezentuje duszpasterstwo wojskowe prowadzone przez Kościół katolicki, które jak wskazuje wprowadzenie do Rozdziału było możliwe dzięki ustaleniom Okrągłego Stołu, które zaowocowały uchwaleniem dnia 17 maja 1989 roku *Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* (zob. s. 70).

Rozdział trzeci ma charakter ściśle kanoniczny, prezentuje on bowiem Ordynariat Polowy w świetle uregulowań prawno-kanonicznych. Najpierw Rozdział omawia normy wspólne dla ordyna-

riatów polowych w całym Kościele katolickim, taką normą jest konstytucja apostolska papieża Jana Pawła II z 21 kwietnia 1986 roku *Spirituali militum curae* (s. 106–111) oraz dokładniej i szerzej przedstawia Statut Ordynariatu Wojskowego czyli Polowego w Polsce, który obowiązuje od dnia 28 lutego 1991 roku. Ten trzeci punkt Rozdziału prezentuje z kanonicznego punktu widzenia Ordynariat Polowy jako diecezję, rolę i zadania Biskupa polowego, prezbiterium diecezji wojskowej, kurię polową oraz działające w ramach Ordynariatu kolegia takie jak, Rada kapłańska, Kolegium konsultorów, Kapituła katedralna, Rada ds. ekonomicznych oraz „Caritas” Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego oraz jego Akcję Katolicką.

Rozdział czwarty to spojrzenie na duszpasterstwo katolickie w Wojsku Polskim z perspektywy prawa międzynarodowego praw człowieka. Rozdział ten jest stosunkowo długi (s. 133–202) i podejmuje następującą problematykę: wolność religii w świetle standardów praw człowieka (s. 133–145), ograniczenia w korzystaniu z wolności religii (s. 145–157), derogacja zobowiązań Państwa w dziedzinie religii (s. 157–163), rekonstrukcja substancji chronionej w zakresie wolności religii (s. 164–188), status osób duchownych w świetle standardów praw człowieka (s. 189–192) oraz osoby duchowne w świetle orzecznictwa strasburskiego (s. 192–202). Jest to Rozdział prawno-doktrynalny wraz z przykładami konkretnych rozwiązań sądowych.

Ostatni Rozdział to jakby synteza pracy, przedstawia on posługę duszpasterską kapelanów z perspektywy międzynarodowego prawa humanitarnego. Konkretnie rozpoczyna go przegląd unormowań w sferze międzynarodowego prawa humanitarnego (s. 203–217), następnie monografia omawia prawo do wolności religii w czasie konfliktu zbrojnego (w szczególności została przedstawiona ogólna charakterystyka unormowań humanitarnych, gwarancje poszanowania wolności religii oraz wolność religii w czasie konfliktu zbrojnego), w dalszej kolejności Rozdział omawia rolę kapelanów wojskowych w świetle międzynarodowego prawa humanitarnego (w tym: przegląd unormowań międzynarodowych, granice dopuszczalności obowiązkowej posługi kapelanów, gwarancje uprzywilejowanego statusu kapelanów) oraz obowiązek krzewienia międzynarodowego prawa humanitarnego.

Korpus pracy kończy krótkie Zakończenie. Znajdujemy w nim ciekawe konkluzje i wnioski w formie rekapitulacji oraz nowe ukięskunkowania badawcze na przyszłość. Ich celem jest respektowanie praw ludzkich, których w Wojsku Polskim mają bronić dwa współ-

pracujące ze sobą podmioty, tj. Państwo i Kościół w Polsce. Publikacja jasno stwierdza: „relacja Państwo – Kościół w obszarze organizacji duszpasterstwa wojskowego w ostatnich latach służy dobrze naszej Ojczyźnie” (s. 260).

Podjęta przez Autora tematyka związana jest z jego wieloletnimi zainteresowaniami naukowymi oraz wykonywaną posługą duszpasterską w Wojsku Polskim, w tym od roku 2004 Biskupa Polowego. Trzeba powiedzieć, że w relacji do dotychczasowych publikacji jest to problematyka nowa i oryginalnie przedstawiona, gdyż całościowo ukazuje duszpasterstwo w Wojsku Polskim w aspekcie historycznym i kanonicznym, do chwili obecnej nie ma w polskiej literaturze kanonistycznej takiego całościowego opracowania (zob. rozdziały I–III), jak również studium to zostało ubogacone kompetentnym uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarnego (zob. rozdział IV–V) – te dwa ostatnie Rozdziały liczące ponad 120 stron są niewątpliwie nowatorskie i wskazują na nowy aspekt badawczy związany z duszpasterstwem wojskowym. Można powiedzieć, że mają one duży walor badawczy w monografii i są nowym spojrzeniem prawnym na treść pierwszych Rozdziałów. W ten sposób mamy do czynienia z monografią wieloaspektową, która ukazuje naturę duszpasterstwa wojskowego, które z kolei jest wynikiem współdziałania Państwa i Kościoła i w ten sposób łączy dwa porządki prawne: cywilny i kościelny. Jednocześnie takie połączenie dało możliwość stworzenia studium pogłębionego i prezentuje się jako kompetentne opracowanie na temat duszpasterstwa w Wojsku Polskim.

ks. Tomasz Rozkrut

E. Arenas, F. Torres, *Vita consacrata ed economia. Manuale per l'amministrazione degli Istituti religiosi*, Milano 2006, ss. 140.

Instytuty życia konsekrowanego do wypełnienia swego posłannictwa potrzebują określonych dóbr materialnych. Zmieniające się zewnętrzne uwarunkowania ekonomiczne, nowe sposoby zarządzania zasobami finansowymi wpływają również na działalność gospodarczą prowadzoną przez instytuty. Aby stan posiadanych dóbr nie został umniejszony, a prowadzone inwestycje nie były chybione, potrzebna jest dobra znajomość zasad właściwego gospodarowania.

Nie często w literaturze dotyczącej życia konsekrowanego znajdujemy wydawnictwa dotyczące administracji dobrami doczesnymi. Dlatego z wielką uwagą i zainteresowaniem należy przyjąć publikację będącą dziełem klaretyńskich zakonników – teoretyków i praktyków w dziedzinie ekonomii, a zarazem osób żyjących na co dzień radami ewangelicznymi i znających realia życia zakonnego. Prezentowana publikacja jest jednocześnie kontynuacją zapoczątkowanej w 2000 r. przez Unię Przełożonych Generalnych refleksji dotyczącej administracji dobrami doczesnymi w instytutach życia konsekrowanego.

Całość prezentowanej publikacji podzielona jest na sześć rozdziałów. W pierwszym rozdziale *Dobra doczesne w instytutach życia konsekrowanego* Autorzy w sposób ogólny ukazali konieczność posiadania dóbr doczesnych dla właściwego wypełniania misji wspólnot zakonnych oraz potrzebę właściwego nimi zarządu. W oparciu

o normy kodeksowe przedstawiono podstawowe założenia kościelnego prawa majątkowego, które obowiązuje również zakonników.

Bezpośredniego zarządu dobrami dokonuje administrator. W rozdziale drugim *Istota kierowania gospodarką* omówione zostały zadania jakie w obecnych, zmieniających się warunkach zarządzania, obejmujących również instytucje życia konsekrowanego, ma do spełnienia administrator.

Przedmiotem trzeciego rozdziału jest *Działalność gospodarcza*. W oparciu o naukę społeczną Kościoła Autorzy przedstawili w związku sposób ocenę moralną ekonomii. System kapitalistyczny, na którym oparta jest współczesna gospodarka, niesie ze sobą wezwanie dla osób konsekrowanych do stworzenia takiego systemu zarządzania i administracji, który stanowiłby alternatywę dla neoliberalizmu. W prowadzeniu działalności gospodarczej instytucje życia konsekrowanego podlegają wymogom systemu finansowego. Dlatego też niezbędne jest właściwe posługiwanie się pieniędzem oraz znajomość możliwości jego lokowania w bankach, na kontach czy też giełda.

Księgowość i kontrola zarządzania, to tytuł kolejnego, czwartego rozdziału. Od sposobu prowadzenia rachunkowości, należytego gospodarowania zasobami finansowymi oraz właściwej kontroli stanu posiadania, uzależnione jest powodzenie prowadzonej działalności. Służy temu cały szereg dostępnych narzędzi technicznych jak np. plan rozwoju, rachunkowość, bilans, kontrola dochodów i rozchodów, inwentarze, archiwa, itp. W celu osiągnięcia jak najlepszych wyników w administrowaniu powierzonymi zasobami bardzo pożądaną rzeczą jest dokładne ustalenie mechanizmów, które służyłyby usprawnieniu i polepszeniu podejmowanych przedsięwzięć gospodarczo-ekonomicznych. Winny one jednak uwzględniać specyfikę i być dostosowane do wymogów i stylu życia radami ewangelicznymi. Aby usprawnić i zdynamizować tę formę działalności, należy większą uwagę poświęcić formacji osób odpowiedzialnych, a więc ekonomów i administratorów.

W rozdziale piątym *Zarządzanie i jego środki* Autorzy ukazali zespół środków, których zastosowanie może przyczynić się ulepszenia sposobu zarządzania prowadzonymi dziełami. Chodzi o plany rozwoju, kontrole, rady ekonomiczne, kształcenie przyszłych ekonomów i administratorów.

Ostatni, szósty rozdział *Zakonnicy i przedsiębiorstwa* dotyczy kwestii bardzo delikatnej. Ze względu na rozpiętość i różnorodność prowadzonej działalności apostołskiej, zgodnej z misją danego insty-

tutu zakonnego, przyjmuje ona niejednokrotnie rozmiary przedsiębiorstwa. Ma to miejsce chociażby w przypadku dużych szkół, szpitali, itp. Prowadzenie tak szerokiej działalności domaga się od osób za nią odpowiedzialnych właściwej formacji zakonnej, jak i dobrej znajomości administracji, zarządzania czy też bankowości. Ta aktywność zawsze winna być kierowana i ożywiana duchem ewangelicznym, przy jednoczesnym uwzględnieniu twardych wymogów rynku i ekonomii. Nie może się ona ograniczać tylko i wyłącznie do potrzeb i zadań instytutu, ale winna uwzględniać również potrzeby Kościoła lokalnego, co w konsekwencji ukierunkowuje na myślenie bardziej eklezyjalne, przyczyniające się także do większej odpowiedzialności zarówno osób konsekrowanych jak i świeckich za misję Kościoła powszechnego. Równocześnie prowadzenie tego typu działalności przez osoby konsekrowane wymaga współpracy osób świeckich. Wspólna praca i odpowiedzialność za powierzone dzieła ma również wymiar ewangelizacyjny i formacyjny.

Jak zaznaczają we wstępie Autorzy, niniejsza publikacja ma przede wszystkim wymiar praktyczny, o czym świadczy chociażby podtytuł. Poprzez analizę norm kodeksowych traktujących o dobrach doczesnych, zwracając uwagę na wymiar etyczny prowadzonej działalności, przedstawione zostały zasadnicze kwestie dotyczące prowadzenia działalności gospodarczej przez instytuty życia konsekrowanego. Ze względu na szybko zmieniającą się sytuację ekonomiczną, pojawiające się nowe sposoby zarządzania, każdy instytut życia konsekrowanego stoi przed koniecznością przygotowania osób do zarządzania dobrami doczesnymi, które mają służyć misji danego instytutu. Niewłaściwe nimi zarządzanie, mogące w konsekwencji doprowadzić do ich utraty, niesie w sobie nie tylko wymierne szkody finansowe, ale może w konsekwencji przyczynić się również do zachwiania ogólnej sytuacji instytutu życia konsekrowanego.

Prezentowana publikacja stanowi wartościowe i godne polecenia źródło konsultacji i pomocy nie tylko dla osób bezpośrednio zajmujących się zarządaniem dobrami doczesnymi, ale dla wszystkich podejmujących życie radami ewangelicznymi.

o. Arnold Chrapkowski OSPPE

Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku,
red. T. Rozkrut, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2008,
s. 162.

Publikacja „Proces małżeński w świetle *Dignitas connubii* – pierwsze doświadczenia” jest owocem odbytego w dniach 11 i 12 czerwca 2007 r. w Gródku nad Dunajcem III Ogólnopolskiego Forum Sądowego. Tematykę owego Forum zarysował już we wprowadzeniu Ks. Prof. PAT dr hab. Tomasz Rozkrut – organizator spotkania i redaktor recenzowanej publikacji. Zauważył on m.in., „że nowe problemy przed którymi stoi Kościół w Polsce dotyczą także jego sądownictwa. Z niektórymi z nich spotykamy się w naszej codziennej pracy. Są to między innymi, powszechna emigracja ludzi młodych pociągająca za sobą także życie w wolnych związkach, częsty brak przygotowania do małżeństwa kanonicznego, laicyzacja życia codziennego. (...) Z wyżej wymienionymi oraz z innymi problemami muszą się zmierzyć jasne zasady Instrukcji *Dignitas connubii*, które mamy wiernie aplikować. Chciałbym, aby to nasze kolejne spotkanie oprócz ubogacenia intelektualnego wniosło także trochę optymizmu do naszej codziennej pracy sądowej” (s. 10).

Omawiana książka jest trzecią publikacją w ramach Ogólnopolskiego Forum Sądowego i składa się z ośmiu wygłoszonych referatów. Pierwszy artykuł jest autorstwa ks. dr. Sławomira Odera – Oficjała Trybunału Apelacyjnego Wikariatu Rzymu oraz postulatora

w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego Jana Pawła II. Ks. Oficjał przedstawia najpierw krótki zarys historii Trybunału Apelacyjnego przy Wikariacie Diecezji Rzymskiej po czym przechodzi do omówienia wybranych aspektów funkcjonowania tegoż Trybunału. I tak opisuje m.in. jego skład osobowy, urząd obrońcy oraz problem poradni prawnych. W podsumowaniu stwierdza, że „nawet najlepiej przygotowany pod względem profesjonalnym zespół ministrów systemu sądowniczego nie wypełni dobrze powierzonych mu zadań, jeśli nie wykona tego szybko. Przedłużające się procesy są negacją sprawiedliwości” (s. 13–30). Drugi artykuł „Normy Instrukcji *Dignitas connubii* w konfrontacji z teorią procesu. Zagadnienia wybrane” to elaborat Przewodniczącego Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski Ks. bpa prof. KUL Andrzeja Dzięgi – biskupa Sandomierskiego. Po przedstawieniu ważniejszych kwestii teoretyczno-procesowych w świetle norm Kodeksu Jana Pawła II autor przechodzi do zwrócenia uwagi na trzy podstawowe zadania sędziego: pierwsze, to prowadzić proces ściśle według jego wewnętrznej struktury; drugie, to pozwolić stronom działać w procesie; trzecie, to działać z urzędu, gdy wymaga tego sprawiedliwość. Następnie ks. biskup omawia zwyczajne zadania obrońcy wężła oraz kwestie pisemności–ustności postępowania. (s. 31–44). Ks. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Leszczyński – oficjał łódzki – prezentuje artykuł pt. „Dowodzenie w procesie małżeńskim – wykluczenie dobra wierności”. Autor przyjmując argumentację zmierzającą do oddzielenia dobra wierności od przymiotu jedności małżeńskiej przedstawia po krótku przedmiot wykluczenia dobra wierności małżeńskiej w świetle doktryny i orzecznictwa, a następnie podstawowe środki dowodowe wykorzystywane w dowodzeniu symulacji częściowej polegającej na wykluczeniu dobra wierności małżeńskiej (s. 45–62). Kolejny artykuł „Zasada kolegialności w procesie o nieważność małżeństwa w świetle Instrukcji *Dignitas connubii*” to dzieło pióra dr Marty Greszaty. Autorka po przedstawieniu definicji tego, czym jest trybunał kościelny, jakie są rodzaje trybunałów, co to jest trybunał kolegialny i po przedstawieniu pojęcia zasady procesowej, przechodzi do zasady kolegialności zawartej w Instrukcji *Dignitas connubii*. Tutaj, powołując się na art. 45 Instrukcji analizuje trzynastcie kompetencji trybunału kolegialnego, czyli sędziów tworzących trybunał kolegialny w sprawach o nieważność małżeństwa (s. 63–85). Ks. prof. PAT dr hab. Tomasz Rozkrut w artykule „Zasada zgodności formalnej i substancjalnej dwóch wyroków w kanonicznym procesie małżeńskim według *Dignitas connubii*” prezentuje najpierw

doktrynę na temat zgodności dwóch wyroków oraz orzecznictwo rotalne na temat zgodności ekwiwalentnej. Konkludując, profesor z Tarnowa, stwierdza, że „jesteśmy na początku nowej drogi w kanonicznym procesie małżeńskim, zwłaszcza na poziomie apelacyjnym w sądach metropolitalnych, i dlatego nie ulega wątpliwości, że do zarysowanej problematyki trzeba będzie w przyszłości powracać” (s. 87–102). Kolejny artykuł recenzowanej publikacji „Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa” jest autorstwa ks. prof. dr. hab. Ryszarda Sztuchmiller. Autor dokonuje analizy zadań adwokata, a także ustala praktyczne rozwiązania. Interesująca jest konkluzja autora, w której stwierdza: „solidne wypełnianie przez adwokatów swoich obowiązków na poszczególnych etapach procesu jest wielką pomocą dla strony, ale także dla sądu. Zarówno strona jak i sąd znajdują się wtedy w komfortowej sytuacji: nie są osamotnieni w odkrywaniu prawdy o małżeństwie” (s. 103–128). Profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. dr. hab. Stanisław Paździor w artykule „Zastosowanie w procesach małżeńskich kan. 1095 nr 2” przybliża kwestie związane z aplikacją kan. 1095 nr 2 poprzez wskazanie konkretnych przyczyn powodujących poważny brak rozeznania oceniającego. Autor wymienia poszczególne przyczyny, które mają wpływ na zdolność oceny krytycznej w odniesieniu do istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Prof. KUL wymienia m.in.: upośledzenie umysłowe, choroby i uszkodzenie mózgu, alkoholizm, narkomania, niedojrzała osobowość, padaczka. We wnioskach dyskusyjnych autor stwierdził, że osoba udzielająca porad prawnych przy wnoszeniu skargi o nieważność małżeństwa winna mieć na uwadze powyższe okoliczności (s. 129–145). Ostatni artykuł autorstwa dr Aleksandry Brzemia-Bonarek nosi tytuł: „Dowód zdobyty w sposób niegodziwy według Instrukcji *Dignitas connubi*”. Autorka – adwokat w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie – dokonuje krytycznej oceny art. 157 Instrukcji zauważając, iż artykuł ten może być traktowany jedynie jako drogowskaz, zalecenie, a nie jako nakaz zachowania się (s. 147–154).

Publikacja zawiera także treść kazania wygłoszonego podczas Mszy św. przez ks. proboszcza parafii bł. Karoliny w Tarnowie ks. mgr Stanisława Dutkę (s. 155–158) oraz cztery wnioski z sympozjum. (s. 159).

Publikacja oprócz dużego waloru naukowego, o czym świadczą artykuły wybitnych kanonistów (którzy są nie tylko teoretykami ale praktykami), posiada także wymiar praktyczny polegający na przybliżeniu pracownikom sądów kościelnych konkretnych proble-

mów napotykanym w pracy sądowej. Recenzowana pozycja jest doskonałym narzędziem nie tylko dla teoretyków prawa procesowego, małżeńskiego, ale także, a może przede wszystkim dla praktyków parających się tymi sprawami w sądach kościelnych. Gorąco polecam lekturę tej książki.

ks. Robert Kantor

A. Skorupa SDS, *Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w antepreparatoria oraz ich recepcja w posoborowym prawie kościelnym*, wyd. KUL, Lublin 2008, s. 208.

Dnia 27 maja 1917 roku, bullą *Providentissima Mater Ecclesia* papież Benedykt XV promulgował Kodeks Prawa Kanonicznego. Otrzymał on oficjalną nazwę *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritatae promulgatus*. Wszedł w życie 19 maja 1918 roku. Był to pierwszy taki zbiór w dziejach Kościoła, gdyż stanowił pierwszą, pełną kodyfikację. W tamtym czasie dzieło to uznane było za jeden z najnowocześniejszych kodeksów prawnych w ogóle. Prawo Kościoła katolickiego zawarte w tym *Kodeksie* obowiązywało do 27 listopada 1983 roku, gdyż wtedy to wszedł w życie kolejny już *Kodeks Prawa Kanonicznego* promulgowany przez papieża Jana Pawła II Konstytucją apostolską *Sacrae disciplinae leges* 25 stycznia 1983 roku pod nazwą *Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Paulii PP. II promulgatus*.

Każde prawo ma to do siebie, że może spełnić całkowicie oczekiwania jedynie tych, którzy go tworzą. Prawo nawet niedawno ogłoszone nie jest w stanie w pełni zaradzić potrzebom danej chwili. Skoro ustawa jest normą postępowania ludzkiego, musi podążać za życiem. Tak było również z *Kodeksem* z 1917 roku. W niedługi czas po jego wejściu w życie wiele norm trzeba było uzupełniać, uaktualniać. Począwszy od lat 20-tych zaczęły się nawet ukazywać zbiory praw, które wyjaśniały czy uzupełniały kanony kodeksowe. Do Pa-

pieskiej Komisji Interpretacyjnej coraz częściej wpływały nie tylko zapytania, lecz także spostrzeżenia i propozycje kanonistów co do potrzeby nowej redakcji prawa. Po drugiej wojnie światowej myślano już nie tylko o nowej kodyfikacji, ale w ogóle o odnowie prawa kościelnego, w nowej sytuacji zastanawiano się też nad rolą i posłannictwem Kościoła, który ciągle należy odnawiać. Dzieła odnowy Kościoła podjął się papież Jan XXIII zwołując Sobór Watykański II, a po jego śmierci dzieło to kontynuował papież Paweł VI. W encyklice *Ecclesiam suam* z 6 sierpnia 1964 pisał: „Sobór powszechny ma dać wskazania, co w prawie i karności kościelnej należy zmienić i poprawić. Natomiast będzie zadaniem komisji posoborowych, a zwłaszcza istniejącej już Komisji dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, zalecenia Soboru ująć w formę określoną i ostateczną”. W związku też z tym prace nad nowym kodeksem odłożono do czasu zakończenia Soboru. Owoc Soboru, czyli 16 obszernych konstytucji, dekretów i deklaracji, miały być fundamentem dla nowego prawodawstwa kościelnego.

Wśród przeróżnych rzeczywistości Kościoła rewizji wymagało także prawo zakonne. Studiując opinie i rady biskupów i przełożonych, propozycje Kurii Rzymskiej, studia i opinie uniwersytetów i wydziałów kościelnych, które zebrane zostały w *Acta et Documenta Consilio Oecumenico Vaticano II Approbando*, można dowiedzieć się jakie oczekiwania miał wówczas Kościół pod adresem życia zakonnego oraz jakie elementy tego stanu w Kościele wymagają zmiany, tak na płaszczyźnie kościelnej, jak i zakonnej. Tak zebrany materiał stał się bazą do soborowej pracy nad tą dziedziną kościelnego życia. Ambroży Skorupa SDS podjął się opracowania tych właśnie opinii, by pokazać źródła aktualnie obowiązującego prawodawstwa dotyczącego instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. W swojej książce dokonał porównania norm zawartych w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1917 roku z sugestiami nadsyłanymi do Centralnej Papieskiej Komisji Przygotowującej Sobór Watykański II, mającymi także wpływ na kształt posoborowego prawodawstwa we wspomnianej dziedzinie kościelnego życia. Dokonana w tej pozycji książkowej analiza materiału wyraźnie ukazuje etap tworzenia prawa, co właśnie jest jej głównym celem. Bliższe spojrzenie na przedkładane opinie i sposób podejścia do nich ukazują wielką troskę Kościoła o życie konsekrowane we wszystkich jego formach.

Książkę otwiera szczegółowy „Spis treści” (s. 5–7), po czym następuje „Wstęp” (s. 9–15) wprowadzający czytelnika w zagadnienie,

jasno i konkretnie wyjaśniający cel i sposób badań autora przedkładanych w tej dysertacji.

Część merytoryczną prezentowanej książki stanowi pięć rozdziałów. Każdy z nich poprzedza wprowadzenie, a kończą „Wnioski”, bardzo cenne w lekturze książki. Pierwszy rozdział nosi tytuł: „Podstawy życia konsekrowanego” (s. 17–61). Od *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 roku do dzisiejszych form, życie konsekrowane przechodziło fazę rozwojową. Od istniejących wówczas zakonów ścisłych i zgromadzeń, poprzez instytuty świeckie, aż do kanonicznego statusu pustelników i dziewic. W okresie tym żywe także stały się dyskusje o źródła życia konsekrowanego, czyli o jego biblijne i teologiczne podstawy. Są to istotne zagadnienia prowadzące do wyjaśnienia pochodzenia życia zakonnego. W tej części autor zamieszcza opinie pochodzące z dykasterii Kurii Rzymskiej, opinie biskupów i wydziałów prawa kanonicznego oraz wydziałów teologicznych uniwersytetów. Nie podaje jednak opinii samych zgromadzeń zakonnych wyjaśniając, iż celem jest przedstawienie oczekiwań Kościoła od zakonów. Dużo miejsca w tej części poświęcono sprawie egzempcji. Niezwykle interesujące są opinie o niej, od ukazania jej znaczenia dla Kościoła, dzięki której mogła swobodnie rozwijać się działalność zakonników w Kościołach partykularnych, aż po negatywne, wskazujące na ograniczenie władzy biskupów przez tę prawną instytucję, a nawet rozbięcie w diecezjach.

„Życie konsekrowane w strukturze Kościoła partykularnego” (s. 63–92) to tematyka drugiego rozdziału. Instytuty zakonne i świeckie oraz stowarzyszenia życia apostołskiego pełnią swoją misję w Kościele w konkretnym, terytorialnym obszarze, jakim jest dany Kościół partykularny, na którego czele stoi własny pasterz. Z tego też względu są pewne obszary życia, które muszą być prawnie uregulowane, a należą do nich relacje do przełożonych Kościołów lokalnych, kompetencje metropolity, współpraca z biskupami w sprawach duszpasterstwa parafialnego, dzieł apostołskich właściwych danej rodzinie zakonnej, kultu publicznego czy sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Jeszcze inne kwestie będą właściwe dla terenów misyjnych. Ponadto, w dyskusjach nad nowym uregulowaniem omawianych instytutów znalazła miejsce sprawa relacji jaka istnieje pomiędzy władzą biskupa a wewnętrznymi sprawami zakonów. Kwestie te często pojawiały się w opiniach i dyskusjach w celu jasnego ich uregulowania, wychodząc z założenia, że życie zakonne nie jest dla samych zakonników, ale jest dobrem całego Kościoła, a na danym terenie – Kościoła partykularnego.

Rozdział trzeci, „Sprawy wewnętrzne instytutów zakonnych” (s. 93–120), powraca do niektórych zagadnień podejmowanych już we wcześniejszym rozdziale. Omawia on te elementy życia instytutów zakonnych, które winny być uregulowane w prawie własnym, gdyż każdy instytut może w inny sposób je realizować. W pierwszej kolejności chodzi o sprawy zewnętrzne, takie jak ubiór zakonny, modlitwa brewiarzowa czy korzystanie z opieki medycznej. Wyraźnie podkreślony został powrót do ducha i myśli własnego założyciela, bo to właśnie będzie powodować wierność własnemu charyzmatowi. Innym jeszcze elementem wyróżniającym konkretny instytut jest sposób praktykowania przez jego członków rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Choć teologiczne rozumienie rad jest jednakowe we wszystkich instytutach, to jednak sposób ich praktykowania może być różny. Podobnie jest z przyjmowaniem do nowicjatu i czasem formacji. Dużo tych zagadnień zostało pozostawionych do uregulowania samym instyutom, ale w wotach na sobór znalazły one ważne miejsce.

„Postulaty instytutów zakonnych” (s. 121–142), stanowią treść rozdziału czwartego. Do komisji soborowej wpływały także opinie i postulaty od najbardziej zainteresowanych, czyli od samych instytutów zakonnych. Zebrane one zostały w części VIII *Antepraeparatoria*. Rozdział ten zawiera materiał nadesłany przez przełożonych najwyższych, ograniczając go jednak tylko do spraw ogólnych. Nie daje on więc całego obrazu zagadnień płynących ze strony instytutów. Został on więc zgrupowany wokół specyfiki życia zakonnego, spraw związanych z zakonną dyscypliną oraz spraw ogólnokościelnych.

W jakim stopniu zostały wykorzystane postulaty nadsyłane do soborowej Komisji wyjaśnia ostatni, piąty rozdział „Recepcja postulatów *Antepraeparatoria*” (s. 143–170). Studiując materiał roboczy i porównując go z prawem o instytutach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego zawartym w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz z prawem posoborowym, autor doszedł do wniosku, iż w znacznym stopniu stał się on fundamentem dla tych dokumentów. Rozdział ten ukazuje liczne tego przykłady.

„Zakończenie” (s. 171–173) – to jak zawsze posumowanie przeprowadzonych badań. Czytelnik jeszcze raz, ale bardzo skrótowo, ma możliwość uświadomienia sobie jak przebiegała reforma prawa zakonnego związana z Soborem Watykańskim II.

W kolejnej części książki autor wyjaśnia nam używane skróty zebrane w „Wykazie skrótów” (s. 175–176) oraz podaje wybrane

„Singla zakonne” (s. 177–178). Całość opracowania zamyka obszerna „Bibliografia” (s. 179–208). Nie jest to jednak bibliografia do której zwyczajnie jesteśmy przyzwyczajeni. Zawiera ona bowiem tylko „Źródła” (s. 179–186), gdzie przy poszczególnych dokumentach mamy wykaz nazwisk osób przesyłających swoją opinię z uwzględnieniem stron, na których ta opinia się znajduje. Po bibliografii zamieszczono kilka jeszcze części, które według spisu treści należą do bibliografii, a według nagłówka w tej części książki już nie – może błąd edytorski? Wspomniane części to: „Spis alfabetyczny” (s. 187–193), czyli wykaz nazwisk w układzie alfabetycznym z podaniem w którym tomie i na jakiej stronie w *Antepraeparatoria* znajduje się dany postulat; „Indeks nazwisk i urzędów” (s. 194–202); „Dokumenty źródłowe do Soboru Watykańskiego II” (s. 203); *Sacra Congregatio de religiosis*” (s. 203–204); „Dokumenty od Soboru Watykańskiego II” (s. 204); „Nauczanie papieży” (s. 204–205); „Dokumenty Kongregacji” (s. 205). Następująca w tym miejscu „Literatura” została podzielona na dwie części” „Literaturę do Soboru Watykańskiego II” (s. 205–207) i „Literaturę po Soborze Watykańskim II” (s. 207–208). Wyjaśnienie we „Wstępie” tak podzielonej bibliografii na pewno ułatwiłoby czytelnikowi zrozumienie poszczególnych jej części. Jego brak może czasem powodować niejasność.

Prezentowana książka ze wszech miar jest godna polecenia, jak dotąd nie ma takiej pozycji na polskim rynku. Choć nie jest to wyczerpująca analiza materiału znajdującego się w *Antepraeparatoria*, to jednak ważna to pozycja na polskim rynku. Z pewnością będzie dużą pomocą szczególnie dla zajmujących się „zawodowo” prawodawstwem dotyczącym instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Powyższa prezentacja dotknęła tylko niektórych zagadnień tej książki, ale jej dokładna lektura pomoże lepiej zrozumieć dzisiejsze prawne unormowania tej dziedziny życia kościelnego, co jest również nadzieją Autora wyrażoną we „Wstępie” (s. 15).

o. Marek Saj CSsR

S P R A W O Z D A N I A

Watykańskie sympozjum z okazji dwudziestopięciolecia *Kodeksu Prawa Kanonicznego*

Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych zorganizowała w dniach 24-25 stycznia 2008 r. w Watykanie, w Auli Synodu Biskupów, okolicznościowe sympozjum z okazji dwudziestej piątej rocznicy promulgacji *Kodeksu Prawa Kanonicznego* przez Sługę Bożego Jana Pawła II: „La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive, nel segno del recente Magistero Pontificio”. Sympozjum to zakończyło się spotkaniem z papieżem Benedyktem XVI w Auli Błogosławieństw. Podczas tejże audiencji Papież w swoim przemówieniu, między innymi, powiedział, że cieszy się, że może dzisiaj wspomnieć z wdzięcznością wobec Pana, że także on uczestniczył w redakcji nowego Kodeksu, gdyż został zamianowany przez Jana Pawła II członkiem Komisji dla Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego i był także obecny przy jego promulgacji 25 stycznia 1983 r. Mówiąc na temat samego sympozjum Papież podkreślił, że podjęło ono bardzo znaczącą problematykę, która ukazuje ścisłą relację między prawem kanonicznym a życiem Kościoła, przypomniał przy tym fundamentalną zasadę, że *ius ecclesiae* to nie jest tylko zespół norm podanych przez Ustawodawcę dla tej szczególnej społeczności jaką jest Kościół Chrystusa ale, że przede

wszystkim jest deklaracją przez Ustawodawcę kościelnego praw i obowiązków, które bazują na sakramentach, które z kolei zrodziły się z woli samego Chrystusa. Benedykt XVI podkreślił także, że Kodeks Prawa Kanonicznego zawiera normy stworzone przez Ustawodawcę kościelnego dla dobra osoby oraz całej wspólnoty Ciała Chrystusa.

Rozpoczynając sympozjum abp F. Coccopalmerio – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych poinformował, że w kierowanej przez niego dykasterii Kurii Rzymskiej zastanawiano się, jaki nadać kierunek sympozjum i postanowiono uczynić z niego forum na temat roli prawa w życiu Kościoła i dlatego poproszono przewodniczących wybranych dykasterii Kurii Rzymskiej o przedstawienie relatywnych zagadnień, także w perspektywie ewentualnego przedłożenia Biskupowi Rzymskiemu pewnych propozycji natury ustawodawczej, tym bardziej, że doświadczenie dwudziestu pięciu lat pozwala na pogłębioną analizę ustawodawstwa powszechnego z 1983 r. W tym kontekście warto dodać, co podkreślano w czasie sympozjum, że kodyfikacja papieża Jana Pawła II to jednocześnie punkt dojścia i wyjścia dla życia Kościoła posoborowego, tym bardziej, że Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. bywa także określany jako ostatnia księga Soboru Watykańskiego II.

Podczas samego sympozjum zostały wygłoszone referaty o następującej tematyce: kard. J. Herranz, emerytowany przewodniczący Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, „Kodeks Prawa Kanonicznego i sukcesywny rozwój normatywny”; kard. I. Dias, prefekt Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, „Akceptacja i operatywność prawa kanonicznego na terenach misyjnych. Konfrontacja kulturalna i ograniczenia techniczne”; kard. G. B. Re, prefekt Kongregacji ds. Biskupów, „Prawo powszechne i produktywność normatywna na poziomie Kościoła partykularnego, Konferencji Biskupów i Synodów partykularnych”; kard. J. Cordes, przewodniczący Papieskiej Rady „Cor Unum”, „Spontaniczność miłości: wymogi i granice struktur normatywnych”; kard. Z. Grocholewski, prefekt Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, „Formacja świętych szafarzy: nauczanie prawa kanonicznego”; kard. F. Rodé, prefekt Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, „Życie konsekrowane i struktura normatywna. Doświadczenie i perspektywy relacji między normą generalną a Statutami własnymi”; kard. P. Erdő, arcybiskup Budapesztu, „Sztywność i elastyczność struktur normatywnych w dialogu ekumenicznym”; kard. T. Bertone, sekretarz Stanu Jego Świątobliwości, „Prawo

kanoniczne i duszpasterskie kierowanie Kościołem. Rola Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych”.

Trudno jest w krótkim sprawozdaniu omawiać problematykę poszczególnych referatów, które i tak ze względów czasowych były tylko fragmentarycznie wygłoszone, dlatego na pewno będzie interesująca ich ponowna lektura w okolicznościowej publikacji, gdyż podobne dotychczasowe sympozja z okazji dziesięciolecia i dwudziestolecia promulgacji Kodeksu Jana Pawła II doczekały się starannych wydań pod redakcją Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych (*Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acti symposii internationalibus iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebranti*, Libreria Editrice Vaticana 1994; *Pontificio Consilio per i Testi Legislativi, Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003. Atti della giornata accademica tenutasi nel XX anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, Aula del Sinodo in Vaticano 24 gennaio 2003, Libreria Editrice Vaticana 2003*). Może warto jedynie przypomnieć, że wielu prelegentów podkreślało znaczenie „salus animarum” we współczesnym porządku kanonicznym. Natomiast wśród propozycji, jak i czasie dyskusji nad wygłoszonymi referatami, sugerowano, aby wzmocnić nauczanie prawa kanonicznego w seminariach duchownych jak również w doszkalaniu duchownych. Podkreślono także, że Kodeks musi być otwarty na różne współczesne skomplikowane uwarunkowania oraz na różne kultury, z kolei brak kanonistów w krajach misyjnych rodzi konkretne problemy natury praktycznej (np. poinformowano, że z braku odpowiedniego przygotowania administracji kościelnej w Afryce wiele opublikowanych dekretów jest nieważnych). Warto także przytoczyć, że kard. Re przywołał jako wzorcowy posoborowy synod diecezjalny, synod krakowski zwołany przez kard. K. Wojtyłę (*Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*); podkreślił także, że aktualnie synod diecezjalny nie może wyzywać się swojego obrazu prawnego na rzecz wymiaru duszpasterskiego i powinien się kończyć promulgowaniem nowego prawa partykularnego dla którego jest tyle miejsca w dzisiejszym Kościele. Zauważono także, iż we współczesnych społeczeństwach, zwłaszcza europejskim, istnieje pluralizm prawny, z którym spotyka się prawa kanoniczne, i które musi odpowiedzieć także na dzisiejsze ukierunkowania normatywne, np. na bardzo mocno akcentowane dzisiaj prawo do prywatności (*privacy*) – w tym kon-

tekście przywołano postanowienia Konferencji Episkopatu Włoch. Zauważono także, że po opublikowaniu Kodeksu w 1983 r. wzrosło zainteresowanie studium prawa kanonicznego (powstało około dwudziestu nowych ośrodków, gdzie jest wykładane prawo kanoniczne). Sugerowano również opracowanie przez Stolicę Apostolską specjalnej instrukcji, która dotyczyłaby jej relacji z Państwami i instytucjami o charakterze międzynarodowym.

Na koniec należy podzielić ogólne przekonanie, że ta kolejna inicjatywa Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych spotkała się z powszechnym uznaniem. Wyrazem tego był bardzo liczny udział w symposium kanonistów z różnych kontynentów oraz studentów prawa kanonicznego z Papieskich Uczelni w Rzymie.

ks. Tomasz Rozkrut

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej *Zadanie nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI wieku*

W dniach od 4 do 5 września 2007 r. w Radomiu odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa nt. *Zadanie nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI wieku*, połączona z walnym zebraniem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Jej organizatorami oprócz wspomnianego stowarzyszenia były: Wydział Nauk Prawnych Towarzystwa Naukowego KUL, Katedra Kościelnego Prawa Publicznego KUL oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu. Uroczystego otwarcia konferencji dokonali: bp dr Zygmunt Zimowski, ordynariusz radomski oraz ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, prezes SKP.

Pierwszą sesję, której przewodniczył bp prof. dr hab. Andrzej Dzięga, biskup sandomierski rozpoczął referat bp dra Zygmunta Zimowskiego zatytułowany *Magisterium Kościoła wobec nowych wyzwań*. Prelegent w swoim wystąpieniu przedstawił najpierw podstawy kompetencji Magisterium Kościoła w sprawach wiary i moralności, a następnie omówił nowe wyzwania stojące przed Urzędem Nauczycielskim Kościoła, którymi są m.in.: ekumenizm, realizacja nakazu misyjnego, stałe zasady moralne, miłość małżeńska i rodzina oraz inkulturacja.

Kolejny referat pt. *Kompetencje biskupów diecezjalnych w realizacji zadania nauczycielskiego Kościoła* wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Krzywda (PAT Kraków). Dokonał on analizy źródeł, podstaw i przesłanek teologiczno - prawnych oraz warunków realizacji kompetencji biskupów diecezjalnych w wypełnianiu zadania nauczycielskiego Kościoła. Referent podkreślił, że biskupi powołani są do głoszenia Ewangelii, jako autentyczni nauczyciele upoważnieni przez Chrystusa. Mandat Chrystusa realizuje się zaś poprzez powierzenie im *munus episcopale* – urzędu biskupa oraz udzielenie misji kanonicznej.

Ksiądz prof. dr hab. Józef Krukowski (KUL Lublin, UKSW Warszawa) w ostatnim referacie tej sesji nt. *Kompetencji konferencji biskupów w zakresie zadania nauczycielskiego Kościoła* zauważył, iż konferencja biskupów jest to nowa, stała instytucja, której ramy organizacyjno-prawne zostały wypracowane w ostatnim półwieczu. Spośród kilku jej kompetencji szczególną uwagę zwrócił na kompetencję ustawodawczą i kompetencję do stanowienia deklaracji doktrynalnych – w łączności z Biskupem Rzymu – o randze partykularnej.

W czasie popołudniowej sesji, której przewodniczył ks. prał. dr Piotr Prieto, wikariusz regionalny prałatury personalnej Opus Dei wygłoszono trzy referaty. Ksiądz prof. dr hab. Henryk Stawniak (UKSW Warszawa), przedstawił referat dotyczący *Kontroli publikacji z punktu widzenia nauki Kościoła*. Nakreślił rys historyczny cenzury kościelnej, aktualne prawodawstwo Kościoła w tym zakresie oraz postulaty *de lege ferenda*. Zaproponował m.in. zniesienie podwójnego *licentio* (od biskupa diecezjalnego i przełożonego zakonnego – kan. 832 KPK) dla publikacji odnoszących się do wiary i moralności, których autorami są osoby zakonne. Sugerował także, by w publikacjach wymagających aprobacji dodawać analogicznie do norm KKKW (por. kan. 661) laudację i błogosławieństwo, co w większym stopniu dawałoby czytelnikowi pewność, że dana publikacja zgodna jest z nauczaniem Kościoła oraz warta jest polecenia.

W referacie *Dostęp Kościoła do radiofonii i telewizji w ustawodawstwie III Rzeczypospolitej Polskiej* dr Piotr Wiśniewski (KUL Lublin) dokonał analizy aktów prawnych regulujących uprawnienie Kościoła katolickiego do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu oraz prawo tegoż Kościoła do emitowania programów w mediach publicznych.

Z kolei ks. prof. dr hab. Sławomir Fundowicz (KUL Lublin) omówił *Obowiązki i uprawnienia wiernych świeckich w realizacji misji nauczycielskiej Kościoła*. Zagadnienia te przedstawił w oparciu o następujące doku-

menty Kościoła: konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen Gentium* i dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* Soboru Watykańskiego II; Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., adhortację apostolską Jana Pawła II *Christifideles laici* z 1990 r. oraz instrukcję o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów *Ecclesiae de mysterio* z 1997 r.

W drugim dniu obrad odbyła się jedna sesja, której przewodniczył bp dr Artur Miziński, biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej. Pierwszy referat w tej sesji przedstawił ks. prof. dr hab. Krzysztof Warchałowski (UKSW Warszawa). Podjął w nim temat *Kompetencji władz kościelnych i państwowych względem nauczycieli akademickich na wydziałach nauk kościelnych*. Prelegent podkreślił, że nauczyciele akademicy na wydziałach nauk kościelnych podlegają zarówno wymogom prawa państwowego, zawartym przede wszystkim w ustawie o szkolnictwie wyższym i aktach wykonawczych do tej ustawy, jak i wymogom określonym w prawie Kościoła katolickiego, zamieszczonych w KPK i konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Sapientia christiana* z 1979 r. Zgodnie z postanowieniami tej ostatniej, wykładowcy dyscyplin naukowych odnoszących się do wiary i moralności zobowiązani są do złożenia wyznania wiary oraz winni otrzymać od Wielkiego Kanclerza lub jego delegata misję kanoniczną. Wykładowcy zaś innych dyscyplin winni otrzymać zezwolenie na nauczanie. Natomiast w sytuacji, gdy nauczyciel akademicki jest akatolikiem musi posiadać udzielony przez miejscowego biskupa diecezjalnego *mandatum docendi* (kan. 812 KPK).

Zadania rodziny w wychowaniu katolickim były tematem wystąpienia ks. dr. Jarosława Wojtkuna, rektora WSD w Radomiu. Prelegent omówił rolę rodziny w kształtowaniu wartości społecznych, wychowaniu religijnym oraz wychowaniu w dziedzinie ludzkiej płciowości. Przedstawił również zagrożenia procesu wychowawczego, jakimi są m.in.: media których oddziaływanie powoduje zamykanie się członków rodziny w oddzielnych światach, zanikanie prawdziwej wspólnoty ludzkiej, utożsamianie seksualności z pożądaniem, czego konsekwencją są zaburzenia życia małżeńskiego i rodzinnego.

Trzeci referat w tej sesji nt. *Zadań szkół katolickich w Polsce* przedstawił ks. dr Adam Maj, dyrektor Katolickiego Liceum im. św. Filipa Neri w Radomiu. Referent podkreślił, że prawo Kościoła katolickiego do zakładania i prowadzenia własnych szkół zagwarantowane jest w Konstytucji

RP, w konkordacie, w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego oraz normach prawa kanonicznego. Zgodnie z kan. 803 KPK szkołą katolicką jest jedynie ta szkoła, którą kieruje bądź kompetentna władza kościelna lub kościelna osoba prawna publiczna, bądź też ta, którą uznaje za taką – dokumentem na piśmie – władza kościelna. Natomiast samo posługiwanie się nazwą „szkoła katolicka” wymaga zgody kompetentnej władzy kościelnej. Szkoła katolicka w przedstawionym rozumieniu – zdaniem prelegenta – zobowiązana jest zarówno do kształcenia, jak i wychowywania na podstawie zasad nauki katolickiej. Szkoła katolicka ma mieć chrystocentryczny charakter, tzn. wskazywać na Chrystusa jako na wzór życia. Ponadto zatrudnieni w niej nauczyciele powinni odznaczać się zdrową nauką i uczciwością życia. Stąd wynika potrzeba stałej formacji zawodowej i osobowościowej tychże nauczycieli.

W kolejnym wystąpieniu – *Zasada równouprawnienia religii ze względu na nauczanie religii w szkołach publicznych w Polsce* – ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski zauważył, iż zasadę równouprawnienia religii, nie wpisana co prawda wprost do polskiego systemu prawnego, można wyinterpretować z art. 53 konstytucji i art. 12 ustawy o systemie oświaty. Dalej przedstawił mankamenty w stosowaniu tej zasady w zakresie: kwalifikacji nauczycieli religii, wpisywania ocen z religii na świadectwach szkolnych oraz wliczania tychże ocen do średniej ocen. Zdaniem prelegenta nauczyciele religii powinni posiadać takie same kwalifikacje, jakie są wymagane od innych nauczycieli. Tymczasem ustawa Karta Nauczyciela odsyła w tej kwestii do „innych” przepisów. W sensie formalnym jednakże tych „innych” przepisów nie ma. W ich miejsce są zawierane porozumienia między Ministerstwem Edukacji Narodowej a związkami wyznaniowymi, które nie mają charakteru norm prawa powszechnie obowiązującego. Wymagania stawiane katechetom, wynikające z tych porozumień, są niższe niż dla nauczycieli innych przedmiotów, które są uregulowane w prawie powszechnym – co w opinii ks. prof. Mezglewskiego – narusza zasadę równouprawnienia religii. Referent wskazał na pewne nieścisłości odnośnie do wpisywania ocen z religii/etyki na świadectwach szkolnych: ocena na świadectwie nie precyzuje czy uczeń uczęszczał na religię czy na etykę (a może uczęszczać i na religię i na etykę), nie precyzuje też na religię, którego związku wyznaniowego uczeń uczęszczał. Prelegent przychylił się do wliczania ocen z religii do średniej ocen, argumentując to m.in. faktem, iż pomijanie wliczania tej oceny do średniej ocen jest antywychowawcze, nie docenia bowiem wysiłku ucznia.

Następnie, ks. prof. dr hab. Edward Górecki (PWT Wrocław) przedstawił referat nt. *Sytuacji prawnej katolickich szkół wyższych w Polsce*. Zauważył on, iż uczelnie i wydziały kościelne, nie podlegają ustawie o szkolnictwie wyższym (z wyjątkiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), a zasady ich działania określa konstytucja apostolska *Sapientia christiana*. Zgodnie z art. 2 tej konstytucji „przez uniwersytety i wydziały kościelne rozumie się te, które erygowane kanonicznie lub zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, uprawniają i podają świętą doktrynę oraz nauki z nią związane, z prawem nadawania stopni akademickich powagą Stolicy Apostolskiej”. Głównym celem tych uczelni jest: „Poprzez badania naukowe uprawiać i rozwijać własne dyscypliny naukowe, a przede wszystkim dogłębnie badać Objawienie chrześcijańskie oraz wszystkie problemy z nim związane, systematycznie wyjaśniać jego prawdy, analizować w jego świetle nowe zagadnienia występujące z biegiem czasu i w sposób odpowiednio dostosowany przekazywać je ludziom współczesnym, żyjącym w różnych kręgach kulturowych”. Obok uczelni kościelnych działają również uczelnie katolickie, np. Katolicki Uniwersytet Lubelski, które – jakkolwiek kierują się doktryną Kościoła – nie są objęte jednakże, z wyjątkiem wydziału teologii i prawa kanonicznego, postanowieniami konstytucji *Sapientia christiana*. Wreszcie alumni wyższych seminariów duchownych – zgodnie z § 7 ust. 2 umowy między Radą Ministrów a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez państwo stopni i tytułów nadawanych przez szkoły wyższe – prowadzących sześcioletnie studia zgodnie z wymaganiami prawa kościelnego mogą uzyskiwać tytuł zawodowy magistra na kierunku „teologia” na podstawie umów o współpracy zawartych w oparciu o konstytucję apostolską *Sapientia christiana* z kościelnymi szkołami wyższymi oraz z uczelniami państwowymi, w których strukturze znajdują się wydziały teologii, posiadającymi prawo prowadzenia studiów magisterskich na tym kierunku.

Ostatni referat w tej sesji wygłosił bp dr Adam Lepa, biskup pomocniczy archidiecezji łódzkiej. W przedłożeniu dotyczącym *Mediów w służbie Kościoła* zwrócił uwagę, że media w misji Kościoła mogą odegrać zarówno rolę pozytywną, – chociażby przez fakt, iż stwarzają możliwość dotarcia z nauczaniem Kościoła do największej w historii liczby ludzi nie tylko

wierzących – jak i rolę negatywną, np. przez lansowanie stylu życia niezgodnego z wiarą i moralnością katolicką, czy atakowanie Kościoła i jego wiernych.

Formalnego zamknięcia obrad konferencji dokonał ks. prof. dr hab. Józef Krukowski. Podkreślił on, iż ujęcie tematu konferencji było wieloaspektowe, a wygłoszone referaty zasygnalizowały wiele ważnych problemów do rozwiązania. Podziękował prelegentom za profesjonalizm przygotowanych referatów, a uczestnikom za aktywny udział w obradach, zwłaszcza w dyskusjach. Słowa podziękowania skierował także pod adresem organizatorów. Wyraził również nadzieję, że materiały posympozjalne zostaną jak najszybciej opublikowane i udostępnione gronu specjalistów oraz osób zainteresowanych problematyką konferencji. Jednocześnie poinformował, iż kolejna konferencja odbędzie się we wrześniu 2008 r. w Łodzi.

ks. Dariusz Walencik

Sprawozdanie z sympozjum
Matżeństwo wobec wyzwań współczesności
w 25-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego

Pod takim tytułem 15 listopada 2007 w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej miało miejsce sympozjum zorganizowane przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Organizując niniejsze sympozjum organizatorzy pragnęli niejako zapoczątkować serię różnych wydarzeń upamiętniających dwudziestopięciolecie promulgacji przez Jana Pawła II posoborowego Kodeksu Prawa Kanonicznego czemu dali wyraz w podtytule sympozjum: „W XXV-lecie promulgacji *Kodeksu Prawa Kanonicznego*”.

Gdy uczestnicy sympozjum reprezentujący znaczące ośrodki naukowe w kraju (Lublin, Katowice, Kraków, Warszawa, Wrocław) oraz pracownicy sądownictwa kościelnego z Polski, Ukrainy i Słowacji zebrali się już w auli seminaryjnej, przywitał ich dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego ks. dr hab. Józef Krzywda, prof. PAT a rektor Papieskiej Akademii Teologicznej ks. prof. dr hab. Jan Dyduch skierował do nich słowo wprowadzające. Nie mogąc przybyć osobiście, ale za pośrednictwem okolicznościowego pisma, słowa pozdrowienia do zebranych skierował również ks. kardynał Stanisław Dziwisz, Wielki Kanclerz Papieskiej Akademii Teologicznej.

Referat otwierający zatytułowany „Wpływ «mentalności wolnych związków» na ważność zgody małżeńskiej» wygłosił ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański (UKSW i UŚ). Prelegent rozwinął to zagadnienie wokół problemu potrzeby wiary do ważnego zawarcia małżeństwa. W swoim referacie przedstawił szeroko aktualny stan tego problemu przytaczając wypowiedzi Kościoła, odwołując się do doktryny prawnej i orzecznictwa rotalnego. Powołując się w konkluzji na wypowiedź papieża Benedykta XVI skierowaną do duchowieństwa diecezji Aosta (25 VII 2005) skonstatował, że jest to problem otwarty i domagający się jeszcze pogłębienia. Dlatego w „oczekiwaniu” na owo pogłębienie w ramach troski duszpasterskiej o przygotowanie do ważnego zawarcia małżeństwa i w praktyce sądowej dotyczącej orzekania jego nieważności winno odwoływać się do posiadanych narzędzi i środków. Jeśli chodzi o praktykę sądową prelegent wskazał konkretne tytuły nieważności możliwe do zastosowania w sprawach o których w tytule wykładu.

Ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW) w swoim wykładzie: „Zawarcie małżeństwa przez osobę, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego”, przedstawił swego rodzaju rozwinięcie artykułu ks. dr. Piotra Steczkowskiego (PAT) zamieszczonego w *Annales Canonici* z 2006 roku, który prezentował Komunikat Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006. W swoim wystąpieniu ksiądz profesor Góralski przedstawił i przeanalizował załączniki do tegoż Komunikatu i w konsekwencji ukazał pewne wątpliwości praktyczne, których – w jego opinii – Komunikat Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych wystarczająco jednoznacznie nie rozstrzygnął. Problem rodzi chociażby przypadek katolika zapisującego się do innej wspólnoty wyznaniowej i nie dokonującego pisemnego powiadamiania, wymaganego przez Komunikat do zaistnienia wystąpienia formalnego z Kościoła katolickiego.

„Stwierdzenie stanu wolnego nieochrzczonych i niekatolików przed zawarciem małżeństwa kanonicznego” to temat referatu ks. dr. hab. Leszka Adamowicza, prof. KUL (KUL), w którym prelegent naszkicował wielorakie trudności piętrzące się przed duszpasterzem mającym stwierdzić stan wolny osób wymienionych w tytule. Przypomniął, że kodeksowe domniemanie ważności małżeństwa dotyczy każdego małżeństwa. Dlatego stwierdzenie stanu wolnego osób nieochrzczonych i niekatolików, będąc problemem niezwykle delikatnym i złożonym, domaga się od duszpasterza sporej kompetencji i czujności.

Ks. dr Piotr Majer (PAT) prezentując temat: „Zawarcie małżeństwa kanonicznego a obowiązki naturalne wynikające z poprzedniego związku”, uważył na konieczność zwrócenia większej uwagi na zobowiązania naturalne kandydata do małżeństwa kanonicznego. Zdaniem prelegenta jest to problem domagający się większej uwagi ze strony duszpasterzy, którzy będąc bardzo wyczuleni na sprawdzanie stanu wolnego nupturientów z jakby mniejszym zaangażowaniem traktują kanoniczny wymóg zbadania czy istnieją i jak są realizowane zobowiązania naturalne wynikające z poprzedniego związku czy nawet przygodnej relacji.

Ks. dr Piotr Steczkowski (PAT) referując temat: „Dopuszczenie rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do komunii świętej. *Forum externum czy internum*” przedstawił aktualny stan zagadnienia i zaakcentował problem, który – w jego opinii – jako jedyny może budzić wątpliwości. Jakkolwiek warunki pod jakimi jest możliwe dopuszczenie tej kategorii wiernych do komunii świętej są w nauczaniu Kościoła jasno i jednoznacznie określone, to pozostaje problem w jakim zakresie ma następować zobowiązanie się i weryfikacja powstrzymania się małżonków od aktów małżeńskich. Zdaniem księdza Doktora zobowiązanie może dokonywać się zarówno na forum zewnętrznym jaki i wewnętrznym, natomiast weryfikacja pozostaje na forum wewnętrznym.

Interesującym momentem sympozjum okazała się również dyskusja, której protagonistami byli ks. prof. Remigiusz Sobański i ks. prof. Wojciech Góralski. Ostrze dyskusji skoncentrowało się wokół problemu odnotowywania czy nie w księgach ochrzczonych powiadomień napływających z terenu Austrii i Niemiec o wystąpieniu z Kościoła katolickiego. Jeden z dyskutantów przekonywał, że napływające do nas zawiadomienia o wystąpieniu z Kościoła katolickiego, dokonane przed urzędnikiem państwowym, nie spełniają wymogów wyliczonych przez Komunikat Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, a zatem nie powinno się ich odnotowywać. Drugi natomiast twierdził, iż jako dokumenty publiczne i ponadto potwierdzane przez tamtejsze Kurie Diecezjalne, powinny zostać odnotowywane w księgach metrykalnych. W szczytowym punkcie dyskusji, ks. dr Piotr Majer, kanclerz Kurii Krakowskiej, nawiązując do liturgicznego czytania z Pierwszej Księgi Machabejskiej, wskazał na stanowisko „pośrednie”, pragmatyczne, zastosowane w Archidiecezji Krakowskiej, czyniące zadość wskazaniom Komunikatu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych a równocześnie biorące pod uwagę wątpliwości, których tenże Komunikat

nie wyeliminował. Co do zbezczeszczonego ołtarza całopalenia przysłał Machabeuszom dobra myśl, żeby go rozwalić a kamienie złożyć w oznaczonym miejscu na świątynnej górze, na tak długo, aż ukaże się prorok i nimi rozporządzi – mówił ks. Kanclerz – podobnie napływające do Kurii krakowskiej powiadomienia nie są odnotowywane, ale są skrupulatnie gromadzone w oczekiwaniu na rozstrzygnięcie nie budzące wątpliwości.

Po podsumowaniu dyskusji i przedstawieniu bieżących komunikatów dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego ks. dr hab. Józef Krzywda dokonał zamknięcia sympozjum. Zamykając obrady wyraził w imieniu Instytutu Prawa Kanonicznego pragnienie kontynuowania tego typu aktywności.

Gratulując organizatorom trafności w wyborze tematu, życzymy, aby również w przyszłości proponowali tematy równie aktualne, dotyczące problemów współczesnego wiernego, którego zbawienie – realizujące się *hic et nunc* - jest w Kościele zawsze najwyższym prawem.

ks. Waldemar Przyklenk

Contents

Symposium

Marriage in the face of challenges of the present day on the 25th anniversary of the promulgation of the *Codex Iuris Canonici*

- Fr. Remigiusz Sobański
The influence of free unions on validity of matrimonial consent.....5
- Fr. Wojciech Góralski
Contraction of marriage by a person who left the Catholic Church
by a formal act.....21
- Fr. Leszek Adamowicz
Establishment of the freedom to marry for non-baptized and non-Catholic
before a canonical marriage.....39
- Fr. Piotr Majer
Contraction of canonical marriage and natural obligations resulting from
previous relationship.....63
- Fr. Piotr Steczkowski
Admission to Holy Communion of faithful who are Divorced
and Remarried. *Forum externum or forum internum?*.....83

Articles

- Fr. Jan Dyduch
Participation of bishops in the pastoral ministry according
to the instruction "Apostolorum successores".....99
- Fr. Jerzy Adamczyk
Diocesan Bishop as a legislator.....113
- Michał Józwik
The weakness and the threat to the contemporary family.....129
- Fr. Robert Kantor
Conversion to Christianity as a beginning of the personal structures
in the organization of the first Christian communities.....149
- Fr. Piotr Kroczyk
The Function of Law as a Result of a new Norm of Law
in the System of Law.....173
- Fr. Paweł Małek CM
Exercising the office of the deacon according to the renewed structure
of the sacred authority.....181
- Fr. Tomasz Rakoczy
The dissolving of a ratified marriage in the meaning of the *Norms* of
Congregation for the Doctrine of the Faith from 2001.....207
- Fr. Dariusz Walencik
A flat-rate income tax for clergy. The uncertainties concerning
interpretation of law and the postulates de lege ferenda.....231
- Fr. Andrzej Wójcik
Interpretation of religious freedom in application of the Concordat's
marital law in Spain. Some more important issues/controversies.....255
- Fr. Piotr Skonieczny OP
Theoretical and legal concept of protection of good reputation
according to can. 220 CIC.....271

Announcements

- Fr. Tomasz Rozkrut
The significance of the verdicts of the Tribunal of the Roman Rota –
Speeches of Benedict XVI to the Tribunal.....287

Fr. Piotr Steczkowski

General Decree of The Congregation for the Doctrine of the Faith (December 19, 2007). Commentary.....	293
--	-----

Reviews

Ks. Paweł Małek CM, <i>Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne</i> (Fr. W. Góralski).....	303
Andrzej Pastwa, <i>Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej</i> (Fr. T. Rozkrut).....	309
Tadeusz Płoski, <i>Duszpasterstwo w Wojsku Polskim. Studium prawne z uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarnego</i> (Fr. T. Rozkrut).....	313
E. Arenas, F. Torres, <i>Vita consacrata ed economia. Manuale per l'amministrazione degli Istituti religiosi</i> (Fr. A. Chrapkowski OSPPE).....	317
<i>Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia</i> (Fr. R. Kantor).....	321
A. Skorupa SDS, <i>Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w antepreparatoria oraz ich recepcja w posoborowym prawie kościelnym</i> (Fr. M. Saj CSsR).....	325

Reports

The Vatican symposium on the occasion of the 25th anniversary of the promulgation of <i>Codex Iuris Canonici</i> (Fr. Tomasz Rozkrut).....	331
Report from The Nationwide Scholar Conference: <i>The Teaching Office of the Church in the Face of Challenges of the 21st Century</i> (Fr. D. Walencik)...	335
Report from the Symposium <i>Marriage in the face of challenges of the present day</i> on the 25th anniversary of the promulgation of the <i>Codex Iuris Canonici</i> (Fr. W. Przyklenk).....	341

Spis treści

Symposium Małżeństwo wobec wyzwań współczesność w XXV-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego

- Ks. Remigiusz Sobański
Wpływ mentalności wolnych związków na ważność zgody małżeńskiej.....5
- Ks. Wojciech Góralski
Zawarcie małżeństwa przez osobę, która formalnym aktem odstąpiła
od Kościoła katolickiego.....21
- Ks. Leszek Adamowicz
Stwierdzenie stanu wolnego nieochrzczonych i niekatolików
przed zawarciem małżeństwa kanonicznego.....39
- Ks. Piotr Majer
Zawarcie małżeństwa kanonicznego a obowiązki naturalne wynikające
z poprzedniego związku.....63
- Ks. Piotr Steczkowski
Dopuszczenie rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do komunii
świętej. *Forum externum czy forum internum?*.....83

Artykuły

Ks. Jan Dyduch	
Udział biskupów w posłudze pasterskiej w świetle Instrukcji „Apostolorum successores”.....	99
Ks. Jerzy Adamczyk	
Biskup diecezjalny jako ustawodawca.....	113
Michał Józwik	
Kryzys współczesnej rodziny a sens duszpasterski i osobisty zaręczyn.....	129
Ks. Robert Kantor	
La conversión al cristianismo como comienzo de las estructuras personales en la organización de las primeras comunidades cristianas.....	149
Ks. Piotr Kroczyński	
„Funkcja prawa” jako skutek wprowadzenia do systemu prawnego normy prawnej.....	173
Ks. Paweł Małek CM	
Sprawowanie urzędu diakona według odnowionej struktury władzy świętej.....	181
Ks. Tomasz Rakoczy	
Rozwiązanie węzła małżeńskiego w rozumieniu <i>Norm</i> Kongregacji Nauki Wiary z 30 kwietnia 2001 roku.....	207
Ks. Dariusz Walencik	
Zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych. Wątpliwości interpretacyjne i postulaty de lege ferenda.....	231
Ks. Andrzej Wójcik	
Interpretacja „wolności religijnej” w stosowaniu konkordatowego prawa małżeńskiego w Hiszpanii. Kilka ważniejszych kontrowersji.....	255
O. Piotr Skonieczny OP	
Koncepcja teoretycznoprawna ochrony dobrego imienia w kan. 220 <i>Kodeksu Prawa Kanonicznego</i> Jana Pawła II.....	271

Komunikaty

Ks. Tomasz Rozkrut	
Znaczenie orzecznictwa rotalnego – Benedykt XVI do Roty Rzymskiej.....	287
Ks. Piotr Steczkowski	
Dekret generalny Kongregacji Nauki Wiary z dnia 19 grudnia 2007 r. Komentarz.....	293

Recenzje

Ks. Paweł Małek CM, <i>Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne</i> (ks. W. Góralski).....	303
Andrzej Pastwa, <i>Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej</i> (ks. T. Rozkrut).....	309
Tadeusz Płoski, <i>Duszpasterstwo w Wojsku Polskim. Studium prawne z uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarnego</i> (ks. T. Rozkrut).....	313
E. Arenas, F. Torres, <i>Vita consacrata ed economia. Manuale per l'amministrazione degli Istituti religiosi</i> (o. A. Chrapkowski OSPPE)...	317
<i>Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia</i> (ks. R. Kantor).....	321
A. Skorupa SDS, <i>Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w antepreparatoria oraz ich recepcja w posoborowym prawie kościelnym</i> (o. M. Saj CSsR).....	325

Sprawozdania

Watykańskie sympozjum z okazji dwudziestopięciolecia <i>Kodeksu Prawa Kanonicznego</i> (ks. T. Rozkrut).....	331
Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej <i>Zadanie nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI wieku</i> (ks. D. Walencik).....	335
Sprawozdanie z sympozjum <i>Małżeństwo wobec wyzwań współczesności w 25-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego</i> (ks. W. Przyklenk).....	341
Contents	345

